



МИРОВАЯ  
ФИЛОСОФСКАЯ  
МЫСЛЬ

# Иммануил КАНТ

ТОМ **5**

*Собрание сочинений в восьми томах*



МИРОВАЯ  
ФИЛОСОФСКАЯ  
МЫСЛЬ

Иммануил  
КАНТ

5 ТОМ

# Иммануил КАНТ

*Собрание сочинений  
в восьми томах*

**Юбилейное издание  
1794—1994**

Под общей редакцией  
проф. А.В.Гулыги

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЧОРО»  
1994

# Иммануил КАНТ

*Собрание сочинений  
в восьми томах*

**том 5**

**Критика способности  
суждения**

**ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЧОРО»  
1994**



ББК 87.2  
К 19

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

ISBN 5-8497-0005-6

© Издательство "Чоро", 1994.

**КРИТИКА  
СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ**

*1790*

---

## ПРЕДИСЛОВИЕ<sup>1</sup>

Способность познания из априорных принципов можно называть *чистым разумом*, а исследование возможности и границ этого познания вообще — критикой чистого разума, хотя под этой способностью разум понимают только в его теоретическом применении, как это сделано в первой работе под этим названием, где еще не предполагается подвергнуть исследованию разум в качестве практического разума в соответствии с его особыми принципами. Критика чистого разума исследует лишь нашу способность априорно познавать вещи и, следовательно, только *познавательную способность*, исключая из сферы своего внимания чувство удовольствия и неудовольствия и способность желания; из познавательных способностей она занимается только *рассудком* по его априорным принципам, исключая *способность суждения* и *разум* (способности, также относящиеся к теоретическому познанию), ибо оказывается, что конститутивные априорные принципы познания не может дать ни одна познавательная способность, кроме рассудка. Следовательно, критика, которая исследует все эти способности соответственно тому значению в познании, на которое притязает каждая из них, как на коренящееся в ней, заставляет исходить только из того, что *рассудок* в качестве закона априорно предписывает природе как совокупности явлений (форма которых также дана априорно); все же остальные чистые понятия она относит к идеям, запредельным для нашей теоретической познавательной способности, но отнюдь не бесполезным и излишним, ибо они служат регулятивными принципами, — отчасти для того, чтобы сдерживать вызывающие опасения притязания рассудка, будто он (вследствие своей способности априорно указывать условия возможности всех вещей, которые он может познать)

заклучает также в этих границах возможность всех вещей вообще, отчасти чтобы руководить им самим в рассмотрении природы соответственно принципу полноты, хотя достигнуть ее он никогда не сможет, и таким образом способствовать конечной цели всякого познания.

Следовательно, именно *рассудок*, обладающий собственной сферой, причем в *познавательной способности*, поскольку он содержит априорные конститутивные принципы познания, должен быть, в отличие от всех остальных своих соперников, введен критикой чистого разума, названной так в целом, в прочное исключительное владение. Так же *разуму*, содержащему априорные конститутивные принципы только по отношению к *способности желанья*, была в "Критике практического разума" указана сфера его владения.

Обладает ли *способность суждения*, составляющая в ряду наших познавательных способностей промежуточное звено между рассудком и разумом, также своими априорными принципами, конститутивны ли они или только регулятивны (следовательно, не имеют собственной области) и предписывает ли она чувству удовольствия и неудовольствия как промежуточному звену между способностью познания и способностью желанья априорные правила (так же, как рассудок предписывает априорные законы первой, а разум — второй) — этим занимается данная критика способности суждения.

Критика чистого разума, т.е. нашей способности выносить суждения в соответствии с априорными принципами, была бы не полной, если бы критика способности суждения, которая в качестве познавательной способности также претендует на это, не была рассмотрена как часть критики чистого разума, хотя ее принципы не должны составлять в системе чистой философии особую часть между теоретической и практической философиями, а могут быть только в случае необходимости присоединены к каждой из них. Ибо для того чтобы когда-нибудь подобная система под общим названием метафизики могла быть создана (построить ее во всей ее полноте возможно и во всех отношениях чрезвычайно важно для применения разума), критика должна сначала исследовать почву для этого построения на такой глубине, на которой находится первооснова способности давать независимые от опыта принципы, дабы не осела какая-либо часть построения,

что неизбежно повлекло бы за собой обвал целого. Однако уже по самой природе способности суждения (правильное применение которой столь необходимо и столь повсеместно требуется, что под наименованием здравого рассудка имеют в виду именно эту способность), очевидно, настолько трудно найти ее особый принцип (ведь какой-нибудь принцип в ней должен априорно содержаться, так как в противном случае она не была бы в качестве особой познавательной способности предметом даже самой обычной критики), который не был бы выведен из априорных понятий, ибо те относятся к рассудку, а способность суждения осуществляет лишь их применение. Следовательно, она должна сама дать понятие, посредством которого, собственно говоря, не познается ни одна вещь, но которое служит правилом лишь ей самой, но не объективным правилом, под которое она могла бы подвести свое суждение, — ведь для этого потребовалась бы еще и другая способность суждения, чтобы установить, подпадает ли этот случай под данное правило или нет.

Подобное затруднение, связанное с принципом (будь он субъективный или объективный), обнаруживается преимущественно в тех суждениях, которые называются эстетическими и трактуют о прекрасном и возвышенном в природе или искусстве. Между тем, критическое исследование принципа способности суждения в эстетических суждениях есть самая важная часть критики этой способности. Ибо хотя сами по себе они ничем не способствуют познанию вещей, они все-таки принадлежат только познавательной способности и свидетельствуют о непосредственном отношении этой способности к чувству удовольствия и неудовольствия по какому-то априорному принципу; этот принцип не смешивается с тем, что может быть определяющим основанием способности желания, поскольку принципы этой способности априорно содержатся в понятиях разума. — Что же касается логического суждения о природе там, где опыт устанавливает в вещах такую закономерность, для понимания или объяснения которой уже недостаточно общего понятия рассудка о чувственном и где способность суждения может извлечь из самой себя принцип отношения вещи природы к непознаваемому сверхчувственному и должна применять его для познания природы только в собственных целях, то подобный априорный принцип может и должен быть приме-

нен для *познания* органических существ мира; при этом он одновременно открывает перспективы, которые идут на пользу практическому разуму. Однако этот принцип не имеет непосредственного отношения к чувству удовольствия и неудовольствия, между тем именно оно и составляет загадочное в принципе способности суждения, то, что делает необходимым особый раздел в критике этой способности, ибо логическое суждение согласно понятиям (от которых никогда нельзя непосредственно заключать к чувству удовольствия или неудовольствия) могло бы быть отнесено к теоретической части философии вместе с критическим установлением ее границ.

Поскольку исследование способности вкуса как эстетической способности суждения преследует здесь не рассмотрение вопроса формирования и культуры вкуса (этот процесс шел и впредь будет идти без каких бы то ни было исследований), а ведется лишь в трансцендентальном аспекте, я льщу себя надеждой, что неполнота поставленной здесь цели повлияет на снисходительность суждений о данной работе. Что же касается трансцендентального аспекта, то здесь автор должен быть готов к тому, что его исследование будет подвергнуто самой строгой проверке. Однако и в этом отношении трудность, связанная с решением проблемы, столь запутанной самой природой, послужит, как я надеюсь, извинением некоторой неясности в ее решении, полностью избежать которой оказалось невозможным, — при условии, что достаточно ясно показано правильное определение принципа, даже если допустить, что феномен способности суждения не выведен из него с той отчетливостью, которая с полным правом требуется в других случаях, а именно там, где речь идет о познании в понятиях, чего, надеюсь, я достиг во второй части данного труда.

Этим я заканчиваю все мое критическое исследование. Я незамедлительно перейду к доктринальной части, чтобы по возможности использовать еще отведенное мне в моем преклонном возрасте время. Само собой разумеется, что для способности суждения там не окажется места, ибо ей теорию заменяет критика; в соответствии с делением философии на теоретическую и практическую и чистой философии на такие же части, эта задача будет решена в метафизике природы и метафизике нравов.



---

## ВВЕДЕНИЕ

### I

#### О делении философии

Если философию, поскольку она содержит принципы познания вещей разумом посредством понятий (а не только, как логика — принципы форм мышления вообще, независимо от различия объектов), обычно делят на *теоретическую* и *практическую*, то поступают совершенно правильно. Но тогда и понятия, которые указывают принципам этого познания разумом их объект, должны обладать специфическим различием, так как в противном случае они не дают права на деление, всегда предполагающее противоположность принципов познания разумом, относящегося к различным частям науки.

Существуют лишь два рода понятий, которые допускают столько же различных принципов возможности их предметов: *понятия природы* и *понятие свободы*. Поскольку первые делают возможным *теоретическое* познание их предметов по априорным принципам, а второе уже в своем понятии содержит по отношению к ним лишь негативный принцип (простого противоположения), для определения же воли вводит расширяющие основоположения, которые поэтому называются *практическими*, то философию с полным основанием делят на совершенно различные по своим принципам части — на *теоретическую* в качестве *философии природы* и *практическую* в качестве *философии морали* (ибо так именуется практическое законодательство разума в соответствии с понятием свободы). Однако до сих пор в применении этих выражений для деления различных принципов, а вместе с

ними и философии, господствовало злоупотребление; практическое в соответствии с понятиями природы отождествлялось с практическим в соответствии с понятием свободы, таким образом, при сохранении тех же названий — теоретической и практической философии — совершалось деление, посредством которого (ибо обе части могли иметь одинаковые принципы) по существу никакое деление не производилось.

Дело в том, что воля в качестве способности желания есть одна из природных причин в мире, а именно та, которая действует в соответствии с понятиями; и все то, что представляется возможным (или необходимым) посредством воли, называется практически возможным (или практически необходимым) в отличие от физической возможности или необходимости действия, причина которого определяется к действованию не посредством понятий (а как в неодушевленной материи посредством механизма или как у животных посредством инстинкта). Здесь в отношении практического остается неопределенным, есть ли понятие, которое дает правило каузальности воли, понятие природы или понятие свободы.

Между тем это различие существенно. Ибо если понятие, определяющее каузальность, есть понятие природы, то принципы его суть *технически практические*; если же оно — понятие свободы, то принципы — *морально практические*; а поскольку в делении науки разума все дело в различии предметов, познание которых нуждается в различных принципах, то первые должны быть отнесены к теоретической философии (учению о природе), а вторые составят вторую часть философии, а именно практическую философию (учение о нравах).

Все технически практические правила (т.е. правила искусства и умения вообще, или ума как умения влиять на людей и их волю), поскольку их принципы основаны на понятиях, должны быть отнесены к теоретической философии только как королларии. Ибо они касаются лишь возможности вещей в соответствии с понятиями природы, для чего необходимы не только средства, встречающиеся в природе, но и воля (в качестве способности желания, а тем самым и природной способности), поскольку она может быть определена в соответствии с этими правилами движущими силами природы. Подобные практические правила называются не законами (как физические прави-

ла), а лишь предписаниями, причем именно потому, что воля подчинена не только понятию природы, но и понятию свободы, по отношению к которому ее принципы называются законами и вместе со своими следствиями составляют вторую часть философии, практическую философию.

Следовательно, так же, как решение проблем чистой геометрии не составляет ее особой части или топография не заслуживает наименования практической геометрии в отличие от чистой в качестве второй части геометрии вообще, так же, и еще более того, невозможно считать механическое или химическое искусство в области экспериментирования или наблюдений практической частью учения о природе; и наконец, невозможно относить домоводство, сельское хозяйство, государственную экономику, искусство общения, предписания диететики, даже учение о всеобщем блаженстве, или сдерживание склонностей и обуздание аффектов для достижения этого блаженства, к практической философии, а также полагать, что они составляют вторую часть философии вообще. Все они содержат лишь правила умения, лишь технически практические правила, направленные на то, чтобы вызвать действие, возможное в соответствии с понятиями причин и действий в природе, которые, поскольку они относятся к теоретической философии, подчинены этим предписаниям просто как королларии из нее (из науки о природе) и поэтому не могут притязать на место в особой философии, именуемой практической. Напротив, морально практические предписания, которые полностью основываются на понятии свободы при полном исключении определяющих оснований воли из природы, составляют особый вид предписаний: подобно тем правилам, которым подчиняется природа, они называются законами, но покоятся не на чувственных основаниях, как они, а на сверхчувственном принципе и наряду с теоретической философией составляют совершенно особую часть под названием практической философии.

Из этого явствует, что совокупность практических предписаний, которые дает философия, не потому составляют особую часть философии, существующую наряду с теоретической, что эти предписания носят практический характер; таковыми они могли бы быть и в том случае, если бы их принципы были полностью взяты из теорети-

ческого познания природы (в качестве технически практических правил), а потому — и если — их принцип вообще не заимствован из всегда чувственно обусловленного понятия природы и, следовательно, покоится на сверхчувственном, которое делает нам доступным только понятие свободы посредством формальных законов, и они, следовательно, носят морально практический характер, т.е. суть не просто предписания или правила для осуществления того или иного намерения, а законы без какого-либо предварительного отношения к целям и намерениям.

## II

### Об области философии вообще

В тех пределах, в которых применяются априорные понятия, простирается область применения нашей познавательной способности в соответствии с принципами, а тем самым и философия.

Совокупность же всех предметов, с которыми соотносятся эти понятия, чтобы по возможности обрести их познание, может быть разделена в зависимости от достаточности или недостаточности нашей способности для этой цели.

Понятия, в той мере, в какой они соотносятся с предметами, независимо от того, возможно ли или невозможно познание этих предметов, имеют свою область, определяемую только по тому отношению, которое объект этих понятий имеет к нашей познавательной способности вообще. Та часть этой области, где для нас возможно познание, есть почва (*territorium*) этих понятий и необходимой для этого познавательной способности. Та часть этой почвы, на которой они законодательны, есть область (*ditio*) этих понятий и соответствующих им познавательных способностей. Следовательно, эмпирические понятия имеют, правда, свою почву в природе как совокупности всех предметов чувств, но не свою область (а имеют лишь место своего пребывания, *domicilium*), потому что, будучи произведены законным образом, они сами не законодательны, и основанные на них правила эмпиричны, тем самым случайны.

Вся наша познавательная способность содержит две области: область понятий природы и область понятия свободы, ибо посредством той и другой она априорно законодательна. Соответственно этому и философия делится на теоретическую и практическую. Но почва, на которой создается ее область и *осуществляется* ее законодательство, — всегда лишь совокупность предметов всего возможного опыта, в той мере, в какой они принимаются только как явления; ибо без этого невозможно было бы мыслить законодательство рассудка по отношению к ним.

Законодательство посредством понятий природы осуществляется рассудком, оно теоретическое. Законодательство посредством понятия свободы осуществляется разумом — оно практическое. Разум может быть законодателем только в области практического; в теоретическом познании (в познании природы) разум может (в качестве знающего законы с помощью рассудка) только посредством умозаключений делать из данных законов выводы, которые всегда останавливаются на природе. Напротив, там, где правила носят практический характер, разум поэтому не становится сразу же *законодательным*, так как эти правила также могут быть технически практическими.

Следовательно, рассудок и разум обладают на одной и той же почве опыта двумя различными видами законодательств, при этом они не наносят ущерба друг другу. Ибо так же, как понятие природы не влияет на законодательство, осуществляемое понятием свободы, и понятие свободы не нарушает законодательство природы. Возможность по крайней мере мыслить без противоречия сосуществование обоих законодательств и связанных с ними способностей в одном и том же субъекте показала критика чистого разума, которая устранила возражения по этому вопросу, выявив в них диалектическую видимость.

Однако то, что эти две различные области, постоянно взаимоограничивающие друг друга, если и не в своем законодательстве, то в чувственном мире, не составляют *единства*, происходит от того, что понятие природы может представить свои предметы в созерцании, но не как вещи сами по себе, а только как явления; напротив, понятие свободы может представить в своем объекте вещь саму по себе, но не в созерцании; тем самым ни одно из этих понятий не может дать теоретического знания о сво-

ем объекте (даже о мыслящем субъекте) как вещи самой по себе — она была бы тем сверхчувственным, идею которого, правда, необходимо полагать в основу возможности всех предметов опыта, но саму никогда нельзя возвысить и расширить до познания.

Следовательно, существует безграничная, но и недоступная всей нашей познавательной способности область — область сверхчувственного, где мы не обретаем для себя почву, следовательно, не можем располагать в ней сферой теоретического познания ни для понятий рассудка, ни для понятий разума, область, которую мы, правда, должны заполнять идеями как для теоретического, так и для практического применения разума, однако по отношению к законам, возникшим из понятия свободы, мы можем придать этим идеям лишь практическую реальность, что ни в кося мере не расширяет наше теоретическое познание до сверхчувственного.

Хотя между областью понятия природы в качестве чувственного и областью понятия свободы в качестве сверхчувственного лежит необозримая пропасть, так что переход от первой ко второй (следовательно, посредством теоретического применения разума) невозможен, будто это два настолько различных мира, что первый не может влиять на второй, тем не менее второй *должен* влиять на первый, а именно, понятие свободы должно сделать действительной в чувственном мире цель, заданную его законами, и, следовательно, необходимо мыслить природу таким образом, чтобы закономерность ее формы соответствовала по крайней мере возможности целей, которые должны быть осуществлены в ней по законам свободы. Следовательно, все-таки должно быть основание для *единства* сверхчувственного, лежащего в основе природы, с тем, что практически содержит в себе понятие свободы; даже если это понятие не достигает ни теоретически, ни практически познания этого единства и тем самым не имеет своей области, оно все-таки делает возможным переход от мышления по принципам природы к мышлению по принципам свободы.



### III

#### О критике способности суждения как средстве, связывающем две части философии в единое целое

Критика познавательных способностей с точки зрения того, что они могут совершить априорно, не имеет, собственно говоря, по отношению к объектам определенной области, поскольку она — не есть доктрина; такая критика должна лишь исследовать, возможна ли посредством нее при свойствах, которыми обладают наши способности, доктрина, а если возможна, то каким образом. Ее область распространяется на все притязания этих способностей, чтобы очертить границы их правомерности. Однако то, что не может войти в деление философии, может ведь войти в качестве главной составной части в критику чистой познавательной способности вообще, если оно содержит принципы, которые сами по себе не пригодны ни для теоретического, ни для практического применения.

Понятия природы, содержащие основу для всякого априорного теоретического познания, покоились на законодательстве рассудка. — Понятие свободы, априорно содержащее основу для всех чувственно не обусловленных практических предписаний, покоилось на законодательстве разума. Таким образом, помимо того, что обе способности могут быть по своей логической форме применены к принципам, какого бы происхождения эти принципы ни были, каждая из них обладает еще по своему содержанию своим собственным законодательством, над которым (априорно) нет другого и которое поэтому оправдывает деление философии на теоретическую и практическую.

Однако в семействе высших познавательных способностей все-таки существует промежуточное звено между рассудком и разумом. Это — *способность суждения*, которая, как можно предположить по аналогии, также должна содержать если не собственное законодательство, то во всяком случае собственный принцип обнаружения законов, во всяком случае априорный субъективный принцип, и, хотя этому принципу не дана в качестве его области определенная сфера предметов, он все-таки мо-

жет иметь какую-либо почву и определенные свойства, для которых значим лишь этот принцип.

К этому добавляется (судя по аналогии) еще новое основание для того, чтобы поставить способность суждения в связь с другими способностями нашего представления, которая, по-видимому, еще более важна, чем их родственность познавательным способностям. Ибо все силы или способности души могут быть сведены к трем, которые уже нельзя вывести из общего основания; это *способность познания, чувство удовольствия и неудовольствия и способность желания*\*. Для способности познания законодателем только рассудок, если эта способность (как и должно быть, если она рассматривается сама по себе, без смешения со способностью желания) соотносится в качестве способности *теоретического познания* с природой, для которой (как явления) мы только и можем устанавливать законы посредством априорных понятий природы, представляющих собой, собственно говоря, чистые понятия рассудка. Для способности желания как высшей способности согласно понятию свободы априорно законодателем только разум (в котором только и имется это по-

---

\* Если есть основание предполагать, что понятия, используемые как эмпирические принципы, родственны чистой *априорной* познавательной способности, полезно попытаться дать им ввиду этой связи трансцендентальную дефиницию, а именно посредством чистых категорий, поскольку они уже в достаточной степени указывают на отличие подлежащего понятия от других. Последуем в данном случае примеру математика, который оставляет эмпирические данные своей задачи неопределенными и подводит лишь отношение этих данных в их чистом синтезе под понятия чистой арифметики, обобщая этим решение задачи. Меня упрекали, когда я использовал удобный метод ("Критика практического разума", Предисловие. С 16., порицая данную мной дефиницию способности желания как *способности служить посредством своих представлений причиной действительности предметов этих представлений*, ибо ведь это также желания, между тем каждый понимает, что посредством одних только желаний он не может создать их объект. — Однако это доказывает лишь то, что человек может ощущать желания, которые приводят его к противоречию с самим собой, когда он на основании *одного только* представления пытается создать объект, хотя и не может рассчитывать на успех, так как сознает, что его механические силы (если называет так силы непсихологические), которые должны быть определены этим представлением, чтобы создать (тем самым опосредствованно) объект, либо недостаточны, либо вообще направлены на нечто недостижимое, например, на то, чтобы сделать случившееся неслучившимся (o mihi praeteritos ... ex.), или устранить в нетерпеливом ожидании промежутков времени до желанного момента. Хотя мы в подо-

нятие). — Однако между способностью познания и способностью желания находится чувство удовольствия, так же как между рассудком и разумом — способность суждения. Поэтому пока следует по крайней мере предположить, что способность суждения также содержит для себя априорный принцип, а поскольку со способностью желания необходимо связано удовольствие или неудовольствие (предшествуют ли они, как в низшей степени, этой способности ее принципу или, как в высшей, следуют только из его определения моральным законом), способность суждения также будет способствовать переходу чистых познавательных способностей, т.е. переходу от области понятий природы к области понятия свободы, подобно тому как в логическом применении она делает возможным переход от рассудка к разуму.

Следовательно, хотя философия может быть разделена только на две главные части, теоретическую и практическую, хотя все, что мы хотели бы сказать о собственных принципах способности суждения, должно быть отнесено в ней к теоретической части, т.е. к познанию разумом согласно понятиям природы, все-таки критика чистого разума, которая, прежде чем приступить к осуществлению системы, должна установить все это для ее воз-

---

бных фантастических желаниях и сознаем недостаточность наших представлений (или даже их непригодность) для того, чтобы быть причиной их предметов, но отношение представлений как причины, следовательно, представление об их *каузальности*, содержится в каждом *желании*, что особенно очевидно в тех случаях, когда это желание достигает степени аффекта, *стремления*. Перегружая сердце, делая его слабым и таким образом исчерпывая силы, эти желания доказывают, что подобные представления постоянно ведут к напряжению сил, а вследствие невозможности их осуществить вызывают все большее ослабление души. Даже молитвы об избавлении от больших и, как предполагается, неизбежных несчастий и ряд суеверных средств для того, чтобы достигнуть целей, недостижимых естественным путем, доказывают наличие каузальной связи между представлениями и их объектами, отказывая от которой не удерживает даже сознание недостаточности этих представлений для достижения желаемого результата. Но почему в нашу природу заложена склонность к заведомо пустым желаниям — вопрос антропологически-телеологический. Создается впечатление, что, если бы нам было предназначено применять наши силы не раньше, чем мы убедимся в нашей способности создать определенный объект, эти силы в большинстве случаев оставались бы неиспользованными. Ибо обычно мы узнаем о наших силах лишь тогда, когда испытываем их. Эта иллюзорность пустых желаний есть, таким образом, лишь следствие благотворного устроения нашей природы.

можности, состоит из трех частей: критики чистого рассудка, критики чистой способности суждения и критики чистого разума; эти способности названы чистыми потому, что они априорно законодательны.

#### IV

### О способности суждения как априорной законодательной способности

Способность суждения вообще есть способность мыслить особенное как подчиненное общему. Если общее (правило, принцип, закон) дано, то способность суждения, которая подводит под него особенное (и в том случае, если она в качестве трансцендентальной способности суждения априорно указывает условия, при которых только и может быть совершено это подведение), есть *определяющая* способность суждения; если же дано только особенное, для которого способность суждения должна найти общее, то это — *рефлектирующая* способность суждения.

Определяющая способность суждения, действующая согласно общим трансцендентальным законам, которые дает рассудок, лишь подводит особенное под общее, закон предписан ей априорно, и ей не нужно самой измышлять закон, чтобы подчинить особенное в природе общему. — Но существует такое многообразие форм природы, как бы модификаций ее общих трансцендентальных понятий, остающихся не определенными теми законами, которые априорно дает чистый рассудок, ибо они имеют в виду возможность природы (в качестве предмета чувств) вообще, — что для всего этого также должны существовать законы; в качестве эмпирических они могут в соответствии с пониманием *нашего* рассудка быть случайными, но поскольку они должны называться законами (как того требует понятие природы), их все-таки следует признавать необходимыми, исходя из некоего, хотя и неизвестного нам, принципа единства многообразного. — Следовательно, рефлектирующая способность суждения, кото-

рой надлежит подниматься от особенного в природе к общему, нуждается в принципе — из опыта она его заимствовать не может, так как именно этот принцип должен обосновать единство всех эмпирических принципов, подчиненных также эмпирическим, но более высоким принципам, другими словами, обосновать возможность их систематического подчинения друг другу. Подобный трансцендентальный принцип рефлектирующая способность суждения может дать себе как закон только сама; она не может взять его из другой области (так как в этом случае она была бы определяющей способностью суждения), или предписывать его природе, ибо рефлексия о законах природы соотнобразуется с природой, а не природа с условиями, согласно которым мы пытаемся получить совершенно случайное в отношении этих условий понятие о ней.

Поскольку общие законы природы имеют свое основание в нашем рассудке, который предписывает их природе (правда, лишь в соответствии с общим понятием о ней как природе), этот принцип должен быть лишь таким, который устанавливает, что частные эмпирические законы в отношении того, что в них осталось неопределенным упомянутыми общими законами, надлежит рассматривать в таком единстве, будто их также дал нашим познавательным способностям рассудок (хотя и не наш), чтобы сделать возможной систему опыта сообразно частным законам природы. Это не значит, что следует действительно исходить из наличия такого рассудка (ибо эта идея служит принципам лишь рефлектирующей способности суждения, нужна для рефлексии, а не для определения), — эта способность дает таким образом закон только самой себе, а не природе.

Поскольку понятие объекта, в той мере, в какой оно содержит одновременно и основание действительности этого объекта, называется *целью*, а соответствие вещи той структуре вещей, которая возможна лишь согласно целям, называется *целесообразностью* ее формы, то принцип способности суждения в отношении формы вещей природы, подчиненных эмпирическим законам вообще, есть *целесообразность природы* в ее многообразии. Другими словами, посредством этого понятия природа представляется таким образом, будто некий рассудок содержит основание единства многообразия ее эмпирических законов.

Следовательно, целесообразность природы есть частное априорное понятие, которое имеет свой источник только в рефлектирующей способности суждения. Ибо приписывать продуктам природы нечто, подобное отношению природы в них к целям, нельзя; этим понятием можно пользоваться лишь для того, чтобы рефлектировать о них с точки зрения связи явлений в природе, данной в соответствии с эмпирическими законами. К тому же это понятие полностью отличается от практической целесообразности (искусства или нравственности людей), хотя и мыслится по аналогии с ней.

## V

### Принцип формальной целесообразности природы есть трансцендентальный принцип способности суждения

Трансцендентальный принцип — это принцип, посредством которого априорно представляется общее условие, единственно допускающее, чтобы вещи могли вообще стать объектами нашего *познания*. Напротив, метафизическим принцип называется, если он априорно представляет условие, при котором только объекты, понятие которых должно быть дано эмпирически, могут быть далее определены априорно. Так, принцип познания тел как субстанций и как изменяющихся субстанций трансцендентален, если этим утверждается, что их изменение должно быть вызвано какой-либо причиной; он метафизичен, если этим утверждается, что изменение тел должно быть вызвано *внешней* причиной: в первом случае, для того чтобы априорно познать положение, тело должно мыслиться только посредством онтологических предикатов (чистых понятий рассудка), например, как субстанция; во втором в основу этого положения должно быть положено эмпирическое понятие тела (как вещи, движущейся в пространстве), а это позволяет совершенно априорно усмотреть, что телу присущ такой предикат (движения посредством внешней причины). — Таким образом, как я сразу же покажу, принцип целесообразности природы (в многообразии ее эмпирических законов) есть трансцен-



дентальный принцип. Ибо понятие объектов, мыслимых под этим принципом, есть лишь чистое понятие о предметах возможного опытного познания вообще и не содержит ничего эмпирического. Напротив, принцип практической целесообразности, который должен мыслиться в идее *определения свободной воли*, есть принцип метафизический, так как понятие способности желания как воли должно быть дано эмпирически (оно не принадлежит к трансцендентальным предикатам). Однако оба принципа все-таки не эмпирические, а априорные принципы, ибо для связи предиката с эмпирическим понятием субъекта их суждений нет необходимости в дальнейшем опыте; эта связь может быть усмотрена совершенно априорно.

Что понятие целесообразности природы принадлежит к трансцендентальным принципам, можно в достаточной степени усмотреть из тех максим способности суждения, которые априорно полагаются в основу исследования природы и тем не менее направлены только на возможность опыта, тем самым познания природы, но не только как природы вообще, а как природы, определенной многообразием частных законов. — Они достаточно часто, хотя и разрозненно, встречаются в данной науке в качестве сентенций метафизической мудрости в связи с рядом правил, необходимость которых не может быть выведена из понятий. "Природа избирает кратчайший путь (*lex parsimoniae*<sup>5</sup>); она не делает скачков ни в последовательности своих изменений, ни в сопоставлении различных по своей специфике форм (*lex continui in natura*<sup>6</sup>); ее великое многообразие в эмпирических законах есть, однако, единство, подчиненное немногим принципам (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*)"<sup>7</sup> и т.д.

Но если мыслят указать происхождение названных основоположений и пытаются произвести это психологическим путем, то это полностью противоречит их смыслу. Ибо эти основоположения говорят не о том, что происходит, т.е. по какому правилу действительно функционируют наши познавательные способности, и не о том, как судят, а о том, как должно судить; и если принципы лишь эмпиричны, такая логическая объективная необходимость получена быть не может. Следовательно, для наших познавательных способностей и их применения целесообразность природы, которая с несомненностью высвечивается в них, есть трансцендентальный принцип суждений и

нуждается таким образом в трансцендентальной дедукции, посредством которой будет показано, что основание для такого суждения следует искать в априорных источниках познания.

В основаниях возможности опыта мы, правда, всегда сначала находим нечто необходимое, а именно, общие законы, без которых природа вообще (как предмет чувств) не может быть мыслима; они основаны на категориях, применяемых к формальным условиям всякого возможного для нас созерцания, поскольку оно также дано априорно. Под действием этих законов способность суждения есть определяющая способность, ибо ей надлежит только подводить частные случаи под данные законы. Например: рассудок говорит — каждое изменение имеет свою причину (общий закон природы); задача трансцендентальной способности суждения только в том, чтобы указать условие подведения под данное априорное понятие рассудка; а оно состоит в последовательности определений одной и той же вещи. Для природы вообще (как предмета возможного опыта) этот закон познается как совершенно необходимый. — Однако предметы эмпирического познания кроме этого формального условия времени определяются или, насколько можно априорно судить, могут быть определены еще рядом других способов. Таким образом, различные по своей специфике предметы природы помимо того, что присуще им всем в качестве принадлежащих природе вообще, могут еще бесконечно многообразно выступать как причины; и каждый способ такого рода должен (в соответствии с понятием причины вообще) иметь свое правило, которое есть закон, и тем самым обладает необходимостью, хотя мы по свойствам и при границах наших познавательных способностей эту необходимость не усматриваем. Следовательно, мы должны мыслить в природе возможность бесконечно многообразных эмпирических законов, которые для нашего понимания случайны (не могут быть априорно познаны), исходя из чего мы судим о единстве природы по эмпирическим законам, а о возможности единства опыта (как системы по эмпирическим законам) как о чем-то случайном. Однако так как подобное единство необходимо должно быть предпослано и принято, ибо в противном случае нельзя было бы полностью связать эмпирические знания в целостность опыта, поскольку общие законы природы устанавливают

подобную связь между вещами одного рода в качестве вещи природы вообще, но не в их специфичности как особых существ природы, то способность суждения должна принять в качестве априорного принципа для своего собственного применения, что случайное для человеческого понимания в частных (эмпирических) законах природы все-таки содержит, хотя и непостижимое для нас, но мыслимое закономерное единство в соединении многообразного в ней в сам по себе возможный опыт. Следовательно, поскольку закономерное единство в соединении, которое мы познаем в соответствии с необходимым намерением (потребностью) рассудка, — но одновременно познаем как само по себе случайное, — представляется нам целесообразностью объектов (здесь природы), то способность суждения, которая в отношении вещей, подчиненных возможным (еще подлежащим открытию) эмпирическим законам есть только рефлектирующая способность, должна согласно этим законам мыслить для нашей познавательной способности природу по *принципу целесообразности*, который затем находит свое выражение в вышеприведенных максимах способности суждения. Это трансцендентальное понятие целесообразности природы не есть ни понятие природы, ни понятие свободы, поскольку оно ничего не придает объекту (природе), а лишь представляет собой единственный способ, который мы должны применять в рефлексии о предметах природы, чтобы обрести полностью связанный опыт, следовательно, есть субъективный принцип (максима) способности суждения; поэтому, встречая подобное систематическое единство по чисто эмпирическим законам, мы испытываем радость (собственно от того, что освобождаемся от некоей потребности), видя в этом счастливую случайность, благоприятствующую нашему намерению, хотя мы должны с необходимостью признать, что подобное единство существует, несмотря на то, что мы не можем ни усмотреть, ни доказать его.

Чтобы убедиться в обоснованности этой дедукции данного понятия и в необходимости принять его как трансцендентальный принцип познания, следует представить себе серьезность задачи — получить из данных восприятий природы, содержащей бесконечное многообразие эмпирических законов, связанный опыт — задачи, априорно содержащейся в нашем рассудке. Правда, рассудок апри-

орно владеет общими законами природы, без которых она вообще не могла бы быть предметом опыта, однако сверх того ему нужен еще известный порядок в природе в ее частных правилах, узнать которые он может лишь эмпирически и которые для него случайны. Эти правила, без которых не было бы продвижения от общей аналогии возможного опыта вообще к частному опыту, рассудок должен мыслить как законы (т.е. как необходимые), ибо в противном случае они не составляли бы порядка природы, хотя он не познает и никогда не сможет постигнуть их. Поэтому, несмотря на то, что рассудок в отношении объектов природы ничего не может априорно определить, он все-таки должен, чтобы следовать так называемым эмпирическим законам, положить в основу всякой рефлексии о них априорный принцип, а именно, что по этим законам возможен познаваемый порядок в природе; и этот принцип выражают следующие положения: что в природе существует постижимая для нас иерархия родов и видов; что они приближаются друг к другу по общему принципу, дабы был возможен переход от одного к другому, а тем самым и к более высокому роду; что хотя нашему рассудку сначала представляется неизбежным принять для специфического различия действий природы столько же различных видов каузальности, эти действия все-таки могут подчиняться небольшому числу принципов, обнаружением которых мы должны заниматься, и т.д. Это соответствие природы нашей познавательной способности априорно предпосылается способностью суждения для ее рефлексии о природе по эмпирическим законам природы, тогда как рассудок одновременно объективно признает это соответствие случайным; только способность суждения приписывает это соответствие природе как трансцендентальную целесообразность (по отношению к познавательной способности субъекта); без такой предпосылки мы не имели бы порядка в природе по эмпирическим законам и, следовательно, не имели бы путеводной нити для того, чтобы с помощью этих законов ставить опыт соответственно всему многообразию природы и для его исследования.

Ведь легко можно предположить, что, несмотря на все единообразие вещей природы по общим законам, без которых вообще не было бы формы опытного познания, специфическое различие эмпирических законов природы и

их действий все-таки могло бы оказаться настолько значительным, что наш рассудок не способен был бы обнаружить в ней постижимый порядок, делить ее продукты на роды и виды, чтобы пользоваться принципами объяснения и понимания одного для объяснения и понимания другого, и создать из столь запутанного для нас (собственно говоря, лишь бесконечно многообразного, несоразмерного нашей способности постижения) материала связный опыт.

Следовательно, способность суждения также имеет априорный принцип для возможности природы, но лишь в субъективном отношении, в себе, посредством чего она предписывает не природе (как автономии), а самой себе (как гавтономии) закон для рефлексии о природе, закон, который можно назвать *законом спецификации природы* в отношении ее эмпирических законов; его способность суждения априорно не познает в природе, а принимает ради возможности для нашего рассудка постичь ее порядок в делении, которому она подвергает свои общие законы, когда хочет подчинить им многообразие частных законов. Следовательно, когда говорят: природа специфицирует свои общие законы по принципу целесообразности для нашей познавательной способности, т.е. для соответствия их человеческому рассудку в его необходимом деле — находить для особенного, которое дает ему восприятие, общее, а для различного (для каждого вида, правда, общего) — связь в единстве принципа, то этим не приписывают закон природе и не узнают его в ней посредством наблюдения (хотя наблюдением названный принцип может быть подтвержден); ибо это принцип не определяющей, а только рефлектирующей способности суждения и требуется лишь, чтобы эмпирические законы природы, каким бы ни было устройство природы по ее общим законам, обязательно выявлялись по этому принципу и основанным на нем максима́м, ибо успешно применять наш рассудок в опыте и обретать познание мы можем лишь в тех границах, в которых действует этот принцип.

**О связи чувства удовольствия  
с понятием  
целесообразности природы**

Мыслимое соответствие природы в многообразии ее частных законов нашей потребности найти для нее общность принципов должно по всему нашему разумению рассматриваться как случайное, но тем не менее необходимое для потребности нашего рассудка, следовательно, как целесообразность, посредством которой природа соответствует нашему направленному только на познание намерению. — Общие законы рассудка, которые одновременно суть законы природы, ей столь же необходимы (хотя они и возникли из спонтанности), как законы движения материи; возникновение их не предполагает намерения, связанного с нашей познавательной способностью, так как только с их помощью мы впервые обретаем понятие о том, что есть познание вещей (природы), и они необходимо присущи природе, как объекту нашего познания вообще. Между тем то, что порядок природы по ее частным законам при всем их, по крайней мере возможном, многообразии и неоднородности, превосходящих нашу способность постижения, все-таки действительно соответствует этой способности, насколько мы можем усмотреть, — случайно; выявление этого порядка — дело рассудка, преднамеренно направленное к его необходимой цели, а именно, внести в этот порядок единство принципов; эту цель способность суждения должна затем приписать природе, ибо предписать ей для этого закон рассудок не может.

Осуществление каждого намерения связано с чувством удовольствия; если условием намерения служит априорное представление, как в данном случае принцип для рефлектирующей способности суждения вообще, то чувство удовольствия также определено априорным основанием и значимо для каждого, причем только посредством отношения объекта к познавательной способности; понятие целесообразности здесь ни в коей мере не принимает во внимание способность желания и, следовательно, полно-



стью отличается от всякой практической целесообразности природы.

В самом деле, хотя от совпадения восприятий с законами по общим понятиям природы (категориям) мы отнюдь не испытываем чувство удовольствия и не можем его испытывать, поскольку рассудок непреднамеренно действует здесь необходимым образом соответственно своей природе, то, с другой стороны, обнаруженная совместимость двух или нескольких гетерогенных эмпирических — законов природы под охватывающим их принципом служит основанием очень заметного удовольствия, часто даже восхождения, причем такого, которое не исчезает и при достаточном знакомстве с предметом. Правда, мы больше не испытываем заметного удовольствия от постижения природы и единства ее деления на роды и виды, что только и делает возможными эмпирические понятия, посредством которых мы познаем природу по ее частным законам, но в свое время это удовольствие несомненно существовало; и лишь потому, что без него не был бы возможен даже самый обычный опыт, оно постепенно смешалось с познанием и как таковое уже не замечалось. — Следовательно, для того, чтобы, если это удастся, ощутить удовольствие от согласованности законов природы с нашей познавательной способностью, которую мы считаем только случайной, необходимо нечто, заставляющее в суждении о природе обратить внимание на ее целесообразность для нашего рассудка, стремление подчинить, где это возможно, неоднородные законы природы ее более высоким, хотя также эмпирическим, законам. Напротив, нам бы очень не понравилось такое представление о природе, которое заранее предрекало бы, что при самом поверхностном исследовании, выходящем за пределы наиболее простого опыта, мы натолкнулись бы на такую разнородность ее законов, которая сделала бы невозможным для нашего рассудка объединение ее частных законов под общими эмпирическими законами, ибо это противоречит принципу субъективно целесообразной спецификации природы по ее родам и нашей рефлектирующей способности суждения о ней.

Предпосылка способности суждения относительно того, до каких пределов простирается эта идеальная целесообразность природы для нашей познавательной способности, столь неопределенна, что когда нам говорят: бо-

лее глубокое и обширное знание природы путем наблюдения должно в конце концов натолкнуться на такое многообразие законов, которое ни один человеческий рассудок не сможет свести к одному принципу, — мы готовы примириться с этим; впрочем, мы охотнее прислушиваемся к тем, кто возбуждает в нас надежду на то, что чем больше мы будем знать о внутреннем строении природы и чем больше сумеем провести сравнений ее с внешними, нам еще неизвестными звеньями, тем проще покажутся нам в ходе расширения нашего опытного знания ее принципы и тем более однородной она предстанет нам при всей кажущейся разнородности ее эмпирических законов. Ибо веление нашей способности суждения — действовать, основываясь на принципе соответствия природы нашей познавательной способности, до тех пор, пока этот принцип сохраняет свою значимость, не задаваясь вопросом о границах этой способности (поскольку это правило дает нам не определяющая способность суждения), так как определить границы рационального применения нашей познавательной способности мы можем, но определить границы в эмпирической области невозможно.

## VII

### Об эстетическом представлении о целесообразности природы

То, что в представлении об объекте чисто субъективно (т.е. составляет отношение представления к субъекту, а не к предмету), есть эстетическое свойство представления; но то, что служит в нем или может быть применено для определения предмета (для познания), есть его логическая значимость. В познании предмета чувств встречаются оба отношения. В чувственном представлении о вещах вне меня качество пространства, в котором мы их созерцаем, есть то, что чисто субъективно в моем представлении о них (этим не определяется то, что они суть в качестве объектов самих по себе), поэтому предмет мыслится здесь только как явление; однако пространство, невзирая на его чисто субъективное качество, есть все-таки часть познания вещей как явлений. *Ощущение* (здесь

внешнее) также выражает лишь субъективное в наших представлениях о вещах вне нас, но в сущности материальное (реальное) в них (посредством чего дается нечто существующее), подобно тому, как пространство выражает лишь априорную форму возможности их созерцания; однако и ощущение используется для познания объектов вне нас.

Но субъективное в представлении, которое *не может стать частью познания*, есть связанное с этим представлением *удовольствие или неудовольствие*; посредством того и другого я ничего не познаю в предмете представления, хотя они и могут быть действием каково-либо познания. Целесообразность вещи, поскольку она представлена в восприятии, также не составляет свойство самого объекта (ибо она не может быть воспринята), хотя и может быть выведена из познания вещей. Следовательно, целесообразность, которая предшествует познанию объекта, более того, непосредственно связывается с представлением об объекте без желания использовать это представление для познания, есть то субъективное в представлении, которое не может стать частью познания. Следовательно, в таком случае предмет называется целесообразным лишь потому, что представление о нем непосредственно связано с чувством удовольствия; и само это представление есть эстетическое представление о целесообразности. — Однако возникает вопрос, существует ли вообще подобное представление о целесообразности.

Если со схватыванием (*apprehensio*) формы предмета созерцания без отнесения ее к понятию для определенного познания связано удовольствие, то представление в этом случае соотносится не с объектом, а только с субъектом, и удовольствие может выразить не что иное, как соответствие объекта познавательным способностям, действующим в рефлектирующей способности суждения, и постольку, поскольку они в ней присутствуют, т.е. только субъективную формальную целесообразность объекта. Ведь схватывание форм в воображении никогда не может происходить без того, чтобы рефлектирующая способность суждения не сравнивала их, даже непреднамеренно, по крайней мере со своей способностью соотносить созерцания с понятиями. Если в этом сравнении воображение (в качестве способности к априорным созерцаниям) непреднамеренно приводится посредством данного представления в согласие

с рассудком (в качестве способности давать понятия) и тем самым возбуждается чувство удовольствия, то предмет надлежит рассматривать как целесообразный для рефлектирующей способности суждения. Подобное суждение есть эстетическое суждение о целесообразности объекта, которое не основано на имеющемся понятии предмета и не создает понятие о нем. С представлением о предмете, форма которого (а не материальное в представлении о нем как ощущение) рассматривается в рефлексии о ней (без намерения обрести понятие о предмете) как основание для удовольствия от представления о подобном объекте, — с таким представлением удовольствие мыслится как необходимо связанное, следовательно, не только для субъекта, схватывающего эту форму, но и вообще для каждого, кто выносит о нем суждение. Тогда предмет называется прекрасным, а способность выносить суждение на основании такого удовольствия (следовательно, выносить общезначимое суждение) называется вкусом. Ибо так как основание удовольствия полагается только в форму предмета для рефлексии вообще, тем самым не в ощущение предмета и без соотнесения его с понятием, которое содержало бы какое-либо намерение, то лишь с закономерностью в эмпирическом применении способности суждения вообще (единство воображения и рассудка) в субъекте согласуется представление об объекте в рефлексии, чьи априорные условия общезначимы; а поскольку эта согласованность предмета со способностью субъекта случайна, она создает представление о целесообразности предмета в отношении познавательных способностей субъекта.

Здесь выступает такое удовольствие, которое, подобно всякому удовольствию или неудовольствию, не вызванному понятием свободы (т.е. предшествующим определением высшей способности желания посредством чистого разума), никогда не может быть выведено из понятий как необходимо связанное с представлением о предмете, а всегда должно быть познано только посредством рефлексивного восприятия как связанное с ним, следовательно, подобно всем эмпирическим суждениям, не может сообщать объективную необходимость и притязать на априорную значимость. Однако суждение вкуса, подобно всем другим эмпирическим суждениям, притязает только на общезначимость, что, несмотря на его внутреннюю слу-

чайность, всегда возможно. Странно и необычно здесь только то, что не эмпирическое понятие, а чувство удовольствия (следовательно, вообще не понятие) надлежит посредством суждения вкуса — будто оно является предикатом, связанным с познанием объекта, — ожидать от каждого и связывать с его представлением.

Тот, кто вынес единичное суждение опыта, различив, например, в горном хрустале движущуюся каплю воды, с полным основанием требует, чтобы и все другие это признали, ибо он вынес свое суждение по общим условиям определяющей способности суждения в соответствии с законами возможного опыта вообще. Так же тот, кто испытывает удовольствие от одной только рефлексии о форме предмета, не принимая во внимание понятие, с полным основанием притязает на согласие каждого, хотя суждение эмпирично и единично, ибо основание для этого удовольствия содержится в общем, хотя и субъективном условии рефлектирующих суждений, а именно в целесообразном соответствии предмета (будь то продукт природы или искусства) познавательным способностям (воображения и рассудка), требующимся для каждого эмпирического познания. Следовательно, хотя в суждении вкуса удовольствие и зависит от эмпирического представления и априорно не может быть связано с каким-либо понятием (невозможно априорно определить, будет ли предмет соответствовать вкусу или нет, его надлежит испробовать), удовольствие есть все-таки определяющее основание этого суждения только вследствие сознания того, что оно покоится на рефлексии и общих, хотя только субъективных, условиях соответствия рефлексии познанию объектов вообще, для которых форма объекта целесообразна.

Этим и объясняется, почему суждения вкуса по их возможности — поскольку она предполагает априорный принцип, также служат предметом критики, хотя этот принцип не есть ни познавательный принцип для рассудка, ни практический принцип для воли и, следовательно, не есть априорно определяющий принцип.

Восприимчивость к удовольствию, возникающему из рефлексии о формах вещей (как природы, так и искусства), свидетельствует, однако, не только о целесообразности объектов в отношении рефлектирующей способности суждения сообразно понятию природы субъекта, но и наоборот, о целесообразности субъекта по отношению к пред-

метам по их форме и даже бесформенности в силу понятия свободы; и поэтому эстетическое суждение должно быть отнесено в качестве суждения вкуса не только к прекрасному, но и в качестве возникшего из духовного чувства к *возвышенному*, и таким образом критика эстетической способности суждения должна быть разделена на две соответствующие этому главные части.

## VIII

### О логическом представлении о целесообразности природы

В данном нам в опыте предмете целесообразность может быть представлена либо просто на субъективном основании как соответствие его формы при *схватывании* (*apprehensio*) до всякого понятия познавательным способностям, чтобы соединить созерцание с понятиями в познание вообще, либо на объективном основании как соответствие его формы возможности самой вещи согласно понятию о ней, предшествующему ей и содержащему основание этой формы. Мы видели, что представление о целесообразности первого рода покоится на непосредственном удовольствии от формы предмета уже в самой рефлексии о ней; представление о целесообразности второго рода, поскольку оно соотносит форму объекта не с познавательными способностями субъекта при ее схватывании, а с определенным познанием предмета, подведенного под данное понятие, совершенно не связано при суждении о вещах с чувством удовольствия от них и относится только к рассудку. Если понятие о предмете дано, то дело способности суждения применить это понятие для познания в *изображении* (*exhibitio*), т.е. сопоставить понятие с соответствующим ему созерцанием; это может происходить посредством нашего воображения, как в искусстве, когда мы реализуем заранее принятое понятие о предмете, который служит нам целью, или посредством природы в ее технике (как это происходит в органических телах), когда мы, для того чтобы судить о ее продукте, привносим в нее наше понятие цели; в последнем случае мы представляем себе не только *целесообразность* природы в форме вещи, но и этот ее продукт как *цель природы*. —

Хотя наше понятие о субъективной целесообразности природы в ее формах в соответствии с эмпирическими законами не есть понятие об объекте, а лишь принцип способности суждения, посредством которого она обретает понятия в этом чрезмерном многообразии (ориентируется в нем), тем не менее мы этим как бы приписываем природе внимание к нашей познавательной способности по аналогии с целью; таким образом мы можем рассматривать *красоту природы* как *изображение* понятия формальной (только субъективной) целесообразности, а *цели природы* — как изображение понятия реальной (объективной) целесообразности; о первой мы судим на основании вкуса (эстетически, посредством чувства удовольствия), о второй — на основании рассудка и разума (логически, согласно понятиям).

На этом основано деление критики способности суждения на *эстетическую* и *телеологическую*; под первой мы понимаем способность судить о формальной целесообразности (ее называют также субъективной) на основании чувства удовольствия или неудовольствия, под второй — способность судить о реальной целесообразности (объективной природы) посредством рассудка и разума.

В критике способности суждения наиболее существенна та часть, в которой содержится эстетическая способность суждения, так как только в ней находится принцип, который способность суждения совершенно априорно полагает в основу своей рефлексии о природе, а именно принцип формальной целесообразности природы по ее частным (эмпирическим) законам для нашей познавательной способности, без которых рассудок не ориентировался бы в природе. Напротив, нет никакого априорного основания предполагать, — даже из понятия природы как предмета опыта в общем и особенном не следует, что должны существовать объективные цели природы, т.е. вещи, возможные только как ее цели. Лишь способность суждения, не обладая для этого априорным принципом, содержит в подлежащих случаях (некоторых продуктов) правило, позволяющее применять для разума понятие целей, после того как указанный трансцендентальный принцип подготовил рассудок к тому, чтобы применять понятие цели (по крайней мере в отношении формы) к природе.

Однако трансцендентальное основоположение, согласно которому целесообразность природы в ее субъективном

отношении к нашей познавательной способности применительно к форме вещи следует представлять себе как принцип суждения о ней, оставляет совершенно неопределенным, где и в каких случаях я должен выносить суждение о продукте по принципу целесообразности, а не по общим законам природы, и предоставляет *эстетической* способности суждения устанавливать на основании вкуса соответствие продукта (его формы) нашей познавательной способности (в той мере, в какой она решает не посредством соответствия понятиям, а посредством чувства). Напротив, телеологическая способность суждения определенно указывает условия, при которых о чем-либо (например, об органическом теле) следует судить в соответствии с идеей цели природы, но не может привести ни одного основоположения из понятия природы как предмета опыта для того, чтобы априорно приписать ей отношение к целям или даже неопределенно принять нечто подобное в действительном опыте, связанном с такого рода продуктами; это объясняет, почему необходимо провести множество особых опытов и рассмотреть их в единстве их принципа, чтобы суметь только эмпирически познать объективную целесообразность в каком-либо предмете. — Следовательно, эстетическая способность суждения есть особая способность судить о вещах по правилу, но не по понятиям. Телеологическая способность суждения есть не особая способность, а лишь рефлектирующая способность суждения вообще, поскольку она, как всегда в теоретическом познании, действует по понятиям, но по отношению к некоторым предметам природы — по особым принципам, а именно по принципам только рефлектирующей, а не определяющей объекты способности суждения; следовательно, по своему применению она относится к теоретической части философии, а из-за особых принципов, не определяющих, как должно быть в доктрине, должна составлять также особую часть критики; напротив, эстетическая способность суждения ничего не привносит в познание своих предметов и, следовательно, должна быть причислена *только* к критике выносящего суждения субъекта и его познавательных способностей, в той мере, в какой они способны иметь априорные принципы, каким бы ни было их применение (теоретическое или практическое), что и есть пропедевтика каждой философии.



## О связи между законодательством рассудка и законодательством разума, осуществляемой способностью суждения

Рассудок априорно законодателен для природы как объекта чувств в целях ее теоретического познания в возможном опыте. Разум априорно законодателен для свободы и ее собственной казуальности в качестве сверхчувственного в субъекте для безусловного практического познания. Область понятия природы под одним законодательством и область понятия свободы под другим полностью обособлены друг от друга глубокой пропастью, отделяющей сверхчувственное от явлений и не допускающей взаимного влияния, которое они сами по себе (каждая в соответствии со своими основными законами) могли бы оказывать друг на друга. Понятие свободы ничего не определяет в теоретическом познании природы; понятие природы также ничего не определяет в практических законах свободы, поэтому перекинуть мост от одной области к другой невозможно. — Однако если определяющие основания каузальности по понятию свободы (и по практическому правилу, которое в нем содержится) не присутствуют в природе и чувственное не может определять сверхчувственное в субъекте, то обратное возможно (правда, не в познании природы, а по следствиям воздействия первого на вторую) и уже содержится в понятии каузальности посредством свободы, *действие* которой в мире должно происходить в соответствии с ее формальными законами; хотя слово *причина* в применении к сверхчувственному означает лишь *основание* для определения каузальности вещей природы к действию согласно их собственным природным законам, но вместе с тем и в соответствии с формальным принципом законов разума; возможность этого, правда, не установлена, но упрек в заключенном здесь мнимом противоречии может быть достаточно убедительно опровергнут\*. Действие в соответст-

---

\* Одно из различных мнимых противоречий в этом полном отличии каузальности природы от каузальности свободы выражено в упреке, будто, говоря о *препятствиях*, которые природа выдвигает против каузальности по законам свободы (моральным) или о *содействии* ей при-

вии с понятием свободы есть конечная цель, которая (или ее явление в чувственном мире) должна существовать, для чего и предполагается условие ее возможности в природе (субъекта в качестве чувственного существа, т.е. в качестве человека). То, что априорно и безотносительно к практическому предполагает это, т.е. способность суждения, дает в понятии целесообразности природы опосредствующее понятие между понятиями природы и свободы, которое делает возможным переход от чистого теоретического к чистому практическому разуму, от закономерности согласно первому к конечной цели согласно второму, ибо тем самым познается возможность конечной цели, которая может стать действительной только в природе и в соответствии с ее законами.

Рассудок посредством возможности своих априорных законов для природы дает нам доказательство того, что природа познается нами только как явление, а тем самым и указание на ее сверхчувственный субстрат, оставляя его, однако, совершенно *неопределенным*. Способность суждения своим априорным принципом в суждении о природе по ее возможным частным законам дает ее сверхчувственному субстрату (как в нас, так и вне нас) *определяемость* посредством интеллектуальной способности. Разум же своим априорным практическим законом дает этому субстрату *определение*: таким образом способность суждения делает возможным переход из области понятия природы к области понятия свободы.

Из способностей души вообще, поскольку они рассматриваются как высшие, т.е. как обладающие автономией, рассудок есть для *познавательной способности* (теоретического познания природы) то, что содержит априорные *конститутивные* принципы; для *чувства удовольствия и неудовольствия* априорные принципы дает

---

родой, я все же исхожу из *альянса* первой на вторую. Однако если только захотеть понять сказанное, неправильное толкование очень легко может быть предотвращено. Сопротивление или содействие происходит не между природой и свободой, а между первой как явлением и *действиями* второй как явлениями в чувственном мире; и даже каузальность свободы (чистого практического разума) есть каузальность подчиненной ей причины природы (субъекта как человека, следовательно, рассматриваемого как явление), *определение* основания которой, правда, необъяснимым образом (так же, как того, что составляет сверхчувственный субстрат природы) содержится в умопостигаемом, мыслимом как свобода.

способность суждения, независимо от понятий и ощущений, которые относятся к определению желания, и поэтому могли бы быть непосредственно практическими; для способности желания — это разум, который без опосредствования каким-либо удовольствием, откуда бы оно ни происходило, есть практический разум и определяет для способности желания конечную цель, включающую в себя также чистое интеллектуальное благоволение к объекту. — Понятие способности суждения о целесообразности природы относится еще к понятиям природы, но только как регулятивный принцип познавательной способности, хотя эстетическое суждение о некоторых предметах (природы или искусства), которые к этому суждению ведут, есть в отношении этого удовольствия или неудовольствия принцип конститутивный. Спонтанность в игре познавательных способностей, в согласованности которых содержится основание этого удовольствия, делает данное понятие пригодным для опосредствования между областью понятия природы и областью понятия свободы в их следствиях; одновременно эта спонтанность способствует восприимчивости души к моральному чувству. — Следующая таблица может облегчить обзор всех высших способностей в их систематическом единстве\*.

Таблица высших способностей души

Все способности души	Познавательная способность	А п р и о р н ы е принципы	Применение к
Познавательная способность	Рассудок	Закономерность	Природе
Чувство удовольствия	Способность суждения	Целесообразность	Искусству
Способность желания	Разум	Конечная цель	Свободе

\* Высказывалось сомнение по поводу того, что мои деления в чистой философии почти всегда трехчленны. Но это заключено в природе исследования. Если деление совершается априорно, то оно будет либо аналитическим по закону противоречия, и тогда — всегда двучленным (*quodlibet est aut A aut non A*), либо синтетическим; и если оно в этом случае выводится из априорных понятий (а не, как в математике, из априорно соответствующего понятию созерцания), то деление необходимо будет трихотомией соответственно требованию синтетического единства, т.е. состоять из: 1) условия, 2) обусловленного и 3) понятия, возникающего из соединения обусловленного с его условием.

**ЧАСТЬ ПЕРВАЯ**  
**КРИТИКА**  
**ЭСТЕТИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ**  
**СУЖДЕНИЯ**

---

**ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ**  
**АНАЛИТИКА ЭСТЕТИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ**  
**СУЖДЕНИЯ**

**КНИГА ПЕРВАЯ**  
**АНАЛИТИКА ПРЕКРАСНОГО**

**Первый момент**  
**суждения вкуса — по качеству**

§1

Суждение вкуса есть эстетическое суждение

Для того чтобы определить, прекрасно ли нечто или нет, мы соотносим представление не с объектом познания посредством рассудка, а с субъектом и испытываемым им чувством удовольствия или неудовольствия посредством воображения (быть может, связанного с рассудком). Следовательно, суждение вкуса не есть познавательное суждение, тем самым оно не логическое, а эстетическое суждение, под которым понимают то суждение, определяющее основание которого может быть *только субъективным*. Однако всякое отношение представлений, даже отношение ощущений, может быть объективным (и тогда оно означает реальное в эмпирическом представлении); таковым не может быть только отношение к чувству удовольствия или неудовольствия, посредством которого в

---

\* Дефиниция вкуса, положенная здесь в основу, такова: вкус есть способность судить о прекрасном. Но что требуется для того, чтобы назвать предмет прекрасным, должен показать анализ суждений вкуса. Моменты, из которых исходит в своей рефлексии способность суждения, я обнаружил, руководствуясь логическими функциями суждения (ибо в суждении вкуса всегда еще содержится отношение к рассудку). Прежде всего я подверг рассмотрению моменты качества, ибо эстетическое суждение о прекрасном в первую очередь исходит из них.

объекте ничего не обозначается, но в котором субъект сам чувствует, как он аффицирован представлением.

Охватить своей познавательной способностью правильно и целесообразно построенное здание (будь то в отчетливом или смутном представлении) нечто совсем другое, чем осознать это представление с ощущением благоволения. Здесь представление полностью соотносится с субъектом, а именно с его жизненным чувством, которое называется чувством удовольствия или неудовольствия; оно служит основой совершенно особой способности различения и суждения, ничего не прибавляющей к познанию, и лишь сопоставляет данное представление в субъекте со способностью представлений в целом, которую душа осознает, чувствуя свое состояние. Данные в суждении представления могут быть эмпирическими (тем самым эстетическими), вынесенное же посредством них суждение есть суждение логическое, если только эти представления соотношены в суждении с объектом. Напротив, даже если данные представления рациональны, но в суждении соотношены только с субъектом (с его чувством), то такое суждение всегда суждение эстетическое.

## §2

Благоволение<sup>9</sup>, которое определяет суждение вкуса, лишено всякого интереса

Интересом называется благоволение, которое мы связываем с представлением о существовании какого-либо предмета. Поэтому интерес всегда одновременно имеет отношение к способности желания, либо как ее определяющее основание, либо как то, что необходимо связано с ее определяющим основанием. Однако когда вопрос заключается в том, прекрасно ли нечто, мы не хотим знать, имеет ли — может ли иметь — значение для нас или для кого-нибудь другого существование вещи; мы хотим только знать, как мы судим о ней, просто рассматривая ее (созерцая ее или рефлектируя о ней). Если кто-нибудь спросит меня, нахожу ли я дворец, который находится передо мной, прекрасным, то я могу, конечно, сказать, что не люблю вещи, созданные только для того, чтобы на них глазели; могу ответить, как тот ирокезский вождь, которому в Париже больше всего понравились харчевни; могу сверх того высказать вполне в духе *Руссо* свое порицание

тщеславию аристократов, не жалеющих пота народа для создания вещей, без которых легко можно обойтись; могу, наконец, с легкостью убедить себя в том, что, находясь на необитаемом острове без всякой надежды вернуться когда-либо к людям и обладая способностью только силою желания, как бы волшебством, воздвигнуть такое великолепное здание, я не приложил бы для этого даже такого усилия, будь у меня достаточно удобная хижина. Все это можно допустить и одобрить; только не об этом здесь речь. Ведь знать хотят лишь следующее: сопутствует ли моему представлению о предмете благоволение, как бы я ни был равнодушен к существованию предмета этого представления. Легко заметить — возможность сказать, что предмет *прекрасен* и доказать, что у меня есть вкус, связана не с тем, в чем я завишу от этого предмета, а с тем, что я делаю из этого представления в себе самом. Каждый согласится, что суждение о красоте, к которому примешивается малейший интерес, пристрастно<sup>10</sup> и не есть чистое суждение вкуса. Для того чтобы выступать судьей в вопросах вкуса, надо быть совершенно незаинтересованным в существовании вещи, о которой идет речь, и испытывать к этому полное безразличие.

Пояснить это положение, которое имеет чрезвычайно важное значение, можно наилучшим образом, противопоставив чистому, незаинтересованному благоволению в суждении вкуса благоволение, связанное с интересом, особенно если мы одновременно можем быть уверены, что нет других видов интереса, помимо тех, которые мы здесь назовем.

### §3

Благоволение к приятному связано с интересом

*Приятно то, что нравится чувствам в ощущении.* Здесь сразу же представляется удобный случай подвергнуть критике весьма распространенное смешение двойного

---

\* Суждение о предмете благоволения может быть совершенно *незаинтересованным*, но при этом очень *интересным*, т.е. оно не основывается на интересе, но возбуждает интерес; таковы все чистые моральные суждения. Но суждения вкуса сами по себе вообще не обосновывают никакого интереса. Только в обществе обладание вкусом становится *интересным*, причина чего будет указана в дальнейшем.

значения, которое может иметь слово ощущение, и обратить внимание на это. Всякое благоволение (как говорят или думают) уже само есть ощущение (удовольствия). Следовательно, все, что нравится, именно потому, что оно нравится, приятно (и в зависимости от степени или отношений к другим приятным ощущениям *прелестно, мило, восхитительно, отрадно* и т.д.). Однако если согласиться с этим, то впечатления чувств, которые определяют склонность, основоположения разума, которые определяют волю, или чисто рефлексивные формы созерцания, которые определяют способность суждения, совершенно одинаковы по своему действию на чувство удовольствия. Ведь тогда удовольствие было бы тем, что приятно в ощущении своего состояния; а так как в конечном итоге всякое использование наших способностей должно быть направлено на практическое и соединяться в нем как в своей цели, то оценка нашими способностями вещей и их значения должна была бы зависеть лишь от удовольствия, которое эти вещи обещают. Способ, посредством которого это достигается, по существу значения не имеет; а так как различие может состоять лишь в выборе средств, то люди могли бы обвинять друг друга в глупости и неразумии, но не в низости и злобе; ведь все они, каждый в зависимости от того, как он видит вещи, стремятся к одной цели, которая для всех заключается в удовольствии.

Когда определение чувства удовольствия или неудовольствия называют ощущением, это слово означает нечто совсем иное, нежели в том случае, когда ощущением я называю представление о вещи (посредством органов чувства как принадлежащую к познавательной способности рецептивность). Ибо в последнем случае представление соотносится с объектом, в первом же — только с субъектом и вообще не служит какому бы то ни было познанию, даже тому, посредством которого субъект *познает* сам себя.

В приведенном же выше пояснении мы под словом ощущение понимаем объективное представление, данное органами чувств (*Sinne*); и чтобы избежать неправильного толкования, будем называть то, что всегда должно оставаться субъективным и просто не может составить представление о предмете, принятым наименованием — чувство (*Gefühl*). Зеленый цвет лугов относится к *объективному* ощущению в качестве восприятия предмета ор-



ганом чувства; но то, что он приятен, — к субъективному ощущению, посредством которого не создается представление о предмете, т.е. относится к чувству (Gefühl), посредством которого предмет рассматривается как объект благоволения (что не есть познание предмета).

То, что мое суждение о предмете, в котором я признаю его приятным, выражает заинтересованность в нем, ясно уже из того, что посредством ощущения оно возбуждает желание обладать такого рода предметами, следовательно, благоволение предполагает не просто суждение о предмете, а отношение его существования к моему состоянию в той мере, в какой оно аффицировано подобным объектом. Поэтому о приятном говорят не только: оно *нравится*, но оно *радует*. Я не просто одобряю его, оно возбуждает склонность; и с тем, что в высшей степени приятно, настолько не связано суждение о свойствах объекта, что люди, стремящиеся лишь к наслаждению (ибо таково слово, которым обозначают глубину удовольствия), предпочитают вообще не высказывать суждений.

#### §4

Благоволение к добру<sup>11</sup> связано с интересом

Хорошо то, что нравится посредством разума через понятие. Мы называем *хорошим для чего-нибудь* (полезным) то, что нравится только как средство; *хорошим же самим по себе* — то, что нравятся как таковые. В том и другом случае всегда присутствует понятие цели, тем самым отношение разума к (по крайней мере возможному) волеию, следовательно, благоволение к существованию объекта или действия, следовательно, какой-либо интерес.

Для того чтобы считать что-либо хорошим, я всегда должен знать, каким должен быть предмет, т.е. иметь о нем понятие. Для того чтобы находить что-либо прекрасным, в этом нет необходимости. Цветы, свободные зарисовки, без всякой цели сплетающиеся в виде листового орнамента линии ничего не означают, не зависят от какого-либо определенного понятия, и все-таки нравятся. Благоволение к прекрасному должно зависеть от рефлексии о предмете, которая ведет к какому-либо понятию (неизвестно, к какому) и отличается этим от приятного, полностью основанного на ощущении.

Правда, в ряде случаев кажется, что приятное и хорошее тождественны. Обычно говорят: всякое (особенно продолжительное) удовольствие само по себе хорошо; а это означает приблизительно следующее: длительно приятное и длительно хорошее — примерно одно и то же. Однако вскоре обнаруживается, что это не более, чем ошибочная подмена одного слова другим, ибо понятия, связанные с этими выражениями, никак не могут считаться взаимозаменяемыми. Для того чтобы приятное, которое как таковое представляет предмет только в его отношении к чувству, было в качестве предмета воли названо хорошим, оно должно быть прежде всего подведено посредством понятия цели под принципы разума. Если же я называю хорошим то, что мне приятно, то отношение к благоволению будет совершенно иным; ведь когда мы называем что-либо хорошим, всегда возникает вопрос, опосредствованно ли оно или непосредственно хорошо (полезно ли или хорошо само по себе); если же мы говорим о приятном, такой вопрос вообще невозможен, поскольку само это слово означает нечто такое, что нравится непосредственно. (Так же обстоит дело с тем, что я называю прекрасным.)

Приятное отличают от хорошего даже в самой простой обыденной речи. Так, блюдо, которое посредством добавления пряностей и других приправ возбуждает аппетит, не задумываясь, признают приятным, указывая вместе с тем на то, что оно не хорошо; ибо хотя непосредственно оно *нравится* чувствам, но опосредствованно, т.е. рассмотренное разумом, который предвидит последствия, оно не нравится. Это различие можно заметить даже в суждении о здоровье. Каждому, кто им обладает, оно непосредственно приятно (по крайней мере в негативном смысле, т.е. как отсутствие телесных страданий). Но для того чтобы назвать его хорошим, его надо с помощью разума направить на цели, т.е. рассматривать как такое состояние, которое позволяет нам совершать все наши дела. Что же касается счастья, то ведь каждый полагает, что истинным, даже высшим благом, можно назвать наибольшую сумму приятного в жизни (как по количеству, так и по продолжительности). Однако разум восстает и против этого. Приятное даст наслаждение. Но если все дело только в этом, то было бы нелепо проявлять щепетильность по поводу средств, которые нам его доставляют, независимо от

того, достигается ли оно пассивно благодаря щедрости природы, или нашей собственной деятельностью и нашими действиями. Но что ценность имеет существование человека само по себе, человека, который живет только для того, чтобы *наслаждаться* (какие бы усилия он на это ни тратил), даже если этим он наилучшим образом содействует в качестве средства другим, также стремящимся только к наслаждению, и именно тем, что он вследствие симпатии к ним всегда разделяет их удовольствие, — с этим разум никогда не согласится. Лишь тем, что он делает безотносительно к наслаждению в полной свободе и независимо от того, что природа могла бы дать ему даже пассивно, он придает абсолютную ценность своему существованию как существованию личности; а счастье со всей полнотой того, что в нем приятно, еще далеко не безусловное благо.

Однако, невзирая на все различие между приятным и хорошим, они сходны в том, что всегда связаны с интересом к своему предмету; и это относится не только к приятному (§ 3) и опосредствованно хорошему (полезному), которое нравится мне как средство для чего-либо приятного, но и к полностью и во всех отношениях хорошему, а именно к морально доброму, в котором заключен высший интерес. Ибо доброе есть объект воли (т.е. определенной разумом способности желания). Но хотеть что-либо и испытывать благоволение к его существованию, т.е. ощущать к нему интерес, тождественно.

## § 5

Сравнение трех различных по своей специфике видов благоволения

Приятное и доброе имеют отношение к способности желания и тем самым оба связаны с благоволением — первое с чувственно обусловленным (импульсами — *stimulus*), второе — с чисто практическим, которое определяется не только представлением о предмете, но одно-

---

\* Необходимость наслаждения — очевидная нелепость. Именно таковой надлежит, следовательно, считать и мнимую необходимость всех действий, целью которых является только наслаждение, каким бы духовным оно ни мыслилось (или как бы духовно ни приукрашивалось), пусть даже мистическим, так называемым небесным наслаждением.

временно и представляемой связью субъекта с существованием этого предмета. Нравится не только предмет, но и его существование. Напротив, суждение вкуса чисто *созерцательно*, т.е. оно индифферентно по отношению к существованию предмета и связывает его свойства лишь с чувством удовольствия и неудовольствия. Но само это созерцание также не направлено на понятия, ибо суждение вкуса не есть познавательное суждение (ни теоретическое, ни практическое) и поэтому не *основано* на понятиях и не *имеет их своей целью*.

Следовательно, приятное, прекрасное, доброе обозначают три различных отношения представлений к чувству удовольствия и неудовольствия, на основании которого мы отличаем друг от друга предметы или способы представлений. Неодинаковы и соответствующие каждому из них выражения, которыми обозначают их способность нравиться. *Приятное* для человека то, что доставляет удовольствие, *прекрасное* — то, что просто *нравится*, *доброе* — то, что *ценится*, *одобряется*, т.е. то, в чем видят объективную ценность. Приятное ощущают и неразумные животные, красота значима только для людей, т.е. животных существ, обладающих, однако, разумом, но для них не только в качестве разумных существ (например, духов), но и в качестве существ, обладающих животной природой; доброе же значимо для всех разумных существ вообще. Это положение лишь в дальнейшем сможет получить свое полное оправдание и объяснение. Можно сказать: из всех этих трех видов благоволения лишь благоволение вкуса к прекрасному — незаинтересовано и *свободно*, ибо оно не вызывается интересом, ни интересом чувств, ни интересом разума. Поэтому о благоволении можно сказать следующее: во всех трех случаях оно относится либо к *склонности* или расположению, либо к *уважению*. *Благосклонность* есть единственно свободное благоволение. Предмет склонности и предмет, желание обладать которым предписано нам законом разума, не дают нам свободы сделать что-либо для себя предметом удовольствия. Всякий интерес предполагает потребность или создает ее и в качестве определяющего основания одобрения не допускает свободного суждения о предмете.

Что касается интереса, связанного со склонностью к приятному, то каждый скажет: голод — лучший повар, и людям с хорошим аппетитом кажется вкусным все, что

съедобно; следовательно, подобное благоволение не свидетельствует о выборе по вкусу. Установить, кто обладает вкусом и кто им не обладает, можно только тогда, когда удовлетворена потребность. Так же существуют нравы (поведение), лишённые добродетели, вежливость, лишённая благожелательности, приличие, лишённое добропорядочности и т.д. Ибо там, где выступает нравственный закон, объективно нет свободного выбора в отношении того, что надо делать; и проявить вкус в своем поведении (или в суждении о поведении других) есть нечто совсем иное, чем выразить свой моральный образ мыслей; ибо моральный образ мыслей содержит веление и создает потребность, тогда как нравственный вкус, напротив, лишь играет с предметами благоволения, не цепляясь за них.

### Пояснение прекрасного, выведенное из первого момента

*Вкус* есть способность судить о предмете или о способе представления посредством благоволения или неблаговоления, *свободного от всякого интереса*. Предмет такого благоволения называется *прекрасным*.

### Второй момент суждения вкуса — по его количеству

#### §6

Прекрасное есть то, что без понятий представляется как предмет всеобщего благоволения

Данное пояснение прекрасного может быть выведено из предыдущего его пояснения как предмета благоволения, лишённого всякого интереса. Ибо сознавая, что благоволение к предмету лишено для него всякого интереса, человек сочтёт, что в этом предмете должно заключаться основание для благоволения каждого. Ибо поскольку оно не основано на какой-либо склонности субъекта (или на каком-либо другом продуманном интересе) и тот, в суждении которого заключено благоволение к предмету, чувствует себя совершенно *свободным*, он не может обнаружить личные условия в качестве оснований благоволения, присущих только ему как субъекту, и должен

поэтому считать, что оно основано на том, что он может предположить и у другого, следовательно, должен верить, что обладает достаточным основанием допускать подобное благоволение в каждом человеке. Поэтому он говорит о прекрасном так, будто красота есть свойство предмета и суждение о ней есть логическое суждение (познание объекта посредством понятий); между тем это лишь эстетическое суждение и содержит только отношение представления о предмете к субъекту; сходство его с логическим суждением состоит в том, что оно позволяет предположить его значимость для каждого. Однако из понятий эта всеобщность проистекать не может, ибо перехода от понятий к чувству удовольствия или неудовольствия не существует (он возможен только в чистых практических законах, предполагающих интерес, с которым не связано чистое суждение вкуса). Следовательно, суждению вкуса, лишенному, как мы сознаем, всякого интереса, должно быть присуще притязание на значимость для каждого, но без всеобщности, направленной на объекты, другими словами, с суждением вкуса должно быть связано притязание на субъективную всеобщность.

## §7

### Сравнение прекрасного с приятным и добрым на основании упомянутого признака

Применительно к *приятному* каждый довольствуется тем, что его суждение, которое он, говоря, что предмет ему нравится, основывает только на своем чувстве, ограничено его личностью. Поэтому, если он говорит, что канарское вино приятно и его поправляют, напоминая, что следовало бы сказать: оно приятно мне, он легко соглашается, и это относится не только к тому, что ощущается языком, небом и гортанью, но и ко всему тому, что может быть приятно зору и слуху каждого. Одному фиолетовый цвет представляется нежным и прелестным, другому — мертвенным и тусклым; один любит звучание духовых инструментов, другой — струнных. Спорить об этом, порицая как неверное суждение других, отличающееся от нашего, будто оно логически ему противоположно, было бы просто глупостью; следовательно, применительно к *приятному* верно положение: у *каждого свой вкус* (чувственный).

Совершенно иначе обстоит дело, когда речь идет о прекрасном. Смешно было бы (как раз наоборот), если бы человек, притязаящий на хороший вкус, пытался оправдать свое суждение о предмете (о здании, которое мы видим, о платье, которое кто-либо носит, о музыке, которую мы слушаем, о стихотворении, которое предложено оценить), говоря: этот предмет *прекрасен для меня*. Ибо он не должен называть предмет *прекрасным*, если этот предмет нравится только ему. Многие могут быть привлекательными и приятными для него — это никого не касается; но называя что-либо прекрасным, он предполагает, что другие испытывают к этому такое же благоволение; он выносит в данном случае не только собственное суждение, но суждение каждого, и говорит о красоте так, будто она есть свойство вещей. Утверждая, что *вещь* прекрасна, он рассчитывает на согласие других с его суждением не потому, что неоднократно убеждался в их согласии с ним, — он *требует* этого согласия от них, порицает их, если они судят иначе, и объявляет, что у них нет вкуса, который им надлежало бы иметь. Поэтому в данном случае нельзя говорить, что у каждого свой особый вкус. Это было бы равносильно утверждению, что вкуса вообще не существует, т.е. что не существует эстетического суждения, которое может с полным правом притязать на согласие каждого.

Впрочем, находят, что и в суждении о приятном иногда обнаруживается согласие, на основании которого отрицают наличие вкуса у одних и признают его у других, причем не в значении органа чувства, а как способность судить о приятном вообще. Так, например, о человеке, который способен предоставить приятное развлечение своим гостям (наслаждение посредством всех чувств), которое всем нравится, говорят: у него есть вкус. Однако здесь всеобщность берется лишь сравнительно; здесь действуют лишь *общие* (как все эмпирические), а не *универсальные* правила, которыми пользуется или на которые притязает суждение вкуса о прекрасном. Суждение в нашем примере связано со сферой общения между людьми, основанное на эмпирических правилах. Суждения о добром также с полным правом притязают на значимость для каждого, однако доброе представляется объектом всеобщего благоволения только *посредством понятия*, что отсутствует в приятном и в прекрасном.

Всеобщность благоволения представляется в суждении вкуса только как субъективная

Это особое определение всеобщности эстетического суждения, присущее суждению вкуса, кажется необычайным, правда, не логику, а трансцендентальному философу, от которого требуется немало усилий для объяснения происхождения этой всеобщности; однако вместе с тем именно она выявляет свойство нашей познавательной способности, которое без этого анализа осталось бы неизвестным.

Прежде всего надо полностью убедиться в том, что посредством суждения вкуса (о прекрасном) мы приписываем *каждому* благоволение к данному предмету, не основываясь при этом на понятии (ибо в противном случае это было бы суждением о добром), и что это притязание на общезначимость настолько существенно для суждения, которым мы объявляем что-либо *прекрасным*, что, не мысля этой всеобщности, никому бы не пришло в голову пользоваться этим выражением, — все, что нравится не посредством понятия, относили бы тогда к приятному; о приятном каждый может иметь свое мнение, и в данном случае никто не ждет от другого согласия со своим суждением вкуса, которое всегда требуется в суждении вкуса о прекрасном. Первый я могу назвать чувственным вкусом, второй — вкусом рефлексии, поскольку первый выносит лишь личные суждения, второй же — предположительно общезначимые (*publice*); но оба выносят эстетические (не практические) суждения о предмете, исходя только из отношения представления о предмете к чувству удовольствия или неудовольствия. Однако странно, что в то время как не только опыт показывает, что суждение чувственного вкуса (об удовольствии или неудовольствии от чего-либо) не общезначимо, но каждый сам настолько скромно, чтобы не ждать от других согласия со своим суждением (хотя и здесь такое единодушие нередко встречается), вкус рефлексии, претензия которого на общезначимость суждения (о прекрасном) также, как показывает опыт, часто отвергается, тем не менее может считать возможным (что он действительно и делает) выносить суждения, которые могут требовать всеобщего согласия, и каждый в самом деле ждет от всех такого согласия со сво-



ими суждениями вкуса; при этом между теми, кто выносит суждения, не возникает спор о возможности подобного притязания, и они лишь в отдельных случаях не могут прийти к согласию по поводу правильного применения этой способности.

Здесь прежде всего следует заметить, что всеобщность, основанная не на понятиях об объектах (хотя бы только эмпирических), вообще есть не логическая, а эстетическая всеобщность, т.е. содержит не объективное, а только субъективное количество суждения, для которого я *пользуюсь* выражением *общезначимость*; оно обозначает значимость отношения представления не к познавательной способности, а к чувству удовольствия и неудовольствия для каждого субъекта. (Этим же выражением можно пользоваться и для обозначения логического количества суждения, если при этом добавить: объективная общезначимость в отличие от субъективной, которая всегда есть общезначимость эстетическая.)

*Объективно общезначимое* суждение всегда значимо также и субъективно, т.е. если суждение значимо для всего, что подчинено данному понятию, оно значимо и для каждого, кто представляет себе предмет посредством этого понятия. Однако от *субъективной*, т.е. эстетической *общезначимости*, которая не основана на понятии, нельзя умозаключать к логической, так как субъективные суждения совсем не направлены на объект. Именно поэтому эстетическая всеобщность, приписываемая суждению, должна быть всеобщностью особого рода, так как она не связывает предикат прекрасного с понятием *объекта*, рассмотренного во всей его логической сфере, и все-таки распространяет этот предикат на всю сферу тех, кто *выносит суждение*.

С точки зрения логического количества все суждения вкуса есть *единичные* суждения. Ибо поскольку я непосредственно связываю предмет с моим чувством удовольствия и неудовольствия и делаю это не посредством понятий, то эти суждения не могут обладать количеством объективно общезначимых суждений; хотя, если единичное представление об объекте суждения вкуса в соответствии с условиями, которые его определяют, превращается посредством сравнения в понятие, из этого может получиться логическое общее суждение. Например, я называю в суждении вкуса розу, на которую я смотрю, прекрас-

ной; суждение, которое возникает посредством сравнения многих роз и гласит: розы вообще прекрасны — уже не только эстетическое, а основанное на эстетическом суждении логическое суждение. Суждение же: роза (ее аромат) приятна, правда, тоже эстетическое и единичное суждение, но не суждение вкуса, а чувственное суждение. Оно отличается от первого тем, что суждение вкуса содержит в себе *эстетическое количество* всеобщности, т.е. значимости для каждого, которая отсутствует в суждении о приятном. Только суждения о добром, хотя и они определяют благоволение к предмету, обладают логическое, а не только эстетической всеобщностью, ибо они относятся к объекту как его знание, а поэтому значимы для каждого.

Если судить об объектах только по понятиям, всякое представление о красоте исчезает. Следовательно, не может быть и правила, на основании которого каждого можно было бы принудить считать что-либо прекрасным. Никакими доводами или основоположениями нельзя навязать суждение, согласно которому платье, дом, цветок прекрасны. Объект хотят видеть своими глазами, как будто благоволение к нему зависит от ощущения; и все-таки, если тогда предмет находят прекрасным, то полагают, что такое суждение окажется всеобщим, и притязают на согласие каждого, между тем личное ощущение, напротив, всегда было бы решающим только для самого созерцающего и его благоволения.

Из этого следует, что в суждении вкуса постулируется только *всеобщий голос*, выражающий благоволение без опосредствования понятиями и тем самым *возможность* эстетического суждения, которое одновременно рассматривается как значимое для каждого. Само суждение вкуса не *постулирует* согласия каждого (ибо это доступно только логическому общему суждению, поскольку оно способно привести для этого основания), оно только *предполагает* в каждом это согласие как частный случай правила, подтверждения которого оно ожидает не от понятий, а от согласия других. Следовательно, всеобщий голос есть лишь идея (на чем она основана, здесь еще не исследуется). Судит ли тот, кто полагает, что он выносит суждение вкуса, в самом деле в соответствии с этой идеей может быть неопределенным; но что он все-таки соотносит с ней свое суждение, т.е. что его суждение должно быть суждением вкуса, он возвещает словом красота. Сам

он может удостовериться в этом, сознавая, что все, относящееся к приятному и доброму, он отделил от благоволения, которое у него еще остается; и это все, согласия с чем он ждет от каждого, — притязание, на которое он при этих условиях имел бы право, если бы только часто не нарушал их и не выносил бы вследствие этого ошибочное суждение вкуса.

## §9

Исследование вопроса: предшествует ли в суждении вкуса чувство удовольствия оценке предмета или наоборот

Решение этой задачи — ключ к критике вкуса и заслуживает поэтому пристального внимания.

Если бы предшествовало удовольствие от данного предмета и только всеобщая сообщаемость этого удовольствия была бы отнесена в суждении вкуса к представлению о предмете, то это было бы внутренне противоречиво. Ибо подобное удовольствие было бы лишь приятным в чувственном ощущении и поэтому могло бы иметь по своей природе лишь частную значимость, поскольку оно непосредственно зависело бы от представления, посредством которого *дается* предмет.

Следовательно, в основе суждения вкуса должна лежать в качестве субъективного условия и иметь своим следствием удовольствие от предмета способность к всеобщей сообщаемости душевного состояния при данном представлении. Однако всеобщее сообщено может быть только познание и представление, поскольку оно относится к познанию. Ведь только в этом случае представление объективно и только благодаря этому обладает всеобщей точкой отсчета, с которой вынуждена согласоваться способность представления всех. Если определяющее основание суждения об этой всеобщей сообщаемости представления надлежит мыслить только субъективно, т.е. без понятия о предмете, оно может быть только тем душевным состоянием, которое встречается при отношении способностей представления друг к другу, поскольку они соотносят данное представление с *познанием вообще*.

Познавательные способности, которые вводятся в действие посредством этого представления, пребывают в свободной игре, так как никакое определенное понятие не ограничивает их особым правилом познания. Следова-

тельно, душевное состояние в этом представлении должно быть состоянием, вызванным чувством свободной игры способностей представления при данном представлении для познания вообще. Чтобы представление, посредством которого дается предмет, привело к познанию, необходимо *воображение* для объединения многообразного в созерцании и *рассудок* для единства понятия, соединяющего эти представления. Это состояние *свободной игры* познавательных способностей при представлении, посредством которого дается предмет, должно быть всеобщее сообщаемым, ибо познание в качестве определения объекта, с которым должны (в каком бы то ни было субъекте) согласоваться данные представления, есть единственный способ представления, который значим для всех.

Субъективная всеобщая сообщаемость способа представления в суждении вкуса, поскольку она должна иметь место без того, чтобы ей было предпослано определенное понятие, может быть только душевным состоянием при свободной игре воображения и рассудка (поскольку они, как это требуется для *познания вообще*, согласуются друг с другом); при этом мы сознаем, что такое субъективное отношение, необходимос для познания вообще, должно быть столь же значимым для каждого и, следовательно, всеобщее сообщасмым, как и каждое определенное познание, которое всегда основано на этом отношении как на субъективном условии.

Это субъективное (эстетическое) суждение о предмете или о представлении, посредством которого дан предмет, предшествует удовольствию от него и служит основанием удовольствия от гармонии познавательных способностей; на этой всеобщности субъективных условий суждения о предметах только и основана всеобщая субъективная значимость благоволения, которое мы связываем с представлением о предмете, называемом нами прекрасным.

То, что возможность сообщать свое душевное состояние, даже связанное только с познавательными способностями, вызывает удовольствие, легко показать (эмпирически и психологически), хотя бы исходя из естественной склонности людей к общению. Однако для нашей цели этого недостаточно. Мы полагаем, что ощущаемое нами удовольствие необходимо присутствует в суждении вкуса каждого, будто, называя что-либо прекрасным, мы исходим из свойств предмета, определенных в нем в соот-

ветствии с понятиями; ведь красота, не соотношенная с чувством субъекта, сама по себе ничто. Однако решение этого вопроса следует отложить до получения ответа на другой вопрос: возможны ли и каким образом возможны априорные эстетические суждения.

Теперь же мы займемся менее сложным вопросом: каким образом мы познаем в суждении вкуса субъективную согласованность познавательных способностей друг с другом, эстетически ли, посредством внутреннего чувства и ощущения, или интеллектуально, посредством осознания нашей преднамеренной деятельности, с помощью которой мы вводим в игру познавательные способности.

Если бы данное представление, на котором основано суждение вкуса, было понятием, которое в суждении о предмете соединяло бы рассудок и воображение для познания объекта, то сознание этого отношения было бы интеллектуальным (как в объективном схематизме способности суждения, о котором речь идет в "Критике чистого разума")<sup>12</sup>. Однако тогда вынесенное суждение не относилось бы к удовольствию и неудовольствию, т.е. не было бы суждением вкуса. Суждение же вкуса определяет объект независимо от понятий, применительно к благоволению и предикату красоты. Следовательно, названное субъективное единство отношения может быть обнаружено только посредством ощущения. Оживление обеих способностей (воображения и рассудка) для неопределенной, но все же согласованной посредством данного представления деятельности, а именно той, которая необходима для познания вообще, есть ощущение, чью всеобщую сообщаемость постулирует суждение вкуса. Правда, объективное отношение можно только мыслить, но поскольку оно по своим условиям субъективно, оно все-таки может ощущаться в своем воздействии на душу; и при отношении, в основе которого не лежит понятие (в отличие от отношения способностей представления к познавательной способности вообще), сознание этого отношения возможно только посредством ощущения воздействия, которое состоит в облегченной игре обеих оживленных взаимной согласованностью душевных способностей (воображения и рассудка). Представление, которое в качестве единичного и без сравнения с другими все-таки согласуется с условиями всеобщности, в чем и состоит вообще дело рассудка, приводит познавательные способности к той пропорциональ-

ной настроенности, которую мы требуем для всякого познания и поэтому считаем значимой для каждого, кто определен судить посредством сочетания рассудка и чувств (для каждого человека).

### Выведенное из второго момента пояснение прекрасного

*Прекрасно* то, что нравится всем без понятия.

Третий момент  
суждения вкуса — по отношению к целям,  
которые принимаются в них во внимание

#### §10

#### О целесообразности вообще

Для того чтобы объяснить, что такое цель по ее трансцендентальным определениям (не предпосылая этому что-либо эмпирическое, например, чувство удовольствия), следует сказать, что цель — это предмет понятия, поскольку понятие рассматривается как причина предмета (как реальное основание его возможности); каузальность же *понятия* по отношению к его *объекту* есть целесообразность (*forma finalis*). Следовательно, там, где не только познание предмета, но и самый предмет (его форма или существование) как действие мыслится возможным только посредством понятия этого действия, там мыслят цель. Представление о действии есть здесь определяющее основание его причины и предшествует ей. Сознание каузальности представления в отношении состояния субъекта, направленное на то, чтобы *сохранить* это состояние, может здесь в общем означать то, что называют удовольствием; напротив, неудовольствие есть такое представление, в котором содержится основание для того, чтобы определить состояние представлений в сторону их собственной противоположности (сдержать или устранить их).

Способность желания, поскольку она может быть определена только посредством понятий, т.е. в соответствии со стремлением действовать сообразно представлению о цели, была бы волей. Целесообразными же объект, душевное состояние или поступок называются даже в том случае, если их возможность не обязательно предполагает

представление о цели, просто потому, что объяснить и постигнуть их возможность мы можем, только полагая в качестве их основы каузальность согласно целям, т.е. волю, которая установила их именно такими по представлению некоего правила. Следовательно, целесообразность может быть и без цели, если причины этой формы мы не полагаем в волю, но понять ее возможность мы можем только, если выводим ее из воли. Однако то, что мы наблюдаем, нам не всегда необходимо понимать посредством разума (по его возможности). Следовательно, мы можем по крайней мере наблюдать целесообразность по форме, не полагая в ее основу цель (в качестве материи для *pexus finalis*)<sup>13</sup>, и обнаруживать ее в предметах, правда, только посредством рефлексии.

### §11

Суждение вкуса имеет в качестве своего основания  
только форму целесообразности предмета  
(или способа представления о нем)

Всякая цель, если она рассматривается как основа благоволения, всегда связана с интересом в качестве определяющего основания суждения о предмете удовольствия. Следовательно, в основе суждения вкуса не может лежать субъективная цель; но и представление об объективной цели, т.е. о возможности самого предмета в соответствии с принципами целевой связи, тем самым понятие о добром, не может определять суждение вкуса, ибо последнее — суждение эстетическое, а не познавательное и, следовательно, касается не *понятия* о свойствах предмета и его внутренней или внешней возможности посредством той или иной причины, а только отношения способностей представления друг к другу, поскольку они определяются представлением.

Это отношение в определении предмета прекрасным связано с чувством удовольствия, которое посредством суждения вкуса одновременно объявляется значимым для каждого; следовательно, ни сопутствующая представлению приятность, ни представление о совершенстве предмета и понятие доброго не могут содержать определяющего основания для суждения вкуса. Поэтому только субъективная целесообразность в представлении о предмете без какой-либо (объективной или субъективной) цели,

другими словами, только форма целесообразности в представлении, посредством которого нам *дается* предмет, может — поскольку мы осознаем ее — вызвать благоволение, рассматриваемое нами без понятия как вообще сообщаемое, следовательно, служить определяющим основанием суждения вкуса.

## §12

Суждение вкуса основано на априорных основаниях

Априорно установить связь между чувством удовольствия или неудовольствия как действия и каким-либо представлением (ощущением или понятием) как его причины совершенно невозможно, ибо это было бы каузальным отношением, которое (в предметах опыта) всегда может быть познано только апостериорно и посредством самого опыта. Правда, в "Критике практического разума"<sup>14</sup> мы действительно априорно выводили чувство уважения (в качестве особой и свособразной модификации чувства удовольствия, не совпадающего в сущности ни с тем удовольствием, ни с тем неудовольствием, которые мы испытываем от эмпирических предметов, исходя из общих нравственных понятий). Однако там мы могли выйти за пределы опыта и обратиться к каузальности, основанной на сверхчувственной способности субъекта, а именно к каузальности свободы. Но даже там мы выводили из идеи нравственного в качестве причины, собственно говоря, не это *чувство*, а только определение воли. Душевное же состояние чем бы то ни было определенной воли уже само по себе есть чувство удовольствия, тождественно с ним и, таким образом, не следует из него как действие: последнее можно было бы предположить лишь в том случае, если бы понятие нравственного как блага предшествовало определению воли законом, ибо тогда удовольствие, связанное с понятием, тщетно было бы выводить из этого понятия как познания.

Подобным же образом обстоит дело с удовольствием в эстетическом суждении; разница лишь в том, что здесь удовольствие чисто созерцательное и не вызывает интереса к объекту, в моральном же суждении оно практическое. Сознание чисто формальной целесообразности в игре познавательных способностей субъекта при представ-



лении, посредством которого дается предмет, само есть удовольствие; ибо это сознание содержит определяющее основание деятельности субъекта, направленной на оживление его познавательных способностей, следовательно, содержит внутреннюю каузальность (которая целесообразна) по отношению к познанию вообще; но при этом она не ограничена определенным познанием, тем самым содержит только форму субъективной целесообразности представления в эстетическом суждении. Это никоим образом не практическое удовольствие, подобно удовольствию, возникающему из чувственного основания приятного, или удовольствию, возникающему из интеллектуального основания представляемого блага. Но оно все-таки обладает в себе каузальностью, а именно стремлением *сохранить* без дальнейших намерений само состояние представления и занятие познавательных способностей. Мы *задерживаемся* на наблюдении прекрасного потому, что это наблюдение само себя питает и воспроизводит, что аналогично (хотя и не тождественно) тому, когда привлекательность в представлении о предмете повторно пробуждает наше внимание, причем душа остается пассивной.

### § 13

Чистое суждение вкуса не зависит от привлекательности и трогательности предмета

Всякий интерес вредит суждению вкуса и лишает его беспристрастности, особенно если этот интерес не предпосылает целесообразность чувству удовольствия, как это делает интерес разума, а основывает ее на нем; последнее всегда происходит в эстетическом суждении о чем-либо, что радует или печалит. Поэтому суждения, аффицированные таким образом, либо вообще не могут притязать на общезначимое благоволение, либо тем в меньшей степени, чем больше ощущений такого рода находится среди определяющих оснований вкуса. Вкус, которому для благоволения необходима примесь *привлекательного* и *трогательного*, тем более если он превращает их в критерий своего одобрения, всегда еще варварский.

Между тем привлекательность часто не только причисляется к прекрасному (которое ведь, собственно говоря, должно быть связано только с формой) в качестве

дополнения ко всеобщему эстетическому благоволению, но даже сама по себе объявляется красотой, вследствие чего материя благоволения выдается за форму — заблуждение, которое, как и ряд других, в некоторой степени обладающих в своей основе истиной, может быть устранено тщательным определением этих понятий.

Суждение вкуса, на которое привлекательность и трогательность не оказывают влияния (хотя они и могут быть связаны с благоволением к прекрасному), которое, следовательно, имеет своим определяющим основанием только целесообразность формы, есть *чистое суждение вкуса*.

#### § 14

#### Пояснение примерами

Эстетические суждения могут быть, как и теоретические (логические), разделены на эмпирические и чистые. К первым относятся суждения, в которых речь идет о том, приятен или неприятен предмет, ко вторым — те, в которых говорится о красоте предмета или о способе его представления; первые — суждения чувств (содержательные эстетические суждения), вторые (в качестве формальных) — единственно подлинныя суждения вкуса.

Следовательно, суждение вкуса может быть названо чистым лишь в том случае, если к его определяющему основанию не примешивается эмпирическое благоволение. А это всегда происходит в тех случаях, когда в суждение, которым что-либо объявляется прекрасным, привносится привлекательность или трогательность.

Между тем высказывают ряд возражений, которые в конечном итоге объявляют привлекательность не только необходимой составной частью красоты, но и самой по себе достаточной, чтобы называться прекрасной. Цвет, например, зеленый цвет луга, звук, например, звук скрипки (в отличие от криков и шума), большинство людей считают уже самими по себе прекрасными, хотя в основе того и другого, казалось бы, лежит лишь материя представления, а именно только ощущение, и они поэтому могут быть названы лишь приятными. Однако ведь нельзя не заметить, что ощущения цвета и звука могут считаться прекрасными, лишь поскольку они *чисты*, — определение,

которое относится уже к форме, и есть единственное в этих представлениях, что можно с уверенностью считать всеобщим сообщаемым, ибо, поскольку само качество ощущений не у всех субъектов одинаково, трудно предположить, что все сочтут один цвет приятнее другого или предпочтут звучание одного инструмента звучанию другого.

Если согласиться с *Эйлером*<sup>13</sup>, что цвет — это равномерно следующие друг за другом удары (pulsus) эфира, а звуки — удары приведенного в колебательное движение воздуха и, самое главное, что душа воспринимает не только посредством чувства это воздействие на оживление органа, но и посредством рефлексии равномерную игру впечатлений (тем самым форму в связи различных представлений), в чем я нисколько не сомневаюсь, то цвет и звук окажутся не просто ощущениями, а формальным определением единства многообразного в них и тогда сами могут быть отнесены к прекрасному.

Чистота же простого способа ощущения означает, что его единообразие не нарушается и не прерывается каким-либо чужеродным ощущением и относится только к форме, ибо при этом можно абстрагироваться от качества этого способа ощущения (от того, представляет ли оно цвет и какой, представляет ли оно звук и какой). Поэтому все простые цвета, поскольку они чисты, считаются прекрасными, смешанные же не имеют этого преимущества; именно потому, что, поскольку они не просты, у нас нет критерия, позволяющего судить о том, следует ли называть их чистыми или нечистыми.

Что же касается того, будто красота, приданная предмету его формой, может быть, как полагают, усилена привлекательностью, то это распространенное заблуждение, весьма вредное для подлинного, неподкупного, основательного вкуса; конечно, к красоте может быть добавлена и привлекательность, чтобы дать душе представлением о предмете не только сухое благоволение, но и вызвать ее интерес и таким образом подчеркнуть значение вкуса и его культуру, особенно когда этот вкус еще груб и неразвит. Однако эта привлекательность действительно приносит вред суждению вкуса, если внимание к ней служит основанием для суждения о красоте. Ибо полагать, будто привлекательность способствует развитию вкуса, настолько неверно, что привлекательность надлежит скорее рассматривать как нечто чуждое, терпимое,

лишь поскольку оно не нарушает прекрасной формы, когда вкус еще неразвит и неискушен.

В живописи, в ваянии, вообще во всех видах изобразительного искусства, в зодчестве, садоводстве, поскольку они суть изящное искусство, существенное — рисунок, в котором основой для склонности вкуса служит не то, что радует в ощущении, а то, что нравится только своей формой. Краски, расцветивающие контуры, относятся к привлекательности; они могут, правда, сделать предмет сам по себе более живым для ощущения, но не достойным созерцания и прекрасным; более того, их очень часто ограничивает то, чего требует прекрасная форма, и даже там, где привлекательность допускается, благородство ему придает только прекрасная форма.

Всякая форма предметов чувств (как внешних, так опосредствованно и внутреннего чувства) всегда — либо образ, либо игра; в последнем случае — либо игра образов (в пространстве: мимика и танец), либо игра ощущений (во времени). *Привлекательность* красок или приятного звучания инструмента могут служить добавлением, но подлинный предмет чистого суждения вкуса составляет в первом *рисунок*, во втором — композиция; а то, что чистота красок и звуков, а также их многообразие и контрастность как будто увеличивают красоту, происходит не потому, что они сами по себе приятны и как бы дополняют этим благоволение к форме чем-то ему однородным, а потому, что они лишь делают форму более точной, определенной и законченной в созерцании и сверх того оживляют своей привлекательностью представление, пробуждая и сохраняя внимание к самому предмету.

Даже то, что называют *украшением* (*parerga*), т.е. все то, что не входит в представление о предмете в целом, как его внутренняя составная часть, а связано с ним лишь внешне как дополнение, усиливающее благоволение вкуса, также ведь совершает это только посредством своей формы, как, например, рамы картин, драпировка статуй или колоннада вокруг великолепного здания. Но если украшение само не обладает прекрасной формой, если оно, подобно золотой раме, добавлено лишь для того, чтобы своей привлекательностью вызвать одобрение картины, то оно называется *украшательством* и вредит подлинной красоте.

*Трогательность* — ощущение, в котором приятное

достигается лишь посредством мгновенной задержки и следующим за ней сильным излиянием жизненной силы, вообще не имеет никакого отношения к красоте. Возвышенное же (с которым связано чувство трогательности) требует в суждении иного критерия, не того, которое положено в основу вкуса; таким образом, чистое суждение вкуса не располагает в качестве своего определяющего основания ни привлекательностью, ни трогательностью, одним словом, вообще ощущением в качестве материи эстетического суждения.

## §15

Суждение вкуса ни в коей мере не зависит от понятия совершенства

Объективная целесообразность может быть познана только посредством отнесения многообразного к определенной цели, следовательно, только посредством понятия. Из этого одного уже следует, что прекрасное, в основе суждения о котором лежит лишь формальная целесообразность, т.е. целесообразность без цели, совершенно не зависит от представления о добром, так как доброе предполагает объективную целесообразность, т.е. отнесение предмета к определенной цели.

Объективная целесообразность может быть либо внешней, т.е. *полезностью* предмета, либо внутренней, т.е. его *совершенством*. Что благоволение к предмету, вследствие чего мы называем его прекрасным, не может быть основано на представлении о его полезности, достаточно, очевидно, из двух предыдущих разделов, ибо тогда благоволение к предмету не было бы непосредственным, а это служит существенным условием суждения о красоте. Объективная внутренняя целесообразность, т.е. совершенство, уже ближе предикату прекрасного, и поэтому некоторые известные философы отождествляли его с красотой, правда, добавляя: *если она мыслится смутно*. В критике вкуса чрезвычайно важно решить, может ли в самом деле красота раствориться в понятии совершенства.

Чтобы судить об объективной целесообразности, всегда необходимо понятие цели и (если эта целесообразность должна быть не внешней полезностью, а внутренней) понятие внутренней цели, в котором содержится основание внутренней возможности предмета. Поскольку же цель

вообще есть то, *понятие* чего может быть рассмотрено как основание возможности самого предмета, то для того, чтобы представить себе объективную целесообразность вещи, этому представлению должно предшествовать понятие того, *какой должна быть вещь*; и соответствие многообразного в ней этому понятию (которое дает правило для соединения этого многообразия в ней) есть *качественное совершенство* вещи. От него полностью отличается *количественное* совершенство как законченность каждой вещи в своем роде; оно есть просто понятие величины (всеполноты), в котором то, *какой должна быть вещь*, уже заранее мыслится определенным и спрашивается только, *всем ли необходимым для этого она обладает*. Формальное в представлении о вещи, т.е. согласованность многообразного в едином (без определения того, чем оно должно быть), само по себе не дает никакого познания объективной целесообразности, ибо поскольку здесь абстрагируются от этого единого *как цели* (от того, чем вещь должна быть), в душе созерцающего остается только субъективная целесообразность представлений; она указывает, правда, на известную целесообразность состояния представлений в субъекте и на его приятное ощущение в этом состоянии, вызванное тем, что его воображение схватывает данную форму, но не свидетельствует о совершенстве какого-либо объекта, который не мыслится здесь посредством понятия цели. Если, например, заметив в лесу лужайку, окруженную деревьями, я при этом не представляю себе какую-либо цель, скажем, что она могла бы быть использована для танцев поселян, то одной этой формой не дано ни малейшее понятие совершенства. Представлять себе формальную *объективную* целесообразность без цели, т.е. только форму *совершенства* (лишенную всякой материи и *понятия* того, для чего происходит согласованность, даже если бы это было идеей закономерности вообще) — подлинное противоречие.

Суждение вкуса есть эстетическое суждение, т.е. такое, которое покоится на субъективных основаниях и определяющим основанием которого не может быть понятие, тем самым и понятие определенной цели. Следовательно, посредством красоты как формальной субъективной целесообразности отнюдь не мыслится совершенство предмета как предположительно формаль-

ная, но все-таки объективная целесообразность, и если различие между понятием прекрасного и понятием доброго заключается только в логической форме, — первое лишь смутное, второе отчетливое понятие совершенства, в остальном же они по своему содержанию и происхождению тождественны, — то это различие ничтожно, ибо в этом случае между ними не было бы специфического различия, и суждение вкуса было бы таким же познавательным суждением, как суждение, которым что-либо объявляется добрым. Так, если простолюдин утверждает, что обман неправилен, он основывает свое суждение на смутных, философ же — на отчетливых принципах разума, но по существу оба они основываются на одних и тех же принципах разума. Между тем я уже указывал, что эстетическое суждение — единственное в своем роде и не дает никакого (даже смутного) познания объекта, которое достигается только посредством логического суждения; эстетическое суждение соотносит представление, посредством которого дан объект, только с субъектом и позволяет обнаружить не свойства предмета, а лишь целесообразную форму в определении способностей представления занимающихся этим предметом. Суждение именно потому и называется эстетическим, что его определяющим основанием служит не понятие, а чувство (внутреннее чувство) упомянутой гармонии в игре душевных сил, которая может только ощущаться. Напротив, если называть эстетическими смутные понятия и объективное суждение, основанием которому они служат, мы имели бы рассудок, судящий чувственно, или чувство, представляющее свои объекты посредством понятий, — то и другое внутренне противоречиво. Способность давать понятия, как смутные, так и отчетливые, есть рассудок; и хотя для суждения вкуса в качестве эстетического суждения также (как и для всех суждений) необходим рассудок, он входит в него не как способность познавать предмет, а как способность определять суждения и представления о нем (без понятия) в соответствии с отношением этого представления к субъекту и его внутреннему чувству, причем постольку, поскольку это суждение возможно по некоему общему правилу.

Суждение вкуса, в котором предмет признается прекрасным при условии определенного понятия, не есть чистое суждение вкуса

Существуют два вида красоты: свободная красота (*pulchritudo vaga*) и сопутствующая красота<sup>16</sup> (*pulchritudo adhaerens*). Первая не предполагает понятия того, каким должен быть предмет; вторая предполагает такое понятие и совершенство предмета в соответствии с этим понятием. К первой относится (пребывающая для самой себя) красота той или иной вещи; вторая в качестве связанной с понятием (обусловленная красота) приписывается объектам, которые подведены под понятие особой цели.

Цветы — свободная красота природы. Вряд ли кто-нибудь, кроме ботаника, знает, каким должен быть цветок; и даже ботаник, зная, что цветок есть оплодотворяющий орган растения, не уделяет внимание этой цели природы, когда судит о цветах, сообразуясь со вкусом. Следовательно, в основу этого суждения не полагают совершенство какого-либо рода, какую-либо внутреннюю целесообразность, с которой соотносится соединение многообразного. Многие птицы (попугай, колибри, райская птица), множество морских моллюсков суть сами по себе красота, которая не встречается ни в одном предмете, определенном понятиями в соответствии с его целью; они свободно нравятся как таковые. Рисунки *a la grecque*, лиственный орнамент на рамках или на обоях и т.д. сами по себе ничего не означают; они ничего не изображают, не изображают объект, подведенный под определенное понятие; они — свободная красота. К этому же виду можно отнести то, что в музыке называется импровизацией (без определенной темы), да и вообще всю музыку без текста.

В оценке свободной красоты (красоты только по форме) выносится чистое суждение вкуса. Здесь не предполагается понятие какой-либо цели, которой должно служить в данном объекте многообразие, не предполагается, следовательно, и то, что объект должен представлять; это только ограничивало бы свободу воображения, которое как бы играет, наблюдая за образом.

Лишь красота человека (мужчины, женщины, ребенка), красота коня, здания (церкви, дворца, арсенала или



беседки) предполагает понятие цели, которая определяет, какой должна быть вещь, т.е. понятие ее совершенства, и, следовательно, есть только сопутствующая красота. Так же, как связь приятного (ощущения) с красотой, которая, собственно говоря, связана только с формой, препятствовала сохранению чистоты суждения вкуса, связь хорошего (то, чем многообразие хорошо для самой вещи в соответствии с ее целью) с красотой наносит ущерб чистоте этого суждения.

Многое из того, что непосредственно нравится в созерцании, можно было бы добавить к зданию, если бы только ему не надлежало быть церковью; образ можно было бы украсить разного рода завитушками и легкими, правильными штрихами, подобными татуировке жителей Новой Зеландии, если бы только это не был человек, а человек мог бы иметь значительно более тонкие черты и более приятный мягкий овал лица, если бы он не должен был представлять мужчину, и к тому же воинственного.

Благоволение к многообразному в вещи в соответствии с внутренней целью, которая определяет ее возможность, есть благоволение, основанное на понятии; благоволение к красоте не предполагает понятия, а непосредственно связано с представлением, посредством которого дается предмет (не посредством которого он мыслится). Если суждение вкуса во втором виде благоволения ставится в зависимость от цели, поставленной в его первом виде как в суждении разума, и таким образом ограничивается, оно уже не есть свободное и чистое суждение вкуса.

Правда, преимущество этого соединения эстетического благоволения с интеллектуальным заключается для вкуса в том, что он фиксируется и, хотя не становится всеобщим вкусом, ему могут быть предписаны правила в отношении ряда целесообразно определенных объектов. Но тогда это уже не правила вкуса, а правила согласования вкуса с разумом, т.е. прекрасного с добрым, благодаря чему прекрасное используется в качестве орудия для достижения цели доброго, чтобы духовную настроенность, саму себя сохраняющую и обладающую субъективной общезначимостью, положить в основу того образа мыслей, который может быть сохранен только посредством трудно выполнимого намерения, но объективно общезначим. Собственно говоря, совершенство ничего не выигрывает от

красоты и красота ничего не выигрывает от совершенства; но так как, сравнивая с помощью понятия представление, посредством которого нам дается предмет, с объектом (каким он должен быть), мы не можем избежать того, чтобы одновременно не сопоставить это представление с ощущением в субъекте, то при согласованности обоих душевных состояний выигрывает *способность* представления в целом.

Суждение вкуса о предмете, обладающем внутренней целью, было бы чистым лишь в том случае, если бы тот, кто высказывает свое суждение, не обладал понятием об этой цели или в своем суждении абстрагировался от нее. Но тогда, несмотря на то, что он вынес правильное суждение вкуса, поскольку он судил о предмете как о свободной красоте, ему все-таки высказал бы порицание тот, кто рассматривает красоту только как сопутствующее свойство (исходит из цели предмета); он обвинил бы его в отсутствии вкуса, хотя оба они, каждый по-своему, вынесли правильное суждение: один, основываясь на том, что дано в чувственном восприятии, другой — на том, что заключено в его мыслях. Посредством такого различия можно в ряде случаев примирить ценителей вкуса в их споре о красоте, показав им, что один говорит о свободной красоте, другой — о сопутствующей, что один выносит чистое суждение вкуса, другой — прикладное.

## § 17

### Об идеале красоты

Объективного правила вкуса, которое посредством понятий определило бы, что прекрасно, быть не может. Ибо всякое суждение из этого источника есть суждение эстетическое, т.е. его определяющим основанием служит чувство субъекта, а не понятие объекта. Искать принцип вкуса, который посредством определенных понятий давал бы общий критерий прекрасного, — бесплодное занятие, ибо то, что ищут, невозможно и само по себе противоречиво. Всеобщая сообщаемость ощущения благоволения или неблаговоления, причем такая, которая возникает без понятия, единодушие, насколько это возможно, всех народов во все времена по поводу этого чувства в представлении об известных предметах есть эмпирический, хотя и слабый, едва достаточный для предположения критерий

происхождения такого подтверждаемого примерами вкуса их глубоко скрытой, общей для всех людей основы единодушия в суждении о формах, в которых им даны предметы.

Поэтому считают, что некоторые продукты вкуса могут служить *образцом*; это не значит, что вкус может быть обретен посредством подражания другим. Ибо вкус должен быть своей собственной способностью; тот же, кто подражает образцу, обнаруживает, правда, если ему удастся этот образец воспроизвести, умение, однако вкус лишь постольку, поскольку он способен судить об этом образце. Из этого следует, что высший образец, первообраз вкуса, есть лишь идея, которую каждый должен создать в себе самом и, исходя из которой, ему надлежит судить обо всем, что есть объект вкуса, что служит примером суждения вкуса и даже о вкусе каждого. *Идея* означает, собственно говоря, понятие разума, а *идеал* — представление о единичном существе как адекватном идее. Поэтому прообраз вкуса, который основан на неопределенной идее разума о некоем максимуме, но может быть тем не менее представлен не посредством понятий, а лишь в единичном изображении, лучше называть идеалом красоты; мы им, правда, не обладаем, но стремимся создать его в себе. Однако этот идеал красоты будет лишь идеалом воображения именно потому, что он основан не на понятиях, а на изображении; способность же изображать есть воображение. Как же мы достигаем подобного идеала красоты? Априорно или эмпирически? А также: для какого рода красоты возможен идеал?

Прежде всего следует заметить, что красота, для которой надлежит искать идеал, должна быть красотой не *свободной*, а *фиксированной* понятием объективной целесообразности, следовательно, должна принадлежать объекту не совершенно чистого, а частично интеллектуализированного суждения вкуса. Другими словами, там, где при тех или иных основаниях суждения должен иметь место идеал, в основе должна лежать какая-либо идея разу-

---

\* Образцы вкуса в области литературы и риторики должны быть выражены на мертвом, ученом языке: во-первых, для того, чтобы не претерпевать изменений, неизбежных в живых языках, в результате которых благородные выражения становятся вульгарными, обычные устаревают, а созданные заново недолговечны; во-вторых, для того, чтобы в основе их лежала грамматика, не подверженная прихотливым изменениям моды и сохраняющая свои неизменные правила.

ма по определенным понятиям, априорно определяющая цель, на которой основана внутренняя возможность предмета. Мыслить идеал прекрасных цветов, прекрасной мебелировки, прекрасного пейзажа невозможно. Невозможно и представить себе идеал сопутствующей красоты, обусловленной определенными целями, например, идеал прекрасного дома, прекрасного дерева, прекрасного сада и т.д., вероятно, потому, что цели здесь не вполне определены и фиксированы своим понятием и поэтому целесообразность почти так же свободна, как в *свободной* красоте. Лишь то, что имеет цель своего существования в самом себе, лишь *человек*, который способен сам определять посредством разума свои цели, или, если он должен черпать их из внешнего восприятия, все-таки может сопоставить их с существенными, всеобщими целями, а затем судить об этом сопоставлении с ними и эстетически, — только такой *человек*, следовательно, способен быть идеалом *красоты*, так же, как человечество единственное среди всех предметов мира способно быть в его лице в качестве интеллигенции идеалом *совершенства*.

Однако для этого необходимы два момента: *во-первых*, эстетическая *идея нормы*, которая есть единичное созерцание (воображения); она служит критерием суждения о человеке как предмете, принадлежащем к особому виду животных; *во-вторых*, *идея разума*, которая превращает цели человечества, в той мере, в какой они не могут быть представлены чувственно, в принцип суждения об образе, посредством которого эти цели открываются в явлении как его действия. Идея нормы должна брать элементы для образа животного особого рода из опыта, но величайшая целесообразность в его строении, которая может служить общим критерием эстетической оценки каждой особи этого рода, образ, как бы преднамеренно положенный в основу техники природы, которому адекватен только род в целом, но не отдельная особь, содержится лишь в идее того, кто выносит суждение, однако эта идея со всеми ее пропорциями может быть в качестве эстетической идеи совершенно *in concreto* изображена в виде образца. Для того чтобы в некоторой степени пояснить, как это происходит (ибо кто же может полностью выведать тайну природы?), попытаемся дать психологическое объяснение.

Следует заметить, что воображение совершенно непонятным нам способом может иногда не только возвращать

знаки для понятий из далекого прошлого, но и воспроизводить облик и образ предмета из несказанного числа предметов различного или одного рода; более того, если душа стремится к сравнению, воображение, по всей вероятности, действительно может, хотя и недостаточно отчетливо для создания, как бы накладывать один образ на другой и посредством конгруэнтности ряда образов одного рода находить среднее, служащее всем им общей мерой. Кто-то видел тысячу взрослых мужчин. Если он хочет, сравнивая их, вынести суждение о нормальном росте мужчины, то воображение накладывает (как я полагаю) большое число образов (быть может, тысячу) друг на друга; и — если мне будет дозволено применить здесь аналогию с оптическим изображением, — там, где большинство из них совпадет и где внутри контуров нанесена наиболее яркая краска, будет *средняя величина*, одинаково отдаленная как по высоте, так и по ширине от самых больших и самых маленьких фигур. Это и есть — красивый мужчина. (То же можно было бы получить механическим путем, сложив их высоту и ширину (и толщину) и разделив сумму на тысячу. Но воображение делает это посредством динамического эффекта, возникающего из многократного схватывания подобных образов органом внутреннего чувства.) Если для мужчины среднего роста таким же способом ищут голову средней величины, а для нее — нос средней величины и т.д., то этот образ будет лежать в основе идеи нормы красивого мужчины в той стране, где это сравнение производится; поэтому негр при этих эмпирических условиях будет иметь иную идею нормы красоты образа, чем белый, китаец — иную, чем европеец. Так же обстоит дело с образцом красивой лошади или собаки (определенной породы). Эта *идея нормы* не выведена из пропорций, взятых из опыта в качестве *определенных правил*; напротив, только исходя из этой идеи, возможны правила суждения. Она — парящий между всеми отдельными, самыми различными созерцаниями индивидов образ для всего рода, тот, который природа положила в качестве прообраза в основу своих порождений данного вида, но ни в одной особи не сумела, как кажется, полностью осуществить. Идея нормы отнюдь не *полный прообраз* красоты в данном роде, она только форма, составляющая неперемненное условие всякой красоты, тем самым только *правильность* в изображении рода. Она слу-

жит *правилом* — именно так воспринимали и знаменитого *Дорифора Поликлета* (правилом для своей породы может служить и корова *Мирона*)<sup>18</sup>. Именно поэтому в идее нормы и не может содержаться что-либо специфически характерное; ибо в противном случае она не была бы *идеей нормы* рода. Ее изображение нравится не красотой, а потому, что оно не противоречит ни одному условию, при соблюдении которого вещь такого рода только и может быть прекрасной. Подобное изображение лишь соответствует школьным правилам\*.

От *идеи нормы* прекрасного отличен его *идеал*, который в соответствии с уже приведенными основаниями можно обрести лишь в *образе человека*. Здесь идеал состоит в выражении *нравственного*, без чего предмет не мог бы нравиться всем, причем позитивно (а не только негативно по своему изображению в соответствии со школьными правилами). Правда, зримое выражение нравственных идей, которые внутренне властвуют над человеком, может быть взято только из опыта; однако, для того чтобы сделать зримым в телесном выражении (как действия внутреннего мира) их связь со всем тем, что наш разум сочетает с нравственно добрым в идее высшей целесообразности, — доброту души, чистоту, силу или спокойствие и т.д., необходимо, чтобы тот, кто хочет хотя бы только судить о них, а тем более выразить их, был способен соединить чистые идеи разума с большой силой воображения. Правильность подобного идеала красоты доказывается тем, что он не разрешает примешивать чувственно привлекательное в благоволение к объекту и тем не менее допускает проявление большого интереса к нему; а

---

\*Считается, что лицо человека с совершенно правильными чертами, которого художник попросил бы служить ему моделью, обычно совершенно невыразительно, поскольку в нем нет ничего характерного; следовательно, оно выражает скорее идею рода, чем специфические черты личности. Преувеличенная же характерность, т.е. такая, которая нарушает идею нормы (целесообразности рода), называется *карикатурой*. Опыт учит нас также, что совершенно правильные черты лица отражают обычно лишь внутреннюю сущность среднего человека; быть может (если допустить, что природа выражает во внешности пропорции внутреннего мира) потому, что в том случае, когда ни один из задатков души не выходит за пределы пропорции, необходимой в свободном от недостатков человеке, не приходится ждать того, кого называют *геншем*, в котором природа как бы отказывается от своего обычного соотношения душевных сил в пользу какой-либо одной из них.

это в свою очередь доказывает, что суждение на основе такого критерия никогда не может быть чисто эстетическим и что суждение, которое исходит из идеала красоты, не есть просто суждение вкуса.

### Пояснение прекрасного, выведенное из этого третьего момента

*Красота* есть форма *целесообразности* предмета, воспринимаемая в нем без представления о цели .

### Четвертый момент суждения вкуса — по модальности благоволения к предметам

#### §18

Что такое модальность суждения вкуса

О каждом представлении я могу сказать: *возможно* по крайней мере, что оно (в качестве познания) связано с удовольствием. О том, что я называю *приятным*, я говорю, что оно *действительно* доставляет мне удовольствие. О *прекрасном* же думают, что оно имеет *необходимое* отношение к благоволению. Эта необходимость особого рода: не теоретическая объективная необходимость, когда априорно может быть познано, что каждый *почувствует* такое благоволение к предмету, названному мною прекрасным; и не практическая необходимость, когда посредством понятий чистой воли разума, служащей свободно действующим существам правилом, это благоволение есть *необходимое* следствие объективного закона и означает

---

\* Против этого пояснения можно было бы возразить, что существуют вещи, форму которых мы считаем целесообразной, хотя и не знаем цели этих вещей, например, часто извлекаемые из курганов каменные орудия с отверстием как бы для рукоятки; несмотря на то, что они явно свидетельствуют по своей форме о целесообразности, цель которой неизвестна, мы не называем их, исходя из этого, прекрасными. Однако уже одно то, что в них видят произведения искусства, достаточно для признания того, что их связывают с определенным намерением или определенной целью. Поэтому в созерцании их отсутствует какое бы то ни было благоволение. Напротив, цветок, например тюльпан, считается прекрасным, потому что в восприятии его заключается известная целесообразность, хотя мы в своем суждении о ней не соотносим ее ни с какой целью.

только, что мы должны просто (без какого-либо намерения) действовать определенным образом. Необходимость, которая мыслится в эстетическом суждении, может быть названа только необходимостью *образца*, т.е. необходимостью для *всех* согласиться с суждением, рассматриваемым как пример всеобщего правила, указать которое невозможно. Поскольку эстетическое суждение не есть объективное и познавательное суждение, эта необходимость не может быть выведена из определенных понятий, и, следовательно, она не аподиктична. Тем более она не может быть выведена из всеобщности опыта (из общего согласия в суждениях о красоте данного предмета). Ибо дело не только в том, что опыт вряд ли дал бы нам достаточное число подтверждений, но и в том, что на основе эмпирических суждений не может быть выведено понятие необходимости этих суждений.

### §19

Субъективная необходимость, которую мы приписываем суждению вкуса, обусловлена

Суждение вкуса предполагает согласие каждого; тот, кто называет что-либо прекрасным, считает, что каждый *должен* одобрить предлежащий предмет и также называть его прекрасным. Следовательно, *долженствование* в эстетическом суждении даже при наличии всех данных, которые требуются для суждения, высказывается лишь условно. Согласия каждого добиваются, поскольку имеют для этого общее для всех основание; на это согласие действительно можно было бы рассчитывать, если всегда быть уверенным в том, что данный случай правильно подведен под названное основание, как правило, для одобрения.

### §20

Условие необходимости, предполагаемое суждением вкуса, есть идея общего чувства

Если бы суждения вкуса располагали (подобно познавательным суждениям) определенным объективным принципом, тот, кто выносит их по этому принципу, притязал бы на безусловную необходимость своего суждения. Если бы они были вообще лишены принципа, подобно суждениям чувственного вкуса, мысль об их необходимости во-



обще никому не приходила бы в голову. Следовательно, они должны располагать субъективным принципом, который только посредством чувства, а не посредством понятий, но все же общезначимо, определяет, что нравится и что не нравится. Подобный принцип можно рассматривать лишь как *общее чувство*, существенно отличающееся от здравого смысла, который подчас также называют общим чувством (*sensus communis*), так как рассудок выносит суждения не на основании чувства, а всегда на основании понятий, хотя обычно только в качестве смутно представляемых принципов.

Следовательно, только допуская, что подобное общее чувство существует (под ним мы понимаем не внешнее чувство, а действие, проистекающее из свободной игры наших познавательных способностей), только, повторяю, допуская наличие подобного общего чувства, может быть вынесено суждение вкуса.

## §21

Можно ли с достаточным основанием предполагать наличие общего чувства

Знания и суждения вместе с сопутствующим им убеждением должны обладать всеобщей сообщаемостью, ибо в противном случае они не соответствовали бы объекту и были бы просто субъективной игрой способностей представления, совершенно так, как того требует скептицизм. Однако, для того чтобы знание могло сообщаться, должно быть всеобщее, сообщаемое и душевное состояние, т.е. настроенность познавательных способностей к познанию вообще, а именно пропорция, требующаяся представлению (посредством которого нам дается предмет), чтобы возникло знание; без этой пропорции как субъективного условия познания не могло бы возникнуть и познание как действие. Это в действительности и происходит каждый раз, когда данный предмет, воспринимаемый посредством чувств, приводит в действие воображение для соединения многообразного, а оно приводит в действие рассудок для установления единства этого многообразия в понятиях. Однако эта настроенность познавательных способностей обладает в зависимости от различия данных объектов различной пропорцией. Тем не менее должна существовать такая пропорция, при которой это внутреннее отношение

наиболее соответствует оживлению обеих душевных способностей (одной посредством другой) для познания (данных предметов) вообще, и эта настроенность может быть определена только чувством (не понятиями). Поскольку сама эта настроенность должна быть всеобще сообщаемой, должно быть всеобще сообщаемо и ее чувство (при данном представлении), поскольку же сообщаемость чувства (Gefühl) предполагает общее чувство (Gemeinsinn), то наличие его можно с полным основанием допустить; при этом нет необходимости исходить из психологических наблюдений; наличие общего чувства надлежит допустить как необходимое условие всеобщей сообщаемости наших знаний, что предполагается в каждой логике и в каждом принципе познания, если он не связан со скепсисом.

## §22

Необходимость всеобщего согласия, мыслимая в суждении вкуса, есть субъективная необходимость, которая при предположении общего чувства представляется объективной

Во всех суждениях, которыми мы признаем что-либо прекрасным, мы никому не дозволяем придерживаться иного мнения, несмотря на то, что мы основываем наше суждение не на понятиях, а только на нашем чувстве; следовательно, полагаем его в основу суждения не как личное, а как общее чувство. Это общее чувство не может быть для данной цели основано на опыте, ибо оно хочет давать право на суждения, в которых содержится должествование; оно не гласит: с нашим суждением *будет* согласен каждый; оно гласит: каждый *должен* согласиться с ним. Следовательно, общее чувство, в качестве примера суждения которого я привожу здесь мое суждение вкуса, приписывая ему тем самым значимость *образца*, есть просто идеальная норма, предполагая которую можно с полным правом считать совпадающее с ней суждение и выраженное в нем благоволение к объекту правилом для каждого; хотя этот принцип лишь субъективен, он признается субъективно-всеобщим (необходимой для каждого идей) в той мере, в какой речь идет о единодушии различных лиц, выносящих суждения, и может, подобно объективному принципу, требовать всеобщего одобрения, если только при этом быть уверенным, что подведение под принцип совершенно правильно.

Эта неопределенная норма общего чувства действительно нами предполагается, что доказывается нашим притязанием на право выносить суждения вкуса. Существует ли в самом деле подобное всеобщее чувство в качестве конститутивного принципа возможности опыта или еще более высокий принцип разума делает его для нас лишь регулятивным принципом, чтобы создать в нас общее чувство для высших целей; следует ли считать вкус исконной и естественной способностью или лишь идеей некоей искусственной способности, которую нам еще предстоит приобрести, так что суждение вкуса с его ожиданием всеобщего согласия на самом деле есть лишь требование разума создать такое единодушие чувства, и долженствование, т.е. объективная необходимость совпадения чувства каждого с каждым особым чувством другого, означает лишь возможность прийти к такому согласию, суждение же вкуса служит лишь примером применения этого принципа. Все это мы здесь еще не хотим и не можем исследовать; теперь нам надлежит лишь разложить способность вкуса на его элементы, чтобы затем соединить их в идее общего чувства.

#### Выведенное из четвертого момента пояснение прекрасного

Прекрасно то, что без понятия признается предметом *необходимого* благоволения.

#### Общее примечание к первому разделу аналитики

Подводя итог произведенному выше анализу, мы обнаруживаем, что все сводится к понятию вкуса, — к тому, что вкус есть способность судить о предмете в его отношении со *свободной закономерностью* воображения. Поскольку в суждении вкуса воображение должно рассматриваться в его свободе, оно, во-первых, берется не как репродуктивное, подчиненное законам ассоциации, а как продуктивное и самостоятельное (как источник производных форм возможных созерцаний); и хотя при схватывании данного предмета чувств оно связано с определенной формой объекта и, следовательно, не пре-

бывает в свободной игре (как в поэтическом творчестве), все-таки вполне можно понять, что предмет может придать ему форму, содержащую соединение многообразного, именно ту форму, которую воображение, будь оно свободно предоставлено самому себе, создало бы в согласии с *закономерностью рассудка* вообще. Однако то, что *воображение свободно* и вместе с тем само все-таки *закономерно*, т.е. обладает автономией, есть противоречие. Ибо закон дает только рассудок. Если же воображение вынуждается действовать по определенному закону, то его продукт по своей форме, то, каким он должен быть, определяется понятиями; но тогда благоволение вызовет, как показано выше, не прекрасное, а доброе (совершенство, правда, только формальное), и суждение не будет суждением вкуса. Следовательно, закономерность без закона и субъективное согласование воображения и рассудка без объективного согласования, при котором представление соотносится с определенным понятием предмета, совместимы только со свободной закономерностью рассудка (которая называется также целесообразностью без цели) и со свособразием суждения вкуса.

Критики вкуса приводят обычно в качестве самых простых и бесспорных примеров красоты геометрически правильные фигуры, такие, как круг, квадрат, куб и т.д.; между тем они именно потому и называются правильными, что их можно представить себе только как простое изображение определенного понятия, предписывающего этой фигуре правило (в соответствии с которым она только и возможна). Следовательно, одно из двух должно быть ошибочным: либо суждение критиков, приписывающее мыслимым образам красоту, либо наше суждение, согласно которому для красоты необходима целесообразность без понятия.

Вряд ли человеку нужен вкус, чтобы испытать большее удовольствие от круга, чем от небрежного наброска, от равностороннего и равноугольного четырехугольника — большего, чем от неправильного с различными сторонами, как бы скрюченного; для этого достаточен обычный рассудок и совсем не нужен вкус. Там, где очевидно намерение судить, например о величине площади, или сделать понятным в делении отношении частей друг к другу и к целому, необходимы правильные, причем наиболее простые фигуры; и благоволение вызывается здесь не непосред-

венно видом фигуры, а возможностью использовать ее для осуществления различных намерений. Комната, стены которой образуют косые углы, сад такого же типа, вообще всякое нарушение симметрии, будь то в животных (если они, например, одноглазы), в зданиях или клумбах не нравится нам потому, что это нецелесообразно, не только практически для определенного использования, но и для суждений, которые могут исходить из самых различных намерений; подобное не происходит в суждении вкуса, которое, если оно чисто, непосредственно связывает благоволение или неблаговоление с *созерцанием* предмета, не руководствуясь возможностью использовать его или вообще какой-либо целью.

Правильность, которая ведет к понятию предмета, правда, необходимое условие (*conditio sine qua non*) для того, чтобы охватить предмет единым представлением и определить многообразие в его форме. Это определение есть цель познания; и по отношению к нему оно также всегда связано с благоволением (которое сопутствует каждому, даже проблематичному намерению). Но тогда это просто одобрение решения, вытекающего из задачи, а не свободная, неопределенно своеобразная занятость душевных сил тем, что мы называем прекрасным, где рассудок служит воображению, а не воображение рассудку.

В вещи, возможной только вследствие намерения, в здании, даже в животном, правильность, которая состоит в симметрии, должна выражать единство созерцания, сопутствующее понятию цели, и входит в познание. Там же, где должна выступать лишь свободная игра способностей представления (но при условии, что при этом не будет нанесен ущерб рассудку), в парках, в украшении комнат, в разного рода сделанной со вкусом утвари и т.п., правильности, которая представляется принуждением, по возможности избегают; поэтому в английских парках, в мебели стиля барокко вкус доводит свободу воображения едва ли не до гротеска, и в этом отказе от всякого принудительного следования правилам усматривается, что в этом случае вкус достигает в игре воображения своего высшего совершенства.

Все жестко правильное (приближающееся к математической правильности) выражает нечто противное вкусу: оно неспособно длительно занимать нас, и если оно явно не связано по своему намерению с познанием или с опре-

деленной практической целью, вскоре наводит скуку. Напротив, то, чем воображение может играть, непринужденно и целесообразно, всегда остается для нас новым и не надоедает. Марсден<sup>19</sup> в своем описании Суматры замечает, что там свободная красота природы повсюду окружает зрителя и поэтому вскоре перестает привлекать его; между тем насаждения перца, где параллельно расположенные жерди, по которым вьются эти растения, образуют аллеи, вызывали его восхищение, когда он обнаруживал их в лесу. Из этого он делает вывод, что дикая, неправильная красота нравится для разнообразия лишь тому, кто нагляделся на правильную красоту. Однако стоило ему пробывать среди этих насаждений перца день, чтобы понять: когда рассудок посредством правильности настраивается на порядок, в котором он всегда нуждается, предмет перестает его занимать и вскоре начинает тяготить воображение; напротив, природа, расточительная там в своем многообразии до пышности, не подчиненная никаким искусственным правилам, могла бы постоянно служить пищей его вкусу. — Даже пение птиц, которое невозможно подвести под какое-либо правило музыки, содержит как будто большую свободу, а поэтому и в большей мере услаждает вкус, чем послушное всем правилам музыкального искусства пение людей, ибо последнее при частом и длительном повторении надоедает гораздо скорее. Однако здесь мы, быть может, смешиваем наше расположение к веселости маленькой милой птички с красотой ее пения, так как совершенно точное воспроизведение этого пения (как, например, иногда щелканья соловья) представляется нам совершенно безвкусным.

Следует также отличать прекрасные предметы от красоты предметов, увиденных издали (которые из-за расстояния часто не могут быть отчетливо рассмотрены). В последнем случае вкус исходит, по-видимому, не столько из того, что воображение в данном случае *схватывает*, сколько из того, что служит ему поводом для *сочинительства*, т.е. для фантазий, занимающих душу, — она постоянно возбуждается многообразием, на которое наталкивается взор; так происходит, например, при наблюдении за меняющимися образами огня в камине или в струящемся ручье, которые сами по себе не прекрасны, но привлекательны для воображения, ибо способствуют его свободной игре.

§23

Переход от способности суждения о прекрасном  
к способности суждения о возвышенном

Общность прекрасного и возвышенного состоит в том, что оба они нравятся сами по себе<sup>20</sup>. А также в том, что оба они предполагают не чувственное и не логически определяющее суждение, а суждение рефлексии; следовательно, благоволение зависит в обоих случаях не от ощущения, например, приятного, и не от определенного понятия, как благоволение к добродетели; однако при этом оно все-таки соотносено с понятиями, хотя и не с определенными, и таким образом благоволение связано только с изображением или способностью изображения, посредством чего эта способность изображения или воображение рассматривается при данном созерцании в соответствии со способностью рассудка или разума давать понятия как нечто им содействующее. Поэтому то и другое суждение *единичны* и тем не менее объявляют себя общезначимыми для каждого субъекта, хотя они и притязают только на чувство удовольствия, а не на познание предмета.

Однако бросаются в глаза и серьезные различия между прекрасным и возвышенным. Прекрасное в природе относится к форме предмета, которая состоит в ограничении; напротив, возвышенное может быть обнаружено и в бесформенном предмете, поскольку в нем или посредством него представляется *безграничность*, к которой тем не менее примысливается ее тотальность; таким образом прекрасное служит, по-видимому, для изображения неопределенного понятия рассудка, возвышенное — для такого же понятия разума. Следовательно, в первом случае благоволение связано с представлением о *качестве*, во втором — с представлением о *количестве*. Второй вид благоволения сильно отличается от первого и по своему характеру; если первое (прекрасное) ведет непосредственно к усилению жизнедеятельности и поэтому может сочетаться с привлекательностью и с игрой воображения, то второе (чувство возвышенного) есть удовольствие, которое возникает лишь опосредствованно, а именно порождается

чувством мгновенного торможения жизненных сил и следующего за этим их прилива; таким образом, в качестве растроганности, оно — не игра, а серьезное занятие воображения. Поэтому возвышенное и несовместимо с привлекательностью; и поскольку душа не только притягивается к предмету, а все время попеременно и отталкивается им, в благоволении к возвышенному содержится не столько позитивное удовольствие, сколько восхищение или уважение, и поэтому оно заслуживает названия негативного удовольствия.

Однако самое важное внутреннее отличие возвышенного от прекрасного состоит в следующем: здесь мы, и это совершенно правильно, прежде всего принимаем во внимание возвышенное в объектах природы (возвышенное в искусстве всегда ограничивается условием соответствия природе); красота природы (самостоятельная) заключает в своей форме целесообразность, благодаря чему предмет как бы заранее предназначается для нашей способности суждения и таким образом сам по себе служит предметом благоволения; напротив, то, что без всякого умствования, просто в схватывании возбуждает в нас чувство возвышенного, по форме может показаться нашей способности суждения нецелесообразным, несоизмерным нашей способности изображения и как бы насильственно навязанным нашему воображению, но все-таки предстает в суждении тем более возвышенным.

Из этого сразу же следует, называя какой-либо *предмет природы* возвышенным, мы вообще выражаемся неправильно, хотя совершенно правильно называем многие из них прекрасными; ибо как можно выразить одобрение тому, что само по себе воспринимается как несоответствующее цели? Мы можем только сказать, что предмет пригоден для изображения возвышенного, которое может быть обнаружено в душе; ибо возвышенное в собственном смысле слова не может содержаться ни в одной чувственной форме и относится лишь к идеям разума; хотя соответствующее им изображение невозможно, они именно вследствие этого несоответствия, которое может быть изображено чувственно, возбуждаются и проникают в душу. Так, огромный, разбушевавшийся океан не может быть назван возвышенным; его вид ужасен. И душа должна быть уже полна многими идеями, чтобы в подобном созерцании проникнуться чувством, которое само возвы-



шенно; она побуждается оставить чувственность и заняться идеями, содержащими более высокую целесообразность.

Самостоятельная красота природы открывает нам технику природы, представляющую природу как систему, подчиненную законам, принцип которых мы не встречаем во всей нашей рассудочной способности, а именно, законам целесообразности в отношении применения способности суждения к явлениям таким образом, чтобы судить о них не только как о принадлежащих природе с ее лишенным цели механизмом, но и как о допускающих аналогии с искусством. Следовательно, самостоятельная красота природы действительно расширяет если не наше знание объектов природы, то во всяком случае наше понятие о природе — от понятия ее как простого механизма до понятия ее как искусства, что позволяет приступить к глубоким исследованиям возможности подобной формы. Однако в том, что мы обычно называем в природе возвышенным, нет ничего, что вело бы к особым объективным принципам и соответствующим им формам природы; именно в своем хаосе или в своем самом диком, лишенном всякой правильности беспорядке и опустошении природа, если она обнаруживает при этом свое величие и могущество, более всего возбуждает в нас идеи возвышенного. Из этого следует, что понятие возвышенного в природе значительно менее важно и богато выводами, чем понятие в ней прекрасного и что оно вообще свидетельствует совсем не о целесообразности в самой природе, а только о возможном *использовании* созерцаний природы для того, чтобы ощутить в нас самих совершенно независимую от природы целесообразность. Основание для прекрасного в природе мы должны искать вне нас, основание для возвышенного — только в нас и в образе мыслей, который привносит возвышенность в представление о природе. Это очень важное предварительное замечание, полностью отделяющее идеи возвышенного от идеи целесообразности *природы* и превращающее теорию возвышенного в простой придаток к эстетическому суждению о целесообразности природы, ибо в этой теории не представлена особая форма в природе, а лишь целесообразное использование воображением своего представления о природе.

Что касается деления моментов эстетического суждения о предметах по отношению к чувству возвышенного, то здесь аналитика может действовать по тому же принципу, который применялся в расчленении суждений вкуса. Ибо в качестве суждения эстетической рефлектирующей способности суждения благоволение к возвышенному должно быть так же, как благоволение к прекрасному, по своему *количеству* общезначимым, по *качеству* — лишенным *интереса*, по отношению обладать субъективной целесообразностью, по *модальности* представлять ее как необходимую. Следовательно, в этом отношении метод не будет здесь отличаться от метода предшествующего раздела. Некоторое различие состоит в том, что там, где эстетическое суждение касалось формы объекта, мы начинали с исследования качества; здесь же, поскольку то, что мы называем возвышенным, может быть бесформенным, мы начинаем с количества как с первого момента эстетического суждения о возвышенном; основание для этого очевидно из предшествующего параграфа.

Однако для анализа возвышенного необходимо деление, в котором не нуждается анализ прекрасного, а именно деление на *математически возвышенное* и *динамически возвышенное*.

Ибо поскольку чувство возвышенного предполагает как свою отличительную особенность душевное *движение*, связанное с суждением о предмете, тогда как вкус к прекрасному предполагает и сохраняет душу в состоянии *спокойного* созерцания, и об этом движении следует судить как об объективно целесообразном (так как возвышенное нравится), то посредством воображения возвышенное соотносится либо со *способностью познания*, либо со *способностью желания*; однако в том и другом случае суждение о целесообразности данного представления выносится только применительно к этим *способностям* (без цели или интереса); поскольку первая прилагается объекту как *математическая*, вторая как *динамическая* настроенность воображения, объект представляется нам возвышенным этим двояким способом.

*Возвышенным* мы называем то, что *абсолютно велико*. Однако быть большим и быть величиной — совершенно разные понятия (*magnitudo* и *quantitas*). Одно дело *просто* (*simpliciter*) сказать: нечто велико, и совсем другое сказать, что оно *абсолютно велико* (*absolute* по *comparative magnum*). Второе есть то, что *велико сверх всякого сравнения*. Но что означает выражение: нечто велико, мало или средней величины? То, что этим обозначается, не есть чистое рассудочное понятие, тем более не чувственное созерцание и не понятие разума, поскольку оно не содержит никакого принципа познания. Следовательно, оно должно быть понятием способности суждения или происходить из него и полагать в основу субъективную целесообразность представления по отношению к способности суждения. Что некая вещь есть величина (*quantum*), познается из самой вещи без сравнения ее с другой, а именно, если множество однородного вместе составляет единое. Но для того чтобы установить, *какова его величина*, всегда необходимо в качестве меры нечто другое, которое также есть величина. Однако поскольку в суждении о величине дело не только во множестве (числе), но и в величине единицы (меры), а величина меры в свою очередь нуждается в чем-то другом в качестве меры, с чем ее можно сравнить, то мы видим, что определение величины явлений никогда не может дать абсолютного понятия величины, но всегда даст лишь сравнительное понятие.

Если я просто говорю: нечто велико, то создается впечатление, что я вообще не мыслю никакого сравнения, во всяком случае не мыслю с помощью объективной меры, ибо этим высказыванием не определяется, какова величина предмета. Однако несмотря на то, что масштаб сравнения субъективен, суждение притязает на общее согласие. Суждения: этот человек красив, он большого роста, не ограничиваются выносящим эти суждения субъектом, но, подобно теоретическим суждениям, требуют согласия каждого.

Однако поскольку суждением, которым нечто просто обозначается как большое, утверждается не только, что предмет имеет величину, но эта величина рассматривается как превосходящая величину многих других предметов того же рода, хотя определение этого превосходства и не дается, то в основу его полагается масштаб, который, как считают, может быть принят в качестве такового каждым; однако этот масштаб пригоден не для логического (математически определенного), а только для эстетического суждения о величине, ибо он лишь субъективно положен в качестве масштаба в основу суждения, рефлектирующего о величине. Этот масштаб может быть, впрочем, и эмпирическим, как, например, средний рост знакомых нам людей, средняя величина животных известного рода, деревьев, домов, гор и т.п., он может быть и априорно данным масштабом, который из-за недостатков выносящего суждение субъекта ограничен субъективными условиями изображения *in concreto*; например, в области практического — величина какой-либо добродетели или свободы и справедливости в какой-либо стране; в области теоретической — степень правильности или неправильности произведенного наблюдения или измерения и т.д.

При этом знаменательно, что даже тогда, когда мы совершенно не заинтересованы в объекте, т.е. когда его существование нам безразлично, сама его величина, даже если объект рассматривается как бесформенный, способна вызвать благоволение, которое может быть сообщено всем, следовательно, содержит сознание субъективной целесообразности в применении наших познавательных способностей; однако это благоволение не к объекту, как в суждении о прекрасном (потому, что здесь объект может быть и бесформенным), где рефлектирующая способность суждения настроена целесообразно по отношению к познанию вообще, а к расширению воображения самого по себе.

Если (при названном выше ограничении) мы просто говорим о предмете: он велик, то это не математически определяющее, а чисто рефлектирующее суждение о представлении об этом предмете, субъективно целесообразное для известного применения наших познавательных способностей в оценке величины; в этом случае мы всегда связываем с представлением своего рода уважение, подобно тому как с тем, что мы просто называем малым —

пренебрежение. Впрочем, суждение о вещах, больших или малых, распространяется на все, даже на все свойства вещей; поэтому мы даже красоту называем большой или малой; причину этого надо искать в следующем: что бы мы ни изображали (тем самым эстетически представляли) в созерцании по предписанию способности суждения, оно всегда есть явление, следовательно, количество.

Если же мы называем что-либо не просто большим, но совершенно, абсолютно, во всех отношениях (превосходящим всякое сравнение) большим, т.е. возвышенным, то скоро становится ясно, что мы позволяем искать соответствующий ему масштаб не вне его, а только в нем. Перед нами величина, равная лишь самой себе. Из этого следует, что возвышенное надо искать не в вещах природы, а только в наших идеях, — в каких, мы покажем в дедукции.

Это объяснение может быть выражено и таким способом: *Возвышенно то, в сравнении с чем все остальное мало.* Из этого очевидно, что в природе не может быть ничего, каким бы большим мы его ни считали, что, рассмотренное в другом соотношении, не могло бы быть сведено к бесконечно малому; и наоборот, — ничего столь малого, что в сравнении с еще меньшими масштабами не выросло бы для нашего воображения в мировую величину. Телескопы дали нам обильный материал для первого замечания, микроскопы — для второго. Следовательно, ничего из того, что может быть предметом чувств, нельзя в рамках этого рассмотрения называть возвышенным. Однако именно потому, что нашему воображению присуще движение в бесконечность, а нашему разуму — притязание на абсолютную тотальность как на реальную идею, само несоответствие нашей способности оценивать величину вещей чувственного мира этой идее пробуждает в нас чувство нашей сверхчувственной способности, вследствие чего оказывается, что велик не предмет чувств, а велико совершенно естественное использование способностью суждения некоторых предметов для того, чтобы вызвать упомянутое чувство, и каждое другое использование по сравнению с ним мало. Таким образом, возвышенным следует называть не объект, а духовную настроенность, вызванную неким представлением, занимающим рефлектирующую способность суждения.

Следовательно, к предыдущим формулам пояснения

возвышенного мы можем добавить следующее: *Возвышенно то, одна возможность мыслить которое доказывает способность души, превосходящую любой масштаб чувств.*

## §26

Об определении величины природных вещей, требующейся для идеи возвышенного

Определение величины посредством числовых понятий (или их знаков в алгебре) есть математическое определение, определение их величины просто в созерцании (на глаз) есть определение эстетическое. Получить определенные понятия того, *как велико* что-либо, мы можем лишь с помощью чисел (во всяком случае приближенно посредством уходящих в бесконечность числовых рядов), единица которых есть мера; и постольку всякое логическое определение есть определение математическое. Однако так как мера должна быть величиной известной, то ее в свою очередь надлежит определить с помощью чисел, единицей которых должна служить другая мера, т.е. определить математически, и мы таким образом никогда не получим первую или основную меру, а тем самым и определенное понятие о данной величине. Следовательно, определение величины основной меры должно состоять только в возможности непосредственно схватить ее в созерцании и посредством воображения использовать для изображения числовых понятий; другими словами, всякое определение величины природных предметов в конечном итоге эстетично (т.е. определено субъективно, а не объективно).

Для математического определения величины не существует наибольшего (ибо числа уходят в бесконечность), но для эстетического определения величины наибольшее существует, и о нем я говорю: если оно рассматривается как абсолютная мера, больше которой субъективно (для субъекта, выносящего суждение) быть не может, оно содержит в себе идею возвышенного и создает ту растроганность, которую неспособно создать математическое определение величин посредством чисел (разве что в той мере, в какой эстетическая основная мера сохраняется при этом живой в воображении); математическое определение всегда изображает лишь относительную величину

посредством сравнения ее с другими величинами того же рода, эстетическое же определение — величину абсолютную, в той степени, в которой душа способна схватить ее в созерцании.

Для того чтобы созерцательно воспринять воображением какое-либо количество, используя его как меру или единицу в определении величины посредством чисел, необходимо два действия этой способности: *схватывание* (*apprehensio*) и *соединение* (*comprehensio aethetica*). Со схватыванием дело обстоит просто, ибо оно может продолжаться до бесконечности, но соединение становится тем труднее, чем дальше продвигается схватывание, и вскоре достигает своего максимума, а именно, наибольшей эстетической основной меры в определении величины. Ибо когда схватывание настолько продвинулось, что частичные представления чувственного созерцания, схваченные воображением вначале, уже начинают затухать по мере того, как воображение продолжает этот процесс, оно теряет на одной стороне столько же, сколько выигрывает на другой, и тогда соединение охватило то наибольшее, за пределы которого воображение выйти не может.

Это объясняет то, что *Савари*<sup>21</sup> пишет в своих заметках о Египте: чтобы ощутить все величие пирамид, к ним не надо подходить слишком близко, но не надо и отходить от них слишком далеко. Ибо если отойти слишком далеко, то схватываемые части пирамиды (камни, лежащие друг на друге,) представляются лишь смутно, и представление о них не оказывает воздействия на эстетическое суждение субъекта. Если же подойти слишком близко, то глазу требуется некоторое время, чтобы полностью произвести схватывание от основания пирамиды до вершины; при этом всегда частично затухают предшествующие части, прежде чем воображение успевает воспринять последующие, и соединение никогда не бывает полным. Так же можно объяснить замешательство или своего рода растерянность, испытываемые, как утверждают, человеком, впервые вступившим в собор Святого Петра в Риме. У него возникает чувство несоразмерности его воображения идеям целого, препятствующее тому, чтобы он мог их изобразить; воображение достигло своего максимума и при попытке расширить его оно возвращается к себе, ощущая при этом чувство умиленного благоволения.

Здесь я еще не буду говорить о причине благоволения,

связанного с тем представлением, от которого его меньше всего можно было бы ожидать, а именно, с представлением, позволяющим нам заметить несоразмерность, а следовательно, и субъективную нецелесообразность представления для способности суждения в определении величин; замечу лишь следующее: если эстетическое суждение должно быть *чистым* (не смешанным с каким-либо телеологическим суждением в качестве суждения разума) и служить примером, полностью соответствующим критике эстетического суждения, то возвышенное следует искать не в произведениях искусства (например, в зданиях, колоннах и т.д.), где форму и величину определяет цель человека, и не в природных вещах, *понятие которых уже предполагает определенную цель* (например, у животных, природное назначение которых известно), а в дикой природе (только поскольку она сама по себе не привлекает или не волнует действительной опасностью), и лишь в той степени, в какой она обладает величиной. Ибо при представлении такого рода в природе не содержится ничего необычайного (а также великолепного или ужасного); воспринимаемая величина может возрастать до любой степени, если только воображение способно соединить ее в единое целое. Предмет огромен, если он своей величиной уничтожает цель, составляющую его понятие. *Колоссальным* же называют просто изображение такого понятия, которое едва ли не слишком велико для всякого изображения (граничит с относительно огромным), так как цель — изображение понятия — затрудняется тем, что созерцание предмета почти превышает нашу способность восприятия. Между тем для того чтобы чистое суждение о возвышенном было эстетическим, а не смешанным с каким-либо суждением рассудка или разума, оно не должно иметь в качестве своего определяющего основания цель объекта.

\*\*\*

Поскольку всему тому, что должно нравиться рефлектирующей способности суждения без интереса, надлежит содержать в своем представлении субъективную и в качестве таковой общезначимую целесообразность, причем здесь в основе суждения не лежит (как в прекрасном) целесообразность *формы* предмета, то возникает вопрос: ка-



кова же эта целесообразность и посредством чего она предписывается в качестве нормы, чтобы служить основанием общезначимого благоволения к определению величины, причем к такому определению, которое доходит даже до несоразмерности нашей способности воображения изображению понятия величины.

В соединении, необходимом для представления о величине, воображение само, не наталкиваясь на какие-либо препятствия, движется в бесконечность; рассудок же ведет его с помощью числовых понятий, для которых воображение должно дать схему; и хотя в этом процессе, относящемся к логическому определению величины, есть нечто объективно целесообразное в соответствии с понятием цели (как в каждом измерении), в нем нет ничего, что могло бы быть целесообразным и привлекательным для эстетического суждения. Нет в этой преднамеренной целесообразности также ничего, что заставило бы доводить величину меры и тем самым *соединения* многого в одно созерцание до границы способности воображения, до того предела, которого оно способно достичь в своих изображениях. Ибо в определении величин рассудком (в арифметике) можно пойти одинаково далеко, производя соединение единиц до числа 10 (в десятичной системе) или только до 4 (в четверичной), — а дальнейшее образование величин посредством сложения или, если количество дано в созерцании, посредством схватывания, прогрессивно (а не в соединении), в соответствии с принятым принципом прогрессии. В этом математическом определении величин рассудок одинаково удовлетворен и обслужен, независимо от того, избирает ли воображение в качестве единицы величину, которую можно охватить одним взглядом, например фут или руту<sup>22</sup>, или немецкую милю, или даже диаметр земного шара, схватывание которых возможно, но соединение в созерцание посредством воображения невозможно (невозможно посредством *comprehensio aesthetica*, хотя и возможно посредством *comprehensio logica* в числовом понятии). В обоих случаях логическое определение величины беспрепятственно уходит в бесконечность.

Однако душа внемлет в себе голосу разума, который для всех данных величин, даже таких, которые никогда не могут быть полностью схвачены, хотя (в чувственном представлении) о них судят как о полностью данных, тре-

бует тотальности, тем самым соединения в *одно* созерцание, а для всех членов возрастающего в прогрессии числового ряда — *изображения*, не изымая из этого требования даже бесконечное (пространство и истекшее время), более того, делает неизбежным мыслить это бесконечное (в суждении обыденного разума) как *целиком* (в своей тотальности) *данное*.

Бесконечное велико абсолютно (не только сравнительно). В сравнении с ним все остальное (из величины того же рода) мало. Но — и это самое главное — даже только возможность мыслить его как *целое*, свидетельствует о такой способности души, которая превосходит все масштабы чувств. Ибо для этого потребовалось бы соединение, которое предоставляло бы в качестве единицы масштаб, имеющий определенное, выраженное в числах отношение к бесконечному, что невозможно. Для того чтобы *хотя бы мыслить* без противоречия данное бесконечное, человеческой душе требуется способность, которая сама должна быть сверхчувственной. Ибо только посредством такой способности и ее идеи ноумена, который сам не допускает созерцания, но положен в качестве субстрата в основу созерцания мира как явления, бесконечное чувственного мира целиком соединяется в чистом интеллектуальном определении величины *под* понятием, хотя в математическом определении *посредством числовых понятий* оно никогда не может мыслиться целиком. Даже способность мыслить бесконечное сверхчувственного созерцания (в его умопостижимом субстрате) как данное превосходит все масштабы чувственности и велика даже по сравнению со способностью математического определения; конечно, не в теоретическом отношении для познавательной способности, но как расширение души, ощущающей себя способной выйти за пределы чувственности в другом (практическом) отношении.

Следовательно, возвышенна природа в тех ее явлениях, созерцание которых заключает в себе идею ее бесконечности. Это возможно лишь при несоизмерности даже величайшего стремления нашего воображения определить величину предмета. Что касается математического определения величины, то воображение может справиться с любым предметом и предоставить ему достаточную меру, так как числовые понятия рассудка способны с помощью прогрессии привести любую меру в соответствие с каждой

данной величиной. Следовательно, только в эстетическом определении величины стремление к соединению превосходит способность воображения, только в нем чувствуется желание понять прогрессивное схватывание как целое созерцания и одновременно воспринять несоизмеримость этой способности, неограниченной в своем продвижении, необходимости найти с минимальным усилием рассудка пригодную основную меру и использовать ее для определения величины. Подлинная неизменная основная мера природы — это ее абсолютное целое, которое в ней как в явлении есть соединенная бесконечность. Но так как эта основная мера — само себе противоречащее понятие (из-за невозможности абсолютной тотальности бесконечного прогресса), то величина объекта природы, на которую воображение бесплодно тратит всю свою способность к соединению, должна привести понятие природы к сверхчувственному субстрату (лежащему в ее основе и одновременно в основе нашей способности мыслить); этот субстрат превышает по своей величине всякий чувственный масштаб и поэтому позволяет считать *возвышенным* не предмет, а нашу душевную настроенность при определении этого предмета.

Следовательно, так же, как эстетическая способность суждения о прекрасном соотносит с рассудком воображение в его свободной игре, чтобы оно могло прийти в соответствие с *понятиями* рассудка вообще (без их определения), она в суждении о предмете как о возвышенном соотносит ту же способность с *разумом*, чтобы субъективно соответствовать его *идеям* без их определения, т.е. создать душевную настроенность, сообразную и совместимую с той, к которой привело бы влияние определенных идей (практических) на чувство.

Из этого следует также, что истинную возвышенность надлежит искать только в душе того, кто выносит суждение, а не в объекте природы, суждение о котором вызывает эту настроенность. Да и кто назовет возвышенными бесформенные скопления гор, в диком беспорядке вздыбленным друг над другом с их пирамидами льда, или мрачное бушующее море и т.д.? Но душа чувствует себя возвысившейся в собственном суждении, когда она, предаваясь в их созерцании, совершенно независимо от их формы, воображению и приведенному с ним в связь, хотя и без определенной цели, разуму, лишь расширяющему

воображение, обнаруживает, что вся мощь воображения все-таки несоизмерима идеям разума.

Примерами математически возвышенного в созерцании природы могут служить все те случаи, когда воображению в качестве меры (для сокращения числовых рядов) дается не большее числовое понятие, а большая единица. Дерево, которое мы определяем в сравнении с человеческим ростом, дает масштаб для определения величины горы; а если такая гора высотой, скажем, с милю, она может служить единицей для числа, выражающего величину диаметра земного шара, чтобы сделать его наглядным; диаметр же земного шара может служить такой единицей для известной нам планетной системы; эта планетная система — для системы Млечного Пути; а неизмеримое число таких систем млечных путей под названием туманных звезд, которые, вероятно, также составляют подобную систему, не позволяет нам ждать здесь каких-либо границ. Возвышенное в эстетическом суждении о столь неизмеримом целом зависит не столько от величины числа, сколько от того, что мы в своем продвижении обнаруживаем все большие единицы; этому способствует систематическое деление мироздания, которое все время представляет нам наше воображение во всей его безграничности — а с ним и природу — исчезающе малым в сопоставлении с идеями разума, что становится очевидным при попытке дать изображение, соответствующее этим идеям.

## § 27

О характере благоволения в суждении о возвышенном

Чувство несоответствия нашей способности достичь идеи, *которая для нас закон, есть уважение*. Идея соединения, введения каждого данного нам явления в созерцание целого — это идея, заданная нам законом разума, не признающего никакой иной определенной, значимой для каждого и неизменной меры, кроме абсолютно целого. Однако наше воображение даже в величайшем своем напряжении обнаруживает по отношению к введению данного предмета в целое созерцания (тем самым для изображения идеи разума) свои границы и свое несоответствие этому, но вместе с тем и свое назначение достиг-

нуть соответствия этой идее как закону. Следовательно, чувство возвышенного в природе есть уважение к нашему собственному назначению, которое мы приписываем объекту природы посредством своего рода подстановки, смешения уважения к объекту с уважением к идее чело-вечества в нас как субъекте, что делает для нас как бы наглядным превосходство связанного с разумом назначения наших познавательных способностей над высшей способностью чувственности.

Чувство возвышенного есть, таким образом, чувство неудовольствия от несоответствия воображения в эстетическом определении величины определению посредством разума и вместе с тем удовольствия от соответствия именно этого суждения о несоразмерности величайшей чувственной способности идеям разума, ибо стремление к ним все-таки служит нам законом. Это для нас закон (разума), он относится к нашему назначению — считать все то грандиозное, что содержится для нас в природе в качестве предметов чувств, малым по сравнению с идеями разума; и то, что возбуждает в нас чувство этого сверхчувственного назначения, соответствует этому закону. Величайшее стремление воображения при изображении единицы для определения величин есть отношение к чему-то *абсолютно большому*, следовательно, отношение к закону разума, предписывающему принять в качестве высшей меры величин только это абсолютно большое. Таким образом, внутреннее восприятие несоответствия всякого чувственного масштаба определению величин разумом есть согласие с его законами, а неудовольствие, возбуждаемое в нас чувством нашего сверхчувственного назначения, соответственно которому считать любой масштаб чувственности несоответственным идеям разума целесообразно, есть тем самым удовольствие.

Представляя возвышенное в природе, душа ощущает себя *взволнованной*, тогда как при эстетическом суждении о прекрасном в природе она находится в состоянии спокойного созерцания. Эту взволнованность можно (особенно в ее первые минуты) сравнить с потрясением, т.е. с быстро сменяющимся отталкиванием и притяжением одного и того же объекта. Чрезмерное для воображения (до пределов которого оно доводится при схватывании посредством созерцания) — как бы пропасть, в которой оно боится потеряться; однако для идеи разума о сверх-

чувственном подобное стремление воображения не чрезмерно, а закономерно, тем самым в такой же мере притягательно, в какой это для чувственности было отталкивающим. Само суждение остается при этом всегда лишь эстетическим, поскольку оно, не обладая в качестве основания определенным понятием объекта, представляет лишь субъективную игру душевных способностей (воображения и разума) даже посредством самого их контраста как гармоническую. Ибо так же, как в суждении о прекрасном, воображение и *рассудок* посредством своего согласия создают субъективную целесообразность, воображение и *разум* создают ее здесь посредством противоречия друг другу, а именно, возбуждают в нас чувство, что мы обладаем чистым самостоятельным разумом или способностью к определению величин, значительность которой может стать наглядной лишь в проявлении недостаточности той способности, которая в изображении величин (чувственно воспринимаемых предметов) сама безгранична.

Измерение пространства (как схватывание) есть одновременно и его описание, тем самым объективное движение в воображении и прогресс; напротив, соединение множества в единство, не мысли, а созерцания, т.е. последовательно схватываемого в мгновение, есть регресс, который вновь снимает условие времени в прогрессе воображения и делает наглядным *одновременность*. Следовательно, это соединение (так как последовательность во времени есть условие внутреннего чувства и созерцания) — есть субъективное движение воображения, посредством которого оно совершает насилие над внутренним чувством, и это насилие должно быть тем заметнее, чем больше количество, которое воображение соединяет в созерцании. Следовательно, стремление ввести меру величин в единичное созерцание, схватывание чего требует значительного времени, есть способ представления, который, рассмотренный субъективно, нецелесообразен, но объективно необходим для определения величин и тем самым целесообразен; при этом, однако, именно то насилие, которому воображение подвергает субъекта, рассматривается для *всего назначения души* как целесообразное.

*Качество* чувства возвышенного состоит в том, что оно есть чувство неудовольствия эстетической способно-

стью суждения о предмете, которое вместе с тем представляется как целесообразное; это возможно благодаря тому, что наша собственная неспособность обнаруживает сознание неограниченной способности данного субъекта, и душа может эстетически ее оценить, лишь осознав эту неспособность.

В логическом определении величин невозможность достигнуть когда-либо абсолютной тотальности посредством прогресса в измерении вещей чувственного мира во времени и пространстве была признана объективной, т.е. невозможностью мыслить бесконечное как целиком данное, а не только субъективно, т.е. как неспособность схватить его, поскольку в этом случае совершенно не принимается во внимание в качестве меры степень соединения в созерцание, а все зависит от числового понятия. Однако в эстетическом определении величин числовое понятие должно отпасть или быть изменено, и для этого определения целесообразно лишь соединение, произведенное воображением для единицы меры (тем самым избегая понятий о законе последовательного создания понятий величин). Если величина достигает едва ли не крайней степени нашей способности к соединению в одно созерцание, а воображение все-таки призывается числовыми величинами (по отношению к которым мы сознаем нашу способность неограниченной) к эстетическому соединению в большей единице, мы чувствуем себя в душе эстетически ограниченными. Однако неудовольствие, вызванное необходимым расширением воображения до соответствия тому, что в нашей способности разума безгранично, а именно, идее абсолютного целого, тем самым нецелесообразность способности воображения для идей разума и их пробуждения все-таки представляется целесообразной. Именно поэтому эстетическое суждение само становится субъективно целесообразным для разума в качестве источника идей, т.е. такого интеллектуального соединения, для которого всякое эстетическое соединение мало; объект же воспринимается как возвышенный с чувством удовольствия, возможного лишь посредством неудовольствия.

*Сила* — это способность преодолевать большие препятствия. Она называется *властью*, если способна преодолевать то, что само обладает силой. Природа, рассматриваемая в эстетическом суждении как сила, не имеющая власти над нами, *динамически возвышенна*.

Для того, чтобы мы считали природу динамически возвышенной, она должна представляться нам внушающей страх (хотя не каждый вызывающий страх предмет рассматривается нами в эстетическом суждении как возвышенный). Ибо в эстетическом суждении (без понятия) способность преодолевать препятствия оценивается только по степени сопротивления. То, чему мы стремимся противостоять, есть зло, и если мы обнаруживаем, что наша способность для этого недостаточна, оно становится предметом страха. Следовательно, в эстетическом суждении природа может рассматриваться как сила, тем самым как динамически возвышенная, лишь постольку, поскольку в ней видят предмет страха.

Однако можно считать предмет *страшным*, не испытывая страха *перед* ним, если мы только *мыслим*, что захотели бы оказать ему сопротивление, но всякое сопротивление оказалось бы совершенно тщетным. Так добродетельный человек боится Бога, не испытывая перед ним страха, ибо *его* не беспокоит мысль, что он когда-либо захочет сопротивляться Ему и Его заветам. Однако в каждом подобном случае, который сам по себе он не может считать невозможным, он познает Бога как внушающего страх.

Тот, кто испытывает страх, не может судить о возвышенном в природе, так же как не может судить о прекрасном тот, кто пребывает во власти склонностей и желаний. Первый избегает вида предмета, который внушает ему трепет; а испытывать благоволение к страху, если он подлинен, невозможно. Поэтому приятное ощущение при избавлении от трудности есть *радость*. Но это избавление от опасности вселяет радость, связанную с намерением никогда больше этой опасности не подвер-



гаться; ведь неприятно даже вспоминать о таком ощущении, а тем более искать повод для его повторения.

Грозные, нависшие над головой, как бы угрожающие скалы, громоздящиеся на небе грозные тучи, надвигающиеся с молнией и громом, вулканы с их разрушительной силой, ураганы, оставляющие за собой опустошения, бескрайний, разбушевавшийся океан, падающий с громадной высоты водопад, образуемый могучей рекой, и т.д. превращают нашу способность к сопротивлению в нечто совершенно незначительное по сравнению с их силой. Однако чем страшнее их вид, тем более он притягивает нас, если только мы в безопасности; и мы охотно называем эти предметы возвышенными, потому что они возвышают наши душевные силы над их обычным средним уровнем и позволяют нам обнаружить в себе совершенно новую способность к сопротивлению, которая порождает в нас мужество померяться силами с кажущимся всевластным природу.

Ибо так же, как в неизмеримости природы и недостаточности нашей способности обрести масштаб, пропорциональный эстетическому определению величины ее *области*, мы обнаружили свою ограниченность, мы одновременно обнаружили в способности нашего разума другой нечувственный масштаб, которому подчинена сама эта бесконечность как единица по сравнению с которым все в природе мало; тем самым мы нашли в своей душе превосходство над природой даже в ее неизмеримости, — таким образом и непреодолимость ее силы, заставляя нас, правда, в качестве природных существ ощутить нашу физическую беспомощность, одновременно открывает в нас способность судить о себе как о независимых от природы и ощутить наше превосходство над ней; на этом основано самосохранение совершенно другого рода, чем то, на которое может посягать природа вне нас и которому может угрожать опасность; при этом человечество в нашем лице остается не униженным, хотя человек и должен был бы покориться этой власти. Таким образом, природа выступает в нашем эстетическом суждении как возвышенная не потому, что она вызывает страх, а потому, что она пробуждает нашу силу (которая не есть природа), заставляя считать все то, о чем мы заботимся (имущество, здоровье и жизнь), незначительным и поэтому видеть в ее силе (хотя в этом отношении мы ей, конечно, подчинены) не

такую власть для нас и нашей личности, перед которой нам следовало бы склониться, когда речь идет о наших высших принципах и о необходимости утверждать их или отказаться от них. Следовательно, природа называется здесь возвышенной потому, что она возвышает воображение до изображения тех случаев, когда душа может ощутить возвышенность своего назначения даже по сравнению с природой.

Эта самооценка ничего не теряет от того, что ощутить подобное одухотворяющее благоволение мы можем, только находясь в безопасности; будто, если угроза опасности несерьезна, с возвышенностью нашей духовной способности (как может показаться) дело обстоит не так уж серьезно. Благоволение связано здесь лишь с обнаруживающимся в подобном случае *назначением* нашей духовной способности, зачатки которой имеются в нашей природе; развитие же ее и упражнение предоставляется нам и есть наша обязанность. В этом и заключена истина, как бы человек, доведя до этого свою рефлексию, ни осознавал свою действительную беспомощность в настоящем.

Этот принцип кажется, правда, надуманным и резонерским, тем самым выходящим за пределы эстетического суждения; однако наблюдение за человеком доказывает обратное, а также то, что этот принцип может лежать в основе самых обыденных суждений, хотя это и не всегда осознается. Ибо что же вызывает даже у дикаря наибольшее восхищение? Человек, который не пугается, ничего не страшится, следовательно, не уклоняется от опасности и решительно с величайшей осмотрительностью берется за дело. Даже при самом высоко нравственном состоянии общества в нем сохраняется преимущественное уважение к воину, правда, при этом от него требуют также всех добродетелей мирного времени, — мягкости, сострадания и даже должной заботы о самом себе, именно потому, что в этом познают непобедимость его духа перед лицом опасности. Поэтому, сколько бы ни спорили, сравнивая государственного деятеля и полководца, о том, кто из них заслуживает большего уважения, эстетическое суждение решает в пользу второго. Сама война, если она ведется в соответствии с установленным порядком и с соблюдением гражданских прав, таит в себе нечто возвышенное и делает образ мыслей народа, который ведет ее таким образом, тем возвышеннее, чем большим опасностям он подвергал-

ся, сумев мужественно устоять; напротив, длительный мир способствует обычно господству торгового духа, а с ним и низкого корыстолюбия, трусости и изнеженности и принижает образ мыслей народа.

Такому толкованию понятия возвышенного в той мере, в какой это связывается с силой, как будто противоречит, что в непогоде, урагане, землетрясении и т.п. мы обычно представляем себе Бога во гневе, но вместе с тем и в его возвышенности, хотя притязать при этом на превосходство нашей души над действиями и, как кажется, даже над намерениями подобной силы было бы глупостью и одновременно святотатством. По-видимому, здесь душевная настроенность, уместная при явлении подобного предмета и обычно связанная с Его идеей при такого рода действиях природы, выражается не в чувстве возвышенности нашей природы, а в покорности, подавленности и чувстве полного бессилия. В религии вообще распростертость, преклонение с опущенной головой, с выражением унижения и страха в жестах и голосе считается единственно подобающим поведением в присутствии божества: большинство народов приняло это поведение и сохраняет его до сих пор. Однако такая душевная настроенность совсем не обязательна сама по себе и необходимо связана с идеей *возвышенности* религии и ее предмета. Человек, который действительно боится, имея на то в себе причину, поскольку сознает, что в силу своих порочных убеждений он погрешил против силы, воля которой неодолима и вместе с тем справедлива, находится отнюдь не в том душевном состоянии, которое позволяет ему восхищаться величием Бога; для этого необходимо расположение к спокойному созерцанию и совершенно свободное суждение. Только тогда, когда человек сознает в себе искреннюю, богоугодную настроенность, действия такой силы способны пробудить в нем идею возвышенности этого существа, ибо он сознает в себе самом соответствующую этой воле возвышенность настроенности и благодаря этому поднимается над страхом перед подобными действиями природы, которые он уже не рассматривает как проявление божественного гнева. Даже смирение как беспощадное суждение о своих недостатках, которые при сознании своих добрых намерений легко могут быть оправданы слабостью человеческой природы, есть возвышенная душевная настроенность, свободно предающаяся страданию,

испытываемому от сделанных самому себе упреков, чтобы таким образом постепенно искоренить их причину. Только в этом внутреннее отличие религии от суеверия; суеверие порождает в душе не благоговение перед возвышенным, а страх и трепет перед могущественным существом, чьей воле испуганный человек сознает себя подчиненным, не испытывая должного почтения к нему; из этого может возникнуть только стремление снискать благосклонность высшего существа, подольститься к нему, а не религия, связанная с добрым образом жизни.

Следовательно, возвышенность содержится не в какой-либо вещи природы, а только в нашей душе в той мере, в какой мы можем сознавать свое превосходство над природой в нас, а тем самым и над природой вне нас (поскольку она на нас влияет). Все, что вызывает в нас это чувство, — к этому относится и могущество природы, возбуждающее наши силы, — называется (хотя и в переносном смысле) возвышенным; и лишь предполагая в нас эту идею и в связи с ней мы способны достигнуть идеи возвышенности того существа, которое вызывает в нас глубокое благоговение не только своей мощью, проявляемой им в природе, но в еще большей степени заложенной в нас способностью судить о природе без страха и мыслить наше назначение в том, чтобы возвышаться над ней.

## § 29

### О модальности суждений о возвышенном в природе

Существует бесчисленное множество вещей прекрасной природы, в суждении о которых мы приписываем каждому человеку согласие с нами и действительно можем, не опасаясь серьезно ошибиться, этого согласия ждать; что же касается нашего суждения о возвышенном в природе, то здесь не так легко рассчитывать на согласие с нами других. Ибо, для того чтобы вынести суждение об этом превосходстве предметов природы, нужна, как кажется, значительно большая культура не только эстетической способности суждения, но и познавательных способностей, которые лежат в ее основе.

Настроенность души к чувству возвышенности требует восприимчивости ее к идеям; ведь именно в несоответствии природы этим идеям, тем самым лишь при

предпосылке этого несоответствия и напряжения воображения в его усилиях рассматривать природу как схему для идей, состоит то, что отпугивает чувственность и вместе с тем притягивает нас; ибо в этом несоответствии заключена власть, осуществляемая разумом над чувственностью, для того чтобы расширить ее в соответствии со своей собственной областью (практической) и позволить ей заглянуть в бесконечное, которое для нее — бездна. В самом деле без развития нравственных идей то, что мы, подготовленные к тому культурой, называем возвышенным, покажется необразованному человеку лишь пугающим. В проявлениях власти природы, в их разрушительности и грандиозном масштабе их могущества, по сравнению с которыми его силы превращаются в ничто, он увидит лишь трудности, опасности и беды, окружающие человека, попавшего под их власть.

Так, некий добрый и в остальном вполне разумный савойский крестьянин, не задумываясь, называл (как рассказывает господин де Соссюр<sup>23</sup>) всех любителей покрытых ледниками гор глупцами. Впрочем, кто знает, так ли уж он неправ, если подобный созерцатель, как большинство путешественников, подвергает себя опасностям, которые его там ждут, только для развлечения или для того, чтобы потом патетически описывать свои подвиги? В намерение же господина де Соссюра входило дать людям знания, а возвышающие душу ощущения, которые испытал этот замечательный человек, он сообщил своим читателям как бы дополнительно.

Однако то, что суждение о возвышенном в природе требует известной культуры (в большей степени, чем суждение о прекрасном), не означает, что оно создано культурой и введено в общество лишь в качестве конвенциональности; напротив, основа этого суждения заключена в природе человека, в том, чего вместе со здравым рассудком можно ждать от каждого и требовать от него, а именно — в задатках чувства идей (практических), т.е. морального чувства.

На этом основана необходимость согласия других с нашим суждением о возвышенном, которую мы уже включаем в наше суждение. Подобно тому как человека, остающегося равнодушным в своем суждении о предмете природы, который мы считаем прекрасным, мы обвиняем в недостатке *вкуса*, о человеке, не взволнованном тем, что

нашему суждению представляется возвышенным, мы говорим, что он лишен *чувства*. Того и другого мы требуем от каждого человека и предполагаем их у него, если он обладает некоторой культурой; разница лишь в том, что первого, поскольку способность суждения соотносит воображение с рассудком, как дающим понятия, мы требуем от каждого без исключения; второго же, поскольку в нем способность суждения соотносит воображение с разумом как способности давать идеи, мы требуем лишь при одной субъективной предпосылке (которую мы, однако, считаем себя вправе предполагать у каждого), а именно, при наличии у человека морального чувства; тем самым мы сообщаем необходимость и этому эстетическому суждению.

В этой модальности эстетических суждений, а именно в необходимости, на которую они притязают, заключен главный момент критики способности суждения. Ибо именно модальность указывает на наличие в них априорного принципа и изымает их из области эмпирической психологии, — где они были бы погребены под чувствами удовольствия и страдания (лишь сопровождаемые ничем не говорящим эпитетом *более тонкого чувства*), — чтобы ввести их, а посредством них и способность суждения, в класс суждений и способностей, в основе которого лежат априорные принципы, и в качестве таковых перевести в трансцендентальную философию.

### Общее примечание к изложению эстетических рефлектирующих суждений

По отношению к чувству удовольствия предмет должен быть отнесен к *приятному, прекрасному, возвышенному* или к (абсолютно) добродетельному (*iucundum, pulchrum, sublime, honestum*).

*Приятное* в качестве движущей силы вожделений всегда однотипно, какого бы происхождения оно ни было и каким бы различным по своей специфике ни было представление (чувства и ощущения в объективном рассмотрении). Поэтому в суждении о влиянии приятного на душу значение имеет только количество привлекательного (действующего одновременно или последовательно), как бы масса ощущения приятного; следовательно, оно может быть понято только через *количество*. Приятное не повышает культуру, а относится лишь к наслаждению. — На-

против, прекрасное требует представления о качестве объекта, которое также может быть понято и сведено к понятиям (хотя в эстетическом суждении оно к ним не сводится); оно повышает культуру, поскольку одновременно учит обращать внимание на целесообразность в чувстве удовольствия. *Возвышенное* состоит лишь в *отношении*, в котором чувственно воспринятое в представлении о природе рассматривается как пригодное для возможного его сверхчувственного применения. *Абсолютно доброе*, о котором субъективно судят по вызываемому им чувству (объект морального чувства) как об определяемости сил субъекта представлением об *абсолютно принудительном* законе, отличается в первую очередь *модальностью*, основанной на априорных понятиях необходимости, в которой содержится не только *притязание* на одобрение, но и *веление* его каждому; само по себе оно относится, правда, не к эстетической, а к чисто интеллектуальной способности суждения и приписывается не природе, а свободе и не в просто рефлектирующем, а в определяющем суждении. Но *определяемость субъекта* этой идеей, причем субъекта, который может ощущать в себе *препятствия* со стороны своей чувственности, но одновременно как *модификацию своего состояния* и превосходство над чувственностью посредством преодоления этих препятствий, т.е. моральное чувство, — настолько родственна эстетической способности суждения и ее *формальным условиям*, что может служить для того, чтобы представить соответствующий закону поступок, совершенный из чувства долга, одновременно как эстетический, т.е. как возвышенный или как прекрасный, ничего при этом не теряя в своей чистоте, — что невозможно, если полагать моральное чувство в естественную связь с приятным.

Если резюмировать исследование обоих видов эстетического суждения, то из него последуют два кратких пояснения:

*Прекрасно* то, что нравится в простом суждении (следовательно, не посредством чувственного ощущения в соответствии с понятием рассудка). Из этого само собой следует, что оно должно нравиться независимо от какого бы то ни было интереса.

*Возвышенно* то, что непосредственно нравится в силу своего противодействия чувственным интересам.

То и другое в качестве пояснений эстетических общезначимых суждений имеют отношение к субъективным основаниям, а именно, с одной стороны, к основаниям чувственности, содействуя созерцательному рассудку, с другой — выступая *против* нее, но для целей практического разума; оба они, соединенные в одном субъекте, целесообразны по отношению к моральному чувству. Прекрасное учит нас любить что-либо, даже природу, без всякого интереса, возвышенное — высоко ценить его даже вопреки нашему (чувственному) интересу.

Возвышенное можно описать таким образом: оно — предмет (природа), *представление о котором побуждает душу мыслить недостижимость природы как изображение идей.*

В буквальном понимании и в логическом рассмотрении идеи не могут быть изображены. Однако когда мы расширяем нашу эмпирическую способность представления (математически или динамически) для созерцания природы, к этому неизбежно присоединяется разум как способность абсолютной тотальности к независимости и создает стремление души, правда тщетное, сделать чувственные представления соответствующими идеям. Это стремление и чувство недостижимости идеи посредством воображения само есть изображение субъективной целесообразности нашей души в использовании воображения для ее сверхчувственного назначения и заставляет нас субъективно *мыслить* саму природу в ее тотальности как изображение чего-то сверхчувственного, хотя объективно создать это изображение мы не можем.

Ибо вскоре мы замечаем, что природа в пространстве и времени совершенно лишена безусловности, а тем самым и абсолютной величины, которую требует даже обыденный разум. Именно это напоминает нам, что мы имеем дело лишь с природой как явлением и что оно должно рассматриваться только как изображение природы самой по себе (которую разум имеет в идее). Эта идея сверхчувственного, которую мы не можем точнее определить и, следовательно, не можем *познать* природу как изображение этой идеи, а можем только *мыслить* ее, вызывается в нас предметом, при эстетическом суждении о котором воображение напрягается до своего предела, будь то предел его расширения (математически) или силой его власти над душой (динамически), так как оно основыва-



ется на чувстве того назначения души, которое полностью выходит за пределы природы (на моральном чувстве), по отношению к которому представление о предмете рассматривается как субъективно целесообразное.

В самом деле, чувство возвышенного в природе невозможно мыслить, не связав с ним ту настроенность души, которая близка настроенности к моральному; и хотя непосредственное удовольствие от прекрасного в природе также предполагает, способствуя ей, известную *широту* образа мыслей, т.е. независимость благоволения от чисто чувственного наслаждения, — свобода при этом все-таки представляется и находит свое выражение в большей степени в *игре*, чем в подчинении законному *делу*, что составляет подлинный характер человеческой нравственности, где разум должен подвергнуть чувственность насилию; разница заключается только в том, что в эстетическом суждении о возвышенном это насилие представляется произведенным самим воображением в качестве орудия разума.

Поэтому благоволение к возвышенному в природе лишь *негативно* (в прекрасном же оно *позитивно*), а именно, есть чувство того, что воображение лишено свободы (причем совершено это им самим), ибо оно определяется целесообразно не по закону эмпирического применения, а по другому закону. Благодаря этому воображение получает расширение и силу большую, чем та, которой оно жертвует; однако основание этой силы остается скрытым от него самого, тогда как жертву или лишение, а вместе с ним и причину, которой оно подчинено, оно *чувствует*. *Удивление*, граничащее со страхом, ужас и священный трепет, охватывающий человека при виде вздымающихся гор, глубоких бездн с клокочущей в них водой, мрачных, приглашающих к грустному раздумью пустынь и т.д. не есть, если человек ощущает себя при этом в безопасности, действительный страх, а лишь попытка переместиться в это состояние воображением, чтобы почувствовать силу той способности, которая связывает возбужденное в душе волнение со спокойным ее состоянием, и таким образом ощутить свое превосходство над природой в нас самих, а тем самым и над природой вне нас, поскольку она может оказывать влияние на наше самочувствие. Ибо по закону ассоциации воображение делает наше состояние удовлетворенности зависимым от

физических причин, но именно оно есть по принципам схематизма способности суждения (следовательно, в подчинении свободе) орудие разума и его идей, а в качестве такового — сила, способная утверждать нашу независимость, предотвращая влияние природы, — снижать до малого то, что представляется в природе великим и таким образом полагать абсолютно великое только в своем (субъекта) собственном назначении. Эта рефлексия эстетической способности суждения, направленная на то, чтобы возвыситься до соразмерности разуму (только без определенного понятия о нем) все-таки представляет предмет субъективно целесообразным посредством объективного несоответствия между воображением — в его величайшем расширении — и разумом.

Здесь вообще следует обратить внимание на то, о чем уже было упомянуто выше, а именно, что в трансцендентальной эстетике способности суждения речь должна идти только о чистых эстетических суждениях, следовательно, примерами здесь не должны служить те прекрасные или возвышенные предметы природы, которые предполагают понятие цели; ибо в этом случае целесообразность была бы либо телеологической, либо основанной только на ощущениях предмета (радости или страдании) и таким образом в первом случае — не эстетической, во втором — не чисто формальной целесообразностью. Следовательно, называя вид звездного неба *возвышенным*, не следует полагать в основу суждения о нем понятия о мирах, населенных разумными существами, а светлые точки, которые, как мы видим, покрывают пространство над нами, — считать солнцами этих существ, движущимися по весьма целесообразно установленным орбитам; надо просто видеть звездное небо, огромный всеохватывающий свод; и именно с этим представлением мы должны связывать возвышенность, которую придает этому предмету чистое эстетическое суждение. Так же, взирая на океан, мы не должны *мыслить* его, исходя из всевозможных обогативших нас знаний (которые не содержатся в непосредственном созерцании), например, как обширное царство водных существ, как громадный резервуар, который, испаряясь, наполняет воздух необходимыми Земле облаками, или как стихию, которая, разделяя части света друг от друга, вместе с тем делает возможным тесное общение между ними; ибо все это дает лишь телеологические суж-

дения; океан следует воспринимать так, как это делают поэты в зависимости от того, каким он предстает в данный момент; если он спокоен — зеркальной гладью воды, ограниченной только небосводом; если же он неспокоен — бездной, грозящей все поглотить, но и в этом случае возвышенным. То же следует сказать о возвышенном и прекрасном в человеке, глядя на которого мы не должны обращаться к понятиям целей как определяющим основаниям суждений о том, для чего существуют все его члены, и не допускать, чтобы соответствие этим целям влияло на наше (тогда уже не чистое) эстетическое суждение; хотя требование, чтобы они не противоречили этим понятиям, служит, конечно, необходимым условием и эстетического благоволения. Эстетическая целесообразность есть закономерность способности суждения в ее *свободе*. Благоволение к предмету зависит от отношения, в которое мы полагаем наше воображение; необходимо только, чтобы оно *само по себе* поддерживало свободное занятие души. Напротив, если суждение определяется чем-либо другим, чувственным ощущением или рассудочным понятием, оно будет, правда, закономерным, но уже не будет суждением *свободной* способности суждения.

Поэтому если говорят об интеллектуальной красоте или возвышенности, то, *во-первых*, эти выражения не вполне правильны, поскольку это — виды эстетических представлений, которые, если бы мы были только чистыми интеллигенциями (или мысленно приписывали бы себе это качество), вообще не могли бы в нас присутствовать, *во-вторых*, хотя они в качестве предметов интеллектуального (морального) благоволения, правда, могут быть соединены с благоволением эстетическим, поскольку они *не основаны* на интересе, но вместе с тем такое соединение затрудняется тем, что они должны *вызывать* интерес; а это, чтобы в эстетическом суждении изображение соответствовало благоволению, возможно только посредством чувственного интереса, который связывается с благоволением в изображении, что повредило бы интеллектуальной целесообразности и лишило бы ее чистоты.

Предмет чистого и безусловного интеллектуального благоволения есть моральный закон в его силе, которую он осуществляет в нас, властвуя над всеми *предшествующими* ему движущими импульсами души и над каждым из них в отдельности; а так как эта сила может эстетиче-

ски проявиться, собственно говоря, только в жертвах (что есть лишение, хотя и ради внутренней свободы, но вместе с тем открывает в нас бездонную глубину этой сверхчувственной способности с ее уходящими в непредвиденное последствиями), то благоволение с эстетической стороны (по отношению к чувственности) негативно, т.е. противоречит этому интересу; рассматриваемое же с интеллектуальной стороны, оно позитивно и связано с интересом. Из этого следует, что интеллектуальное само по себе целесообразное (морально—) доброе должно в эстетическом суждении представляться не столько прекрасным, сколько возвышенным и что оно вызывает скорее чувство уважения (презирающего привлекательность), чем любви и доверительной склонности; происходит это потому, что человеческая природа достигает соответствия этому добру не сама по себе, а лишь посредством насилия, которое разум оказывает на чувственность. И наоборот, то, что мы называем возвышенным в природе вне нас или в нас (например, известные аффекты), представляется только как могущество души, способной посредством моральных принципов подняться над рядом препятствий чувственности, и тем самым вызывает интерес.

На этом я хотел бы несколько остановиться. Идея доброго в соединении с аффектом называется *энтузиазмом*. Это состояние души кажется возвышенным, причем настолько, что обычно даже утверждают, будто без него невозможно совершить ничего великого. Однако аффект\* всегда слеп либо в выборе своей цели, либо, даже если эта цель дана разумом, в ее осуществлении; аффект есть то душевное движение, которое лишает нас способности обдумать основоположения, чтобы в соответствии с ними определить себя. Следовательно, он никоим образом не может заслужить благоволение разума. Эстетический энтузиазм, правда, возвышен, поскольку он есть напряжение сил посредством идей, вызывающих порыв души,

---

\* *Аффекты* по своей специфике отличны от *страстей*. Первые относятся только к чувству; вторые связаны со способностью желать и представляют собой склонности, которые затрудняют или делают невозможной всякую определяемость произвола основоположениями. Первые бурны и неподвизты, вторые — продолжительны и обдуманны; так неудовольствие в качестве гнева — аффект, в качестве ненависти (жажды мщения) — страсть. Она никогда и ни при каких обстоятельствах не может быть названа возвышенной, ибо если в аффекте свобода души *тормозится*, то в страсти она устраняется.

который действует сильнее и длительнее, чем импульс посредством чувственных представлений. Но (что представляется странным) даже *отсутствие аффектов* (*apatheia, phlegma in significato bono*)<sup>24</sup> в душе, следующей своим неизменным принципам, также, причем в превосходной степени, возвышенно, потому что оно одновременно имеет на своей стороне благоволение чистого разума. Только такого рода душевное состояние называется *благородным*; это выражение применяется и к вещам, например, к зданию, одежде, стилю, манерам и т.п., в тех случаях, когда они вызывают не столько *удивление* (аффект при представлении о новизне, превосходящей ожидание), сколько *восхищение* (удивление, не прекращающееся и при утрате новизны), что происходит, когда идеи непреднамеренно и безыскусственно совпадают в их изображении с эстетическим благоволением.

Каждый *энергичный* аффект (возбуждающий сознание того, что наши силы способны преодолеть любое сопротивление — *animi strenui*) *эстетически возвышен*, например, гнев, даже отчаяние (*возмущенное*, но не *малодушное*). В *расслабляющем* аффекте (превращающем само стремление противодействовать в предмет неудовольствия *animus languidum*) в самом по себе нет ничего *благородного*, но он может быть отнесен к прекрасному в способе чувствования. Поэтому *растроганность*, которая может достигнуть силы аффекта, также очень различна по своему характеру. Она бывает *мужественной* и бывает *нежной*. Последняя в тех случаях, когда она доходит до аффекта, вообще ни к чему не пригодна; склонность к ней называется *сентиментальностью*. Безутешное страдание или то, которому мы преднамеренно отдаемся, свидетельствует, если оно касается придуманных бед, представляющихся посредством обмана фантазии действительными, о мягкой, но вместе с тем слабой душе; в ней есть прекрасная сторона, она может быть названа склонной к фантазии, но не преисполненной энтузиазма. Романы, слезливые пьесы, плоские нравственные предписания, которые поверхностно занимают убеждениями, называемыми (хотя и неправильно) *благородными*, в действительности делают сердце слабым и бесчувственным по отношению к строгому требованию долга, неспособным ни питать уважение к достоинству человечества в нашем лице, ни к правам людей (нечто совершенно иное, чем их

счастье) и вообще следовать твердым принципам; даже религиозное учение, которое призывает, чтобы снискать милость Божию, к раболепному, низкому поведению и лести и вместо того, чтобы пробудить в нас смелую решимость попытаться использовать свои силы, — их мы при всей нашей слабости еще сохраняем, — для преодоления дурных склонностей, отказывается от всякого доверия к нашей собственной способности сопротивляться злу в нас, проповедуя ложное смирение, усматривающее единственный способ быть угодным высшему существу в презрении к себе, в плаксивом лицемерном раскаянии и в чисто пассивном состоянии души, — все это плохо согласуется даже с тем, что можно отнести к красоте, а уж тем более к возвышенности души.

Но и бурные душевные движения, связывают ли их под названием назидательности с идеями религии или, как относящиеся только к культуре, с идеями, представляющими общественный интерес, не могут, какое бы напряжение воображения они ни вызывали, претендовать на честь *возвышенного* изображения, если они не оставляют в душе такую настроенность, которая, хотя и косвенным образом, влияет на сознание человеком своей силы и решимости стремиться к тому, что заключает в себе чистую интеллектуальную целесообразность (к сверхчувственному). Ибо в противном случае все эти виды растроганности превращаются только в своего рода *моцион*, к которому охотно прибегают, видя в нем пользу для здоровья. Приятная усталость, которая следует за такой будоражащей игрой аффектов, создает наслаждение хорошим самочувствием, вызванным восстановленным в нас равновесием жизненных сил; в конечном счете оно не отличается от того, что так нравится сластолюбцам Востока, заставляющим разминать свое тело, мягко сжимать и стибать свои мускулы и суставы; разница лишь в том, что там движущий принцип находится большей частью в нас, здесь полностью вне нас. Подчас человек полагает, что проповедь настроила его душу на высокий лад (*erbaut*), между тем в ней ничего не было построено (*aufgebaut*) (не была построена система добрых максим), или что трагедия сделала его лучше, тогда как он просто рад, что счастливо избежал скуки. Следовательно, возвышенное всегда должно быть связано с *образом мыслей*, т.е. с максимами, которые способствуют тому, что интеллектуаль-

ное и идеи разума обретают превосходство над чувственностью.

Не следует опасаться, что чувство возвышенного утратит что-либо от такого отвлеченного способа изображения, которое применительно к чувственному совершенно негативно; ибо воображение, хотя оно и не находит никакой опоры за пределами чувственного, ощущает себя безграничным именно благодаря такому устранению его границ; эта отвлеченность есть, следовательно, изображение бесконечного, которое именно поэтому может быть только негативным, но при этом все-таки расширяет душу. Быть может, в иудейской книге законов нет ничего более возвышенного, чем заповедь: "Не сотвори себе кумира и никакого изображения того, что на небе, вверху, и что на земле внизу и что в воде ниже земли" и т.д. Одна эта заповедь может объяснить энтузиазм, который еврейский народ в эпоху развития своей нравственной культуры испытывал к своей религии, когда он сравнивал себя с другими народами; этим может быть объяснена и гордость, внушаемая магометанством. То же относится и к представлению о моральном законе и задатках моральности в нас. Совершенно напрасно опасение, будто, если мы лишим ее всего того, что связано с чувствами, в ней будет содержаться лишь холодное, безжизненное одобрение без всякой движущей силы или трогательности; наоборот, там, где чувства больше ничего не видят перед собой, где остается лишь несомненная неугасимая идея нравственности, скорее окажется необходимым умерить порыв неограниченного воображения, чтобы не дать ему возвыситься до энтузиазма, чем, опасаясь бессилия этих идей, искать помощь в картинках и детских пособиях. Поэтому-то правительства охотно разрешали щедро предоставлять религии все, связанное с чувственным восприятием, пытаясь таким образом избавить своих подданных от усилий, но вместе с тем и лишить их способности распространять свои душевные силы за пределы произвольно отведенных им границ, чтобы, придав им пассивность, легче управлять ими.

Напротив, чистое, возвышающее душу, негативное изображение нравственности именно потому, что оно лишь негативное, не ведет к опасной экзальтации, которая состоит в иллюзии, будто можно увидеть нечто за всеми границами чувственности, т.е. грезить, руководст-

вуюсь принципами (безумствовать на основе разума), ибо *непостижимость идеи свободы* полностью пресекает путь ко всякому позитивному изображению; моральный же закон в нас сам по себе есть достаточно и изначально определяющий закон, и он даже не разрешает нам искать определяющее основание вне его. Если энтузиазм может быть сравнен с *безумием*, то экзальтацию можно сравнить с *безрассудством*, причем последнее менее всего совместимо с возвышенным, поскольку оно смешно в своих бесплодных грезах. В энтузиазме как аффекте воображение безудержно, в экзальтации как укоренившейся, погруженной в себя страсти — оно лишено правил. Первый — преходящая случайность, которая иногда может поразить даже самый здравый рассудок, вторая — болезнь, которая его разрушает.

*Простота* (безыскусственная целесообразность) есть как бы стиль природы в возвышенном, а, следовательно, и стиль нравственности второй (сверхчувственной) природы; нам известны только ее законы, но мы не в состоянии созерцанием достичь той сверхчувственной способности в нас самих, в которой содержится основа этого законодательства.

Следует также заметить, что, хотя благоволение к прекрасному, так же как и благоволение к возвышенному, не только заметно отличается от других эстетических суждений всеобщей *сообщаемостью*, но и обретает благодаря этому качеству интерес для общества (в котором оно может быть сообщено), однако и *обособление от общества* считается возвышенным, если оно покоится на идеях, выходящих за пределы всякого чувственного интереса. Довольствоваться самим собой, не нуждаться в обществе, не будучи при этом нелюдимым, т.е. не избегать общества, есть нечто приближающееся к возвышенному, подобно каждому преодолению потребностей. Напротив, избегать людей из *мизантропии*, ненавидя их, или из *антропофобии* (боязни людей), опасаясь их как врагов, скверно и достойно презрения. Существует, правда, мизантропия (с недостаточным основанием называемая таковой), склонность к которой укореняется с возрастом в душе многих благомыслящих людей; в том, что касается *благожелательности*, то филантропии в ней достаточно, но в результате длительного печального опыта она далека от того, чтобы люди всегда *правились* ей. Об этом свиде-



тельствует склонность к уединению, фантастическая мечта провести свою жизнь в отдаленном поместье или (свойственные молодым людям) грезы о счастливой жизни в кругу небольшой семьи на маленьком, неизвестном остальному миру острове — что столь умело используют романисты и авторы робинзонад. Неискренность, неблагодарность, несправедливость, ребяческие цели, которые мы считаем важными и великими и в стремлении достичь которых люди причиняют друг другу всевозможное зло — все это настолько противоречит идее того, чем люди могли бы быть, если бы захотели, и горячему желанию видеть их лучшими, что, дабы не возненавидеть их, поскольку любить их невозможно, отказ от всех радостей общественной жизни представляется лишь незначительной жертвой. Эта печаль, не по поводу бед, которые судьба посылает другим (причина этой печали симпатия), а по поводу тех, в которых люди виновны сами (такая печаль основана на антипатии в основоположениях), возвышенна, поскольку она основана на идеях, тогда как первая может считаться лишь прекрасной. Столь же глубокомысленный, сколь основательный *Сосюр* говорит в описании своего путешествия в Альпах о *Бономе*, одной из савойский гор: "Там царит какая-то *пошлая печаль*". Следовательно, ему была известна и *интересная печаль*, которая возникает при виде пустынной местности, куда люди охотно бы переселились, чтобы ничего больше не слышать и не знать о мире, и которая должна быть все-таки не столь негостеприимна, чтобы предложить людям лишь крайне тяжелое существование. Я высказываю это замечание, желая лишь напомнить, что и грусть (не подавляющая печаль) может быть отнесена к *здоровым аффектам*, если она основана на моральных идеях; если же она основана на симпатии и в качестве таковой выражает любезность, то относится лишь к *расслабляющим аффектам*. Цель этого замечания привлечь внимание к душевной настроенности, которая возвышенна лишь в первом случае.

\* \* \*

С проведенным здесь трансцендентальным рассмотрением эстетических суждений можно сравнить физиологические исследования, разработанные *Бёрком* и многими

глубокомысленными людьми в нашей среде, чтобы увидеть, куда ведет чисто эмпирическое рассмотрение возвышенного и прекрасного. Бёрк\*, который по праву может быть назван самым значительным исследователем в этой области, приходит на этом пути к выводу (с.223 его труда), "что чувство возвышенного основано на инстинкте самосохранения и на *страхе*, т.е. на страдании; поскольку оно не доходит до действительного расшатывания частей тела, оно порождает движения, которые, очищая тонкие или грубые сосуды от опасной или затрудняющей их функционирование закупорки, способны возбудить приятные ощущения, правда, не удовольствия, а своего рода приятный трепет, некоторое успокоение, смешанное со страхом". Прекрасное, которое он основывает на любви (исключая из этого желание) он сводит (с.251—252) "к сокращению, расслаблению и вялости телесных фибр, тем самым к размягчению, растворению, изнеможению, упадку, угасанию, замиранию от наслаждения". И это объяснение он подтверждает теми случаями, когда воображение возбуждает в нас чувство прекрасного и возвышенного, соединяясь не только с рассудком, но и с чувственным ощущением. — В качестве психологических наблюдений этот анализ феноменов нашей души прекрасен и дает богатый материал для излюбленных исследований эмпирической антропологии. Но нельзя отрицать и того, что все наши представления, будут ли они объективно только чувственными или полностью интеллектуальными, субъективно могут быть связаны с радостью или страданием, как бы незаметно это ни было (ибо все они аффицируют чувство жизни и ни одно из них, поскольку оно есть модификация субъекта, не может быть безразличным); более того, *радость* и *страдание*, как утверждал Эпикур, в конце концов всегда телесны, независимо от того, исходят ли они из воображения или из рассудочных представлений, ибо жизнь без чувства телесного органа есть лишь сознание своего существования, но не хорошее или дурное самочувствие, т.е. ощущение стимулирования или торможения жизненных сил, ибо душа сама по себе есть целиком жизнь (самый принцип жизни), и препятствия или

---

\* По немецкому переводу его сочинения: Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unserer Begriffe vom Schönen und Erhabenen. Riga, Hartknoch, 1773

стимулы следует искать вне души, но все-таки в самом человеке, тем самым в соединении с его телом.

Если же благоволение к предмету полагать полностью в то, что он радует привлекательностью или трогательностью, то нельзя ждать от *другого*, что он согласится с тем эстетическим суждением, которое вынесли *мы*; ибо в этом случае каждый с полным правом обращается только к своему личному чувству. Но тогда полностью прекращается и всякая проверка вкуса; разве что превращать пример, который другие дают нам из-за случайного совпадения их суждений, в *веле*ние одобрения, — принцип, которому *мы*, вероятно, стали бы противиться, ссылаясь на свое естественное право подчинять суждение, непосредственно основанное на собственном состоянии, своему чувству, а не чувству других.

Следовательно, если суждение вкуса следует считать не *эгоистическим*, а плюралистическим по своей внутренней природе, т.е. рассматривать само по себе, а не исходя из примеров, которые приводятся другими в качестве свидетельств их вкуса, если считать его достойным того, чтобы каждый был с ним согласен, то в основе его должен лежать (объективный или субъективный) априорный принцип, достичь которого невозможно посредством выявления эмпирических правил изменений души, ибо они дают лишь знание того, как выносится суждение, но не предписывают, какое суждение следует выносить и притом так, чтобы веле*ние* было *безусловным*, как это предполагают суждения вкуса, *непосредственно* соединяя благоволение с представлением. Следовательно, эмпирическое рассмотрение эстетических суждений всегда может служить началом, подготавливающим материал для более углубленного изыскания; трансцендентальное же исследование этой способности возможно и существенно связано с критикой вкуса. Ибо без априорных принципов критики невозможно было бы судить о вкусах других и выносить о них, хотя бы с некоторой видимостью права, одобрительные или уничижительные суждения.

Дальнейшее об аналитике эстетической способности суждения содержит

### дедукция чистых эстетических суждений

Дедукция<sup>26</sup> эстетических суждений о предметах природы должна быть направлена не на то, что мы называем в ней возвышенным, а только на прекрасное

Притязание эстетических суждений на общезначимость для каждого субъекта нуждается в качестве суждения, которое должно быть основано на каком-либо априорном принципе, в дедукции (т.е. в легитимации его притязания); эта дедукция должна быть добавлена к его объяснению, когда речь идет о благоволении или неблаговолении к форме объекта. Таковы суждения вкуса о прекрасном в природе. В этом случае целесообразность имеет свое основание в объекте и его образе, хотя эта целесообразность и не указывает на отношение объекта к другим объектам в соответствии с понятиями (для познавательного суждения), а вообще касается только схватывания формы в той мере, в какой она оказывается тождественной способности понятий и их изображения (что тождественно их схватыванию) в душе. Поэтому и по поводу прекрасного в природе можно задать ряд вопросов, которые касаются причины этой целесообразности ее форм; например, как объяснить, что природа столь расточительно повсюду насаждает красоту, даже на дне океана, куда очень редко проникает взор человека (для которого ведь только и может быть целесообразным прекрасное) и т.п.

Только возвышенное в природе, если мы выносим о нем чистое эстетическое суждение, не связанное с понятиями совершенства как объективной целесообразности, — ибо в этом случае оно было бы телеологическим суждением, — может, будучи совершенно лишенным формы и образа, все-таки рассматриваться как предмет чистого благоволения и обладать субъективной целесообразностью данного представления; и тогда возникает вопрос, можно ли требовать для эстетического суждения такого рода, кроме объяснения того, что в нем мыслится, еще и дедукции его притязания на какой-либо (субъективный) априорный принцип.

Ответ на это гласит, что, говоря о возвышенном в природе, мы выражаемся не вполне правильно и приписывать его следует, по существу, образу мыслей или, вернее, его основанию в человеческой природе. Схватывание лишенного формы и целесообразности предмета служит

лишь поводом осознать это, и мы только пользуемся предметом таким субъективно целесообразным способом, но не рассматриваем его как таковой *сам по себе* и по его форме (как бы *species finalis accepta, non data*)<sup>21</sup>. Поэтому наше объяснение суждений о возвышенном в природе было одновременно и их дедукцией. Ибо, анализируя в них рефлексию способности суждения, мы обнаружили целесообразное соотношение познавательных способностей, которое должно быть априорно положено в основу способности ставить цели (в основу воли) и поэтому само априорно целесообразно; а это и составляет дедукцию, т.е. оправдание притязания подобного суждения на всеобщую и необходимую значимость.

Следовательно, нам предстоит искать лишь дедукцию суждений вкуса, т.е. суждений о красоте вещей природы, и тем самым решить задачу всей эстетической способности суждений в целом.

### § 31

#### О методе дедукции суждений вкуса

Обязательное требование дедукции, т.е. подтверждения правомерности суждений определенного рода, предъясняется лишь тогда, когда суждение притязает на необходимость; это относится и к тому случаю, когда оно требует субъективной всеобщности, т.е. согласия каждого; между тем оно не познавательное суждение, а лишь суждение об удовольствии или неудовольствии от данного предмета, т.е. выражает притязание на значимую для всех и каждого субъективную целесообразность, которая не должна основываться на понятиях вещи, поскольку данное суждение есть суждение вкуса.

Поскольку мы в последнем случае имеем не познавательное суждение — ни теоретическое, которое посредством рассудка полагает в основу понятие *природы* вообще, ни (чистое) практическое, которое полагает в основу в качестве априорно данного разумом понятие *свободы*, и, следовательно, должны оправдать по его априорной значимости не суждение, которое представляет, что вещь есть, и не то, что я должен совершить для создания ее, — то способности суждения надлежит вообще показать только *общезначимость единичного суждения*, которое выра-

жает субъективную целесообразность эмпирического представления о форме предмета, чтобы объяснить, как возможно, чтобы предмет нравился только в суждении (без чувственного ощущения или понятия), и что так же, как суждение о предмете для *познания* вообще, обладает общими правилами, благоволение каждого тоже может считаться правилом для всех остальных.

Если эта общезначимость основана не на собирании голосов и на обращении к другим с вопросом об их способе ощущения, а как бы на автономии каждого в его суждении о чувстве удовольствия (от данного представления), т.е. на его собственном вкусе, но при этом не выводится из понятий, то подобное суждение — а суждение вкуса в самом деле таково — содержит двоякую логическую особенность, *во-первых*, априорную общезначимость, и все-таки не логическую всеобщность на основе понятий, а всеобщность единичного суждения; *во-вторых*, необходимость (которая всегда должна покоиться на априорных основаниях), не зависящую, однако, от априорных доказательств, представление о которых могло бы превратить одобрение, ожидаемое суждением вкуса от каждого, в вынужденное.

Выявление этих логических особенностей, которые отличают суждение вкуса от всех познавательных суждений, — если мы сначала отвлечемся здесь от всего его содержания, а именно от чувства удовольствия, и будем только сравнивать эстетическую форму с формой объективных суждений, как это предписывает логика, — окажется достаточным для дедукции этой своеобразной особенности. Мы хотим прежде всего остановиться на этих характерных свойствах вкуса, пояснив их примерами.

### § 32

#### Первая особенность суждения вкуса

Суждение вкуса определяет свой предмет как вызывающий благоволение (как прекрасный), притязая на согласие *каждого*, как будто это суждение объективно.

Сказать: этот цветок прекрасен — равносильно тому, чтобы повторить за ним его собственное притязание на благоволение каждого. У него нет оснований притязать на то, что его аромат приятен. Одних этот аромат восхища-

ет, для других он невыносим. Что же можно еще предположить, если не то, что красоту следует считать свойством самого цветка, которое сообразуется не с различием умов и чувств, из которого надлежит исходить, чтобы судить о нем? И все же дело обстоит не так. Ибо суждение вкуса состоит именно в том, что, называя вещь прекрасной, исходят только из тех ее свойств, благодаря которым она сообразуется со способом нашего восприятия ее.

Сверх того, от каждого суждения, которое должно доказать наличие вкуса у данного субъекта, требуется, чтобы субъект выносил суждения самостоятельно, не пытаясь сначала ознакомиться с суждениями других и прийти к своему решению, исходя из того, испытывают или не испытывают они благоволение к данному предмету, следовательно, высказал бы свое суждение, не подражая другим, не потому, что вещь действительно всем нравится, а высказал бы его априорно. Можно было бы предположить, что априорное суждение должно содержать понятие объекта, для познания которого у него есть принцип; однако суждение вкуса совсем не основывается на понятиях и вообще не есть познание, а только эстетическое суждение.

Поэтому уверенность молодого поэта в том, что его стихотворение прекрасно, не поколеблет ни суждение публики, ни мнение друзей; а если он и прислушается к ним, то не потому, что изменил теперь суждение о своем стихотворении, а потому, что в своей жажде одобрения готов — даже если вкус публики плох (во всяком случае поскольку он проявился в оценке его творчества) — приспособиться к общему заблуждению (даже вопреки своему суждению). Лишь впоследствии, когда в результате длительного опыта его способность суждения станет более острой, он добровольно откажется от своего прежнего суждения, так же как сохранит те суждения, которые полностью основаны на разуме. Вкус притязает только на автономию. Превращать же чужие суждения в определяющие основания своего суждения было бы гетерономией.

То, что произведения древних с полным основанием превозносятся в качестве образцов, а их авторов называют классическими — уподобляя их некоторой аристократии среди писателей, которая дает своим примером

правила народу, — как будто указывает на апостериорные источники вкуса и опровергает его автономию в каждом субъекте. Однако с таким же основанием можно было бы сказать, что работы античных математиков, которые до сих пор считаются непревзойденными образцами глубочайшей основательности и высшего изящества в применении синтетического метода, также свидетельствуют о подражательности нашего разума и его неспособности с помощью величайшей интуиции выводить из самого себя посредством конструирования понятий строгие доказательства. Не существует такого применения наших сил, каким бы свободным оно ни было, и даже применения разума (черпающего все свои суждения из общего априорного источника), которое, если бы каждый субъект начинал просто с задатков своей природы и ему не предшествовали бы другие с их попытками, не привело бы к ошибочным попыткам; деятельность предшественников направлена не на то, чтобы сделать тех, кто следует за нами, просто подражателями, но чтобы своими действиями указать им, что они должны искать принципы в самих себе и идти собственным, подчас лучшим путем. Даже в религии, где, уж несомненно, каждый должен находить правила своего поведения в себе самом, так как он сам отвечает за него и не может возложить вину за свои ошибки на других, на своих учителей или предшественников, никогда еще общие предписания, данные священнослужителями и философами или выработанные самостоятельно, не давали результатов, подобных тем, к которым ведет следование примеру добродетели или святости; такой пример, известный из истории, не устраняет автономию добродетели, возникшую из собственной исконной идеи нравственности (априорной) и не превращает ее в механизм подражания. *Преемственность*, соотносящаяся с актом прошлого, а не подражание ему — таково правильное определение влияния, которое могут оказывать на других результаты деятельности служащего им примером создателя; а это означает только следующее: черпать из тех же источников, из которых черпал он, и при этом учиться у своего предшественника только тому, как это совершать. Из всех способностей и талантов вкус, поскольку его суждение не может быть определено понятиями и предписаниями, есть именно то, что больше всего нуждается в примерах того, что в процессе развития



культуры дольше всего встречало одобрение; это ему необходимо, чтобы вновь не впасть в грубость и не вернуться к элементарности первых опытов.

### § 33

#### Вторая особенность суждения вкуса

Суждение вкуса не может быть определено доказательствами, как будто оно чисто субъективно.

Если кто-либо не находит здание, пейзаж или стихотворение прекрасным, то, *во-первых*, к внутреннему одобрению его не принудят даже сто голосов, восхваляющих данный предмет. Он может, правда, притвориться, что ему это тоже нравится, чтобы его не обвинили в отсутствии вкуса; может даже усомниться в том, развил ли он надлежащим образом свой вкус знанием достаточного числа предметов известного рода (подобно тому как человек, который полагает, что различает вдали лес, тогда как все остальные видят город, начинает сомневаться в свидетельстве своего зрения). Однако ему ясно, что одобрение других не дает никакого веского доказательства для суждения о красоте; что другие могут действительно видеть и наблюдать за него, и то обстоятельство, что многие видели одинаково, может служить для него, полагавшего, что видит иное, достаточным доказательством для теоретического, тем самым логического суждения; но то, что нечто понравилось другим, никогда не может служить основанием для эстетического суждения. Неблагоприятное для нас суждение других может, правда, заставить нас задуматься о нашем суждении, но никогда не убедит нас в его неправильности. Следовательно, не существует эмпирического *доказательства*, которое могло бы принудить кого-нибудь принять определенное суждение вкуса.

*Во-вторых*, еще в меньшей степени может априорное доказательство определить по установленным правилам суждение о красоте. Если кто-либо читает мне свое стихотворение или ведет меня на спектакль, который никак не соответствует моему вкусу, то сколько бы он ни ссылался на *Батте*<sup>8</sup>, *Лессинга* или более ранних и знаменитых критиков вкуса и сколько бы ни приводил в доказательство того, что его стихотворение прекрасно, установленные

ими правила, пусть даже некоторые места, именно те, которые мне не понравились, согласуются с правилами красоты (так, как они там даны и всеми признаны), я затыкаю уши, отказываюсь выслушивать какие бы то ни было доводы и умствования по этому поводу и скорее допущу, что эти правила критиков неверны или по крайней мере неприменимы для данного случая, чем соглашусь с тем, что мое суждение должно быть определено априорными доказательствами, ибо это суждение вкуса, а не рассудка или разума.

По-видимому, это обстоятельство послужило одной из главных причин того, что способность эстетического суждения получила наименование вкуса. Ведь если кто-либо перечислит мне все ингредиенты блюда и скажет о каждом из них, что он мне обычно приятен, а сверх того с полным основанием отметит полезность такой пищи, — я остаюсь глух ко всем этим доводам, пробую приготовленное блюдо *моим* языком и *моим* небом и, основываясь на этом (а не на всеобщих принципах), выношу свое суждение.

И действительно, суждение вкуса всегда выносится как единичное суждение об объекте. Рассудок может сделать его всеобщим, сопоставляя его способность нравиться с суждениями других; например, все тюльпаны красивы; но тогда это уже не суждение вкуса, а логическое суждение, которое делает отношение объекта к вкусу предикатом вещей определенного типа; только то суждение, посредством которого я нахожу данный отдельный тюльпан красивым, т.е. нахожу, что мое благоволение к нему общезначимо, есть суждение вкуса. Эта особенность состоит в том, что, хотя мое суждение обладает лишь субъективной значимостью, оно все-таки притязает на одобрение *всех* субъектов, будто оно — покоящееся на познавательных основаниях объективное суждение, обязательное вследствие возможности его доказать.

### § 34

#### Объективный принцип вкуса невозможен

Под принципом вкуса следовало бы понимать основоположение, под условие которого можно подвести понятие предмета и затем посредством умозаключения вывести,

что предмет прекрасен. Но это совершенно невозможно. Ибо удовольствие я должен ощутить непосредственно от представления о предмете и вынудить у меня это удовольствие посредством болтовни о доказательствах нельзя. Несмотря на то, что, как утверждает Юм, критики способны умствовать более правдоподобно, чем повара, судьба тех и других одинакова. Определяющего основания для своего суждения они могут ждать не от убедительности доказательств, а только от рефлексии субъекта о его собственном состоянии (удовольствия или неудовольствия), отказываясь от всех предписаний и правил.

Однако умствовать критики все-таки могут и должны для того, чтобы исправить и углубить наши суждения вкуса: им надлежит не пытаться выразить в общей приемлемой формуле определяющее основание этого вида эстетических суждений, что невозможно, а исследовать познавательные способности и их функции в этих суждениях и показать на примерах их взаимную субъективную целесообразность, о которой выше было сказано, что ее форма в данном представлении есть красота его предмета. Следовательно, сама критика вкуса лишь субъективна применительно к представлению, посредством которого нам дается объект; а именно, она есть искусство или наука подводить под правила взаимное отношение рассудка и воображения друг к другу в данном представлении (безотносительно к предшествующему ощущению или понятию), тем самым их согласованность или несогласованность, и определять их применительно к их условиям. Критика вкуса есть *искусство*, если показывает это только на примерах; она — *наука*, если выводит возможность подобного суждения из природы этих способностей в качестве познавательных способностей вообще. Здесь мы все время имеем дело только с критикой вкуса второго рода, с трансцендентальной критикой вкуса. Ей надлежит развить и обосновать субъективный принцип вкуса как априорный принцип способности суждения. Критика вкуса как искусства пытается лишь применить к суждению о своих предметах физиологические (здесь психологические), т.е. эмпирические правила, в соответствии с которыми вкус в самом деле действует (не задумываясь над их возможностями) и критикует продукты изящного искусства. Критика как наука критикует саму эту способность судить о них.

## Принцип вкуса есть субъективный принцип способности суждения вообще

Суждение вкуса отличается от логического суждения тем, что последнее подводит представление под понятия объекта, первое же вообще не подводит его под понятие, так как в противном случае необходимого всеобщего одобрения можно было бы добиться посредством доказательств. Однако суждение вкуса сходно с логическим суждением в том, что притязает на всеобщность и необходимость, но они не основаны на понятиях объекта, следовательно, чисто субъективны. Поскольку же понятия составляют в суждении его содержание (то, что относится к познанию объекта), а суждение вкуса не может быть определено посредством понятий, оно основывается только на субъективном формальном условии суждения вообще. Субъективное условие всех суждений есть сама способность судить или способность суждения. Способность, примененная к представлению, посредством которого дается предмет, требует согласованности двух способностей представлений, а именно воображения (для созерцания и соединения его многообразия) и рассудка (для понятия как представления о единстве этого соединения). Поскольку здесь в основе суждения не лежит понятие объекта, оно может состоять только в подведении самого воображения (при наличии представления, которым дан объект) под условия, позволяющие рассудку вообще прийти от созерцания к понятиям. Другими словами, поскольку свобода воображения состоит именно в том, что оно схематизирует без понятия, то суждение вкуса должно основываться только на ощущении взаимного оживления воображения в его *свободе* и рассудка с его *закономерностью*, следовательно, на чувстве, которое позволяет судить о предмете по целесообразности представления (посредством которого дан предмет) для познавательных способностей в их свободной игре; вкус как объективная способность суждения содержит принцип подведения, но не созерцаний под *понятия*, а способности созерцаний или изображений (т.е. воображения) под *способность* давать понятия (т.е. рассудок), в той мере, в какой первое в *своей свободе* согласуется со второй в *ее закономерности*.

Служить нам путеводной нитью в выявлении закон-

ности этого основания посредством дедукций суждений вкуса могут лишь формальные особенности суждений этого рода, т.е. поскольку рассматривается только их логическая форма.

### § 36

#### О задаче дедукции суждений вкуса

С восприятием предмета может быть непосредственно связано, образуя познавательное суждение, понятие об объекте вообще, эмпирические предикаты которого содержит восприятие, и таким образом можно получить суждение опыта. В основе его лежат априорные понятия о синтетическом единстве многообразного в созерцании, позволяющие мыслить это многообразие как определение объекта; и эти понятия (категории) требуют дедукции, которая была дана в "Критике чистого разума", благодаря чему и могла быть решена задача: как возможны априорные синтетические познавательные суждения? Следовательно, это задача касалась априорных принципов чистого рассудка и его теоретических суждений.

Однако с восприятием может быть непосредственно связано также чувство удовольствия (или неудовольствия), а также благоволения, которое сопутствует представлению об объекте и служит ему вместо предиката; таким образом может возникнуть эстетическое суждение, которое не есть познавательное суждение. В его основе, если оно не просто суждение ощущения, а суждение формальной рефлексии, приписывающее это благоволение как необходимое каждому, должно лежать нечто в качестве априорного принципа, который может быть субъективным (если бы объективный принцип оказался невозможным для суждений такого рода); но и в качестве такового он нуждается в дедукции, чтобы можно было понять, как эстетическое суждение способно притязать на необходимость. На этом основана задача, которой мы теперь занимаемся: как возможны суждения вкуса? Эта задача касается априорных принципов чистой способности суждения в *эстетических* суждениях, т.е. в таких, где эта способность суждения не должна (как в теоретических) просто подводить под объективные понятия рассудка и где она не подчинена закону, а сама есть для себя, субъективно, предмет и закон.

Данную задачу можно представить и таким образом: как возможно суждение, которое позволяет нам, исходя только из *собственного* удовольствия от предмета, независимо от его понятия, априорно, т.е. не дожидаясь одобрения другого, предполагать, что это удовольствие, связанное с представлением о данном объекте, присуще *каждому субъекту*?

Что суждения вкуса суть синтетические суждения, понять легко, ибо они выходят за пределы понятия и даже созерцания объекта, добавляя к созерцанию в качестве предиката нечто, что вообще даже не есть познание, а именно чувство удовольствия (или неудовольствия). Но то, что они, хотя предикат (связанное с представлением *собственное* удовольствие) эмпиричен, тем не менее, поскольку они требуют согласия *каждого*, суть априорные суждения или хотя бы считаются таковыми, — также содержится уже в самом выражении их притязания; таким образом задача критики способности суждения входит в общую проблему трансцендентальной философии; как возможны априорные синтетические суждения?

### § 37

Что, собственно, априорно утверждается в суждении вкуса о предмете?

Что представление о предмете непосредственно связано с удовольствием, может быть воспринято только внутренне и дало бы, если хотеть установить только это, лишь эмпирическое суждение. Ибо априорно я могу связать с каким-либо представлением определенное чувство (удовольствие или неудовольствие) только в тех случаях, когда в разуме лежит в основе априорный принцип, определяющий волю; тогда удовольствие (в моральном чувстве) есть следствие определения воли; именно поэтому его нельзя сравнивать с удовольствием в суждении вкуса, ибо оно требует определенного понятия закона; тогда как суждение вкуса должно быть непосредственно связано только с самим актом суждения, до всякого понятия. Все суждения вкуса — суждения единичные, потому что они связывают свой предикат благоволения не с понятием, а с данным единичным эмпирическим представлением.

Следовательно, не удовольствие, а *общезначимость этого удовольствия*, которое воспринимается в душе как связанное только с суждением о предмете, априорно представляется в суждении вкуса как всеобщее правило для способности суждения, значимое для каждого. Если я утверждаю, что воспринимаю предмет и сужу о нем с удовольствием, я выношу эмпирическое суждение. Но если я называю его прекрасным, т.е. могу считать, что подобное благоволение к нему необходимо должен испытывать каждый, мое суждение априорно.

### § 38

#### Дедукция суждений вкуса

Если утверждается, что в чистом суждении вкуса благоволение к предмету связано только с суждением о его форме, то это не что иное, как субъективная целесообразность формы для способности суждения, которую мы в душе ощущаем как связанную с представлением о предмете. Поскольку способность суждения в отношении формальных правил суждения — без всякой материи (чувственного ощущения или понятия) — может быть направлена только на субъективные условия применения способности суждения вообще (не ограниченной ни особым типом чувственного восприятия, ни особым рассудочным понятием), следовательно, направлена на то субъективное, которое можно предположить во всех людях (как необходимое для возможности познания вообще), то соответствие представления этим условиям способности суждения можно априорно принять как значимое для каждого. Другими словами, удовольствие или субъективную целесообразность представления для отношения познавательных способностей в суждении о чувственном предмете можно вообще с полным правом считать присущим каждому\*.

---

\* Чтобы иметь право притязать на всеобщее согласие с суждением, вынесенным эстетической способностью суждения и покоящимся только на субъективных основаниях, достаточно допустить: 1) что у всех людей субъективные условия этой способности в том, что касается отношения приведенных в действие познавательных способностей для познания вообще, одинаковы; это должно соответствовать истине, ибо в противном случае люди не могли бы сообщать свои представления и даже свои знания; 2) что суждение принимало во внимание только это отношение

## Примечание

Эта дедукция так легка потому, что ей нет необходимости обосновывать объективную реальность понятия; ибо красота — не понятие объекта, и суждение вкуса — не познавательное суждение. Суждение вкуса утверждает только, что мы вправе предполагать у всех людей те субъективные условия способности суждения, которые мы обнаруживаем у себя, и что мы правильно подвели данный объект под эти условия. Но хотя последнее связано с неизбежными, не присущими логической способности суждения трудностями (поскольку в ней частный случай подводит под понятие, в эстетической же способности суждения — под лишь осязаемое соотношение согласующихся друг с другом в представлении о форме объекта воображения и рассудка и подведение может здесь легко оказаться неверным), этим правомерность притязания эстетического суждения на общее согласие не умаляется; ибо это притязание направлено лишь на то, чтобы признать из субъективных оснований правильность принципа значимой для каждого. Что же касается трудности и сомнения в правильности подведения под этот принцип, то это столь же не подвергает сомнению правомерность притязания на значимость эстетического суждения вообще, следовательно, его принципа, как (правда, не так часто и легко возникающее) неверное подведение логической способностью суждения под ее принцип не может поставить под сомнение самый этот принцип, который объективен. Но если бы вопрос гласил: как можно априорно признать, что природа есть совокупность предметов вкуса? — то эта задача относилась бы к телеологии, ибо тогда создание целесообразных форм для нашей способности суждения следовало бы рассматривать как цель природы, существенно связанную с ее понятием. Однако правильность такого предположения вызывает серьезное сомнение, тогда как действительность красот природы открыта для опыта.

---

(тем самым только *формальное условие* способности суждения), и поэтому оно есть чистое суждение, т.е. не смешанное ни с понятиями объекта, ни с ощущениями в качестве определяющих оснований. Если в последнем и совершается ошибка, то это относится только к неправильному применению к особому случаю права, которое дает нам закон, что не снимает само это право.



Если ощущение в качестве реального в восприятии соотносится с познанием, оно называется чувственным ощущением, и специфическое в его качестве может быть представлено как сообщаемое всем одинаковым образом, если допустить, что каждый обладает таким же чувством, как мы; но предположить это о чувственном ощущении безоговорочно нельзя. Ведь тому, кто лишен чувства обоняния, такого рода ощущение сообщено быть не может; и даже в том случае, если он не лишен этого чувства, нельзя быть вполне уверенным в том, что его ощущение от цветка подобно нашему. Еще более различным следует представлять себе людей в зависимости от того, *приятно* или *неприятно* им ощущение одного и того же предмета чувств, и уж совершенно невозможно требовать, чтобы все испытывали удовольствие от одного и того же предмета. Удовольствие такого рода, поскольку оно проникает в душу через чувство, и мы, следовательно, остаемся при этом пассивными, может быть названо удовольствием *наслаждения*.

Напротив, благоволение к какому-либо поступку, вызванное его моральным характером, есть удовольствие не наслаждения, а самостоятельности и ее соответствия идее назначения человека. Это чувство, называемое нравственным, требует понятий и представляет собой не свободную целесообразность, а целесообразность, основанную на законе; оно может быть вообще сообщено только посредством разума и, чтобы удовольствие было у всех однородным, — посредством очень определенных практических понятий разума.

Удовольствие от возвышенного в природе в качестве удовольствия умствующего созерцания также, правда, притязает на всеобщность, но предполагает уже другое чувство, а именно, чувство своего сверхчувственного назначения, которое, каким бы смутным оно ни было, имеет моральную основу. Однако я не вправе предполагать, что другие люди примут это во внимание и ощутят благоволение к суровому величию природы (его поистине трудно ожидать от восприятия явлений природы, вызывающих скорее страх). Тем не менее, исходя из того, что при каждом удобном случае следует принимать во внимание упо-

мянутые моральные задатки, я могу ждать от каждого и этого чувства, но лишь посредством морального закона, который в свою очередь основан на понятиях разума.

Напротив, удовольствие от прекрасного не есть удовольствие ни от наслаждения, ни от соответствующей законам деятельности, ни от умствующего созерцания в соответствии с идеями, но есть только удовольствие рефлексии. Не обладая в качестве руководящей нити ни целью, ни основоположением, это удовольствие сопровождается обычное схватывание предмета воображением как способностью созерцания в его соотношении с рассудком в качестве способности давать понятия, причем совершается это посредством такого действия способности суждения, которое она совершает при самом обычном опыте, когда она направлена на то, чтобы воспринять эмпирическое объективное понятие, эстетическое же суждение должно воспринять соответствие представления гармоническому (субъективно-целесообразному) действию обеих познавательных способностей в их свободе, т.е. с удовольствием воспринять состояние, вызванное представлением. Это удовольствие необходимо должно основываться у каждого на одних и тех же условиях, поскольку они — субъективные условия возможности познания вообще и поскольку соотношение этих познавательных способностей, требующееся для вкуса, требуется и для обычного здравого рассудка, наличие которого мы можем предполагать у каждого. Именно поэтому тот, кто выносит суждение вкуса (если только он в этом сознании не заблуждается и не принимает материю за форму, привлекательность за красоту), может считать, что субъективная целесообразность, т.е. его благоволение к объекту, разделяется каждым и что его чувство вообще сообщаемо, причем без опосредствования понятиями.

#### § 40

О вкусе как о своего рода *sensus communis*

Способность суждения в тех случаях, когда заметна не столько ее рефлексия, сколько ее результат, часто называют чувством и говорят о чувстве истины, чувстве приличия, справедливости и т.д., хотя известно, или во всяком случае должно быть известным, что эти понятия

не могут корениться в чувстве, а тем более что чувство не обладает ни малейшей способностью высказывать общие правила; что представление такого рода об истине, приличии, красоте или справедливости никогда не могло бы прийти нам в голову, если бы мы не способны были возвыситься над чувствами до более высоких познавательных способностей. *Обычный человеческий рассудок*, который в качестве простого здравого (еще не подвергшегося влиянию культуры) рассудка считают наименьшим, чего можно ожидать от того, кто притязает на наименование человека, обрел сомнительную честь называться общим чувством (*sensus communis*), причем слово общий (*gemein*) не только в нашем языке, где в этом слове действительно заключена двусмысленность, но и в ряде других понимают в значении *vulgaris*, как то, что встречается повсюду и обладать чем не является ни заслугой, ни преимуществом.

Между тем под *sensus communis* следует понимать идею *общего для всех* чувства, т.е. способности суждения, мысленно (априорно) принимающего во внимание способ представления каждого, чтобы таким образом исходить в своем суждении как бы из всеобщего человеческого разума и избежать иллюзии, которая в силу субъективных частных условий, легко принимаемых за объективные, могла бы оказать вредное влияние на суждение. Происходит это благодаря тому, что свое суждение сопоставляют с суждениями других, не столько действительными, сколько возможными, и ставят себя на место другого, абстрагируясь от ограничений, которые случайно могут быть связаны с нашими собственными суждениями; а это в свою очередь достигается посредством того, что по возможности опускают то, что в представлении есть материя, т.е. ощущение, и обращают внимание лишь на формальные особенности своего представления или своего созданного представлением состояния. Быть может, эта операция рефлексии покажется слишком изощренной, сложной, чтобы приписывать ее способности, именуемой нами *общим чувством*; однако она лишь кажется таковой, когда ее выражают в абстрактных формулах; на самом деле нет ничего более естественного, чем абстрагирование от привлекательности или трогательности, когда ищут суждение, которое должно служить общим правилом.

Максимы обычного человеческого рассудка, которые

мы здесь приведем, не относятся, правда, в качестве частей критики вкуса к рассматриваемой нами теме, но тем не менее могут пояснить ее основоположения. Эти максимы таковы: 1. мыслить самостоятельно; 2. мыслить, ставя себя на место другого; 3. всегда мыслить в согласии с самим собой. Первая есть максима *свободного от предрассудков*, вторая — *широкого*, третья — *последовательного* мышления. Первая — это максима разума, который никогда не бывает *пассивным*. Склонность к пассивности разума, тем самым к его гетерономии, называется *предрассудком*; причем самый большой предрассудок из всех возможных состоит в том, чтобы представить себе природу, не подчиняющуюся правилам, которые рассудок кладет в ее основу своим существенным законом; это — *суеверие*. Освобождение от суеверия называется *просвещением*<sup>\*</sup>, ибо хотя это наименование применимо и к освобождению от предрассудков вообще, однако в первую очередь (*in sensu eminenti*) предрассудком должно было бы называться суеверие, поскольку ослепление, которое порождает суеверие, более того, которого оно требует как должного, потребность в руководстве другими, свидетельствует прежде всего о пассивном состоянии разума. Что касается второй максимы мышления, то мы привыкли называть ограниченным (*узким* в отличие от *широкого*) мышления] тех, чьи таланты недостаточны для значительного использования (преимущественно интенсивного). Однако здесь речь идет не о способности познания, а о *характере мышления*, которое может целесообразно использовать эту способность; сколь бы малы ни были объем и степень, достигаемые этим природным даром человека, он всегда свидетельствует о широте мышления, если человек способен выйти за пределы субъективных частных условий суждения — тогда как многие как бы скованы ими — и, исходя из *общей точки зрения* (которую он может оп-

---

\* Очень скоро обнаруживается, что просвещение, правда, *in thesi*<sup>29</sup> легко, но *in hypothesi*<sup>30</sup> трудно и медленно осуществимо; не быть в своем разуме пассивным, но всегда для самого себя законодательным, очень легко для человека, стремящегося лишь соответствовать своей существенной цели и не пытающегося знать то, что превосходит его рассудок; однако поскольку стремление к такому знанию вряд ли может быть предотвращено и всегда находится достаточное число людей, твердо обещающих удовлетворить эту жажду знания, то сохранить или создать то чисто негативное (которое и составляет собственно просвещение) в образе мышления (особенно в общественном) очень трудно.

ределить, только становясь на точку зрения других), рефлектирует о собственном суждении. Третью максиму, а именно *последовательного* по своему характеру мышления, достигнуть труднее всего и достигнуть его можно только путем соединения двух первых максим, превратившегося в результате частого следования им в навык. Мы можем сказать: первая из этих максим есть максима рассудка, вторая — способности суждения, третья — разума.

Возвращаясь к прерванному этим эпизодом изложению, я утверждаю, что вкус с большим правом может быть назван *sensus communis*, чем здравый рассудок, а способность эстетического суждения, скорее, чем интеллектуальная — общим чувством\*, если определять словом "чувство" воздействия рефлексии на душу; ибо тогда под чувством понимают чувство удовольствия. Вкус можно было бы даже определить как способность судить о том, чему наше чувство в данном представлении придает *всеобщую сообщаемость* без опосредствования понятием.

Умение людей сообщать друг другу свои мысли также требует соотношения воображения и рассудка, в котором к понятиям добавляются созерцания, а к созерцаниям — понятия, объединяющиеся в познание; но в этом случае соответствие обеих душевных сил *основано на законах* и подчинено определенным понятиям. Только там, где воображение в своей свободе пробуждает рассудок, а рассудок, не прибегая к понятиям, вводит воображение в правильную игру, представление сообщается не как мысль, а как внутреннее чувство целесообразного состояния души.

Следовательно, вкус есть способность априорно судить о сообщаемости чувств, связанных с данным представлением (без опосредствования понятием).

Если можно было бы предположить, что всеобщая сообщаемость нашего чувства уже сама по себе должна представлять для нас интерес (однако делать такое заключение, исходя только из свойств рефлектирующей способности суждения, мы не вправе), то стало бы понятно, почему чувство в суждении вкуса предполагается у всех и считается едва ли не долгом каждого.

---

\* Вкус можно было бы определить как *sensus communis aestheticus*<sup>31</sup>, а обычный здравый рассудок — как *sensus communis logicus*<sup>32</sup>.

Что суждение вкуса, посредством которого нечто признается прекрасным, не должно иметь своим *определяющим основанием* интерес, достаточно подробно рассмотрено выше. Однако из этого не следует, что после того, как оно дано в качестве чистого эстетического суждения, с ним не может быть связан интерес. Однако эта связь всегда может быть только опосредствованной, т.е. вкус должен быть сначала представлен соединенным с чем-то другим, чтобы с благоволением к одной только рефлексии о предмете могло бы быть связано *удовольствие от его существования* (в чем и состоит всякий интерес). Ибо здесь в эстетическом суждении значимо примерно то, что в познавательном суждении сказано (о вещах вообще): *a posse ad esse non valet consequentia*<sup>33</sup>. Это другое может быть чем-то эмпирическим, а именно, склонностью, свойственной человеческой природе, или чем-то интеллектуальным, как свойство воли, — возможность априорно быть определенной разумом: то и другое содержит благоволение к существованию объекта и может тем самым дать основание для интереса к тому, что понравилось уже само по себе независимо от какого бы то ни было интереса.

Эмпирический интерес прекрасное вызывает только в *обществе*; и если считать влечение к обществу естественным для человека, а умение и желание выразить его, т.е. *общительность*, — необходимым для человека свойством в качестве предназначенного для общества существа, следовательно, присущим *человеческому роду*, то и вкус неизбежно будет рассматриваться как способность суждения обо всем том, посредством чего можно сообщить другому даже свое чувство, т.е. как средство, способствующее тому, чего требует природная склонность каждого человека.

Брошенный на пустынном острове человек не стал бы для самого себя украшать свою хижину или наряжаться, искать цветы, а тем более сажать их, чтобы украситьсь ими; лишь в обществе он заботится не только о том, чтобы быть просто человеком, но и человеком изысканным на свой манер (начало цивилизации); ибо таковым считают того, кто склонен и умеет сообщать свое удовольствие другим и кого не удовлетворяет объект, если он не испы-

тывает к нему благоволение вместе с другими людьми. Каждый ждет и требует также общего внимания к своим сообщениям, как будто основываясь на некоем первоначальном договоре, продиктованном самим человечеством; так, сначала в обществе получает значение и вызывает большой интерес лишь привлекательное, например краски, которыми раскрашивают лицо и тело (року у карибов, киноварь у ирокезов), или цветы, раковины, яркие перья птиц; но со временем — и красивые формы (каноз, одежды и т.д.), которые сами по себе совершенно не связаны с удовольствием, т.е. с благоволением, вызванным наслаждением; и наконец, на вершине цивилизации это превращается едва ли не в главное дело утонченной склонности, и ощущения начинают цениться лишь постольку, поскольку они могут быть всем сообщены; и хотя удовольствие каждого от подобного предмета лишь незначительно и само по себе лишено заметного интереса, идея всеобщей сообщаемости этого удовольствия почти беспредельно увеличивает его ценность.

Однако этот интерес, опосредствованно связываемый с прекрасным вследствие склонности людей к общительности, т.е. интерес эмпирический, не имеет здесь для нас значения; нам важно лишь то, что пусть опосредствованно, может иметь отношение к априорному суждению вкуса. Ибо если и в такой форме можно было бы обнаружить связанный с этим интерес, то вкус открывал бы переход нашей способности суждения от чувственного наслаждения к нравственному чувству; и это послужило бы не только тому, что мы научились бы пользоваться вкусом более целесообразно, но было бы также представлено как таковое звеном в цепи априорных способностей человека, от которых должно зависеть все законодательство. Об эмпирическом интересе к предметам вкуса и самом вкусе можно сказать, что поскольку вкус подчиняется склонности, сколь бы утонченной она ни была, интерес легко соединяется со всеми склонностями и страстями, достигающими в обществе величайшего многообразия и высшей степени, и что интерес к прекрасному, если данный интерес на этом основан, может представлять собой лишь очень двусмысленный переход от приятного к доброду. Нам надлежит исследовать, не будет ли вкус действовать такому переходу, если он взят в своей чистоте.

Те, кто стремился направить все виды деятельности людей, к которым их побуждают природные задатки, на последнюю цель человечества, а именно, на морально доброе, считали признаком доброго морального характера проявление интереса к прекрасному вообще, руководствовались благими намерениями. Однако им не без основания возражали, опираясь на опыт, что виртуозы вкуса не только часто, но даже обычно, тщеславны, упрямы и подвержены пагубным страстям и, пожалуй, еще меньше, чем другие могут притязать на верность нравственным принципам; создается впечатление, что чувство прекрасного не только отличается по своей специфике (как это в действительности и есть) от морального чувства, но что и интерес, который можно связать с ним, с трудом сочетается с моральным чувством, и уж во всяком случае не посредством внутреннего родства.

Я охотно допускаю, что интерес к прекрасному в искусстве (сюда я отношу и искусное умение пользоваться прекрасным в природе для украшения, следовательно, проявление тщеславия) никак не может служить доказательством связанного с морально добрым или даже лишь склонного к этому образа мыслей. Однако вместе с тем я утверждаю, что *непосредственный интерес* к красоте природы (не только наличие вкуса, чтобы судить о ней) всегда служит признаком доброй души, и что, когда этот интерес привычен, он указывает во всяком случае на благоприятную для морального чувства душевную настроенность, если сочетается со склонностью к созерцанию природы. Однако следует помнить, что здесь я, собственно говоря, имсю в виду прекрасные формы природы и оставляю в стороне *привлекательность*, которую она обычно столь щедро с ними связывает, поскольку интерес к ним, который, правда, тоже непосредствен, все-таки эмпиричен.

Тот, кто в одиночестве (и не намереваясь сообщать свои впечатления другим) созерцает прекрасную форму полевого цветка, птицы, насекомого, восхищаясь ею, любя ее и желая, чтобы она всегда существовала в природе, пусть даже ему будет нанесен этим известный вред и он уж во всяком случае не извлечет из этого пользы, прояв-



ляет непосредственный, именно интеллектуальный интерес к красоте природы. Другими словами, ее продукт нравится ему не только по форме, ему нравится само его существование, при этом он не связывает с этим чувственную привлекательность или какую-либо цель.

Однако если обмануть такого любителя прекрасного — воткнуть в землю искусственные цветы (сделав их совершенно сходными с настоящими) или посадить на ветки деревьев искусно вырезанных птиц, — и он обнаружит обман, то его непосредственный интерес к ним сразу же странным образом исчезает, хотя может, пожалуй, возникнуть другой интерес, а именно, интерес, связанный с тщеславным желанием украсить ими свою комнату для взоров других. Мысль, что это красота создана природой, должна сопровождать созерцание и рефлексия, и только на этой мысли зиждется непосредственный интерес к ней. В противном случае остается либо чистое суждение вкуса, лишенное всякого интереса, либо суждение, связанное только с опосредствованным, а именно, относящимся к обществу, интересом, который уже не может считаться несомненным признаком морально доброго образа мыслей.

Это преимущество красоты природы перед красотой в искусстве (даже если последняя превосходит ее по форме), способность вызывать непосредственный интерес, соответствует чистому и глубокому образу мыслей всех людей, развивавших в соответствии с требованиями культуры свое нравственное чувство. Если человек, обладающий достаточным вкусом, чтобы с величайшей верностью и тонкостью судить о произведениях изящного искусства, с готовностью покидает помещение, в котором размещены красивые вещи, питающие тщеславие и доставляющие радость обществу, и обращается к красоте природы, чтобы обрести здесь как бы отраду своему духу в том строе мыслей, полностью развить который ему никогда не удастся, то мы отнесемся с уважением к его выбору и предположим в нем прекрасную душу, на что не может претендовать ни знаток искусства, ни любитель, основываясь на интересе, который он питает к произведениям искусства. Чем же объясняется различие в оценке двух видов объектов, которые в суждении вкуса вряд ли стали бы оспаривать друг у друга превосходство?

Мы обладаем эстетической способностью суждений, способностью судить о формах без посредства понятий и

обретать в этом благоволение, которое мы считаем правилом для каждого, причем наше суждение не основано на интересе и не создает его. С другой стороны, мы обладаем и интеллектуальной способностью суждения, которая априорно определяет благоволение к чистым формам практических максим (поскольку они сами объявляют себя пригодными для всеобщего законодательства), которое мы превращаем в закон для каждого; при этом наше суждение не основывается на каком-либо интересе, но *все-таки создает его*. Удовольствие или неудовольствие называется в первом случае удовольствием или неудовольствием вкуса, во втором — морального чувства.

Но поскольку разум заинтересован также в том, чтобы идеи (непосредственный интерес к которым он возбуждает в моральном чувстве) имели и объективную реальность, т.е. чтобы в природе обнаруживался хотя бы след того или намек на то, что в ней содержится какое-либо основание, позволяющее предполагать закономерное соответствие ее продуктов нашему независимому от интереса благоволению (которое мы априорно признаем законом для каждого, хотя и не можем обосновать это доказательствами), то разум должен испытывать интерес к каждому свидетельству природы о такого рода соответствии; следовательно, душа не может размышлять о красоте *природы*, не ощущая одновременно интереса. Этот интерес родственен моральному; и тот, кто ощущает его по отношению к прекрасному в природе, может ощущать его лишь постольку, поскольку его интерес был уже до этого основан на нравственно добром. Следовательно, в том, кого красота природы непосредственно интересует, можно предполагать хотя бы склонность к доброй моральной настроенности.

Иные скажут: это истолкование эстетических суждений, которое устанавливает их родственность моральному чувству, слишком учено, чтобы считать его подлинным прочтением тайнописи, посредством которой природа в своих прекрасных формах образно говорит с нами. Но, во-первых, этот непосредственный интерес к прекрасному в природе действительно нельзя считать общим достоянием; он свойственен лишь тем, чье мышление либо уже настолько развито, чтобы быть направлено на доброе, либо особенно восприимчиво к такому развитию; и затем аналогия между чистым суждением вкуса, которое, не завися

от какого-либо интереса, позволяет ощутить благоволение и одновременно априорно представить его вообще как присущее человечеству, с одной стороны, и моральным суждением, которое совершает то же, исходя из понятий, — с другой, свидетельствует и без отчетливого, тонкого и преднамеренного размышления об устойчивом непосредственном интересе к предмету как первого, так и второго; разница лишь в том, что в первом случае этот интерес свободен; во втором основан на объективных законах. К этому присоединяется еще восхищение природой, которая проявляет себя в своих прекрасных продуктах как искусство не только случайно, но как бы преднамеренно, по законосообразному предписанию и в качестве целесообразности без цели; поскольку мы нигде вне нас эту цель не обнаруживаем, мы, естественно, ищем ее в самих себе, а именно, в том, что составляет последнюю цель нашего бытия, — в моральном предназначении. (Вопрос об основании возможности подобной целесообразности в природе будет рассмотрен в разделе, посвященном телеологии.)

Что благоволение к изящному искусству в чистом суждении вкуса связано с непосредственным интересом не так, как благоволение к прекрасной природе, также нетрудно объяснить. Ибо первое либо такое подражание прекрасной природе, которое доходит до иллюзии, — тогда оно действует, как красота природы, за которую ее принимают; либо это искусство намеренно рассчитано на наше благоволение — тогда благоволение к такому произведению основывалось бы, правда, непосредственно на вкусе, но возбуждало бы лишь опосредствованный интерес к лежащей в основе причины, т.е. к искусству, которое может интересовать только посредством этой цели, но не само по себе<sup>34</sup>. Быть может, скажут, что это происходит и в том случае, когда объект природы интересуется нас своей красотой лишь постольку, поскольку с ней связывают моральную идею; однако не это вызывает непосредственный интерес, а свойство природы само по себе, то, что она допускает такую связь, которая, следовательно, внутренне ей присуща.

Привлекательное в красоте природы, так часто встречающееся как бы слитым с прекрасной формой, относится либо к модификациям света (в окраске), либо к модификациям звука (в тонах). Ибо это — единственные ооще-

ния, допускающие не только чувственное восприятие, но и рефлексию о форме этих модификаций чувствования, и таким образом как бы служат языком, которым природа говорит с нами и в котором как будто заключен высший смысл. Так, белый цвет лилии располагает, как нам кажется, душу к идеям невинности, а затем — семь цветов в их последовательности, от красного до фиолетового: 1) к идее возвышенного, 2) смелости, 3) приветливости, 4) скромности, 5) стойкости, 6) нежности. Пение птиц сообщает об их радости и удовлетворенности своим существованием. Так во всяком случае мы толкуем природу, независимо от того, состоит ли в этом ее намерение. Однако интерес, который мы здесь проявляем к красоте, обязательно требует, чтобы это действительно была красота природы, и совершенно исчезает, как только обнаруживается, что это обман и не более чем искусство; причем исчезает настолько, что даже вкус не находит в нем больше ничего прекрасного, а зрение — ничего привлекательного. Что воспевают поэты больше, чем чарующе прекрасное пение соловья в одиноких кустах тихим летним вечером при мягком свете луны? Однако известны примеры, когда, за неимением такого певца, веселый хозяин вводил в заблуждение своих гостей, прибывших подышать свежим воздухом в сельской местности, вызывая их восторг полной иллюзией пения соловья, которому искусно подражал (с помощью тростника или камыша) скрытый в кустах озорной паренек. Но как только в подобных случаях обнаруживается обман, никто не станет больше выносить это пение, которое казалось столь очаровательным. Так обстоит дело и с любой другой певчей птицей. Для того, чтобы мы испытывали непосредственный интерес к прекрасному, оно должно быть красотой природы или мы должны считать его таковой; тем более если мы считаем возможным допустить, что подобный интерес должны проявить и другие; действительно, мы называем грубым и низменным образ мыслей тех, кто не обладает чувством для восприятия красоты природы (ибо так мы называем ощущение интереса, вызванного ее созерцанием), и довольствуемся наслаждением чувственными ощущениями, даруемыми трапезой или бутылкой.

1) *Искусство* отличается от *природы* как делание (*facere*) от деятельности или действованиа вообще (*agere*), а продукт или результат искусства от продукта природы — как произведение (*opus*) от действия (*effectus*).

Правильнее было бы назвать искусством лишь созидание посредством свободы или произвола, полагающего в основу своих действий разум. Ибо хотя продукт пчел (правильно построенные соты) многие склонны называть произведением искусства, но происходит это только по аналогии с ним; как только вспоминают, что пчелы исходят в своем труде не из соображений собственного разума, сразу же говорят — это продукт их природы (инстинкта) и относят его в качестве искусства к их творцу.

Когда при исследовании торфяного болота находят, как это часто случается, обтесанный кусок дерева, то говорят, что это продукт не природы, а искусства; производящая его причина мыслила определенную цель, которой он обязан своей формой. Вообще искусство видят во всем созданном таким образом, что представление в его причине должно предшествовать его действительности (даже у пчел), без того чтобы действие этой причины могло *мыслиться*; если же что-либо называют собственно произведением искусства, чтобы отличить его от действия природы, то под этим всегда понимают творение человека.

2) *Искусство* как мастерство человека отличают и от науки (*умение от знания*), как практическую способность от теоретической, как технику от теории (как землемерное искусство от геометрии). И то, что человек может сделать, если только знает, что должно быть сделано, и ему, следовательно, достаточно известно, в чем должно заключаться желаемое действие, не называют искусством. Лишь то, что даже при совершеннейшем знании все-таки не сразу достигается умением, относится к искусству. Кампер<sup>35</sup> очень точно описывает, каким должен быть наилучший башмак, но, конечно, сам его сшить не мог\*.

---

\* В моих краях человек из народа, когда ему предлагают задачу, которую Колумб решил с яйцом, говорит: *это не искусство, это только наука*. Другими словами, если это *знать*, то можно и *сделать*, и то же

3) Искусство отличается и от *ремесла*: первое называется свободным, второе может называться и *оплачиваемым искусством*. Первое рассматривают как нечто такое, что только в качестве игры, т.е. занятия, самого по себе приятного, может оказаться (удаться) целесообразным; второе — как работу, т.е. как занятие, само по себе неприятное, привлекательное лишь своим результатом (например, оплатой), к которому поэтому можно принудить. Следует ли считать в цеховой табели о рангах часовщиков художниками, а кузнецов ремесленниками, — этот вопрос требует иной точки зрения и оценки, чем та, которую мы здесь избрали, а именно, соотношения талантов, которые должны лежать в основе того или другого занятия. Я не буду здесь говорить о том, не следует ли и некоторые из семи так называемых свободных искусств относить к наукам, другие же приравнивать к ремеслам. Однако полезно напомнить, что во всех свободных искусствах все-таки требуется нечто принудительное, или, как это называют, *механизм*, без чего дух, который должен быть в искусстве свободным и только привносит жизнь в творение, вообще не имел бы тела и должен был бы полностью испариться (например, в поэзии это — правильность языка и его богатство, а также просодия и размер стиха); между тем некоторые новые воспитатели полагают, что они будут наилучшим образом содействовать свободному искусству, если устранят в нем всякое принуждение и превратят его из труда в простую игру.

#### § 44

#### Об изящном искусстве

Не существует науки о прекрасном, есть только критика прекрасного; не существует и прекрасной науки, есть только прекрасное искусство. Ибо что касается первой, то в ней следовало бы научно, т.е. посредством доказательств, установить, надлежит ли что-либо считать прекрасным или нет; суждение о красоте, если бы оно принадлежало науке, не было бы суждением вкуса. Что касается второй, то наука, которая в качестве таковой

---

он говорит о мнимом искусстве фокусников. Но что ловкость канатоходца — искусство, он отрицать не станет.

должна быть прекрасной, нелепость. Ибо в таком случае мы, требуя от нее как от науки оснований и доказательств, услышали бы в ответ лишь преисполненные хорошего вкуса высказывания (*bon mots*). — Принятое выражение *прекрасные науки* возникло, без сомнения, только вследствие того вполне правильного усмотрения, что искусству в его совершенстве требуется много знаний, например знание древних языков, произведений авторов, считающихся классическими, знание истории, знание древности и т.д., поскольку эти исторические науки составляют необходимую подготовку и основу изящного искусства, а отчасти и потому, что под этим понимают и знание прекрасных произведений искусства (риторики и поэзии), они из-за смещения слов стали и сами называться прекрасными науками.

Если искусство, предназначенное для *познания* возможного предмета совершает только действия, необходимые, чтобы сделать его действительным, то это *механическое искусство*; если же его непосредственная цель вызвать чувство удовольствия, оно называется *эстетическим искусством*. Оно может быть либо *приятным*, либо *изящным искусством*. В первом случае цель искусства состоит в том, чтобы удовольствие сопутствовало представлениям только как ощущениям; во втором случае — чтобы оно сопутствовало представлениям как *видам познания*.

Приятные искусства — те, цель которых только доставлять наслаждение; к ним относится то привлекательное, что может развлечь общество за трапезой: занимательный рассказ, умение вызывать свободную оживленную беседу, настроить шутками и смехом на веселый лад, когда можно, как говорят, многое сболтнуть и никто не отвечает за сказанное, так как это рассчитано на минутное развлечение, а не на то, чтобы служить материалом для размышления и повторения. (Сюда относится также сервировка стола, а на больших пирах музыка, которая странным образом создает лишь приятный шум, поднимающий настроение, никто не обращает ни малейшего внимания на композицию, и музыка лишь способствует непринужденному разговору с соседом.) Сюда же относятся всякие игры, единственный смысл которых состоит в том, чтобы убить время.

Напротив, изящное искусство есть способ представле-

ния, сам по себе целесообразный, который хотя и лишен цели, тем не менее поднимает культуру душевных сил для общения между людьми.

В самом понятии всеобщей сообщаемости удовольствия заключено, что оно должно быть не удовольствием от наслаждения, возникающего из ощущения, а удовольствием от рефлексии; таким образом эстетическое искусство в качестве изящного искусства есть то, которое руководствуется рефлектирующей способностью суждения, а не чувственным ощущением.

#### § 45

Изящное искусство есть такое искусство, которое одновременно представляется нам природой

Воспринимая произведение изящного искусства, следует сознавать, что это — искусство, а не природа; однако целесообразность его формы все-таки должна представляться столь свободной от всякого принуждения произвольных правил, будто оно есть продукт природы. На этом чувстве свободы в игре наших познавательных способностей, которая должна быть вместе с тем целесообразной, зиждется то удовольствие, которое только и может быть всеобще сообщаемо, не основываясь на понятиях. Природа прекрасна, когда она похожа на искусство, а искусство может быть лишь тогда названо прекрасным, когда мы сознаем, что это искусство, но вместе с тем оно выглядит как природа.

Ибо в общей форме можно сказать, касается ли это красоты в искусстве или в природе: *прекрасно то, что нравится только в суждении* (не в чувственном ощущении и не посредством понятия). В произведении искусства всегда заложено определенное намерение что-то создать. Однако если бы это было просто ощущением (чем-то лишь субъективным), которое должно сопровождаться удовольствием, то такое произведение нравилось бы в суждении лишь посредством чувственного восприятия. Если бы намерение заключалось в том, чтобы создать определенный объект, то это намерение, осуществленное с помощью искусства, нравилось бы лишь посредством понятий. В обоих случаях искусство нравилось бы не просто в суждении, т.е. не как изящное, а как механическое искусство.



Следовательно, целесообразность в продукте изящного искусства, будучи преднамеренной, не должна казаться таковой; другими словами, в произведениях изящного искусства мы должны как бы *видеть* природу, сознавая при этом, что перед нами произведение искусства. Продуктом природы произведение искусства кажется благодаря тому, что при всей точности в следовании правилам, с помощью которых оно только и может стать тем, чем оно должно быть, оно лишено *педантизма*, в нем не сквозит школьная премудрость, т.е. нет и следа того, что художник видел перед своим умственным взором правило, накладывавшее оковы на его душевные силы.

#### § 46

Изящное искусство — это искусство гения

*Гений* — это талант (дар природы), который дает искусству правила. Поскольку талант как природожденная продуктивная способность художника сама принадлежит природе, то можно выразить эту мысль и таким образом: *гений* — врожденная способность души (*ingenium*), *посредством* которой природа дает искусству правила.

Как бы ни обстояло дело с этой дефиницией; произвольна ли она или соответствует понятию, которое привыкли связывать со словом *гений* (что будет рассмотрено в последующем параграфе), уже заранее можно считать доказанным, что по принятому здесь значению слов изящное искусство необходимо следует рассматривать как искусство *гения*.

Ибо каждое искусство предполагает правила, которые должны быть положены в основании произведения, чтобы его можно было назвать произведением искусства. Однако понятие изящного искусства не допускает, чтобы суждение о красоте его произведения выводилось из какого-либо правила, определяющим основанием которого служит *понятие*, т.е. чтобы в основу было положено понятие, которое указывало бы, каким образом это произведение возможно. Следовательно, изящное искусство само не может измыслить для себя правило, в соответствии с которым ему надлежит создать свое произведение. Но так как без предшествующего правила произведение искусства никогда не может быть названо таковым, то правило должно

быть дано искусству природой субъекта (в частности посредством настроенности его способностей), другими словами, изящное искусство возможно только как продукт гения.

Из этого явствует, что гений 1) есть *талант* создавать то, для чего не может быть дано определенное правило, а не умение создавать то, чему можно научиться, следуя определенному правилу; таким образом главным его качеством должна быть *оригинальность*. 2) Поскольку возможна и оригинальная бессмыслица, продукты гения должны быть одновременно образцом, т.е. служить примером; тем самым, хотя сами они возникли не в результате подражания, они должны служить для этой цели другим, т.е. служить руководством или правилом суждений. 3) Гений сам не может описать или научно обосновать, как он создает свое произведение, — он дает правила подобно *природе*; поэтому создатель произведения, которым он обязан своему гению, сам не ведает, как к нему пришли эти идеи и не в его власти произвольно или планомерно придумать их и сообщить другим в таких предписаниях, которые позволили бы им создавать подобные произведения. (Поэтому, вероятно, слово гений есть производное от *genius*, своеобразного, данного человеку при рождении охраняющего его и руководящего им духа, который и внушает ему эти оригинальные идеи.) 4) Посредством гения природа предписывает правила не науке, а искусству, и это лишь постольку, поскольку оно должно быть изящным искусством.

#### § 47

Пояснение и подтверждение данного выше толкования гения

В том, что гений следует полностью противопоставлять *духу подражания*, согласны все. Поскольку же учение есть не что иное, как подражание, то величайшую способность, восприимчивость (понятливость) как таковую, нельзя считать гением. Однако даже если человек мыслит или творит самостоятельно, а не только воспринимает то, что мыслили другие, более того, открывает что-либо в искусстве и науке, то и это еще недостаточное основание, чтобы назвать человека такого (подчас великого) *ума гением* (в отличие от того, кого называют простофилей, ибо

он способен только учиться и подражать), так как этому тоже можно научиться, следовательно, достигнуть естественным путем исследования и размышления в соответствии с правилами, и по своей специфике оно не отличается от того, что может быть достигнуто с помощью прилежания и посредством подражания. Так, всему тому, что *Ньютон* изложил в своем бессмертном труде о началах философии природы, — сколь ни велик должен был быть ум, способный открыть подобное, — все-таки можно научиться; но невозможно научиться вдохновенно создавать поэтические произведения, как бы подробны ни были предписания стихосложения и как бы превосходны ни были образцы. Причина заключается в том, что *Ньютон* мог сделать совершенно наглядными и предназначенными для того, чтобы следовать им, все свои шаги от первых начал геометрии до своих великих и глубоких открытий — и не только самому себе, но и любому другому; между тем ни *Гомер*, ни *Виланд*<sup>36</sup> не могут сказать, как возникают и сочетаются в их сознании полные фантазии и вместе с тем глубокие идеи, потому что они сами этого не знают, а, следовательно, и не могут научить этому другого. Таким образом, в науке величайший первооткрыватель отличается от старательного подражателя и ученика лишь степенью; от того же, кого природа наградила даром создавать прекрасные произведения искусства, он отличается по своей специфике. Однако это отнюдь не умаляет заслуги тех великих мужей, которым человеческий род столь многим обязан, в их отличии от любимцев природы, обладающих талантом в области изящного искусства. Именно в том, что талант ученых направлен на достижение все более растущего совершенства в знании и связанной с ним пользе, а также на обучение этим знаниям других, заключается большое преимущество их по сравнению с теми, кто удостоился чести называться гением; ибо для гениев искусство где-нибудь останавливается, наталкиваясь на рубеж, преступить который оно не может — вероятно, он давно уже достигнут и отодвинут быть не может; к тому же такое умение не сообщается, оно дается каждому непосредственно природой, следовательно, с ним умирает, пока природа когда-нибудь вновь не одарит таким же талантом другого, которому нужен лишь пример, чтобы подобным же образом применить свой осознанный им талант.

Так как дар природы в искусстве (в качестве изящного искусства) должен дать правило, то каково же это правило? Оно не может быть выражено в формуле и служить предписанием; ибо тогда суждение о прекрасном могло бы определяться в понятиях; правило должно быть выведено из деяния, т.е. из произведения, которое будет служить другим для проверки их таланта, образцом не для *копирования*, а для *подражания*. Объяснить, как это возможно, трудно. Идеи художника пробуждают близкие идеи у его ученика, если природа одарила его способностями души в сходной пропорции. Поэтому образцы изящного искусства — единственное средство передать их потомству; простыми описаниями этого достигнуть невозможно (особенно в области искусства слова), да и из них могут стать классическими лишь те, которые выражены на древних, мертвых, сохранившихся только в науке языках.

Несмотря на то, что механическое искусство и изящное искусство, первое как искусство просто прилежания и обучения, второе как искусство гения, сильно отличаются друг от друга, не существует изящного искусства, в котором в качестве существенного условия не присутствовало бы нечто механическое, что можно понять и чему надлежит следовать по правилам; таким образом что-то от *школьного* обучения составляет существенное условие искусства. Ибо в художественном творчестве нечто необходимо должно мыслиться как цель, в противном случае произведение нельзя будет отнести к искусству, оно окажется просто продуктом случая. Но для того чтобы подчинить произведение какой-либо цели, нужны определенные правила, от которых не следует отступать. Поскольку оригинальность таланта составляет существенное (но не единственное) свойство гения, легкомысленные люди полагают, что заставят с наибольшей вероятностью видеть в них расцветающих гениев, если откажутся от принудительности всех школьных правил, считая, что лучше гарцевать на норовистой, чем на объезженной лошади. Гений может дать лишь богатый *материал* для произведений изящного искусства, его обработка и *форма* требуют воспитанного школой таланта, который может использовать этот материал таким образом, чтобы он устоял перед способностью суждения. Если же кто-либо говорит и судит наподобие гения даже в делах, требующих самого тщательного исследования разумом, то это уже

просто смешно; и право, не знаешь, кто более смешон, — фокусник ли, напускающий такой туман, что судить о чем-либо отчетливо вообще уже невозможно, но зато можно беспрепятственно воображать, что угодно, или публика, простосердечно полагающая, будто ее неспособность ясно понять и вникнуть в чудо совершаемого объясняется тем, что ее забрасывают огромными массами новых истин, по сравнению с которыми детали (ясное объяснение и проверка основоположений в соответствии со школьными правилами) представляются ей не более чем дилетанством.

### § 48

#### Об отношении гения к вкусу

Для суждения о прекрасных предметах как таковых требуется вкус, для самого же изящного искусства, т.е. для создания подобных предметов, требуется гений.

Если рассматривать гений как талант в области изящного искусства (в чем и состоит, собственно, значение этого слова) и пытаться расчленить его на способности, сочетание которых необходимо, чтобы составить подобный талант, надо прежде всего точно определить различие между красотой природы, суждение о которой требует только вкуса, и красотой в искусстве, возможность которой (на что в суждении о подобном предмете также следует обратить внимание) требует гения.

Красота в природе — это прекрасная вещь; красота в искусстве — прекрасное представление о вещи.

Для того чтобы судить о красоте в природе как таковой, мне не надо сначала иметь понятие о том, чем должен быть этот предмет; другими словами, мне нет необходимости знать содержательную целесообразность (цель); в суждении нравится сама форма как таковая без знания цели. Но если предмет дан как произведение искусства и в качестве такового должен быть признан прекрасным, то, поскольку искусство всегда предполагает в причине (и ее каузальности) цель, в основу сначала должно быть положено понятие о том, какой должна быть эта вещь, и так как соответствие многообразного в вещи внутреннему ее назначению как цели есть совершенство вещи, то в суждении о красоте в искусстве одновременно должно быть принято во внимание и совершенство вещи,

тогда как в суждении о красоте природы (как таковой) подобный вопрос даже не возникает. Правда, в суждении об одушевленных предметах природы, например, о человеке или лошади, обычно, когда судят об их красоте, принимают во внимание и объективную целесообразность; но это уже не чисто эстетическое суждение, не просто суждение вкуса. В этом суждении природа уже рассматривается не такой, какой она являет себя в качестве искусства, а поскольку она действительно *есть* искусство (хотя и сверхчеловеческое); телеологическое суждение служит эстетическому основой и условием, и эстетическое суждение должно принимать это во внимание. В таком случае, — если, например, говорят: "Это красивая женщина" — мыслят не что иное, как: природа прекрасно выражает в ее образе цели женского телосложения; ибо для того, чтобы предмет мыслился подобным образом посредством логически обусловленного эстетического суждения, надлежит иметь в виду не только форму, но и понятие.

Преимущество изящного искусства заключается именно в том, что оно изображает прекрасными вещи, которые в природе уродливы и отталкивающи. Фурии, болезни, опустошения, войны и т.п. могут быть прекрасно описаны как вредные явления, даже изображены на картине. Лишь один вид уродства не может быть представлен соответственно его виду в природе, не уничтожая всякое эстетическое удовлетворение, а тем самым и красоту в искусстве, — это уродство, вызывающее *отвращение*. Ибо поскольку в этом странном, основанном только на воображении ощущении предмет представлен так, будто он напрашивается на наслаждение, тогда как мы всеми силами препятствуем этому, то представление об этом предмете как предмете искусства больше не отличается в нашем ощущении от его природы и поэтому не может считаться прекрасным. Так ваяние, поскольку в его творениях искусство почти уподобляется природе, исключило непосредственное изображение уродливых предметов и поэтому позволяет изображать, например, смерть (в виде прекрасного гения), воинскую доблесть (в виде Марса) посредством аллегории или атрибутов, которые выглядят привлекательно, т.е. изображать предмет лишь косвенно посредством толкования разума, а не только для эстетического суждения.

Все сказанное относится к прекрасному представлению о предмете; оно, собственно говоря, есть лишь форма

представления понятия, посредством которой понятие становится всеобще сообщаемым. — Для того, чтобы придать эту форму произведению изящного искусства, достаточно вкуса, с которым, развив и отточив его на ряде примеров в области искусства или природы, художник сопоставляет свое творение, и после многих мучительных попыток обрести удовлетворение находит наконец ту форму, которая ему нужна: следовательно, эта форма — не дело вдохновения или свободного порыва душевных сил, а результат длительного, даже изнурительного стремления к такому совершенствованию, которое позволит придать ей соответствие с мыслью, не нанося при этом ущерба свободе в игре душевных сил.

Вкус есть лишь способность суждения, а не продуктивная способность, и поэтому то, что ему соответствует, не есть произведение изящного искусства; оно может быть также продуктом полезного и механического искусства или даже науки, созданным по определенным правилам, которым можно научиться и которым надлежит строго следовать. Привлекательная же форма, которую придают этому продукту, — не более чем средство сообщаемости и как бы манера представления, по отношению к которой еще сохраняется известная свобода, хотя этот продукт и связан с определенной целью. Так, требуют, чтобы столовый прибор или моральный трактат, даже проповедь имели форму изящного искусства, но не казались при этом *вычурными*; однако это еще не основание для того, чтобы называть их творениями изящного искусства. К нему относят стихотворение, музыкальное произведение, картинную галерею т.п., но и в том, что должно быть творением изящного искусства, часто обнаруживается гений, лишенный вкуса, или вкус, лишенный гения.

#### § 49

##### О способностях души, составляющих гений

О некоторых произведениях, которые должны были бы, хотя бы отчасти, представлять собой изящное искусство, говорят, что они лишены духа, хотя с точки зрения вкуса в них нет ничего вызывающего возражения. Стихотворение может быть очень милым и элегантным, но дух в нем отсутствует. Рассказ — точным и правильным, но

лишенным духа. Торжественная речь — основательной и вместе с тем изящной, но лишенной духа. Разговор — часто достаточно занимателен, но дух в нем отсутствует; даже о женщине говорят: она красива, разговорчива и благопристойна, но в ней отсутствует дух. Что же здесь понимают под духом?

Дух в эстетическом смысле — это оживляющий принцип в душе. То, посредством чего этот принцип оживляет душу, материал, который он для этого использует, есть то, что целесообразно приводит душевные способности в движение, т.е. к такой игре, которая сама себя поддерживает и сама укрепляет необходимые для этого силы.

Я утверждаю: этот принцип есть не что иное, как способность изображения *эстетических идей*; под эстетической идеей я понимаю такое представление воображения, которое заставляет напряженно думать без того, чтобы ему могла быть адекватна какая-либо определенная мысль, т.е. *понятие*; поэтому язык никогда не может полностью выразить и сделать понятным это представление. Легко заметить, что эта идея как бы находится в обратном соответствии (*pendant*) с *идеей разума*, представляющей собой понятие, которому никогда не может быть адекватно *созерцание* (представление воображения).

Воображение (в качестве продуктивной способности познания) очень могущественно в создании как бы другой природы из материала, который ей дает действительная природа. Мы предаемся ему, когда опыт представляется нам слишком будничным, переделываем опыт, правда, по все еще аналогичным законам; однако и по принципам, находящимся выше, в разуме (они столь же естественны для нас, как те, посредством которых рассудок схватывает эмпирическую природу); при этом мы чувствуем себя свободными от закона ассоциации (присущего эмпирическому применению этой способности); ибо хотя природа дает нам материал согласно данному закону, этот материал может быть переработан нами в нечто совершенно другое, а именно в то, что превосходит природу.

Подобные представления воображения можно назвать *идеями*: отчасти потому, что они по крайней мере стремятся к чему-то, находящемуся за пределами опыта и таким образом пытаются приблизиться к изображению понятий разума (интеллектуальные идеи), что придает им видимость объективной реальности; с другой стороны, и



это главное, потому, что им в качестве внутренних созерцаний не может быть полностью адекватным никакое понятие. Поэт решается представить в чувственном облике идею разума о невидимых сущностях — царство блаженных, преисподнюю, вечность, сотворение мира и т.п. — или то, что, правда, дано в опыте, но выходит за его пределы, например смерть, зависть и все пороки, а также любовь, славу и т.д., и стремится представить их с помощью воображения, соперничающего с разумом в достижении величайшего, чувственно воспринимаемыми в полноте, примера которой нет в природе; собственно говоря, только в поэзии эта способность эстетических идей может проявиться в полной мере. Рассмотренная же сама по себе эта способность есть, по существу, только талант (воображения).

Если под понятие подводится представление воображения, необходимое для изображения, но само по себе требующее такого глубокого мышления, которое никогда не может быть охвачено определенным понятием и тем самым безгранично расширяет само понятие эстетически, то воображение действует при этом творчески и приводит в движение способность интеллектуальных идей (разум), а именно, заставляет мыслить по поводу этого представления (хотя это относится к понятию предмета) больше, чем могло бы быть постигнуто и уяснено в нем.

Те формы, которые не составляют самого изображения данного понятия, а выражают в качестве дополнительных представлений воображения лишь связанные с ним следствия и его родственность другим понятиям, называют *атрибутами* (эстетическими) предмета, чье понятие как идея разума не может быть изображено адекватно. Так, орел Юпитера с молнией в когтях — атрибут могущественного владыки неба, а павлин — прекрасной владычицы неба. Эти атрибуты не представляют, подобно *логическим атрибутам* то, что заключено в наших понятиях о возвышенности и величии творения, они отражают нечто другое, что дает воображению повод распространиться на множество родственных понятий, которые позволяют мыслить большее, чем может быть выражено в понятии, определенном словами; они дают *эстетическую* идею, которая служит идее разума вместо логического изображения, в сущности же для того, чтобы оживить душу, открывая ей необозримую область родст-

венных представлений. Изящное искусство применяет это не только в живописи и ваянии (где обычно употребляется термин атрибуты); поэзия и ораторское искусство также заимствуют дух, оживляющий их слова, у эстетических атрибутов предметов, сопутствующих логическим атрибутам и придающих изображению размах, который заставляет мыслить больше, хотя и в неразвитом виде, чем может быть охвачено понятием, т.е. определенным словесным выражением. Ограничусь для краткости лишь несколькими примерами.

Если великий король<sup>37</sup> в одном из своих стихотворений говорит: "Уйдем из жизни без ропота и ни о чем не жалея, ибо мы оставляем мир, осыпанный благодеяниями. Так, солнце, завершив свой дневной путь, освещает мягким светом небо, и последние лучи, которые оно посылает в эфир, — это его последние вздохи на благо мира", — то этими сказанными на склоне лет словами он оживляет свою идею разума, космополитическую в ее настроенности, атрибутом, который воображение при воспоминании о прелести прекрасного летнего дня, вызываемом в нашей душе безоблачным вечером, соединяет с этим представлением и который пробуждает множество ощущений и дополнительных представлений, не находящих своего выражения. С другой стороны, даже интеллектуальное понятие может в свою очередь служить атрибутом чувственного представления и оживить его идеей сверхчувственного; но только в том случае, если для этого использована та эстетическая идея, которая субъективно связана с сознанием сверхчувственного. Так, например, поэт, описывая прекрасное утро, говорит: "Солнце проглянуло, как покой проглядывает в добродетели"<sup>38</sup>. Сознание добродетели, даже в том случае, если только мысленно стать на точку зрения добродетельного человека, наполняет душу множеством возвышенных и успокоительных чувств и открывает безграничную перспективу радостного будущего, которое полностью не могут выразить слова, соответствующие определенному понятию\*.

---

\* Быть может, никогда не было сказано ничего более возвышенного или не была более возвышенно выражена мысль, чем в надписи на храме *Исиды* (матери-природы): "Я все, что есть, что было и *дуо* будет, и никто из смертных не поднимал моего покрывала". Зегнер<sup>39</sup> использовал эту идею в виде глубокомысленной, предпосланной его учению о природе виньетки, чтобы заранее внушить ученику, которого он намере-

Одним словом, эстетическая идея есть присоединенное к данному понятию представление воображения, связанное в свободном его применении с таким многообразием частичных представлений, что выражение, которое обозначало бы определенное понятие, для него найдено быть не может; следовательно, оно позволяет примыслить к понятию много неизреченного, чувство которого оживляет познавательную способность и связывает дух с языком, как с простой буквой.

Таким образом, способности души, соединение которых (в определенном соотношении) составляют *гений*, — это воображение и рассудок. Но так как в применении для познания воображение находится под властью рассудка и ограничено, чтобы соответствовать его понятию, а в эстетическом отношении оно свободно и может сверх согласованности с понятием дать — правда, непреднамеренно — богатый неразвитый материал для рассудка, который тот в своем понятии не принимал во внимание и который он применяет не столько объективно для познания, сколько субъективно для оживления познавательных способностей, следовательно, косвенно все-таки для познания, — то гений заключается, собственно говоря, в счастливом сочетании, которое нельзя обрести в науке или достигнуть прилежанием и которое позволяет найти идеи для данного понятия, а также *выразить* их таким образом, чтобы вызванная этим душевная настроенность могла быть как сопутствующая понятию сообщена другим. Такой талант и есть, собственно говоря, то, что называют духом, ибо выразить неизреченное в состоянии души в известном представлении и сделать его всеобщим сообщаемым — будь то на языке живописи или пластики — требует способности схватывать быстро исчезающую игру воображения и придавать ей единство в понятии (именно поэтому оригинальном и вместе с тем предоставляющем новое правило, не следующее из предшествующих принципов или примеров), которое может быть сообщено другим без принуждения правилами.

---

вался ввести в этот храм, священный трепет, способный настроить его душу на торжественное внимание.

Возвращаясь после этого анализа к данному выше объяснению того, что называют *гением*, мы обнаруживаем: *во-первых*, что гений — это талант к искусству, а не к науке, где первое место должны занимать и определять совершаемые действия хорошо известные правила; *во-вторых*, что в качестве таланта к искусству гений предполагает определенное понятие о произведении как цели, а тем самым — рассудок, но вместе с тем и представление (хотя и неопределенное) о материале, т.е. о созерцании, для изображения этого понятия, — следовательно, отношение воображения к рассудку; что, *в-третьих*, гений проявляется не столько в осуществлении намеченной цели, в изображении определенного *понятия*, сколько в изложении или выражении *эстетических идей*, содержащих богатый материал для данной цели, и тем самым представляет воображение в его свободе от всякого подчинения правилам, но тем не менее целесообразным для изображения данного понятия; и, наконец, *в-четвертых*, что непринужденная, непреднамеренная, субъективная целесообразность в свободном соответствии воображения закономерности рассудка предполагает такое соотношение и такую настроенность этих способностей, к которым не ведет никакое следование правилам, будь то науки или механического подражания, и может создать лишь природа субъекта.

В соответствии с указанными предпосылками гений есть служащая образцом оригинальность природного дара субъекта в его *свободном* использовании своих познавательных способностей.

Таким образом произведение гения (то, что в этом произведении следует приписать гению, а не возможному обучению или школе) — пример не для подражания (ибо тогда было бы утрачено то, что есть в произведении гений и составляет дух творения), а для следования ему другого гения, в котором благодаря этому пробуждается чувство собственной оригинальности, позволяющей ему осуществлять в искусстве свободу от правил таким образом, что искусство само получает новое правило, благодаря чему талант становится образцом. Но поскольку гений — любимец природы и его следует считать редким явлением, то его пример служит для других способных людей шко-

лой, т.е. методическим руководством по правилам, в той мере, в какой их удалось извлечь из произведений его духа и из своеобразия этих произведений; для этих людей изящное искусство есть подражание, для которого природа дала правило через посредство гения.

Однако такое подражание становится *обезьянничанием*, если ученик *повторяет* все, даже то уродливое, что гений вынужден был допустить, потому что устранить это было невозможно, не ослабляя идею. Подобное дерзание может быть дозволено только гению; ему разрешена известная *смелость* выражения и вообще ряд отклонений от общих правил; но этому отнюдь не следует подражать, само по себе оно остается ошибкой, которой надо избегать; она составляет как бы привилегию гения, ибо от робкой осмотрительности пострадала бы неподражаемость его духовного порыва. Другой вид обезьянничанья — *манерность*; это подражание только *своеобразию* (оригинальности) как таковому, стремление по возможности отдалиться от подражателей, не обладая при этом талантом, позволяющим *служить образцом*. Существует два способа (*modus*) изложения своих мыслей, один из них называется *манерой* (*modus aestheticus*), другой — *методом* (*modus logicus*); они отличаются друг от друга тем, что первый руководствуется только *чувством* единства в изложении, второй же следует в этом определенным *принципам*. Для изящного искусства значим лишь первый способ. *Манерным* произведение искусства называется лишь в том случае, если художник стремится к тому, чтобы выражение его идеи было особенным, и не соотнобразует с соответствием идее. Кичливость (напыщенность) и аффектация, направленные только на то, чтобы отличаться от обычного (не обладая при этом духовностью), подобны поведению человека, о котором говорят, что он сам себя слушает, или того, кто стоит и движется, как на сцене, стараясь привлечь к себе внимание, что всегда выдает дилетанта.

## § 50

О связи вкуса с гением в произведениях изящного искусства

Если возникает вопрос, что важнее в произведениях изящного искусства, проявление гения или вкуса, то это равносильно вопросу, что имеет в них большее значение —

воображение или способность суждения. Поскольку искусство при наличии в нем гения может быть названо *вдохновенным* и изящным искусством только при наличии в нем вкуса, то последнее, во всяком случае в качестве необходимого условия (*conditio sine qua non*), — главное, на что следует обращать внимание в суждении об искусстве как изящном искусстве. Богатство и оригинальность идей необходимы не столько для красоты, сколько для соответствия воображения в его свободе закономерности рассудка. Ибо все богатство воображения порождает в своей неподчиняющейся законам свободе только нелепость; напротив, способность суждения — это способность привести воображение в соответствие с рассудком.

Вкус, как и способность суждения вообще, есть дисциплина (воспитание) гения; она сильно подрезает ему крылья и делает его благонравным и изысканным; вместе с тем вкус осуществляет руководство гением, указывая ему, до каких пределов и до какой степени он может доходить, оставаясь целесообразным; внося ясность и порядок в полноту мыслей, вкус делает идеи устойчивыми, способными вызывать длительное и всеобщее одобрение, побуждать к деятельности других и постоянно развивать культуру. Поэтому, если при столкновении этих двух свойств в художественном произведении следует чем-либо пожертвовать, то это скорее должно относиться к гению; способность же суждения, которая в вопросах изящного искусства высказывается, исходя из собственных принципов, допустит скорее ограничение свободы и богатства воображения, чем ограничение рассудка.

Следовательно, для изящного искусства требуются *воображение, рассудок, дух и вкус\**.

## § 51

### О делении изящных искусств

Красотой вообще (будь это красота природы или красота искусства) можно назвать *выражение* эстетических идей, с той только разницей, что в изящном искусстве эту

---

\* Три первых способности *объединяются* четвертой. Юм в своей "Истории"<sup>40</sup> дает понять англичанам, что, хотя в своих работах они в доказательствах трех первых свойств, рассмотренных *обособленно*, не уступают ни одному народу мира, в отношении четвертого, объединяющего три предыдущих, предпочтение следует отдать французам.

идею должно вызывать понятие об объекте, а в прекрасной природе, для того чтобы пробудить и сообщить идею, выражением которой должен служить объект, достаточно рефлексии о данном созерцании без понятия того, чем должен быть объект.

Если, следовательно, мы хотим дать деление изящных искусств, то в качестве наиболее удобного принципа для этого нам надлежит, по крайней мере в виде попытки, избрать аналогию искусства с тем способом выражения, которым люди пользуются в разговоре, чтобы как можно более полно сообщить о себе друг другу, т.е. не только свои понятия, но и ощущения\*. Этот способ выражения состоит в *слове, жесте и тоне* (артикуляции, жестикуляции и модуляции). Только соединение этих трех видов полностью составляет то, что сообщает говорящий. Ибо таким образом мысль, созерцание и ощущение одновременно и в соединении передаются другому.

Существуют только три вида изящных искусств: *словесное, изобразительное* и искусство *игры ощущений* (в качестве впечатлений внешних чувств). Это деление можно произвести и дихотомически, — чтобы изящные искусства делились на искусство выражения мыслей или созерцаний, а оно в свою очередь делилось бы по форме или материи (по ощущению). Однако такое деление выглядело бы слишком абстрактным и не столь соответственным обычным понятиям.

1. К *словесным* искусствам относятся *красноречие* и *поэзия*. *Красноречие* — это искусство заниматься делом рассудка как свободной игрой воображения; *поэзия* — заниматься свободной игрой воображения как делом рассудка.

Следовательно, *оратор* возвещает о деле и осуществляет его так, будто оно просто *игра* идеями, чтобы занять слушателей. *Поэт* возвещает только о занимательной игре идеями, и тем не менее из этого возникает для рассудка столько, будто поэт намеревался заниматься только его делом. Соединение и гармония обеих познавательных способностей, чувственности и рассудка, которые не могут обойтись друг без друга и вместе с тем не могут быть сое-

---

\* Пусть читатель не рассматривает данный набросок возможного деления изящных искусств как разработанную теорию. Это лишь одна из попыток, которые можно и должно предпринимать

динены без принуждения и взаимного ущерба, должно казаться непреднамеренным и происходящим как бы само собой; в противном случае это не изящное искусство. Поэтому в нем следует избегать всего нарочитого и педантичного. Изящное искусство должно быть свободным в двойном значении этого слова: как потому, что оно не есть в отличие от занятия для заработка труд, количество которого можно установить, востребовать и оплатить по определенному мерилу, так и потому, что душа чувствует себя, правда, занятой, но не стремясь при этом к другой цели (независимо от вознаграждения), удовлетворенной и пробужденной.

Таким образом, хотя оратор и дает нечто сверх обещанного, а именно, занимательную игру воображения, он не полностью выполняет свое обещание, то, что по существу и есть возвещенное им дело, а именно, обещание целесообразно занять рассудок. Напротив, поэт обещает мало, возвещает лишь игру идеями, но совершает нечто, достойное того, чтобы им занимались, а именно, играя, дает рассудку пищу и посредством воображения — жизнь его понятиям; тем самым оратор дает в сущности меньше, поэт — больше, чем обещает.

2. *Изобразительные искусства* или искусства выражения идей в чувственном созерцании (не посредством представлений воображения, которые возбуждаются словами) — это либо искусство *чувственной истины*, либо искусство *чувственной видимости*. Первое называется *пластикой*, второе *живописью*. Оба искусства создают в пространстве образы для выражения идей. Одно создает образы, воспринимаемые двумя чувствами, зрением и осязанием (хотя последним не для ощущения красоты), другое — образы, воспринимаемые только зрением. В основе того и другого в воображении лежит эстетическая идея (*archetypon*, прообраз); образ же, который составляет выражение этой идеи (*ektypon*, воспроизведение) дается либо в его телесной протяженности (так же, как существует сам предмет), либо так, как он рисуется глазу (по его видимости на плоскости); или в первом случае условием рефлексии делают либо отношение к действительной цели, либо лишь видимость этой цели.

К *пластике* как первому виду изящного изобразительного искусства относятся *ваяние* и *зодчество*. *Первое* — это искусство, телесно изображающее понятия вещей так, как



они могли бы существовать в природе (но как изящное искусство, оно принимает во внимание эстетическую целесообразность); второе — искусство представлять понятия вещей, возможных только в искусстве, форма которых имеет для этого своим определяющим основанием не природу, а произвольную цель, но представлять их при этом эстетически целесообразно. В зодчестве главное — определенное использование предмета, созданного искусством, и это как условие ограничивает эстетические идеи. В ваянии — главная цель — выражение эстетических идей. Так, статуи людей, богов, животных и т.п. относятся к ваянию; храмы, пышные здания для публичных собраний, а также жилища, триумфальные арки, колонны, гробницы и т.п., воздвигнутые для увековечения памяти, относятся к зодчеству. Сюда же можно отнести хозяйственную утварь (подделки столяра и другие обиходные вещи такого рода); существенное в произведении зодчества — это соответствие продукта возможности его определенного использования, тогда как произведение скульптуры, которое создано только для созерцания и должно нравиться само по себе, есть в качестве телесного изображения просто подражание природе, но в соотношении с эстетическими идеями; однако чувственная истина не должна доходить до того, чтобы произведение переставало быть искусством и продуктом произвола.

*Живопись* — второй вид изобразительных искусств, художественно изображающий чувственную видимость в ее связи с идеями, я бы разделил на искусство прекрасного изображения природы и искусство прекрасного сочетания ее продуктов. Первое — собственно живопись, второе — декоративное садоводство. Ибо первое дает лишь видимость телесной протяженности, второе дает эту протяженность в ее истине, но при этом лишь видимость ее использования и применения для других целей, а не только для игры воображения при созерцании его форм\*. Это не что иное, как украшение земли тем же многообразием (травами, кустами, цветами и деревьями, даже вода-

---

\* Что декоративное садоводство может рассматриваться как вид живописи, хотя оно и представляет свои формы телесно, кажется странным; но поскольку оно берет свои формы действительно из природы (деревья, кусты, травы и цветы лесов и полей, по крайней мере вначале) и не есть такое искусство, как пластика, поскольку условием совер-

ми, холмами и долинами), которое предлагает созерцанию природа, с той только разницей, что здесь это сочетается иначе и в соответствии с определенными идеями. Но прекрасное сочетание телесных вещей так же, как и живопись, дано только для глаза; осязание не может дать наглядного представления о такой форме. К живописи в широком смысле слова я бы отнес украшение комнат обоями, орнаментом и красивой мебелью, которые служат только для *лицезрения*, а также искусство одеваться со вкусом (кольца, табакерки и т.д.). Ибо клумбы со всевозможными цветами, комнаты со всевозможными украшениями (в том числе и наряды дам) составляют своего рода картину на пышном празднестве; она, подобно подлинным картинам (которые не ставят своей целью *обучать* истории или естествознанию), служит только *лицезрению*, чтобы развлекать идеями воображение в его свободной игре и занять без определенной цели способность эстетического суждения. Техника создания всех этих украшений может быть по своим механическим приемам самой различной и требовать самых различных художников, но суждение вкуса о том, что в этом искусстве прекрасно, имеет одно назначение: судить только о формах (не принимая во внимание цель данного произведения) так, как они предстают перед нашим взором в отдельности или в своем соединении, по действию, которое они оказывают на воображение. Уподобление изобразительного искусства (по аналогии) мимике, сопровождающей речь, оправдывается стремлением духа художника дать посредством своих образов телесное выражение того, что и как он мыслит, как бы заставить само произведение говорить посредством мимики, — обычная игра нашей фантазии, наделяющей безжизненные вещи в соответствии с их формой духом, который говорит из них.

---

шаемого им сочетания продуктов природы служит (в отличие от зодчества) не предмет и его цель, а лишь свободная игра воображения в созерцании, то в этом оно совпадает с чисто эстетической живописью, не имеющей определенной темы (сопоставляющей, развлекая, воздух, землю и воду с помощью света и тени) и вообще пусть читатель рассматривает все сказанное здесь только как попытку объединить различные виды изящного искусства одним принципом, которым в данном случае служит принцип выражения эстетических идей (по аналогии с языком), а отнюдь не как окончательно принятую их дедукцию.

3. Искусство *прекрасной игры ощущений* (которые возбуждаются извне, но игра которых должна обладать всеобщей сообщаемостью) может касаться лишь соотношения различных степеней настроенности (напряженности) чувства, воспринимающего ощущение, т.е. его тона; и в этом широком смысле оно может быть разделено на художественную игру ощущений слуха и зрения, т.е. на *музыку и искусство колорита*. Примечательно, что оба эти чувства обладают, помимо восприимчивости к впечатлениям, необходимой, чтобы получать посредством них понятия о внешних предметах, еще особым, связанным с этим ощущением, о котором трудно сказать, лежит ли в его основе чувство или рефлексия; эта восприимчивость может иногда отсутствовать, хотя при этом чувство, поскольку речь идет о познании им объекта, совсем не всегда слабо развито, а иногда даже необычайно тонко. Это означает: нельзя с уверенностью сказать, есть ли цвет или тон (звук) лишь приятные ощущения, или уже сами по себе прекрасная игра ощущений и в качестве таковой создают благоволение к форме в эстетическом суждении. Если подумать о скорости колебаний света или, во втором случае, о скорости колебаний воздуха, которая, вероятно, во много раз превосходит нашу способность непосредственно судить при восприятии о соотношении производимого ею деления времени, то следовало бы предположить, что ощущается только *действие* этих колебаний на эластичные части нашего тела, совершаемое же ими *деление времени* не замечается и не привносится в суждение, другими словами, с красками и звуками связывается только приятность, а не красота их композиции. Но если подумать, *во-первых*, о математической стороне того, что может быть сказано о пропорции этих колебаний в музыке и в ее оценке и судить, как подобает, о контрастах красок по аналогии с музыкой; если, *во-вторых*, обратить внимание на то, что в ряде, правда, очень редких случаев, люди, обладающие наилучшим зрением, не различают красок, а обладающие тончайшим слухом не различают звуков, далее на примере того, что обладающие этой способностью воспринимают изменение качества (не только степень ощущения) при различной напряженности на шкале красок и звуков и число ее предназначено для *постижимых различий*, — то окажется необходимым рассматривать оба названных ощущения не просто как

чувственное впечатление, а как действие суждения о форме в игре многих ощущений. Различие мнений в суждении об основе музыки может изменить дефиницию лишь в том смысле, что музыку сочтут либо, как это сделали мы, прекрасной игрой ощущений (посредством слуха), либо игрой *приятных* ощущений. Только в первом случае музыка полностью представляется *изящным* искусством, во втором случае — *приятным* искусством (по крайней мере отчасти).

## § 52

### О соединении различных изящных искусств в одном произведении

Красноречие может быть соединено с живописным изображением как своих субъектов, так и предметов в *драме*, поэзия с музыкой — в *пении*, пение же с живописным (театральным) изображением — в *опере*, игра ощущений в музыке с игрой образов — в *танце* и т.д. Также и изображение возвышенного, поскольку оно относится к изящному искусству, может соединиться с красотой в *рифмованной трагедии*, *дидактическом стихотворении* и в *оратории*; и в таких соединениях изящное искусство становится еще более художественным; но становится ли оно также прекраснее (когда перекрещиваются столь многообразные различные виды), вызывает в ряде случаев сомнение. Во всяком изящном искусстве существенное заключено в форме, целесообразной для наблюдения и суждения, где удовольствие есть культура и одновременно располагает дух к идеям, тем самым делая его восприимчивым к подобному удовольствию и развлечению такого рода, — а не в материи ощущения (в привлекательности или трогательности), когда все дело только в наслаждении, которое ничего не оставляет в идее, притупляет дух, постепенно вызывает отвращение к предмету и делает душу вследствие сознания нецелесообразности ее настроенности в суждении разума недовольной и капризной.

Если изящное искусство не сочетает в той или иной степени с моральными идеями, которые только и создают чувство благоволения, то именно таковой окажется в конце концов его судьба. В этом случае оно служит лишь для развлечения, потребность в котором становится тем боль-

ше, чем чаще к нему обращаются, стремясь устранить недовольство души самой собой тем, что делает ее все более бесполезной и недовольной собой. Вообще связи искусства с моральными идеями больше всего способствует красота природы, если с раннего возраста привыкнуть наблюдать за ней, судить о ней и любоваться ею.

### § 53

#### Сравнение различных изящных искусств по их эстетической ценности

Первое место среди всех искусств занимает поэзия (она почти полностью обязана своим происхождением гению и меньше всего руководствуется примерами и предписаниями). Поэзия расширяет душу тем, что дает воображению свободу и в пределах данного понятия избирает из безграничного многообразия возможных согласующихся с ним форм ту, которая связывает изображение понятия с таким богатством мыслей, адекватным которому не может быть ни одно выражение в языке и, следовательно, эстетически возвышается до идей. Поэзия укрепляет душу, позволяя ей почувствовать свою свободную, самостоятельную и независимую от природного назначения способность рассматривать природу как явление и судить о ней по воззрениям, которые сама природа не дает в опыте ни чувству, ни рассудку, и таким образом использовать природу для сверхчувственного, как бы в качестве его схемы. Поэзия играет видимостью, создаваемой ею по своему усмотрению, не прибегая к обману, ведь она сама объявляет свое занятие игрой; однако эта игра может быть целесообразно использована рассудком для его дела. Красноречие, если под ним понимать искусство уговаривать, т.е. вводить в заблуждение с помощью красивой видимости (в качестве *ars oratoria*), а не просто умение красиво говорить (красоту слога и стиля), есть диалектика, заимствующая у поэзии лишь необходимое для того, чтобы настроить души, до того как они вынесут свое суждение, в пользу оратора и таким образом лишит это суждение свободы; поэтому применение красноречия не следует рекомендовать ни в суде, ни на кафедре. Ибо когда речь идет о гражданских законах, о праве отдельных лиц или о продолжительном наставлении и определении

умов к правильному пониманию и добросовестному выполнению своих обязанностей, недостойно такого важного дела допускать даже след чрезмерного остроумия и воображения, а тем более искусства уговаривать и располагать в чью-либо пользу, ибо хотя это искусство часто применяется для достижения самих по себе правомерных и похвальных целей, оно неприемлемо потому, что способствует субъективному искажению максим и убеждений, пусть даже объективно поставленная цель правомерна; ведь недостаточно совершать правое, но совершать его следует лишь на том основании, что оно есть правое. К тому же ясное понятие о такого рода человеческих обстоятельствах, живо изложенное, иллюстрированное примерами и свободное от нарушений правил благозвучия языка или благопристойности выражения соответственно идеям разума (что в своей совокупности и составляет красноречие), уже само по себе оказывает достаточное влияние на души людей и нет никакой необходимости прибегать к механизму уговоров, которые, поскольку они могут быть использованы также для оправдания или сокрытия порока и заблуждения, не могут заглушить тайного подозрения в желании оправдать вину изощренным хитроумием. В поэзии все происходит честно и открыто. Она признается в том, что хочет просто вести занимательную игру воображения, причем по форме в согласовании с законами рассудка, и не стремится перехитрить или запутать рассудок чувственным изображением\*.

Вслед за поэзией я бы назвал, если речь идет о *привлекательности* и *душевном волнении*, то искусство, которое ближе всего к ней из словесных искусств и очень естественно с ней соединяется, а именно *музыку*. Ибо хотя музыка и говорит только посредством ощущений без понятий, тем самым в отличие от поэзии не оставляет ничего для размышления, она многообразнее и, несмотря на свою преходящность, глубже волнует душу; правда, ее скорее можно назвать наслаждением, чем культурой (воз-

---

\* Должен признаться, что прекрасное стихотворение всегда доставляло мне чистую радость, тогда как чтение наилучшей речи римского народного трибуна, современного парламентского деятеля или проповедника всегда соединялось с неприятным чувством неодобрения подобного, основанного на хитрости, искусства, которое, оперируя людьми как механизмом, способно заставить их выносить по важным вопросам такие суждения, которые по спокойном размышлении должны терять для них

буждаемая ею попутно игра мыслей есть лишь воздействие некоей как бы механической ассоциации), и по суждению разума она имеет меньшую ценность, чем любой другой вид изящного искусства. Поэтому музыка, подобно всякому наслаждению, требует частой перемены и не выдерживает многократного повторения, нагоняя этим скуку. Привлекательность, которую музыка сообщает столь всеобщее, основывается, вероятно, на том, что каждое выражение языка связано в своей совокупности со звучанием, соответствующим его смыслу; что это звучание в большей или меньшей степени выражает аффект говорящего и в свою очередь возбуждает аффект в слушающем, вызывающий в нем идею, которая выражена в языке таким звучанием; а так как модуляция есть как бы всеобщий, понятный каждому человеку язык ощущения, музыка сама по себе пользуется ею со всей присущей ей выразительностью и таким образом по закону ассоциации сообщает всем естественно связанные с этим эстетические идеи; но поскольку эти идеи не суть понятия и определения мысли, форма сочетания этих ощущений (гармония, мелодия) служит, в отличие от формы языка, только для того, чтобы посредством их пропорциональной настроенности (которая, так как в звуках она основывается на отношении числа вибраций воздуха в определенное время, ибо звуки соединяются одновременно или в последовательности, может быть подведена под определенные математические правила) выразить эстетическую идею целого неизреченного богатства мыслей в соответствии с определенной темой, составляющей господствующий в музыкальном произведении аффект. С этой математической формой, хотя и не представленной в определенных поня-

---

всякий вес. Убедительность и красота речи (вместе они создают риторику) принадлежат к изящному искусству, но ораторское искусство (*ars oratoria*) в качестве искусства пользоваться людскими слабостями в своих целях (пусть даже они задуманы как благонамеренные или действительно таковы) не заслуживает уважения. К тому же своего высшего развития оно достигло в Афинах и в Риме именно в то время, когда государство приближалось к своей гибели и истинно патриотический образ мыслей угасал. Тот, кто при ясном понимании вопроса владеет всем богатством и чистотой языка и при наличии плодотворного воображения, способного изображать его идеи, откликается, сердечным участием на все истинно доброе, есть *vir bene dicendi peritus*<sup>42</sup>, безыскусственный и убедительный оратор, каким его хотел видеть Цицерон, хотя сам он не всегда оставался верен этому идеалу.

тиях, только и связано благоволение, которое рефлексия о таком множестве сопровождающих друг друга или следующих друг за другом ощущений связывает с их игрой как значимым для каждого условием ее красоты; и только исходя из нее можно считать себя вправе заранее высказываться о суждении каждого.

Однако с привлекательностью и душевным волнением, вызываемым музыкой, математика безусловно ни в коей мере не связана; она лишь необходимое условие (*conditio sine qua non*) того соотношения впечатлений как в их связи, так и в чередовании, которое позволяет соединить их воедино и помешать им уничтожить друг друга, сочетать их в непрерывном движении и оживлении души посредством созвучных с ними аффектов и тем самым привести душу к спокойному самонаслаждению.

Если же оценивать значимость изящных искусств по той культуре, которую они дают душе, и принять за масштаб расширение способностей, которые должны объединиться в способности суждения для познания, то музыка, поскольку она играет лишь ощущениями, займет среди изящных искусств низшее место (хотя в том, что ценится как приятное, быть может, высшее). Следовательно, в этом отношении изобразительные искусства превосходят ее; ибо, вовлекая воображение в свободную и вместе с тем соответствующую рассудку игру, они одновременно заняты делом, создавая произведение, которое служит рассудочным понятиям длительно действующим и самим по себе рекомендуемым средством, способствующим соединению этих понятий с чувственностью, и тем самым как бы доходчивости высших познавательных способностей. Эти два вида искусств идут совершенно различными путями: первый — от ощущения к неопределенным идеям; второй — от определенных идей к ощущениям. Последние производят *длительное*, первые — *преходящее* впечатление. Воображение может восстановить длительное впечатление и находить в этом приятное развлечение; преходящие же впечатления либо сразу полностью исчезают, либо, если воображение произвольно их повторяет, становятся скорее назойливыми, чем приятными; сверх того музыке недостает вежливости; дело в том, что она, преимущественно из-за характера своих инструментов, распространяет свое влияние дальше, чем требуется (на соседей), таким образом как бы навязывается и тем самым ущем-



ляет свободу других, находящихся вне музыкального общества. Этого недостатка лишены те виды искусства, которые обращаются к зрению, ведь для того, чтобы они не производили впечатления, достаточно отвести взор. Воздействие музыки подобно наслаждению от далеко распространяющегося запаха. Тот, кто вынимает из кармана надушенный платок, заставляет вдыхать этот аромат всех вокруг себя и рядом с собой против их воли, принуждая их, если они хотят просто дышать, одновременно и наслаждаться, почему это и вышло из моды\*.

Из изобразительных искусств я отдал бы предпочтение живописи, отчасти потому, что она в качестве искусства рисунка лежит в основе всех остальных видов изобразительного искусства, отчасти же потому, что она способна значительно глубже проникать в область идей и в соответствии с ними расширять область созерцания в большей степени, чем это доступно другим видам искусства.

#### § 54

#### Примечание

Между тем, что нравится только в суждении, и тем, что доставляет удовольствие (нравится в ощущении) существует, как мы часто показывали, значительная разница. Второго, в отличие от первого, нельзя ждать от каждого. Удовольствие (даже если причина его заключена в идеях) всегда, по-видимому, состоит в чувстве, которое благотворно влияет на всю жизнь человека, тем самым и на его физическое состояние, т.е. здоровье; поэтому Эпикур, считая всякое удовольствие в сущности телесным ощущением, был, быть может, не так уж неправ, только он сам не понимал себя, когда причислял к удовольствию интеллектуальное и даже практическое благоволение. Если иметь в виду последнее различие, то можно понять, как удовольствие может не нравиться тому, кто его ощущает (например, радость нуждающегося, но благонамеренного человека при получении наследства от любящего,

---

\* Те, кто рекомендовал для домашних благочестивых занятий духовные песнопения, не подумали о том, что таким шумным (и именно поэтому обычно фарисейским) благочестием они причиняют большое неудобство публике, заставляя соседей либо петь с ними, либо прервать свои размышления.

но скарёдного отца), как глубокая скорбь может даже нравиться тому, кто ее испытывает (например, горе вдовы, вызванное смертью ее обладавшего многими достоинствами мужа), как удовольствие может сверх того еще и нравиться (например, как удовольствие от наук, которыми мы занимаемся), или как боль (например, причиняемая ненавистью, завистью, жадной мести) может к тому же еще и не нравиться. Благоволение или неблаговоление основано здесь на разуме и тождественно *одобрению* или *неодобрению*; удовольствие же и страдание могут покоиться только на чувстве или на ожидании возможного (по какой бы то ни было причине) *хорошего* или *плохого самочувствия*.

Всякая сменяющаяся свободная игра ощущений (не основанная на каком-либо намерении) доставляет удовольствие, поскольку она усиливает чувство здоровья, причем независимо от того, удовлетворяет ли нас в суждении разума предмет этого удовольствия и даже само это удовольствие — и это удовольствие может достичь аффекта, хотя мы и не испытываем интереса к самому предмету, во всяком случае не настолько, чтобы он был соразмерен степени испытываемого удовольствия. Игру ощущений можно разделить на *азартную игру*, *игру звуков* и *игру мыслей*. Первая *требует интереса*, будь то тщеславия или своескорыстия, который, однако, далеко не так велик, как интерес к способу, которым мы пытаемся этого достигнуть; вторая требует лишь смены ощущений, каждое из которых соотносится с аффектом, не достигая, однако, степени аффекта, и возбуждает эстетические идеи; *третья* возникает лишь из смены представлений в способности суждения, что, правда, не порождает мысль, связанную с каким-либо интересом, но все-таки оживляет душу.

О том, какое удовольствие должны доставлять эти игры, хотя и незачем считать, что в их основе лежит какая-либо заинтересованность, свидетельствуют все наши вечера; ведь без игр вряд ли может обойтись какой-либо вечер. В них проявляются такие аффекты, как надежды, страх, радость, гнев, насмешка; они ежеминутно сменяют друг друга и настолько сильны, что, создавая внутреннее движение, вызывают усиление всей жизнедеятельности тела, что доказывает вызванная этим бодрость духа, хотя при этом участники игры ничего не приобрели и ничему

не научились. Но поскольку азартная игра не есть изящная игра, мы о ней здесь говорить не будем. Напротив, музыка и повод к смеху суть два типа игры эстетическими идеями или представлениями рассудка, посредством которых ничего не мыслится и которые исключительно благодаря тому, что они сменяют друг друга, могут все-таки доставлять живое удовольствие; этим они достаточно ясно показывают, что оживление в обоих случаях носит только телесный характер, хотя оно и создается идеями души, и что все провозглашаемое столь тонким и одухотворенным удовольствием развлекающегося общества, есть просто чувство здоровья, достигнутое благодаря соответствующему этой игре движению внутренних органов. Не суждение о гармонии звуков или острот, которая своей красотой служит лишь необходимым средством, а повышенная жизнедеятельность тела, аффект, который приводит в движение внутренние органы и диафрагму, одним словом, чувство здоровья (без такого повода оно обычно не ощущается), составляет удовольствие, заключающееся в том, что к телу можно подступиться и через душу и что душу можно использовать для врачевания тела.

В музыке эта игра идет от ощущения тела к эстетическим идеям (объектам для аффектов), а от них обратно к ощущению тела, но с возросшей силой. В шутке (которую так же, как музыку, следует отнести скорее к приятному, чем к изящному искусству) игра начинается с мысли; в своей совокупности, стремясь найти для себя чувственное выражение, они занимают и тело; а так как участие рассудка, который не нашел в этом изображение ожидаемого, внезапно ослабевает, то действие этого ослабления ощущается в теле через вибрацию органов, которая содействует восстановлению их равновесия и благотворно влияет на здоровье.

Во всем, что вызывает веселый неудержимый смех, должно заключаться нечто бессмысленное (в чем, следовательно, рассудок сам по себе не может находить удовлетворения). *Смех — это аффект, возникающий из внезапного превращения напряженного ожидания в ничто.* Именно это превращение, которое для рассудка безусловно не радостно, все же косвенно вызывает на мгновение живую радость. Следовательно, причина должна заключаться во влиянии представления на тело и на его взаимодействие с душой; причем не потому, что пред-

ставление объективно есть предмет удовольствия (ибо как может доставлять удовольствие обманутое ожидание?), а только потому, что это ожидание, как игра представлений, создает в теле равновесие жизненных сил.

Мы смеемся и ощущаем истинное удовольствие, слушая рассказ о том, как в Сурате индиец, который сидел за столом у англичанина, увидев, когда тот откупорил бутылку с элем, что пиво, превратившись в пену, выходит из бутылки, выразил в многочисленных восклицаниях крайнее удивление, а на вопрос англичанина, что же в этом удивительного, ответил: "Меня удивляет не то, что оно выходит, а то, как вам удалось загнать его туда", и смеемся мы не потому, что ощущаем себя несколько умнее этого невежественного индийца, или по поводу чего-либо приятного, обнаруженного во всем этом нашим рассудком, а потому, что наше напряженное ожидание внезапно растворилось в ничто. Или если наследник богатого родственника, намеревающийся торжественно оформить его похороны, жалуется, что ему это не удастся, ибо (говорит он), "чем больше я плачу плакальщикам, чтобы они выглядели грустными, тем веселее они выглядят", то мы громко смеемся, а причина этого заключается в том, что наше ожидание внезапно превратилось в ничто. Следует заметить, что ожидание должно превратиться не в позитивную противоположность ожидаемого предмета — ибо это всегда есть нечто и часто может нас огорчить, — но именно в ничто. Ибо если кто-либо возбуждает в нас своим рассказом большие ожидания, а в конце мы сразу же понимаем, что этот рассказ не соответствует истине, то нам это не нравится; например, когда рассказывают о людях, которые, пережив большое горе, за ночь поседели. Напротив, если вслед за этим какой-нибудь шутник очень подробно расскажет о горе купца, который, возвращаясь в Европу из Индии со всем своим состоянием, вложенным в товары, вынужден был в страшную бурю выбросить все за борт, и это его расстроило до такой степени, что в ту же ночь поседел его *парик*, — то мы смеемся, и это доставляет нам удовольствие, поскольку мы еще некоторое время перебрасываем, как мяч, собственный промах по поводу, впрочем, безразличного нам предмета или, вернее, идею, за которой мы следовали, между тем как мы лишь делаем вид, что стремимся схватить и удержать его. Здесь удовольствие доставляет не отповедь лжецу или глупцу, ибо

и сама по себе эта история, будь она рассказана серьезно, вызвала бы громкий смех в обществе; на предыдущую же скорее всего вообще не стоило бы обращать внимание.

Следует заметить, что во всех этих случаях в шутке должно быть заключено нечто, способное на мгновение обмануть; поэтому, как только иллюзия рассеивается, превращаясь в ничто, душа вновь оглядывается, чтобы сделать еще одну попытку, и, бросаемая в разные стороны под влиянием быстро следующих друг за другом усилением и ослаблением напряжения, приводится к колебанию; поскольку отрыв от того, что как бы натягивало струну, происходит внезапно (не посредством постепенного ослабления), то это колебание должно вызвать душевное движение и гармонизирующее с ним внутреннее телесное движение, которое произвольно продолжается и вызывает утомление, но вместе с тем и веселость (как действие способствующего здоровью движения).

Ибо если допустить, что со всеми нашими мыслями гармонически связано какое-либо движение телесных органов, то нетрудно понять, как внезапному принятию душой то одной, то другой точки зрения для рассмотрения своего предмета может соответствовать попеременное напряжение и расслабление эластичных частей наших внутренних органов, которое передается диафрагме (подобное тому, что чувствуют люди, боящиеся щекотки); при этом легкие выталкивают воздух быстро следующими друг за другом выдохами и таким образом создают полезное для здоровья движение; именно оно, а не то, что происходит в душе, служит подлинной причиной удовольствия от мысли, которая по существу ничего не представляет. *Вольтер*<sup>43</sup> говорил, что небо дало нам в противовес множеству трудностей жизни две вещи: надежду и сон. Он мог бы приобщить к этому смех, если бы только средства вызвать его у разумных людей были бы легко доступны, если бы необходимые для того остроумие и оригинальность настроения не были бы столь редки, сколь распространен талант сочинять так *головоломно*, как мистики, так *сногшибательно*, как гении, или так *душераздирающе*, как авторы чувствительных романов (а, пожалуй, и моралисты того же типа).

Следовательно, можно, как я полагаю, согласиться с *Эпикуром*, что всякое удовольствие, даже если оно вызвано понятиями, возбуждающими эстетические идеи, есть

*животное*, т.е. телесное, ощущение, нисколько этим не умаляя ни *духовное* чувство уважения к моральным идеям, которое есть не удовольствие, а уважение к себе (человечества в нас), возвышающее нас над потребностью в удовольствии, ни даже значение не менее благородного чувства, *вкуса*.

Нечто, состоящее из того и другого, обнаруживается в *наивности*, которая есть вспышка некогда естественной для человеческой природы искренности, противостоящая тому, что стало второй натурой человека — искусству притворства. Над простотой, которая еще не умеет притворяться, смеются, радуясь одновременно простоте природы, которая становится здесь препятствием искусству притворства. Мы ожидали повседневной привычки к искусственности выражения, предусмотрительно рассчитанного на красивую видимость, а перед нами внезапно оказалась неиспорченная невинная натура, встретить которую мы никак не ожидали и которую тот, кто ее проявляет, совсем не собирался обнаруживать. Что красивая, но ложная видимость, которая обычно столь много значит в нашем суждении, здесь внезапно превращается в ничто и что в нас самих как бы обнажается притворщик, вызывает душевное движение, которое идет по двум противоположным направлениям, что также целебно сотрясает тело. Но то, что бесконечно превосходит все привычные обычаи, чистота мышления (по крайней мере ее задатки), еще не совсем исчезнувшая в человеческой природе, привносит в эту игру способности суждения серьезность и глубокое уважение. Однако поскольку это лишь кратковременное явление и покров притворства вскоре вновь заслоняет его, к этому примешивается и сожаление, нежная умиленность, которая в качестве игры легко может соединиться с добродушным смехом — и обычно действительно с ним соединяется, — вознаграждая того, кто дал для этого повод, за его смущение, вызванное тем, что он еще не умудрен житейским опытом. Поэтому искусство быть *наивным* есть противоречие; однако представлять наивность в вымышленном лице возможно и являет собой прекрасное, хотя и редкое искусство. Но с наивностью не следует смешивать чистосердечную простоту, которая лишь потому не привносит искусственность в природу, что не веда-ет, что есть искусство человеческого общения.

К тому, что, поднимая наше настроение, родственно

удовольствию, получаемому от смеха и относящемуся к оригинальности духа, но не к таланту в области изящного искусства, следует отнести *причудливость* манер. *Причудливость* в хорошем значении этого слова означает талант произвольно переходить в такое расположение духа, когда обо всех вещах судят совершенно иначе, чем обычно (даже наоборот), и все-таки в подобной душевной настроенности соответственно принципам разума. Тот, кто произвольно подвержен подобным изменениям настроения, *непостоянен*; того же, кто может произвольно и целесообразно (для живого изображения посредством вызывающего смех контраста) вызывать их, называют, как и его манеру, *забавным*. Впрочем, эта манера относится скорее к приятному, чем к изящному искусству, так как предмет второго всегда должен сохранять некоторое достоинство и поэтому требует известной серьезности в изображении, так же, как вкус в суждении.

---

## ВТОРОЙ РАЗДЕЛ ДИАЛЕКТИКА ЭСТЕТИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

### § 55

Для того чтобы быть диалектической, способность суждения должна быть прежде всего умствующей, другими словами, ее суждения должны притязать на всеобщность, притом априорно\*, ибо в противоположности таких суждений и состоит диалектика. Поэтому несовместимость эстетических суждений чувств (о приятном и неприятном) недиалектична. Не образует диалектику вкуса и противоречие в суждениях вкуса, в которых каждый ссылается только на свой вкус, поскольку никто не помышляет сделать свое суждение всеобщим правилом. Следовательно, остается только одно понятие диалектики, которая может быть связана со вкусом, это — диалектика критики вкуса (а не самого вкуса) в отношении ее принципов, ибо по вопросу об основании возможности суждений вкуса вообще естественно и неизбежно выступают противоречащие друг другу понятия. Следовательно, трансцендентальная критика вкуса будет лишь в том случае содержать часть, которую можно именовать диалектикой эстетической способности суждения, если обнаружится антиномия принципов этой способности, которая поставит под сомнение ее закономерность, а тем самым и ее внутреннюю возможность.

---

\* Умствующим суждением (*iudicium ratiocinans*) может называться любое суждение, которое провозглашает себя всеобщим; ибо в качестве такового оно может служить большей посылкой в умозаключении. Суждением же разума (*iudicium ratiocinatum*) может быть названо лишь такое суждение, которое мыслится как заключение силлогизма, следовательно, как априорно обоснованное.



Первое общее место в вопросе о вкусе заключается в положении, посредством которого человек, лишенный вкуса, пытается отвести упрек; у *каждого свой вкус*. Это означает: определяющее основание этого суждения субъективно (удовольствие или страдание), и это суждение не вправе требовать необходимого согласия других.

Второе общее место в этом вопросе, которое повторяют и те, кто признает право суждения вкуса на общезначимость, гласит: *о вкусах не диспутируют*. Это означает следующее: хотя определяющее основание суждения вкуса и может быть объективным, но его нельзя свести к определенным понятиям, поэтому *решение* о суждении не может быть принято посредством доказательств, хотя можно с полным правом спорить о нем. *Спор* и *диспут* тождественны в том, что в обоих случаях делается попытка привести суждения посредством их противоборства к согласию, но различны они в том, что в диспуте этого надеются достигнуть в соответствии с определенными понятиями в качестве доводов, т.е. принимают в качестве оснований суждения *объективные понятия*. Там, где это признается невозможным, считается, что невозможен и диспут.

Нетрудно заметить, что между этими двумя общими местами отсутствует положение, которое, не став поговоркой, тем не менее присутствует в мыслях каждого, а именно: *о вкусах можно спорить* (хотя и не диспутировать). Это положение противоположно положению, приведенному выше. Ибо там, где дозволено спорить, должна быть надежда на возможность прийти к согласию; таким образом можно рассчитывать на основания суждения, которые имеют значимость не только для отдельных людей и, следовательно, не только субъективны, а этому прямо противоположно приведенное выше основоположение: у *каждого свой вкус*.

Итак, в принципе вкуса обнаруживается следующая антиномия:

- 1) *Тезис*. Суждение вкуса не основано на понятиях, либо в противном случае о нем можно было бы диспутировать (приходить к решению посредством доказательств).
- 2) *Антитезис*. Суждение вкуса основывается на по-

нятиях, ибо в противном случае о вкусах, несмотря на их различие, нельзя было бы даже спорить (притязать на необходимое согласие других с данным суждением).

### § 57

#### Разрешение антиномии вкуса

Существует лишь одна возможность снять противоречие между принципами, положенными в основу каждого суждения вкуса (а они не что иное, как представленные выше в *Аналитике* две особенности суждения вкуса), — показать, что понятие, с которым соотносят объект в этих суждениях, берется в обеих максимах эстетической способности суждения не в одном и том же смысле; этот двойкий смысл или двойкая точка зрения в суждении необходимы нашей трансцендентальной способности суждения, но и видимость, создаваемая смешением одного смысла с другим, неизбежна как естественная иллюзия.

Суждение вкуса должно относиться к какому-либо понятию, ибо иначе оно просто не могло бы притязать на необходимую значимость для каждого. Но доказать его, исходя из понятия, нельзя именно потому, что понятие может быть либо определяемым, либо само по себе неопределенным и вместе с тем неопределимым. К первому типу относится рассудочное понятие, оно определяемо посредством предикатов чувственного созерцания, которое может ему соответствовать; ко второму — трансцендентальное понятие разума о сверхчувственном, которое лежит в основе всего чувственного созерцания и поэтому далее теоретически определено быть не может.

Суждение вкуса направлено на предметы чувств, но не для того, чтобы определить их *понятие* для рассудка, ибо оно не познавательное суждение. Поэтому оно в качестве единичного созерцательного представления, относящегося к чувству удовольствия, есть только частное суждение; и в качестве такового оно было бы по своей значимости ограничено только индивидом, выносящим суждение; этот предмет *для меня* есть предмет благоволения, для других дело может обстоять иначе — у каждого свой вкус.

Вместе с тем в суждении вкуса, без сомнения, содержится и более широкое отношение представления об объекте (а также и о субъекте), на котором мы основываем

расширение суждений этого вида, считая их необходимыми для каждого; поэтому в основе такого расширения неизбежно должно лежать какое-либо понятие, но такое понятие, которое не может быть определено созерцанием и посредством которого ничего не познается, т.е. *понятие, которое не ведет к какому-либо доказательству* суждения вкуса. Таким понятием может быть только чистое понятие разума о сверхчувственном, которое лежит в основе предмета (а также и выносящего суждение субъекта) как объекта чувств, т.е. как явления. Ведь если не принять это, то притязание суждения вкуса на общезначимость нельзя было бы оправдать; если бы понятие, на котором это суждение основывается, было хотя бы только смутным рассудочным понятием, скажем, понятием о совершенстве, которому можно было бы придать соответствующее ему чувственное созерцание прекрасного, то было бы по крайней мере само по себе возможно основывать суждение вкуса на доказательствах, что противоречит тезису.

Однако всякое противоречие отпадает, если я говорю: суждение вкуса основывается на понятии (об основании субъективной целесообразности природы вообще для способности суждения), из которого, однако, нельзя ничего узнать и доказать в отношении объекта, поскольку само по себе оно неопределимо и непригодно для познания; однако тем не менее посредством этого понятия суждение вкуса получает значимость для каждого (у каждого, правда, как единичное суждение, непосредственно сопутствующее созерцанию), так как его определяющее основание находится, быть может, в понятии того, что можно рассматривать как сверхчувственный субстрат человечества.

При разрешении антиномии речь идет только о возможности того, что два по своей видимости противоречащих друг другу положения в действительности не противоречат друг другу, а могут сосуществовать, хотя объяснение возможности их понятия превосходит нашу познавательную способность. Исходя из этого, становится также понятным, что эта видимость естественна и неизбежна для человеческого разума, а также почему она такова и таковой остается, хотя после разрешения кажущегося противоречия она больше не обманывает.

Дело в том, что понятие, на котором должна основываться общезначимость суждений, мы в обоих противоречащих друг другу суждениях берем в одном и том же

значении, но связываем с ним в своем высказывании два противоположных предиката. Поэтому тезис должен был бы гласить: суждение вкуса не основывается на *определенных* понятиях, а антитезис должен был бы гласить: суждение вкуса все-таки основывается на понятии, хотя и *неопределенном* (а именно, на понятии сверхчувственного субстрата явлений), и тогда между тезисом и антитезисом не было бы противоречия.

Мы можем только одно: устранить эти противоречия в притязаниях и контрпритязаниях вкуса. Дать определенный объективный принцип вкуса, которым суждения вкуса могли бы руководствоваться, который допускал бы их проверку и доказательство, совершенно невозможно, ибо тогда подобное суждение не было бы суждением вкуса. Единственным ключом к разгадке этой скрытой от нас даже в своих истоках способности может служить субъективный принцип, а именно, неопределенная идея сверхчувственного в нас — иначе пояснить его никакими средствами невозможно.

В основе установленной и разрешенной здесь антиномии лежит правильное понятие вкуса, а именно как только рефлектирующей эстетической способности суждения: тогда противоречивые по видимости основоположения соединяются, поскольку *оба могут быть истинными*, и этого достаточно. Если же определяющим основанием вкуса признать (из-за единичности представления, лежащего в основе суждения вкуса), как это делают некоторые, *приятность* или, как предпочитают другие (из-за его общезначимости), принцип *совершенства* и дать в соответствии с этим дефиницию вкуса, то возникнет антиномия, разрешить которую можно, только показав, что *оба* противостоящие друг другу (не только контрадикторно) *положения ложны*; а это доказывало бы, что понятие, на котором основано каждое из них, внутренне противоречиво. Мы видим, следовательно, что снятие антиномии эстетической способности суждения идет путем, сходным с тем, которым критика следовала в разрешении антиномий чистого теоретического разума, и что здесь, как и в критике практического разума, антиномии заставляют нас против нашей воли выходить за пределы чувственного и искать точку объединения всех наших априорных способностей в сверхчувственном; ибо другого пути привести разум в согласие с самим собой не существует.

Поскольку в трансцендентальной философии мы так часто находим повод различать идеи и рассудочные понятия, полезно ввести соответствующие их различию технические термины. Полагаю, что никто не будет возражать, если я предложу некоторые из них. — Идеи в самом общем значении суть представления, соотнесенные по определенному субъективному или объективному принципу с предметом, познанием которого они никогда не могут стать. Они соотносятся либо с созерцанием по чисто субъективному принципу соответствия познавательных способностей (воображения и рассудка) и тогда называются *эстетическими*; либо с понятием по объективному принципу, но никогда не могут дать познание предмета, тогда они называются *идеями разума*; в этом случае понятие есть *трансцендентное* понятие, отличное от рассудочного, для которого всегда может быть дан адекватно соответствующий ему предмет и которое поэтому называется *имманентным*.

*Эстетическая идея* не может стать познанием, поскольку она есть *созерцание* (воображения), для которого никогда не может быть найдено адекватное понятие. *Идея разума* никогда не может стать познанием, поскольку она содержит *понятие* (сверхчувственного), для которого никогда не может быть дано соответствующее созерцание.

Полагаю, что эстетическую идею можно назвать *не допускающим объяснения* представлением воображения, идею разума — *не допускающим демонстрации* понятием разума. Предполагается, что те и другие возникают не без основания, а (согласно вышеприведенному объяснению идеи вообще) в соответствии с определенными принципами познавательных способностей, к которым они относятся (первая в соответствии с субъективными, вторая — с объективными принципами).

*Рассудочные понятия* как таковые всегда должны быть доступны демонстрации (если под демонстрацией понимать, как в анатомии, возможность показать), т.е. соответствующий им предмет всегда может быть дан в созерцании (чистом или эмпирическом); ибо только тогда они могут стать познанием. Понятие величины, например, может быть дано в априорном созерцании пространства в виде прямой линии; понятие *причины* — в

непроницаемости, столкновении тел и т.д. Тем самым то и другое может быть подтверждено эмпирическим созерцанием, т.е. мысль о них может быть подтверждена (демонстрирована, показана) примером; и это необходимо, ибо в противном случае нет никакой уверенности в том, не пуста ли эта мысль, т.е. не лишена ли она *объекта*.

В логике выражениями "допускающие демонстрацию" и "не допускающие демонстрации" обычно пользуются только в применении к *положениям*; между тем первые лучше было бы обозначать как лишь опосредствованно достоверные, вторые — как непосредственно достоверные положения; ведь в чистой философии также есть положения того и другого рода, если под ними понимать доказуемые и недоказуемые истинные положения. Правда, в качестве философии она может, исходя из априорных оснований, доказывать, но не демонстрировать, если полностью не отказаться от значения этого слова, согласно которому демонстрировать (*ostendere, exhibere*) означает показать (посредством доказательства или только в дефиниции) свое понятие также в созерцании; если это априорное созерцание, оно называется конструированием понятия, если же это созерцание эмпирическое, оно остается демонстрацией объекта, посредством чего понятию обеспечивается объективная реальность. Так, об анатоме говорят: он демонстрирует человеческий глаз, — если он посредством расчленения этого органа делает наглядным понятие, которое он до того сообщал дискурсивно.

Согласно этому понятие разума о сверхчувственном субстрате всех явлений вообще или о том, что должно быть положено в основу нашего произвола по отношению к моральным законам, а именно о трансцендентальной свободе, уже по своему типу есть не допускающее демонстрацию понятие и идея разума; добродетель же такова в зависимости от своей степени: ибо понятию о сверхчувственном субстрате самому по себе не может быть дано в опыте ничего соответствующего ему по качеству, а в добродетели продукт опыта никогда не достигает в этой каузальности степени, которую идея разума предписывает как правило.

Подобно тому как в идее разума *воображение* со своими созерцаниями не достигает данного понятия, в эстетической идее *рассудок* посредством своих понятий никогда не достигает всего внутреннего созерцания воображения,

которое оно связывает с данным представлением. Поскольку подвести представление воображения под понятия значит *объяснить* его, эстетическая идея может быть названа *не допускающим объяснения* представлением воображения (в его свободной игре). В дальнейшем мне еще представится возможность остановиться на идеях этого рода, теперь же замечу только, что идеи обоих родов, идеи разума и идеи эстетические, должны иметь свои принципы, причем те и другие должны иметь их в разуме, первые в объективных, вторые в субъективных принципах его применения.

В соответствии с этим *гений* может быть определен как способность к *эстетическим идеям*; этим объясняется одновременно и то, почему в произведениях гения правила его искусству дает природа (субъекта), а не продуманная цель (создавать прекрасное). Ибо поскольку о прекрасном надлежит судить не на основании понятий, а на основании целесообразной настроенности воображения для гармонии со способностью давать понятия вообще, то субъективной руководящей нитью в эстетической, но безусловной целесообразности в изящном искусстве, которая правомерно должна притязать на то, чтобы нравиться каждому, могут служить не правило и предписание, а лишь то, что есть природа в субъекте, но не может быть выражено в правилах и понятиях, т.е. сверхчувственный субстрат всех его способностей (которых не достигает рассудочное понятие), следовательно, то, по отношению к чему привести в соответствие все наши познавательные способности есть последняя цель, поставленная умопостигаемым началом нашей природы. Поэтому только и возможно, что в основе целесообразности изящного искусства, которой невозможно предписать какой-либо объективный принцип, лежит субъективный, но при этом общезначимый априорный принцип.

#### Примечание II

Здесь само собой напрашивается следующее важное замечание, а именно, что существуют *три вида антиномии* чистого разума, которые, однако, совпадают в том, что заставляют разум отказаться от весьма естественного предположения — принимать предметы чувств за вещи сами по себе, — считать их лишь явлениями и видеть в

их основе умопостигаемый субстрат (нечто сверхчувственное, понятие чего есть только идея и не допускает познания в собственном смысле). Без подобной антиномии разум никогда не решился бы принять такой, столь суживающий область его спекуляции, принцип и пойти на жертвы, которые ведут к исчезновению многих блестящих надежд; ибо даже теперь, когда в возмещение этих потерь перед ним открывается наибольшая возможность применения в практической области, он как будто не может без сожаления расстаться с этими надеждами и отрешиться от прежней привязанности.

То, что существуют три вида антиномии, объясняется наличием трех познавательных способностей: рассудка, способности суждения и разума, каждая из которых (в качестве высшей познавательной способности) должна иметь свои априорные принципы; разум, поскольку он судит о самих этих принципах и их применении, неукоснительно требует от всех этих принципов безусловного для данного условного; но безусловное никогда не может быть найдено, если рассматривать чувственное как принадлежащее к вещам самим по себе и не считать основой этого чувственного как явления сверхчувственное (умопостигаемый субстрат природы вне нас и в нас) как вещь саму по себе. Таким образом существуют: 1) антиномия разума — при теоретическом применении рассудка до безусловного для познавательной способности; 2) антиномия разума при эстетическом использовании способности суждения — для чувства удовольствия и неудовольствия; 3) антиномия при практическом применении самого по себе законодательствующего разума — для способности желания; все эти способности имеют свои высшие априорные принципы и в соответствии с непреложным требованием разума должны безусловно судить и определять свой объект по этим принципам.

Что касается двух антиномий — антиномии теоретического и антиномии практического применения этих высших познавательных способностей, — то мы уже в другом месте<sup>44</sup> показали как их неизбежность в том случае, если подобные суждения не исходят из сверхчувственного субстрата данных объектов как явлений, так и возможность разрешить их при выполнении этого требования. Что же касается антиномии при использовании способности суждения в соответствии с требованием разу-



ма и ее данного здесь разрешения, то есть только одно средство избежать этой антиномии — *либо* отрицать, что в основе эстетического суждения вкуса лежит априорный принцип и поэтому всякое притязание на необходимость общего согласия — просто пустое, лишенное всякого основания ослепление, и суждение о вкусе лишь постольку можно считать правильным, поскольку *случается*, что многие приходят к согласию по поводу этого суждения, но и то, собственно говоря, не потому, что в основе такого согласия *предполагают* априорный принцип, а потому, что (как при вкусовом ощущении) субъекты случайно обладают однородной организацией; *либо* допустить, что суждение вкуса есть, собственно говоря, скрытое суждение разума об обнаруженном в вещи совершенстве и об отношении многообразия в нем к некоей цели, и суждение вкуса называется эстетическим только вследствие смутности, присущей нашей рефлексии, в сущности же оно телеологическое. В таком случае разрешение антиномии посредством трансцендентальных идей можно было бы объявить ненужным и излишним и соединить законы вкуса с объектами чувств не только как с явлениями, но и как с вещами самими по себе. Однако сколь незначительны результаты как одного, так и другого подхода показано в ряде мест в изложении природы суждений вкуса.

Если признать по крайней мере, что наша дедукция идет по правильному пути, хотя и не повсюду достигает достаточной ясности, то обнаруживаются три идеи: *во-первых*, идея сверхчувственного вообще, без дальнейшего определения, как субстрата природы; *во-вторых*, идея сверхчувственного как принципа субъективной целесообразности природы для нашей познавательной способности; *в-третьих*, идея сверхчувственного как принципа целей свободы и принципа их соответствия свободе в нравственной сфере.

## § 58

Об идеализме целесообразности природы и искусства как единственном принципе эстетической способности суждения

Принцип вкуса можно усматривать *либо* в том, что он всегда судит, исходя из эмпирических оснований определения, следовательно, из таких, которые даются только апостериорно посредством чувств, *либо* считать, что он судит, исходя из априорного основания. Первое было бы

*эмпиризмом* критики вкуса, второе — ее *рационализмом*. В первом случае объект нашего благоволения не отличался бы от *приятного*, во втором, если бы суждение основывалось на определенных понятиях, — от *доброто*; таким образом красота была бы полностью изгнана из мира и осталось бы только особое название, быть может, для известного смешения двух названных выше видов благоволения. Однако мы ведь показали, что существуют и априорные основания благоволения, совместимые, следовательно, с принципом рационализма, хотя они и не могут быть выражены в *определенных понятиях*.

В свою очередь рационализм принципа вкуса может быть либо рационализмом *реализма* целесообразности, либо рационализмом ее *идеализма*. Однако поскольку суждение вкуса не есть суждение познавательное и красота не есть свойство объекта, рассмотренного самого по себе, то рационализм принципа вкуса никогда не может состоять в том, что целесообразность в этом суждении мыслится объективной, т.е. что суждение теоретически, а тем самым и логически (хотя только в неотчетливом суждении), имеет в виду совершенство объекта; оно только *эстетически* имеет в виду соответствие в субъекте его представления в воображении существенным принципам способности суждения вообще. Следовательно, даже согласно принципу рационализма суждения вкуса и различие между его реализмом и идеализмом может усматриваться лишь в том, что названная субъективная целесообразность либо — в первом случае — признается действительной (преднамеренной) *целью* природы (или искусства) соответствовать нашей способности суждения, либо — во втором случае — считается только целесообразным соответствием, которое возникает без какой-либо цели, само собой и случайно для потребности способности суждения о природе и ее порожденных по частным законам формам.

В пользу реализма эстетической целесообразности природы — поскольку хотелось бы считать, что в основе создания прекрасного лежит в производящей причине его идея, а именно *цель* для нашего воображения, — говорят прекрасные образования в царстве органической природы. Цветы, соцветия, даже весь облик растений, ненужное для применения самих животных, но как будто созданное для нашего вкуса изящество строения разных их видов, особенно же столь приятное для глаза многообразие и гармоническое сочетание красок (фазана, раковин моллю-

сков, насекомых, даже самых обыкновенных цветов), которые, находясь только на поверхности их тела, да и то не соответственно его строению, что могло бы быть как-то связано с внутренними целями животных, рассчитаны как будто полностью на внешнее восприятие, — все это как будто настраивает нашу эстетическую способность суждения в пользу того объяснения, которое признает в природе наличие действительных целей.

Но этому объяснению противится не только разум своими максимумами, повсюду стремящимися по возможности избегать ненужного увеличения принципов, но и природа, которая в своих свободных образованиях повсюду настолько явно проявляет механическую склонность к порождению форм, как будто созданных для эстетического применения нашей способности суждения, не давая ни малейшего основания предполагать, что для этого ей нужно нечто большее, чем ее механизм просто как природы, вследствие чего эти формы могут оказаться целесообразными для нашего суждения и без какой-либо лежащей в их основе идеи. Под *свободным же образованием природы* я понимаю тот процесс, когда из *жидкого, пребывающего в покое* вещества вследствие испарения или обособления его части (иногда просто тепловой материи) возникает остаток, который, затвердевая, принимает определенную форму или образует некую ткань (строение или текстуру), различные в специфически различных материях, но в одной и той же материи совершенно одинаковые. При этом, однако, предполагается, что речь идет о подлинной жидкости, а именно о такой, в которой материя полностью растворена и не представляет собой сочетание твердых и просто плавающих в ней частей.

Тогда образование происходит путем *быстрого соединения*, т.е. внезапного затвердения, не посредством постепенного перехода из жидкого состояния в твердое, а как бы скачком; этот переход называется также *кристаллизацией*. Самым обычным примером такого рода образования может служить замерзающая вода; в ней сначала образуются прямые лучики льда, объединяющиеся под углом в 60 градусов, в каждой точке к ним присоединяются другие, пока все не превращается в лед; в течение этого процесса вода между лучиками льда не становится постепенно более вязкой, но остается столь же жидкой, какой она была бы при значительно более высокой температуре,

однако при этом она холодна как лед. Отделяющаяся материя, которая в момент затвердения внезапно исчезает, — это значительное количество теплового вещества; утрата его, поскольку оно было необходимо лишь для жидкого состояния, оставляет этот образовавшийся лед ничуть не более холодным, чем была незадолго до этого содержащаяся в нем вода.

Многие соли, а также кристаллоподобные камни, таким же способом образуются из неизвестно посредством чего растворенной в воде земли. Так же образуются друзовые конфигурации многих минералов, кубического свинцового блеска, перуанской серебряной руды и т.п. по всей вероятности — тоже в воде и посредством соединения частей: по какой-то причине они вынуждены покинуть это растворяющее средство и соединиться друг с другом, образуя определенные внешние формы.

Но и внутри всех материй, которые были жидкими лишь благодаря теплу и стали твердыми только вследствие охлаждения, в местах излома выступает определенная текстура, из чего можно заключить, что, если бы тому не препятствовал их собственный вес или соприкосновение с воздухом, они и внешне сохранили бы свою специфическую, им свойственную форму; действительно, это можно наблюдать на ряде металлов, которые, затвердевая снаружи после плавления, сохраняют внутри жидкое состояние; посредством извлечения внутренней еще жидкой части происходит спокойная кристаллизация остальной массы, оставшейся внутри. Многие из таких минеральных кристаллизаций, например кристаллизация друзы шпата, железняка, железного цвета, часто образуют необыкновенно красивые формы, не уступающие тому, что могло бы создать искусство; и сталактит в пещере Антипароса — лишь продукт просачивающейся через гипсовые пласты воды.

Жидкое, по всей видимости, вообще древнее твердого; как растения, так и животные тела образуются из жидкой питательной материи, формирующейся в состоянии покоя; правда, во втором случае она формируется в соответствии с известными первоначальными задатками, направленными на определенные цели (судить о которых, как будет показано во второй части, следует не эстетически, а телеологически по принципу реализма), но наряду с этим, быть может, и по всеобщему закону сродства материй, соединяясь и создавая свободное образование. По-

добно тому как растворенные в атмосфере, представляющей собой смесь различных видов воздуха, водянистые жидкости, отделяясь от нее вследствие уменьшения тепла, образуют снежинки, которые в зависимости от состава воздуха могут быть очень искусны и чрезвычайно красивы по своей форме, можно без всякого ущерба для телеологического принципа суждения об организациях приписать красоту цветов, оперение птиц, раковины, как по их форме, так и по краскам природе и ее способности свободно формироваться также эстетически целесообразно без особых, направленных на это целей, в соответствии с химическими законами, посредством отложения необходимой для организации материи.

Но прямо доказывает принцип *идеальности* целесообразности в красоте природы как принцип, который мы всегда полагаем в основу самого эстетического суждения и который не позволяет нам применять реализм цели природы в качестве основания объяснения для нашей способности представления, — то, что в суждении о красоте мы вообще априорно ищем критерий в нас самих и что эстетическая способность суждения сама устанавливает законы для суждения, красиво ли нечто или нет; этого не могло бы быть, если бы мы исходили из реализма целесообразности природы, ибо тогда нам пришлось бы учиться у природы тому, что следует считать прекрасным, и суждение вкуса было бы подчинено эмпирическим принципам. Ведь в таком суждении важно не то, что есть природа или что есть она для нас в качестве цели, а то, как мы ее воспринимаем. Если бы природа создавала свои формы для нашего благоволения, это всегда было бы ее объективной целесообразностью, а не субъективной целесообразностью, основанной на игре воображения в его свободе, посредством которой мы благосклонно воспринимаем природу, а не она нам эту благосклонность оказывает. Свойство природы, которое заключается в том, что она предоставляет нам возможность воспринимать при суждении об ее продуктах внутреннюю целесообразность в соотношении наших душевных сил, причем как такую, которую, исходя из сверхчувственного основания, следует считать необходимой и общезначимой, не может быть целью природы и тем более рассматриваться нами в качестве таковой, ибо в противном случае основой определяемого этим суждения была бы гетерономия, а не авто-

номия, и оно не было бы свободным, каковым должно быть суждение вкуса.

Еще отчетливее познается принцип идеализма целесообразности в изящном искусстве. Ибо общее для него и для прекрасной природы то, что в нем нельзя усматривать эстетический реализм целесообразности посредством ощущений (так как в этом случае искусство было бы не прекрасным, а приятным). Что благоволение посредством эстетических идей не должно зависеть от достижения определенных целей (как в механическом преднамеренном искусстве), что и в основе рационализма принципа лежит идеальность целей, а не их реальность, очевидно уже из того, что изящное искусство должно рассматриваться не как продукт рассудка и науки, а как продукт гения и, следовательно, правила ему дают *эстетические* идеи, существенно отличающиеся от определенных целей, основанных на идеях разума.

Так же, как идеальность предметов чувств как явлений есть единственный способ объяснить возможность того, что их формы могут быть определены априорно, и идеализм целесообразности в суждении о прекрасном в природе и искусстве — единственная предпосылка, при которой критика только и способна объяснить возможность суждения вкуса, априорно требующего от каждого признания его значимости (не основывая целесообразность, представляемую в объектах, на понятиях).

### § 59

#### О красоте как символе нравственности

Для того чтобы доказать реальность наших понятий, всегда требуется созерцание. Если это эмпирические понятия, то созерцания называют *примерами*. Если это чистые рассудочные понятия, их называют *схемами*. Если же требуют, чтобы была доказана объективная реальность понятий разума, т.е. идей, причем для их теоретического познания, то желают невозможного, потому что дать соответствующее им созерцание совершенно невозможно.

Любая *гипотипоза* (изображение *subjectio sub adspectum*)<sup>45</sup> как чувственное воплощение двояка: она либо *схематична*, если понятию, которое постигается рассудком, дается соответствующее априорное созерцание; либо *символична*, если под понятие, которое может мыс-

лить только разум и которому не может соответствовать чувственное созерцание, подводится такое созерцание, при котором действия способности суждения совпадают с тем, что она наблюдает в схематизировании лишь по аналогии, а не по самому созерцанию, т.е. лишь по форме рефлексии, а не по содержанию.

Хотя среди новых логиков и принято применять слово *символический* в его противопоставлении интуитивному способу представления, но это искажает его смысл и неправильно, ибо символическое есть лишь разновидность интуитивного. Интуитивный способ представления может быть разделен на *схематический* и *символический*. Оба эти способа представления гипотипозы, т.е. изображения (*exhibitiones*), а не просто *характеристики* (*Charakterismen*), т.е. обозначения понятий посредством сопутствующих чувственных знаков, которые не содержат ничего принадлежащего к созерцанию объекта, а служат лишь средством репродуцирования по присущему воображению закону ассоциации, тем самым с субъективным намерением; таковы либо слова, либо зримые (алгебраические, даже мимические) знаки в качестве *выражений* для понятий\*.

Следовательно, все созерцания, которые подводятся под априорные понятия, — либо *схемы*, либо *символы*; первые из них содержат прямые, вторые опосредствованные изображения понятий. Первые совершают это посредством демонстрации, вторые — посредством аналогии (в ней пользуются и эмпирическими созерцаниями), в ходе которой способность суждения выполняет два дела: во-первых, применяет понятие к предмету чувственного созерцания; во-вторых, применяет правило рефлексии об этом созерцании к совершенно другому предмету, для которого первый только символ. Так, монархическое государство, если оно подчинено внутренним народным законам, представляют в виде одушевленного тела, если же в нем господствует единичная абсолютная воля — просто как машину (например, ручную мельницу), но в обоих случаях это представление символично. Между деспотическим государством и ручной мельницей, правда,

---

\* Интуитивное в познании следует противопоставлять дискурсивному (а не символическому). Первое — либо *схематично* посредством *демонстрации*, либо *символично* как представление только по *анalogии*.

нет сходства, но сходство есть между правилом рефлексии о них и об их каузальности. До настоящего времени все это еще мало разработано, хотя, безусловно, заслуживает более глубокого исследования; однако здесь не место задерживаться на этом вопросе. Наш язык полон таких опосредствованных изображений по аналогии, вследствие чего выражение содержит не подлинную схему для понятия, а лишь символ для рефлексии. Такие слова, как *основание* (опора, базис), *зависеть* (быть поддерживаемым сверху), из чего *вытекает* (вместо следует), *субстанция* (по выражению Локка, носитель акциденций) и бесчисленное множество других суть не схематические, а символические гипотипозы и выражения для понятий не посредством прямого созерцания, а лишь по аналогии с ним, т.е. посредством перенесения рефлексии о предмете созерцания на совсем другое понятие, которому созерцание, вероятно, никогда не сможет прямо соответствовать. Если способ представления можно уже назвать познанием (что дозволено, если он — принцип не теоретического определения предмета, того, что предмет есть сам по себе, а определения практического, того, чем его идея должна стать для нас и для ее целесообразного применения), то все наше познание Бога лишь символично, и тот, кто воспринимает это познание схематически, т.е. наделяет Бога такими свойствами, как рассудок, воля и т.д., свойствами, объективная реальность которых может быть доказана лишь для существ мира, впадает в антропоморфизм, если же устраняет все интуитивное, он впадает в деизм, который вообще не допускает никакого познания, даже в практическом понимании.

Итак, я утверждаю: прекрасное есть символ нравственно доброго; и только поэтому (потому, что такое отношение естественно для каждого и каждый ждет этого как исполнения долга от другого) оно нравится и притязает на согласие другого; при этом душа сознает известное облагораживание и возвышение над простой восприимчивостью удовольствия от чувственных впечатлений и судит о достоинстве других по сходной максиме их способности суждения. Это и есть то *умопостигаемое*, к которому *стремится* вкус, как было указано в предыдущем параграфе, именно то, для чего согласуются наши высшие познавательные способности и без чего между их природой и притязаниями вкуса возникало бы множество противо-



речий. В этом способность суждения не подчинена, как в эмпирическом суждении, гетерономии законов опыта; по отношению к предметам такого чистого благоволения она сама устанавливает для себя закон, подобно тому как это делает разум по отношению к способности желания; и вследствие этой внутренней возможности в субъекте, также внешней возможности согласующейся с этим природы, она соотносится с чем-то, в самом субъекте и вне его, что не есть ни природа, ни свобода, но все-таки связано с основной свободой, со сверхчувственным, в котором теоретическая способность общим неизвестным нам способом соединена воедино с практической способностью. Укажем на некоторые моменты этой аналогии, отмечая одновременно их различие.

1) Прекрасное нравится *непосредственно* (но только в рефлектирующем созерцании, а не, как нравственность, в понятии).

2) Оно нравится *без всякого интереса* (нравственно доброе связано с интересом, но не с таким, который предшествует суждению о благоволении, а с таким, который этим благоволением вызывается).

3) *Свобода* воображения (следовательно, чувственности нашей способности) представляется в суждении о прекрасном как согласующаяся с закономерностью рассудка (в моральном суждении свобода воли мыслится как ее согласие с самой собой по общим законам разума).

4) Субъективный принцип суждения о прекрасном представляется как *всеобщий*, т.е. значимый для каждого, но не обозначенный общим понятием (объективный принцип моральности также является всеобщим, т.е. значимым для всех субъектов, а также для всех поступков единичного субъекта, и при этом обозначается общим понятием). Поэтому моральное суждение не только способно к определенным конститутивным принципам, но и возможно *только* благодаря тому, что максимы основаны на этих принципах и их всеобщности.

Эта аналогия доступна и обыденному рассудку, и мы часто применяем к прекрасным предметам природы или искусства названия, в основе которых как будто лежит нравственная оценка. Здания и деревья мы называем величественными и великолепными, поля — смеющимися и радостными; даже цвета называют невинными, скромными, нежными, потому что они вызывают ощущения, в ко-

торых содержится нечто аналогичное сознанию того душевного состояния, которое вызывается моральными суждениями. Вкус как бы делает возможным переход от чувственного очарования к привычному моральному интересу без слишком резкого скачка, представляя воображение и в его свободе как целесообразно определяемое для рассудка и приучая испытывать свободное благоволение даже к тем предметам, которые лишены чувственного очарования.

## § 60

### ПРИЛОЖЕНИЕ

#### Об учении о методе применения вкуса

Деление критики на учение о началах и учение о методе, предшествующее науке, в критике вкуса не применимо, так как нет и не может быть учения о прекрасном, и суждение вкуса не может быть определено принципами. Ибо что касается научного в каждом искусстве, назначение которого показать *истину* в изображении своего объекта, то это, правда, непреложное условие (*conditio sine qua non*) изящного искусства, но не само это искусство. Следовательно, в изящном искусстве существует только *манера* (*modus*), а не способ обучения (*methodus*). Мастер должен показать, что и как надлежит выполнить ученику, а общие правила, под которые он в конце подводит свои действия, могут скорее служить тому, чтобы напомнить в нужном случае их главные моменты, чем предписать их ученику. Тем не менее при этом всегда следует исходить из определенного идеала, который должен стоять перед взором художника, хотя он и никогда не достигнет его в своем творчестве. Лишь пробуждая воображение ученика для соответствия его данному понятию, указывая на недостижимость идеи посредством выражения — ее не достигает даже понятие, поскольку это — эстетическая идея, — и, применяя острую критику, можно воспрепятствовать тому, чтобы ученик сразу же стал считать предлагаемые ему примеры прообразами и образцами для подражания, исключаящими еще более высокую норму и собственное суждение, и чтобы тем самым не был загублен гений, а с ним загублена и сама свобода воображения в ее закономерности, без которой невозможно не только изящное искусство, но даже выносящий о нем правильное суждение собственный вкус.

Пропедевтикой к изящному искусству, поскольку речь

идет о высшей степени его совершенства, служат, по-видимому, не предписания, а культура душевных сил, которая достигается посредством предварительных знаний, называемых *humaniora*<sup>46</sup>, вероятно, потому, что *гуманность* означает, с одной стороны, общее чувство *участливости*, с другой — способность быть глубоко искренним в своем *сообщении* другим о себе; эти свойства в их соединении составляют подобающую человечеству общительность, чем они отличаются от замкнутости животных. Эпоха и народы, для которых живое стремление к законной *общительности*, позволяющее народу составить прочную общность, было связано с борьбой и с большими трудностями, вызванными сложной задачей совместить свободу (а следовательно, и равенство) с принуждением (с уважением и подчинением, скорее из чувства долга, чем из страха) — такая эпоха и такой народ должны были первыми открыть искусство сообщения идсе наиболее образованной частью общества менее образованной его части, согласовать широту и утонченность первой с естественной простотой и самобытностью второй и найти таким образом средство объединить общую культуру с неприятязательной природой, составляющей верный, никакими общими правилами не предписываемый критерий и для вкуса как всеобщего чувства людей.

Вряд ли грядущая эпоха сможет обойтись без таких образцов, ибо она будет все менее близка природе и в конце концов, лишившись постоянных ее примеров, едва ли окажется способной составить в одном народе понятие о счастливом соединении законного принуждения высшей культуры с силой и правильностью свободной природы, чувствующей свою собственную ценность.

Но так как вкус в сущности — способность судить о чувственном воплощении нравственных идей (посредством известной аналогии между рефлексией о том и другом), из чего и из основываемой на этом большей восприимчивости к возникающему из этих идей чувству (именуемому моральным) выводится то удовольствие, которое вкус объявляет значимым для человечества в целом, а не только для личного чувства каждого, — то очевидно, что истинной пропедевтикой к утверждению вкуса служит развитие нравственных идей и культура морального чувства, ибо только в том случае, если чувственность приведена в согласие с ним, подлинный вкус может принять определенную неизменную форму.

**ЧАСТЬ ВТОРАЯ**

**КРИТИКА ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЙ  
СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ**

В соответствии с трансцендентальными принципами есть все основания предположить наличие субъективной целесообразности природы в ее частных законах для возможности и постижения человеческой способностью суждения и соединения отдельных опытов в систему; тогда можно ожидать, что среди многих продуктов природы окажутся и такие, которые, будто они предназначены именно для нашей способности суждения, содержат настолько специфически соответствующие ей формы, что своим многообразием и единством они как бы служат укреплению и поддержанию наших душевных сил (участвующих в применении этой способности) и поэтому называются *прекрасными* формами.

Но для утверждения, что вещи природы служат друг другу средствами к достижению целей и что сама их возможность достаточно понятна лишь при допущении каузальности такого рода, — для такого утверждения мы не находим основания в общей идее природы как совокупности предметов чувств. Ибо в приведенном выше случае представление о вещах, поскольку оно есть нечто в нас, вполне можно было бы априорно мыслить как пригодное и приспособленное к созданию внутренне целесообразной настроенности наших познавательных способностей; однако априорно предположить, каким образом цели, которые не суть наши и не присущи природе (ее мы не считаем мыслящей сущностью), тем не менее могут или должны составлять особый вид каузальности природы или, по крайней мере, совершенно особую ее закономерность, у нас нет достаточного основания. Более того, даже опыт не может доказать нам ее действительность; разве что ему должно предшествовать некое умствование, которое привнесет понятие цели в природу вещей, но возьмет его не из объектов и их познания в опыте, следовательно, вос-

пользуется этим понятием скорее для того, чтобы сделать природу понятной по аналогии с субъективным основанием связи представлений в нас, чем для того, чтобы познать ее из объективных оснований.

Кроме того, объективная целесообразность как принцип возможности вещей природы настолько далека от *необходимости* быть связанной с понятием природы, что на нее преимущественно ссылаются, доказывая ее (природы) случайность и случайность ее форм. Так, если указывают, например, на строение птицы — на пустоту в ее костях, на положение ее крыльев в полете, хвоста для регулирования движения и т.д., — то утверждают, что все это в высшей степени случайно и происходит только в соответствии с *nexus effectivus*<sup>47</sup> в природе и не требует привлечения особого вида каузальности, каузальности целей (*nexus finalis*), т.е. что природа, рассматриваемая просто как механизм, могла бы формироваться тысячами других способов, не наталкиваясь на единство именно по такому принципу, и что, следовательно, надеяться обнаружить хотя бы малейшее априорное основание для этого единства можно только вне понятия природы, а не в нем.

Тем не менее телеологическое суждение, по крайней мере проблематически, по праву вводится в исследование природы; но лишь для того, чтобы по *анalogии* с целевой каузальностью подвести его под принципы наблюдения и исследования, не пытаясь *объяснить* его таким образом. Следовательно, телеологическое суждение относится к рефлектирующей, а не к определяющей способности суждения. Понятие целевых связей и форм природы есть во всяком случае *еще один принцип*, позволяющий подвести ее явления под правила там, где законы механической каузальности недостаточны. Ибо в тех случаях, когда мы приписываем понятию об объекте каузальность по отношению к объекту, будто оно находится в природе (а не в нас) или, вернее, представляем себе возможность предмета по аналогии с подобной каузальностью (которую мы находим в нас), тем самым мыслим природу действующей по собственной способности *технически*, — мы приводим телеологическое основание; напротив, если мы не приписываем ей деятельность такого рода, ее каузальность должна представляться слепым механизмом. Но если бы мы приписывали природе *преднамеренно* действующие причины, т.е. положили бы в основу телеологии не только *ре-*

*гулятивный* принцип для суждения о явлениях, которым природу можно мыслить подчиненной по ее частным законам, но и *конститутивный* принцип выведения ее продуктов из ее причин, то понятие цели природы принадлежало бы уже не рефлектирующей, а определяющей способности суждения; но тогда оно в самом деле не принадлежало бы собственно способности суждения (подобно понятию красоты в качестве формальной субъективной целесообразности), но в качестве понятия разума вводило бы в науку о природе новую каузальность, которую мы ведь берем только из себя и затем приписываем другим существам, не желая при этом считать их однородными нам.

---

**ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ**  
**АНАЛИТИКА ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЙ**  
**СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ**

§ 62

Об объективной целесообразности, которая в отличие  
от содержательной только формальна

Во всех геометрических фигурах, изображаемых по какому-то принципу, обнаруживается многообразная, часто вызывающая удивление объективная целесообразность, а именно, пригодность для решения многих проблем по одному принципу, и каждую из них саму по себе бесконечно различными способами. Целесообразность здесь явно объективна и интеллектуальна, а не только субъективна и эстетична. Ибо она выражает соответствие фигуры созданию многих намеченных образов и познается разумом. Однако целесообразность все-таки не делает возможным понятие о самом предмете, т.е. оно рассматривается как возможное не только с точки зрения этого применения.

В такой простой фигуре, как круг, заключено основание к решению множества проблем, каждая из которых для себя потребовала бы разного рода средств; решение их как бы само собой вытекает из бесконечного числа замечательных свойств этой фигуры. Если, например, речь идет о том, чтобы по данному основанию и противолежащему ему углу построить треугольник, то эта задача неопределенна, другими словами, ее можно решить самым многообразным способом. Круг же охватывает их всех в качестве геометрического места для всех треугольников, соответствующих данному условию. Или если две линии должны пересечься таким образом, чтобы прямоугольник, состоящий из двух частей, одной был бы равен прямо-



угольнику, состоящему из двух частей другой, то решить это на первый взгляд очень трудно. Но все линии, пересекающиеся внутри круга, окружность которого ограничивает каждую из них, сами собой делятся в такой пропорции. Другие кривые линии дают, в свою очередь, иные целесообразные решения, которые и не мыслились в правиле, устанавливающим их конструкцию. Все конические сечения сами по себе и в сравнении друг с другом содержат плодотворные принципы для решения множества возможных проблем, как бы просто ни было объяснение, определяющее их понятие. — Истинную радость доставляет взирать на рвение древних геометров, с которым они исследовали эти свойства линий такого рода, не обращая внимания на вопрос людей ограниченного ума, какую же пользу принесут эти знания? Например, знание свойств параболы без знания закона тяготения на Земле, который позволил бы применить эту параболу к определению траектории тяжелых тел (направление тяготения в движении которых можно рассматривать как параллельное); или знание эллипса, если не подозревать, что можно обнаружить гравитацию небесных тел и не понимая действия ее закона на разных расстояниях от точки притяжения, заставляющего небесные тела описывать в своем свободном движении эту линию. Работая таким образом, сами того не сознавая, для потомства, они наслаждались целесообразностью в сущности вещей, необходимость которой они могли показать совершенно априорно. *Платон*, сам выдающийся знаток этой науки, приходил в восторг от подобного исконного свойства вещей, для обнаружения которого можно обойтись, не обращаясь к опыту, и от способности души черпать понимание гармонии вещей из их сверхчувственного принципа (к этому присоединяются и свойства чисел, которыми душа играет в музыке). Этот восторг возносил его над эмпирическими понятиями к идеям, которые казались ему объяснимыми лишь при допущении их интеллектуальной общности с происхождением всех вещей. Неудивительно, что он удалял из своей школы тех, кто не знал геометрии; то, что *Анаксагор* выводил из предметов опыта и их целевой связи, он мыслил вывести из чистого, внутренне присущего человеческому духу созерцания. Ибо в необходимости того, что целесообразно и создано таким образом, будто оно преднамеренно устроено для того, чтобы мы могли им пользоваться,

но кажется изначально свойственным сущности вещей безотносительно к нашему пользованию, и лежит основание нашего восхищения природой не столько вне нас, сколько в нашем собственном разуме; при этом простиительно, что в результате неправильного понимания такое восхищение подчас может дойти до экзальтации.

Однако хотя эта интеллектуальная целесообразность и объективна (а не субъективна, как эстетическая) она все-таки доступна пониманию — но только в общих чертах — как чисто формальная (не реальная), т.е. как целесообразность, в основу которой нет необходимости полагать какую-либо цель, т.е. обращаться к телеологии. Фигура круга — это созерцание, определенное рассудком в соответствии с принципом; единство этого принципа, принятое мною произвольно и положенное в качестве понятия в основу, делает понятным в применении к форме созерцания (пространству), которая также находится во мне только как представление, причем априорно, единство многих вытекающих из конструкции этого понятия правил, целесообразных в ряде возможных отношений без того, чтобы для этой целесообразности была положена *цель* или какое-либо другое основание. Но здесь дело обстоит не так, как в том случае, когда я обнаруживаю внутри замкнутой в известных границах совокупности *вещей* вне меня, например, в саду, порядок и правильное расположение деревьев, клумб, дорожек и т.д., — их я не могу вывести априорно из совершенного мною по любому правилу ограничения пространства, ибо это не представление во мне, априорно определенное согласно некоему принципу, а существующие вещи, которые, для того чтобы их можно было познать, должны быть даны эмпирически. Поэтому последняя (эмпирическая) целесообразность в качестве *реальной* зависит от понятия цели.

Но и основание для восхищения целесообразностью, хотя и воспринятой в сущности вещей (поскольку их понятия могут быть конструированы), можно также считать вполне правомерным. Все многообразные правила, единство которых (из одного принципа) вызывает это восхищение, синтетичны и не следуют из *понятия* об объекте, например, круга, а нуждаются в том, чтобы этот объект был дан в созерцании. Однако благодаря этому подобное единство получает видимость того, будто оно эмпирически имеет отличное от нашей способности представления

внешнее основание правил, и, следовательно, будто совпадение объекта с потребностью в правилах, присущей рассудку, само по себе случайно, тем самым возможно только посредством цели, установленной для этого со всей очевидностью. Между тем именно такая гармония, поскольку она, невзирая на всю эту целесообразность, все-таки познается априорно, а не эмпирически, должна была бы навести нас на мысль, что пространство, посредством определения которого (посредством воображения соответственно понятию) только и был возможен объект, есть не свойство вещей вне меня, а просто способ представления во мне, и что, следовательно, в фигуру, которую я рисую *соответственно понятию*, т.е. в мой собственный способ представления о том, что дано мне вовне, чем бы оно ни было само по себе, я *вношу целесообразность*, я не узнаю об этой фигуре от объекта эмпирически, т.е. не нуждаюсь для этой целесообразности в какой-либо особой цели в объекте вне меня. Но так как эти соображения уже требуют критического применения разума и поэтому не могут с самого начала содержаться в нашем суждении о предмете по его свойствам, то это суждение непосредственно дает мне лишь соединение гетерогенных правил (даже по неоднородному в н.х) в принципе, который, не требуя для этого априорно находящегося вне моего понятия, вообще вне моего представления, основания, все-таки априорно признается мною истинным. *Удивление* — это потрясение души, вызванное несовместимостью представления и данного им правила с уже лежащими в ее основе принципами, что вызывает сомнение, правильно ли действительно мы видели и судили; *восхищение* же есть все время повторяющееся удивление, невзирая на то, что это сомнение исчезло. Следовательно, восхищение есть совершенно естественное воздействие той наблюдаемой целесообразности в сущности вещей (как явлений), которое не следует порицать, ибо мы не только не можем объяснить, почему соединение формы чувственного созерцания (которая называется пространством) со способностью давать понятия (с рассудком) именно такое, а не иное, но оно возвышает душу, позволяя ей как бы предчувствовать нечто, лежащее за пределами чувственных представлений, в чем может находиться последнее, хотя и неизвестное нам основание названного соответствия. Пусть нам и не нужно знать это основание, если речь идет только о формаль-

ной целесообразности наших априорных представлений, но одна необходимость бросить туда взгляд внушает нам восхищение предметом, который нас к этому побуждает.

Мы привыкли называть упомянутые свойства как геометрических фигур, так и чисел *красотой*, вследствие неожиданной ввиду простоты их конструкции известной априорной целесообразности для разного рода применения познания, и говорим, например, о том или ином прекрасном свойстве круга, обнаруженном тем или иным способом. Однако целесообразными мы их находим не посредством эстетического суждения, не посредством суждения без понятия, свидетельствующим лишь о *субъективной* целесообразности в свободной игре наших познавательных способностей, а посредством суждения интеллектуального, основанного на понятиях, которое позволяет отчетливо познать объективную целесообразность, т.е. пригодность для всяких (до бесконечности многообразных) целей. Ее следовало бы скорее называть не красотой, а *относительным совершенством* математической фигуры. Название *интеллектуальная красота* вообще не следует допускать, так как в противном случае красота утратит всякое определенное значение, или интеллектуальное благоволение — всякое преимущество перед чувственным. Прекрасной следовало бы уж скорее называть *демонстрацию*<sup>48</sup> подобных свойств, ибо посредством нее чувствуют себя более крепкими рассудок в качестве способности к понятиям и воображение в качестве способности их априорного изображения (что вместе с точностью, которую привносит разум, называется изяществом демонстрации); ведь здесь субъективно по крайней мере благоволение, хотя его основание и лежит в понятиях, тогда как совершенство связано с объективным благоволением.

### § 63

Об относительной целесообразности природы  
в отличие от внутренней целесообразности

Опыт приводит нашу способность суждения к понятию объективной и содержательной целесообразности, т.е. к понятию цели природы, только в том случае, если надле-

жит судить об отношении причины к действию\*, считать которое закономерным мы способны только потому, что приписываем идею действия каузальности его причин как лежащее в ее основе условие возможности действия. Это может происходить двояко: мы рассматриваем действие либо непосредственно как продукт искусства, либо как материал для искусства других возможных предметов природы, следовательно, либо как цель, либо как средство для целесообразного применения других причин. Последняя целесообразность называется полезностью (для людей), или пригодностью (для любого другого существа) и только относительна, тогда как первая есть внутренняя целесообразность существа природы.

Так, реки, например, несут разного рода почву, способствующую произрастанию растений, которую они осаждают подчас на берегах или в устьях. Течение уносит этот ил или осаждаёт его на берегу; и если люди заботятся о том, чтобы отлив не унес его опять, то плодородность земли увеличивается, и там, где раньше находились рыбы и моллюски, появляется царство растительности. В большинстве случаев такое увеличение суши совершено самой природой, и она продолжает, хотя и медленно, это совершать. — Возникает вопрос, следует ли видеть в этом цель природы потому, что оно полезно людям? Говорить о пользе для растительности не следует, поскольку существа, живущие в море, теряют здесь то, что выигрывает суша.

Можно также привести пример пригодности ряда вещей природы в качестве средства для других ее творений (если предполагать, что они служат средством). Для сосен нет более подходящей почвы, чем песчаная. Море, отступая в древние времена от суши, оставило в наших северных областях столько песчаных наносов, что на этих в остальном непригодных для какой-либо культуры землях появились большие сосновые леса, за неразумное истребление которых мы часто порицаем наших предков. И в этом случае можно задать вопрос, было ли это многовеко-

---

\* Поскольку в чистой математике речь может идти не о существовании предметов, а об их возможности, а именно, о соответствующем их понятиям созерцании, следовательно, вообще не о причине и действии, то обнаруженную здесь целесообразность надлежит рассматривать только как формальную и никогда нельзя рассматривать как цель природы.

вое осаждение песка целью природы, направленной на то, чтобы могли вырасти сосновые леса? Ясно одно: если видеть в этом цель природы, то следует считать целью, правда, лишь относительной, и этот песок, средством для которого был в свою очередь прежний морской берег и его изменение; ибо в ряду подчиненных друг другу звеньев целевой связи каждое промежуточное звено следует рассматривать как цель (хотя и не как конечную цель), средством для которой служит ее ближайшая причина. Так, для того, чтобы в мире существовал рогатый скот, овцы, лошади и т.д., на земле должна расти трава, а в песчаных пустынях — солончаковые травы, чтобы там водились верблюды; должны быть упомянуты и множество других травоядных животных для того, чтобы существовали волки, тигры и львы. Таким образом объективная целесообразность, основанная на пригодности, не есть объективная целесообразность вещей самих по себе, — будто песок сам по себе не может быть понят как действие определенной причины — моря, если не приписывать морю цели и не рассматривать действие, а именно песок, как продукт искусства. Это — лишь относительная, случайная для самой вещи, с которой ее связывают, целесообразность; и хотя в приведенном примере травы сами по себе следует считать органическими продуктами природы, следовательно, продуктом искусства, по отношению к животным, которые ими питаются, они рассматриваются как грубая материя.

И тем более если человек посредством свободы своей каузальности считает природные вещи пригодными для своих часто глупых (использование пестрых перьев птиц для украшения платья, красящих веществ или соков растений для румян), а иногда и разумных намерений — лошади для езды верхом, вола, а на Минорке даже осла и свиньи для вспахивания полей, то в этом случае нельзя допустить наличие даже относительной цели природы (направленной на такое использование). Ибо разум человека способен приводить вещи в соответствие с его произвольными затеями, для которых сам человек природой не был даже предопределен. Только *если* допустить, что люди должны жить на Земле, то очевидно, что должны быть и необходимые средства, без которых они не могут существовать как животные и даже как разумные животные (на какой бы низкой ступени они ни стояли); но тогда те

вещи природы, которые необходимы для этого, следует считать целями природы.

Из этого с легкостью усматривается, что внешняя целесообразность (пригодность одной вещи для другой) можно рассматривать саму по себе как внешнюю цель природы только при условии, если существование того, для чего оно непосредственно или косвенно пригодно, само по себе есть цель природы. Но поскольку посредством наблюдения над природой это никогда нельзя решить, из этого следует, что относительная целесообразность, хотя она гипотетически и указывает на цели природы, не дает права на абсолютное телеологическое суждение.

Снег защищает в холодных странах посевы от мороза; он облегчает общение людей (на санях); лапландец находит там животных, способствующих этому общению (олений), олени находят достаточную пищу в виде сухого мха, который они сами выкапывают из-под снега; они легко поддаются приручению, охотно позволяя лишать себя свободы, в которой они вполне обеспечивали свое существование. Для других народов того же ледяного пояса море содержит богатый запас животных, которые дают людям не только пищу и одежду, но и горючее для отопления их жилищ; море дает им и строительный материал для их хижин. Здесь перед нами удивительное сочетание разных сторон природы для достижения одной цели, и цель эта — гренландец, лапландец, самоед, якут и т.д. Однако не ясно, почему люди вообще должны там жить. Следовательно, утверждать, что испарения воздуха падают в виде снега, что в море существуют течения, которые уносят выросшие в теплых странах деревья, что большие наполненные жиром морские животные существуют *потому, что* в основе причины, доставляющей все эти продукты, лежит идея благополучия неких жалких существ, — было бы весьма смелым и произвольным суждением. Ибо если бы не было всех этих полезных свойств природы, мы бы и не заметили недостаточности причин природы для такой пригодности; более того, требовать таких возможностей и предполагать, что природе присуща подобная цель (поскольку к тому же лишь величайшая неуживчивость людей привела их к поселению в таких негостеприимных краях), должна показаться нам самым дерзостью и необдуманностью.

Для того чтобы понять, что вещь возможна только как цель, т.е. что каузальность, вызвавшую ее происхождение следует искать не в механизме природы, а в причине, способность которой к действию определяется понятиями, требуется, чтобы ее форма была возможна не просто по законам природы, т.е. таким, которые могут быть нами познаны только рассудком посредством его применения к предметам чувств, но чтобы даже эмпирическое познание этой формы, ее причины и действия, предполагало понятия разума. Эта случайность формы вещи для разума при действии всех эмпирических законов природы — поскольку разум, который в каждой форме продукта природы должен признать и ее необходимость, если хочет проникнуть хотя бы в связанные с ее созданием условия, но вместе с тем, однако, не может признать эту необходимость в данной форме, — есть основание того, чтобы допускать ее каузальность таким образом, будто она именно поэтому возможна только посредством разума; но тогда каузальность есть способность действовать по целям (т.е. воля), и объект, который представляется возможным только на основании этой способности, должен представляться возможным только как цель.

Если кто-либо обнаружит в стране, кажущейся ему необитаемой, нарисованную на песке геометрическую фигуру, например, правильный шестиугольник, то его рефлексия, занимаясь понятием этой фигуры, проникнет, с помощью разума, хотя и не отчетливо, в единство принципа возникновения фигуры и согласно разуму этот человек не сочтет основанием для возможности появления подобной фигуры песок, близко находящееся море, ветер, следы известных ему животных или какую-либо другую лишенную разума причину; ибо случайность найти в этом понятие, возможное только в разуме, представилась бы ему столь невероятной, что он готов был бы допустить, будто в создании этой фигуры вообще не участвовали законы природы, что, следовательно, не надо искать и причину в действующей чисто механически природе; только понятие такого объекта, как понятие, дать которое и сравнить с которым объект может лишь разум, способно содержать каузальность такого действия; следовательно, это



действие может рассматриваться как цель, но не как цель природы, а как продукт *искусства* (*vestigium hominis video*)<sup>49</sup>.

Однако для того, чтобы считать нечто, признаваемое как продукт природы, также и целью, тем самым *целью природы*, требуется, если в этом не заключено противоречие, уже нечто большее. Пока что я бы сказал: вещь существует как цель природы, если она *есть причина и цель самой себя* (хотя и в двояком смысле), ибо в этом утверждении заключена каузальность, которая не может быть связана просто с понятием природы, если одновременно не приписывать природе и цель; но, хотя тогда эту каузальность можно мыслить без противоречия, постигнуть ее нельзя. Прежде чем дать полностью объяснение этой идеи цели природы, поясним ее примером.

По известному закону природы дерево, во-первых, порождает другое дерево. Порожденное им дерево одного с ним рода; таким образом дерево создает самого себя в соответствии с родом, в котором оно непрерывно воспроизводится, с одной стороны, как действие, с другой, — как причина самого себя и, воспроизводясь постоянно, сохраняет себя как род.

Во-вторых, дерево порождает и самое себя как *особь*. Такое действие мы называем, правда, ростом, но это следует понимать в том смысле, что рост совершенно отличен от всякого другого приращения по механическим законам и должен рассматриваться, хотя и под другим наименованием, как порождение. Материю, которую дерево усваивает, оно сначала перерабатывает в специфическое своеобразное качество, которое механизм природы вне его дать не может, и продолжает формироваться посредством материала, который по своему составу есть его собственный продукт. Ибо хотя составные части, получаемые им от природы вне его, следует рассматривать только как эдукт, но в разложении и новом соединении этого сырого материала наблюдается такая оригинальность способности разлагать и формировать, присущая этим творениям природы, которая значительно превосходит всякое искусство, если бы оно попыталось воссоздать такие продукты растительного царства из элементов, полученных из их разложения, или из материала, доставляемого природой для их питания.

*В-третьих*, каждая часть этого творения природы по-

рождает самое себя таким образом, что сохранение одной части зависит от сохранения другой. Почка древесного листа, привитая к ветви другого дерева, приносит на чужеродном стебле растение своей собственной породы, так же как и привой на другом стволе. Поэтому каждую ветвь или лист одного и того же дерева можно рассматривать как просто привитое к нему или окулированное, т.е. как самостоятельное существующее дерево, которое паразитически питается, повиснув на нем. Вместе с тем листья, будучи продуктами дерева, в свою очередь, сохраняют его; ибо повторное опадение листьев убило бы дерево, и его рост зависит от их воздействия на ствол. О собственной помощи природы этим ее творениям при их повреждении, когда недостаток одной части, необходимой для сохранения соседних, восполняется остальными, об уродствах и искажениях в росте, при которых ряд частей из-за изъянов или препятствий принимает совершенно иную форму, чтобы сохранить то, что есть, и создать аномальное творение, — обо всем этом я упомяну только вскользь, невзирая на то, что все это относится к самым удивительным свойствам органических существ.

### § 65

#### Вещи как цели природы суть организмы

В соответствии со сказанным в предыдущем параграфе вещь, которую в качестве продукта природы одновременно следует признать возможной только как цель природы, должна относиться к себе самой как причина и как действие; это выражение несколько фигурально и неопределенно и нуждается в выведении из определенного понятия.

Каузальная связь, поскольку она мыслится только рассудком, есть связь, составляющая всегда нисходящий ряд (причин и действий); и сами вещи, которые в качестве действий предполагают другие вещи как причины, не могут быть, в свою очередь, их причинами. Эту каузальную связь называют связью действующих причин (*pexus effectivus*). Но каузальную связь можно мыслить и в соответствии с понятием разума (о целях); и если рассматривать ее как ряд, то зависимость будет в ней действовать как по нисходящей, так и по восходящей линии, и вещь, обозначенная в одном случае, как действие, заслуживает по восходящей линии наименования причины той вещи,

действием которой она служит. В сфере практического (а именно в искусстве) можно легко обнаружить подобную связь; так, например, дом служит причиной тех денег, которые вносятся за его наем, но и наоборот, представление о возможном доходе могло быть причиной его постройки. Такая каузальная связь называется связью конечных причин (*nexus finalis*). Лучше было бы, пожалуй, назвать первую — связью реальных, вторую — связью идеальных причин, так как при таком наименовании одновременно постигается, что других видов каузальности, кроме этих двух, быть не может.

Для вещи, как цели природы, требуется, *во-первых*, чтобы ее части (по своему существованию и форме) были возможны только посредством их отношения к целому. Ибо сама вещь есть цель, следовательно, охватывается понятием или идеей, которой надлежит априорно определить все, что должно содержаться в этой вещи. Однако вещь, мыслимая возможной лишь таким образом, есть просто произведение искусства, т.е. продукт отличающейся от ее материи (частей) разумной причины, каузальность которой (в привлечении и соединении частей) определена ее идеей о возможном таким образом целом (следовательно, не природой вне вещи).

Но для того чтобы вещь как продукт природы все-таки содержала в себе и в своей внутренней возможности отношение к целям, т.е. была бы возможной только как цель природы без каузальности понятий о разумных существах вне ее, требуется, *во-вторых*, чтобы ее части соединялись в единстве целого благодаря тому, что они служат друг для друга взаимно причиной и действием их формы. Ибо лишь таким образом возможно, чтобы идея целого в свою очередь (взаимно) определяла форму и связь всех частей, не как причина — ибо тогда вещь была бы продуктом искусства, — а как основание познания систематического единства формы и связи всего многообразного, содержащегося в данной материи для того, кто выносит о нем суждение.

Следовательно, для того чтобы тело само по себе и по своей внутренней возможности рассматривалось как цель природы, требуется, чтобы части его в своей совокупности взаимно создавали друг друга как по своей форме, так и по связи, и таким образом создавали, исходя из собственной каузальности, целое, понятие которого, в свою оче-

редь (в существе, обладающем соответствующей такому продукту каузальностью по понятиям), есть его причина согласно принципу; следовательно, чтобы связь *действующих причин* могла бы одновременно рассматриваться как *действие конечных причин*.

В подобном продукте природы каждая часть так же, как она существует *посредством* всех остальных, мыслится и как существующая *ради других* и *ради* целого, т.е. как орудие (орган); однако этого недостаточно (ибо она могла бы быть и орудием искусства и представляться возможной только как цель вообще) — она должна мыслиться как орган, *создающий* другие части (следовательно, каждая часть как создающая другую и наоборот); такой орган не может быть орудием искусства, он может быть только орудием предоставляющей весь материал для орудий (даже орудий искусства) природы; и лишь в этом случае и поэтому такой продукт может быть назван в качестве *организованного и само организующего целью природы*.

В часах каждая часть есть орудие движения других, но колесико не есть действующая причина создания других; каждая часть существует, правда, ради другой, но не посредством другой. Поэтому и производящая причина этих частей и их формы содержится не в природе (этой материи), а вне ее, в существе, способном действовать в соответствии с идеями целого, возможного посредством своей каузальности. Поэтому так же, как колесико в часах не создает другое колесико, одни часы не создают другие часы, используя для этого другую материю (организуя ее); поэтому часы сами и не заменяют утраченные в них части, не дополняют недостающие при первом изготовлении части посредством действия других, не чинят сами себя при неисправности, — между тем всего этого мы можем ожидать от органической природы. Организм не есть просто машина, ибо машина обладает только движущей силой; он же обладает и формирующей силой, причем такой, которую он сообщает материи, ее не имеющей (он ее организует), следовательно, обладает распространяющейся формирующей силой, не объяснимой одной способностью движения (механизмом).

Называть природу и ее способность действовать в органических продуктах *аналогом искусства* совершенно недостаточно; ибо в этом случае вне ее мыслят художни-

ка (разумное существо). Она же организует себя сама, правда, в каждом виде своих органических продуктов по одинаковому образцу в целом, но с необходимыми отклонениями, которые требуются для самосохранения при данных обстоятельствах. С большим основанием это неисследованное свойство природы можно было бы назвать *аналогом жизни*; однако тогда материю как таковую необходимо наделить свойством, противоречащим ее сущности (гилозоизм), либо присоединить к ней чужеродный находящийся в общении с ней принцип (душу); но для этого, если подобный продукт должен быть продуктом природы, либо уже заранее предполагают, что органическая материя служит орудием души, что отнюдь не делает это свойство более понятным, либо рассматривают душу как создающую этот продукт, изымая его из сферы природы (телесной). Строго говоря, организация природы не аналогична никакой известной нам каузальности\*. Красоту природы, поскольку она приписывается предметам лишь в связи с нашей рефлексией о *внешнем* их созерцании, т.е. лишь о форме их поверхности, можно с полным правом называть аналогом искусства. Но *внутреннее совершенство природы*, которым обладают вещи, возможные только как *цели природы* и поэтому называемые органическими существами, мы не можем мыслить и объяснять по аналогии с какой-либо известной нам физической, т.е. естественной, способностью, более того, поскольку мы сами принадлежим природе в широком смысле, — даже посредством точного соответствия искусству людей.

Понятие вещи как цели природы само по себе не есть, следовательно, конститутивное понятие рассудка или разума, но может быть регулятивным понятием для рефлектирующей способности суждения, чтобы по отдаленной аналогии с нашей целевой каузальностью вообще вести исследование предметов такого рода и размышлять об их

---

\* Наоборот, аналогия с названными выше целями природы может бросить свет на известную связь, встречающуюся, правда, скорее в идее, чем в действительности. Так, при предпринятом недавно полном преобразовании великого народа в государство<sup>50</sup> часто очень удачно пользовались словом *организация* для обозначения магистратов и т.п., даже всего государственного аппарата. Ибо каждое звено такого целого должно быть не только средством, но и целью и, содействуя возможности целого, определяться идеей целого по своему месту и своей функции.

высшем основании; последнее, правда, не для того, чтобы обрести знание природы или ее первосновы, но для той практической способности разума в нас, по аналогии с которой мы рассматриваем причину указанной целесообразности.

Следовательно, органические существа, — единственные, которые, даже если рассматривать их самих по себе и безотносительно к другим вещам, могут быть мыслимы только как цели природы и только они дают понятию *цели*, не практической, а цели *природы*, объективную реальность, а тем самым естествознанию основу для телеологии, т.е. для способа суждения об объектах по особому принципу, который мы иначе не имели бы права ввести в естествознание (поскольку априорно понять такого рода каузальность невозможно).

### § 66

#### Принцип суждения о внутренней целесообразности в организмах

Этот принцип гласит — и это есть одновременно его дефиниция: *органический продукт природы* — это продукт, в котором все есть взаимно цель и средство. В нем нет ничего лишнего, бесцельного, ничего, что можно было бы приписать слепому механизму природы.

Хотя возможность установить этот принцип дается опытом, а именно тем, который проводится методически и называется наблюдением, но вследствие своей всеобщности и необходимости, с которой он выражает эту целесообразность, он не может покоиться только на эмпирических основаниях, но должен иметь своей основой априорный принцип, даже если он только регулятивный, если цели находятся только в идее того, кто выносит суждение, и их нельзя обнаружить в действующей причине.

Поэтому названный принцип можно называть *максимой* суждения внутренней целесообразности органических существ.

Известно, что те, кто расчленяет растения и животных, чтобы исследовать их структуру и понять, почему и для какой цели необходимы именно эти части, почему им даны такое положение и такая связь, а также именно эта внутренняя форма, должны принимать как непреложную названную максиму, согласно которой в таком создании

ничего не бывает *напрасным*, и считать ее такой же значимой, как основоположение общего учения о природе, гласящего, что в природе *ничего* не происходит *случайно*. В самом деле, они так же не могут отказаться от этого телеологического основоположения, как от общего физического, ибо если отбросить последнее, не останется вообще никакого опыта, а если отбросить первое, мы лишимся руководящей нити для наблюдения над определенным видом вещей природы, которые мы уже мыслили телеологически, подводя их под понятие целей природы.

Ведь это понятие вводит разум в совсем иной порядок вещей, отличающийся от порядка простого механизма природы, который нас здесь больше не удовлетворяет. В основе возможности продукта природы должна лежать идея. Однако поскольку идея есть абсолютное единство представления, тогда как материя есть множество вещей, которое само по себе не может дать определенного единства их соединения, то для того чтобы это единство идеи могло служить даже априорным определяющим основанием природного закона каузальности подобной формы соединенного, цель природы должна быть распространена на *все*, заключающееся в ее продукте. Ибо если мы относим такое действие в целом к сверхчувственному определяющему основанию, выходя за пределы слепого механизма природы, мы должны судить о нем всецело по этому принципу; и нет никакого основания считать форму такой вещи только частично зависящей от этого принципа, так как при смешении неоднородных принципов мы не будем располагать твердым правилом суждения.

Вполне возможно, что в теле животного, например, некоторые части (кожа, кости, волосы) могут быть поняты как сращения по чисто механическим законам. Однако о причине, которая доставляет необходимую для этого материю, модифицирует ее таким образом, формирует и располагает в соответствующих ей местах, всегда надлежит судить телеологически, так, чтобы все в нем рассматривалось как организованное и, в свою очередь, служило в определенном отношении к самой вещи органом.

Выше, говоря о *внешней* целесообразности природных вещей, мы утверждали, что она не дает нам достаточного основания использовать их как цели природы в качестве оснований для объяснения их существования, а случайно целесообразные их действия в идее — в качестве оснований их существования по принципу конечных причин. Так, нельзя считать целями природы *реки* потому, что они способствуют общению между народами внутри страны, *горы* потому, что они содержат источники и запасы снега для сохранения этих источников в засушливое время, как и *горные склоны*, по которым эти воды стекают, оставляя землю сухой; ибо хотя такое строение земной поверхности было очень нужно для возникновения и сохранения растительного и животного царства, само по себе оно не содержит ничего, что заставило бы допустить для его возможности целевую каузальность. То же относится и к растениям, которые человек использует для удовлетворения своих потребностей или для удовольствия, к животным — верблюду, быку, лошади, собаке и т.д., — которых он столь многообразно использует отчасти для пропитания, отчасти для служения ему и без которых он большей частью не может обойтись. Внешние отношения вещей, рассматривать которые для себя как цель нет оснований, можно считать целесообразными лишь гипотетически.

Судить о вещи по ее внутренней форме как о цели природы совсем не то, что считать существование этой вещи целью природы. Для последнего утверждения необходимо не только понятие возможной цели, но знание конечной цели (*scopus*) природы, которое требует отношения природы к чему-то сверхчувственному, значительно превосходящему все наше телеологическое знание природы; ибо цель существования самой природы следует искать за пределами природы. Внутренняя форма былинки может в достаточной степени доказать нашей человеческой способности суждения возможность своего происхождения только по правилу целей. Но если оставить это в стороне и обратить внимание только на то, как этим пользуются другие существа природы, следовательно, пе-



рестать рассматривать внутреннюю организацию и концентрировать внимание только на внешних целесообразных отношениях, — на том, что трава необходима скоту, а скот человеку как средство его существования, — и не усматривать при этом, почему же нужно, чтобы люди существовали (на что, если иметь в виду скажем жителей Новой Голландии или Огненной Земли, совсем нелегко ответить), то категорическая цель не достигается; все эти целесообразные отношения покоятся на все далее отодвигаемом условии, которое в качестве необусловленного (существования вещи как конечной цели) находится полностью вне физико-телеологического рассмотрения мира; но тогда такая вещь не есть и цель природы, ибо она (или весь ее род) не может быть рассмотрена как продукт природы.

Следовательно, только материя, поскольку она организована, с необходимостью предполагает понятие о ней как о цели природы, ибо эта ее специфическая форма есть вместе с тем продукт природы. Однако это понятие необходимо ведет к идее всей природы как системы по правилу целей, и этой идее должен быть подчинен весь механизм природы по принципам разума (по крайней мере для того, чтобы испытать на этом явление природы). Принцип разума присущ природе только как субъективный принцип, т.е. как максима: все в мире для чего-то нужно, в нем нет ничего напрасного, и, исходя из примеров, которые природа дает нам в ее органических продуктах, мы вправе, даже призваны, ожидать от нее и ее законов лишь того, что в целом целесообразно.

Само собой разумеется, что это принцип не определяющей, а только рефлектирующей способности суждения, что он регулятивен, а не конститутивен и дает нам только путеводную нить для того, чтобы рассматривать вещи природы по отношению к определяющему основанию, которое уже дано, согласно новому законному порядку, и расширить знание природы по другому принципу, а именно по принципу конечных причин, не нарушая, однако, принцип механизма ее каузальности. Впрочем, этим отнюдь не решается вопрос, действительно ли то, о чем мы судим по этому принципу, есть *преднамеренная* цель природы, существует ли трава для быка или овцы, а они и остальные вещи природы — для людей. Полезно рассматривать и с этой стороны даже неприятные нам, в ряде

отношений нецелесообразные вещи. Можно, например, сказать: насекомые, которые мучают людей, находясь в их одежде, волосах или постели, служат по мудрому назначению природы стимулом к чистоплотности, что уже само по себе — важное средство для сохранения здоровья. Так же москиты и другие жалящие насекомые, столь затрудняющие жизнь дикарей в американских пустынях, побуждают этих людей к деятельности по осушке болот, разрежению густых, задерживающих приток воздуха лесов и этим, а также обработкой почвы, сделать более здоровыми условия их жизни. Даже то, что представляется человеку противоестественным в его внутренней организации, рассмотренное в этом аспекте, дает интересное, а иногда и поучительное проникновение в телеологический порядок вещей, которое без такого принципа, при чисто физическом наблюдении было бы недоступным. Подобно тому как некоторые считают, что ленточный глист дается людям или животным как бы в замещение известного недостатка в их жизненных органах, я бы спросил, не следует ли считать сны (которые всегда видят, хотя и редко запоминают) целесообразным установлением природы, ибо при расслаблении всех телесных движущих сил они служат тому, чтобы посредством воображения и его усиленной деятельности (в этом состоянии оно часто достигает эффекта) приводить в движение жизненные органы; при переполненном желудке, когда такое движение особенно необходимо, воображение действует во сне с тем большей живостью; следовательно, без этой внутренней движущей силы и утомляющего беспокойства, на что мы жалуемся, говоря о наших сновидениях (которые в действительности, может быть, — целебное средство), сон даже в здоровом состоянии был бы полным затуханием жизни.

В таком аспекте и красота природы, т.е. ее соответствие свободной игре наших познавательных способностей в схватывании ее явления и суждении о нем, может быть рассмотрена, — если телеологическое суждение о природе дает нам право утверждать посредством целей природы, которые мы обнаруживаем в организованных существах, идею великой системы целей природы, — как объективная целесообразность природы в ее целостности, как система, звено в которой составляет человек. Мы можем

видеть благосклонность\* природы к нам в том, что она помимо полезности столь щедро одарила нас своей красотой и очарованием, любить ее за это, а также почитать ее в ее неизмеримости и чувствовать, как нас облагораживает такое рассмотрение, будто природа именно для этого открыла и украсила для нас свою великолепную сцену.

В данном параграфе мы хотим сказать только одно: если мы открыли в природе способность создавать продукты, которые мы можем мыслить лишь в соответствии с понятием конечных причин, можно идти дальше, и считать также те продукты (или хотя бы их целесообразное отношение), которые не заставляют искать сверх механизма слепо действующих причин другой принцип их зависимости, тем не менее тоже принадлежащими к системе целей; ведь уже первая идея в своем основании выводит нас за пределы чувственного мира, поскольку единство сверхчувственного принципа должно рассматриваться как значимое не только для природных существ определенного вида, но и для природы в целом как системы.

### § 68

#### О принципе телеологии как внутреннем принципе естествознания

Принципы науки могут быть либо ее внутренними принципами, тогда они называются собственными (*principia domestica*), либо основанными на понятиях, которые могут находиться только вне ее, и тогда называются *посторонними* (*peregrina*). Науки, содержащие посторонние принципы, полагают в основу своих учений леммы (*lemmata*), т.е. заимствуют какое-либо понятие, а с ним и основу структуры, из другой науки.

Каждая наука сама по себе есть система; и недостаточно строить в ней по принципам, следовательно, дейст-

---

\* В эстетическом разделе было сказано: мы *благодарно* *взираем* на природу, ощущая к ее форме совершенно свободное (незаинтересованное) благоволение. В этом суждении вкуса совсем не принимается во внимание то, для какой цели существуют эти красоты природы: для того ли, чтобы доставить нам удовольствие, или без всякого отношения к нам как к целям. В телеологическом же суждении мы принимаем во внимание и это отношение и можем *рассматривать как благосклонность природы* то, что, предлагая столько прекрасных образов, она стремится содействовать развитию культуры.

зовать технически; к ней следует подходить и архитектурно и рассматривать ее не как пристройку или часть другого строения, а как внутреннюю целостность, хотя впоследствии можно совершать переход из одной науки в другую как в том, так и в другом направлении.

Поэтому если в естествознании в его контекст вводят понятие Бога, чтобы сделать понятной целесообразность в природе, затем используют эту целесообразность для того, чтобы доказать существование Бога, то ни в одной из этих наук нет внутренней прочности, и вводящий в заблуждение порочный круг делает обе науки неустойчивыми из-за того, что они нарушают границы друг друга.

Выражение цель природы уже в достаточной степени предотвращает эту путаницу, следствием которой могло бы быть смешение естествознания и связанного с ним побуждения к *телеологическому суждению* о его предметах с вопросом о Боге и, следовательно, с *теологической дедукцией*; и не следует считать мало важным, если выражение цель природы смешивают с выражением божественная цель в устройении природы или даже считают последнее более уместным и достойным благочестивой души, так как в конце концов неизбежно приходится выводить эти целесообразные цели природы из мудрости творца мира; напротив, нам надлежит тщательно и смиренно ограничиваться выражением, в котором сказано лишь то, что мы знаем, а именно выражением: цель природы. Ибо еще прежде чем мы спрашиваем о причине самой природы, мы обнаруживаем в природе и процессе ее порождений продукты, создаваемые в ней по известным эмпирическим законам, по которым естествознанию надлежит судить о своих предметах, следовательно, искать их каузальность, исходя из правила целей, в самой природе. Поэтому естествознанию не следует преступать свои границы, вовлекая в качестве внутреннего принципа то, понятию чего не может соответствовать никакой опыт и к чему мы были бы вправе обратиться лишь после завершения естествознания.

Свойства природы, которые обнаруживают себя априорно и возможность которых усматривается, следовательно, по всеобщим принципам без всякого содействия опыта, хотя и предполагают техническую целесообразность, не могут быть, поскольку они совершенно необхо-

димы, отнесены к телеологии природы как относящемуся к физике методу, способному решать ее вопросы. Арифметические, геометрические аналогии, а также всеобщие механические законы, сколь нас ни поражает и ни удивляет в них соединение различных, как будто совершенно независимых друг от друга правил, в одном принципе, не содержат вследствие этого притязание на то, чтобы быть телеологическими основаниями объяснения в физике; и если они вообще заслуживают того, чтобы принимать их во внимание в общей теории целесообразности природных вещей, то место этой теории не здесь, а в метафизике, и она не составляет внутреннего принципа естествознания; если же речь идет об эмпирических законах целей природы в органических существах, то пользоваться телеологическим *способом суждения* в качестве принципа учения о природе применительно к принадлежащему ему классу предметов не только дозволено, но и неизбежно. Чтобы строго держаться своих границ, физика полностью абстрагируется от вопроса, *преднамеренны* или *непреднамеренны* цели природы; ибо такая постановка вопроса была бы вторжением в чуждую ей область (область метафизики). Достаточно того, что это — предметы, *объяснимые* только по законам природы, которые мы можем мыслить, лишь принимая в качестве принципа идеи цели, и даже внутренне *познаваемые* по их внутренней форме только таким образом. Следовательно, чтобы не вызывать ни малейшего подозрения в желании ввести в основу нашего познания нечто, совершенно не относящееся к физике, а именно сверхъестественную причину, в телеологии говорят, правда, о природе так, будто ее целесообразность преднамеренна, но при этом как бы приписывают это намерение природе, т.е. материи; тем самым (поскольку здесь не может возникнуть недоразумение — никто ведь не станет приписывать безжизненному материалу намерение в собственном смысле слова) хотят показать, что здесь это слово означает только принцип рефлектирующей, а не определяющей способности суждения и не вводит, следовательно, особого основания каузальности, а лишь добавляет для применения разума другой вид исследования, отличающийся от исследования по механическим законам, чтобы восполнить недостаточность такого исследования даже для эмпирического изучения всех частных законов природы. Поэтому в телеологии, поскольку

она привлекается в физике, с полным основанием говорят о мудрости, бережливости, предусмотрительности, благодетельности природы, не превращая ее этим в разумное существо (ибо это было бы нелепо), но и не осмеливаясь поставить над ней в качестве властелина другое разумное существо, ибо это было бы дерзостью;\* телеология указывает лишь на определенный вид каузальности природы по аналогии с нашей каузальностью в техническом применении разума, чтобы иметь перед глазами правило, по которому надлежит исследовать определенные продукты природы.

Но почему телеология обычно не составляет отдельного раздела теоретического естествознания, а привлекается к теологии в качестве пропедевтики или переходной ступени? Это совершается, чтобы в изучении природы в соответствии с ее механизмом твердо держаться того, что мы можем подчинить нашему наблюдению или экспериментам и могли сами произвести это подобно природе по крайней мере по сходству законов; ведь полностью понятно только то, что можно в соответствии с понятиями сделать и осуществить самим. Однако организация как внутренняя цель природы бесконечно превосходит всякую способность подобного изображения посредством искусства, а что касается внешних, считающихся целесообразными явлений природы (например, ветра, дождя и т.п.), то физика, конечно, рассматривает их механизм, но их отношение к целям, поскольку оно должно быть условием, необходимо связанным с причиной, физика показать не может, ибо эта необходимость связи полностью относится к связи наших понятий, а не к свойствам вещей.

---

\* Немецкое слово *vermessen* — хорошее, полное значения слово<sup>51</sup> Суждение, при котором забывают рассчитывать меру своих сил (рассудка), может подчас звучать очень скромно, но тем не менее притязать на многое и быть очень дерзким. Таково большинство всех тех суждений, посредством которых якобы восхваляют божественную мудрость, приписывая ей в деле творения и сохранения сотворенного такие намерения, которые, собственно говоря, должны делать честь мудрости самого умника.

---

## ВТОРОЙ РАЗДЕЛ ДИАЛЕКТИКА ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

### § 69

Что такое антиномия способности суждения?

*Определяющая* способность суждения сама по себе не имеет принципов, которые основывали бы *понятия объектов*. Она не автономна, ибо только *подводит* под данные законы или понятия как принципы. Именно поэтому ей не грозит опасность ее собственной антиномии и противоречивость ее принципов. Так, трансцендентальная способность суждения, которая содержала условия подведения под категории, сама по себе не была *номотетичной*; она лишь указывала условия чувственного созерцания, при которых данному понятию в качестве закона рассудка могла быть придана реальность (применение); это никогда не могло привести ее к разладу с самой собой (во всяком случае в отношении принципов).

*Рефлектирующая же* способность суждения должна подводить под закон, который еще не дан и, следовательно, есть лишь принцип рефлексии о предметах; у нас для них объективно нет никакого закона или понятия объекта, достаточного, чтобы служить принципом для встречающихся случаев. Поскольку без принципов применение познавательной способности дозволено быть не может, рефлектирующей способности суждения в таких случаях приходится служить самой себе принципом; этот принцип, поскольку он не объективен и не может дать достаточную для этой цели основу познания объекта, должен служить в качестве чисто субъективного принципа для целесообразного применения познавательных способностей, а именно, для рефлексии об определенном роде

предметах. Следовательно, для таких случаев рефлектирующая способность суждения имеет свои максимы, причем необходимые для познания законов природы в опыте, чтобы с помощью этих максимум достигнуть понятий, хотя бы даже они были понятиями разума, в тех случаях когда они ей остро необходимы, чтобы исследовать природу по эмпирическому закону. — Между этими необходимыми максимумами рефлектирующей способности суждения может возникнуть противоречие, тем самым и антиномия; на этом основана диалектика, которая в том случае, когда каждая из противоречащих друг другу максимум имеет свое основание в природе познавательных способностей, может быть названа естественной диалектикой; она есть неизбежная видимость, которая, чтобы не вводить в заблуждение, должна быть раскрыта и разрешена в критике.

## § 70

### Представления об этой антиномии

Поскольку разум имеет дело с природой как совокупностью предметов внешних чувств, он может основываться на законах, которые рассудок частично сам априорно предписывает природе, частично может безгранично расширять посредством встречающихся в опыте эмпирических определений. Для применения законов первого типа, а именно *всеобщих* законов материальной природы вообще, способности суждения не нужен особый принцип рефлексии — в этом случае она определяющая способность, так как объективный принцип дан ей рассудком. Что же касается частных законов, которые мы можем узнать только посредством опыта, то в них может царить такое многообразие и такая неоднородность, что способность суждения должна сама служить себе принципом, чтобы искать и выслеживать закон даже только в явлениях природы, поскольку он ей необходим как руководящая нить, если она хотя бы надеется на связанное эмпирическое познание полной закономерности природы, на ее единство по эмпирическим законам. При этом случайном единстве частных законов может случиться, что способность суждения будет исходить в своей рефлексии из двух максимум, одну из которых ей априорно дает рассудок, другая же возникает в результате особых опытов, которые вводят в



эту рефлексию разум, чтобы судить о телесной природе и ее законах по особому принципу. Тогда оказывается, что эти две максимы как будто не могут существовать рядом; тем самым возникает диалектика, которая вносит смятение в способность суждения по поводу принципа ее рефлексии.

*Первая ее максима — это положение: всякое создание материальных вещей и их форм надлежит рассматривать как возможное только на основании механических законов.*

*Вторая максима — противоположное положение: некоторые продукты материальной природы нельзя рассматривать как возможные только на основании механических законов (суждение о них требует совершенно другого закона каузальности, а именно закона конечных причин).*

Если превратить эти регулятивные основоположения исследования в конститутивные, в основоположения возможности самих объектов, то они будут гласить:

*Тезис: Всякое порождение материальных вещей возможно только на основании механических законов.*

*Антитезис: Порождение некоторых материальных тел невозможно только по механическим законам.*

В этом последнем качестве эти основоположения как объективные принципы определяющей способности суждения противоречили бы друг другу, следовательно, одно из них necessarily должно было бы быть ложным; однако тогда это было бы антиномией, но не способности суждения, а противоречием в законодательстве разума. Но разум не может доказать ни то, ни другое основоположение, так как у нас не может быть априорного принципа, определяющего возможность вещей только по эмпирическим законам природы.

Что же касается максимы рефлектирующей способности суждения, названной первой, то в ней в действительности не содержится противоречия. Ибо, если я говорю: обо всех событиях в сфере материальной природы и обо всех формах в качестве ее продуктов я должен судить по их возможности, только на основании механических законов, — то этим я не утверждаю: *они возможны только на основании этих законов* (исключая всякую другую каузальность), а хочу только сказать: я должен всегда рефлексировать о них только по принципу механизма

природы и, насколько это мне доступно, этот механизм исследовать, ибо если не положить его в основу исследования, никакого подлинного познания природы вообще не будет. Однако это не препятствует тому, чтобы в соответствующих обстоятельствах, а именно, при рассмотрении некоторых форм природы (а в связи с ним и всей природы), использовали вторую максиму, которая позволяет рефлексировать о них в соответствии с принципом, совершенно отличным от принципа, основанного на механизме природы, а именно, в соответствии с принципом конечных причин. Этим отнюдь не устраняется рефлексия в соответствии с первой максимой, напротив, предлагается, насколько это возможно, следовать ей; не утверждается этим и то, что эти формы невозможны на основании механизма природы. Речь идет лишь о том, что, следуя первой максиме, *человеческий разум* не может на этом пути найти ни малейшего основания того, что составляет специфику цели природы, хотя и может обрести познание другого рода о законах природы; при этом остается нерешенным вопрос, не могут ли в неизвестной нам внутренней основе природы объединяться в одном принципе физико-механические и целсвые связи одних и тех же вещей; однако наш разум неспособен объединять их в таком принципе и, следовательно, способность суждения в качестве *рефлектирующей* (из субъективного основания), а не определяющей (согласно объективному принципу возможности вещей самих по себе), вынуждена мыслить для некоторых форм природы в качестве основания их возможности не принцип механизма природы, а другой принцип.

## § 71

Подготовка к разрешению вышеназванной антиномии

Мы неспособны доказать невозможность возникновения органических продуктов природы посредством одного механизма природы, потому что не проникаем во внутреннюю первооснову бесконечного многообразия частных законов природы, случайных для нас, так как они познаются только эмпирически, и поэтому не можем достигнуть внутреннего самодостаточного принципа возможности природы (который находится в сверхчувственном). Достаточно ли продуктивной способности природы для то-

го, что, по нашему суждению, сформировано и соединено соответственно идее целей, в такой же степени, как ее достаточно для того, для чего, как нам представляется, требуется лишь механизм природы, и действительно ли в основе вещей как подлинных целей природы (а таковыми мы необходимо должны их считать) лежит совсем другой вид изначальной каузальности, которая не может содержаться в материальной природе или в ее умопостижимом субстрате, а именно архитектурно-механический рассудок, — на это наш очень ограниченный в отношении понятия каузальности, если оно должно быть специфицировано априорно, разум не может дать ответа. — Но так же не вызывает сомнения, что один только механизм природы не может дать нашей познавательной способности основание для объяснения происхождения организмов. Таким образом для *рефлектирующей способности суждения* совершенно правильно основоположение, что для столь очевидной связи вещей по конечным причинам должна мыслиться каузальность, отличающаяся от механизма природы, а именно, каузальность по целям (разумной) причины мира, каким бы опрометчивым и недоказуемым это основоположение ни было для *определяющей способности суждения*. В первом случае это основоположение — просто максима способности суждения, и понятие этой каузальности есть лишь идея, которой не решаются приписать реальность и которой пользуются только как руководящей нитью рефлексии; она остается открытой для всех оснований механического объяснения и не выходит за пределы чувственного мира; во втором случае это основоположение было бы объективным принципом, предписанным разумом, которому способность суждения должна была бы в своем определении подчиняться; однако при этом она вышла бы за пределы чувственного мира, затерялась бы в запредельном и могла бы быть введена в заблуждение.

Следовательно, видимость антиномии между максимами собственно физическим (механическим) и телеологическим (техническим) типом объяснения основана на том, что основоположение рефлектирующей способности суждения смешивают с основоположением определяющей способности суждения и *автономии* первой (чисто субъективной по своему значению для применения разума к частным законам опыта) с *гетерономией* второй, которая

должна сообразоваться с данными рассудком (общими или частными) законами.

## § 72

### О толковании целесообразности природы в различных системах

Никто еще не сомневался в правильности основоположения, согласно которому о ряде природных вещей (об организмах) и их возможности надлежит судить по понятию конечных причин, даже если ищут только *путеводную нить*, позволяющую посредством наблюдения ознакомиться с их свойствами, не углубляясь в исследование их происхождения. Следовательно, вопрос может сводиться лишь к следующему: значимо ли это основоположение только субъективно, т.е. есть ли оно максима нашей способности суждения, или это объективный принцип природы, по которому ей помимо ее механизма (действий только по законам движения) присущ и другой вид каузальности, каузальность конечных причин, по отношению к которым те (движущие силы) выступают только как промежуточные причины.

Этот вопрос или эту задачу спекуляции можно было бы оставить совершенно нерассмотренными и неразрешенными, ибо если мы довольствуемся спекуляцией в границах познания природы, нам достаточно названных максим, чтобы, насколько хватает человеческих сил, изучать природу и открывать ее самые сокровенные тайны. Следовательно, как бы некое предчувствие нашего разума или данный природой намек указывают на то, что с помощью понятия конечных причин мы могли бы выйти за пределы природы и связать ее самое с высшей точкой в ряде причин, если оставим исследование природы (хотя мы и не ушли в этом далеко) или хотя бы на некоторое время прервем его, и сначала попытаемся понять, куда ведет это чуждое естествознанию понятие, понятие целей природы.

Здесь, правда, эта неоспоримая максима может перейти в задачу, открывающую обширное поле для споров: доказывает ли связь целей в природе наличие в ней особого вида каузальности или она, будучи рассмотрена сама по себе и по объективным принципам, совпадает с механизмом природы, во всяком случае покоится на одной основе с ним; все дело в том, что, поскольку это основание в не-

которых продуктах природы запрятано слишком глубоко для нашего исследования, мы пытаемся применить субъективный принцип, а именно принцип искусства, т.е. каузальности по идеям, чтобы по аналогии использовать ее для природы: во многих случаях это нам удается, в некоторых как будто не удается; но это не дает нам права вводить в естествознание особый способ действия, отличный от каузальности по чисто механическим законам самой природы. Ввиду того, что мы обнаруживаем в продуктах природы нечто сходное с целями, мы назовем ее образ действий (каузальность) техникой, а технику разделим на *преднамеренную* (*technica intentionalis*) и *непреднамеренную* (*technica naturalis*). Первая означает, что продуктивную способность природы сообразно конечным причинам следует считать особым видом каузальности; вторая — что она по существу совершенно тождественна механизму природы, а случайное ее совпадение с нашими понятиями искусства и их правилами как чисто субъективным условием суждения о них ошибочно принимается за особый вид порождения природы.

Если мы теперь перейдем к системам, объясняющим природу с точки зрения конечных причин, то следует заметить, что все они догматичны, т.е. что спор идет об объективных принципах возможности вещей, о том, вызваны ли они преднамеренными или по преимуществу непреднамеренными причинами, а не о субъективной максиме, необходимой для того, чтобы судить о причине таких целесообразных продуктов; в последнем случае различные принципы еще могли бы быть объединены, тогда как в первом контрадикторно-противоположные принципы устраняют друг друга и не могут сосуществовать.

В понимании техники природы, т.е. ее продуктивной силы, действующей по правилу целей, имеются две системы: *идеализм* и *реализм* целей природы. Идеализм утверждает, что вся целесообразность природы *непреднамеренна*, реализм — что в некоторых случаях (в организмах) *преднамеренна*; из этого можно было бы в качестве гипотезы сделать вывод, что техника природы и в том, что касается всех остальных ее продуктов в их отношении к природе как целостности, *преднамеренна*, т.е. есть цель.

1. *Идеализм* целесообразности (я всегда имею здесь в виду объективную целесообразность) — либо идеализм *каузальности*, либо идеализм *фатальности* определения

природы в целесообразной форме ее продуктов. Первый принцип касается отношения материи к физической основе ее формы, а именно — законов движения; второй — отношения материи к ее и всей природы гиперфизической основе. Система каузальности, приписываемая Эпикуру или Демокриту, настолько нелепа, если понимать ее буквально, что останавливаться на ней не стоит; напротив, систему фатальности (основателем которой считают Спинозу, хотя она, по-видимому, гораздо древнее), ссылающаяся на нечто сверхчувственное, следовательно, на то, чего не достигает наше постижение, опровергнуть нелегко именно потому, что ее понятие первосущности совершенно непонятно. Но ясно одно: что целевая связь в мире должна быть признана этой системой непреднамеренной (ибо она выводится из первосущности, но не из ее рассудка, тем самым не из какого-либо ее намерения, а из необходимости ее природы и возникающего из этого единства мира); таким образом, фатализм целесообразности есть вместе с тем и ее идеализм.

2. Реализм целесообразности природы также может быть либо физическим, либо гиперфизическим. Первый основывает цели природы на аналоге способности, действующей преднамеренно, т.е. на жизни материи (в ней или посредством оживляющего внутреннего принципа, мировой души), и называется гилозоизмом. Второй выводит их из первоосновы мироздания в его целостности как преднамеренно создающего (исконно живущего) разумного существа и называется теизмом\*.

---

\* Из этого явствует, что в большинстве спекулятивных вопросов чистого разума, поскольку речь идет о догматических утверждениях, философские школы обычно пытались применить все возможные в данном вопросе решения. Так, занимаясь проблемой целесообразности природы, обращались то к неживой материи, то к неживому Богу, то к живой материи или к живому Богу. Нам остается только, если уж это необходимо, отказаться от всех названных объективных утверждений и критически взвесить наше суждение только по отношению к нашим познавательным способностям, чтобы дать их принципу если не догматическую значимость, то достаточную для уверенного применения разума значимость максимы.

Ни одна из названных систем не дает того, что обещает

Чего же хотят все эти системы? Они хотят объяснить наши телеологические суждения о природе и приступают к этому таким образом, что одни отрицают их истину и объявляют их идеализмом природы (представляемой как искусство), другие признают их истинными и обещают доказать возможность природы сообразно идеям конечных причин.

1) Системы, отстаивающие идеализм конечных причин в природе, с одной стороны, правда, допускают в их принципе каузальность по законам движения (посредством которых вещи природы существуют целесообразно), но отрицают в природе *интенциональность*, т.е. то, что она намеренно предназначена к этому ее целесообразному созиданию, или, другими словами, отрицают, что причина здесь цель. Таково объяснение *Эпикура*, который полностью отрицает отличие техники природы от механики и видит в слепом случае не только основание для объяснения соответствия порожденных продуктов нашим понятиям цели, следовательно, для объяснения техники, но и для определения причин этого порождения по законам движения, следовательно, их механики; таким образом, эта система ничего не объясняет в нашем телеологическом суждении, не объясняет даже видимость в нем, и мнимый идеализм в нем ни в коей степени не доказан.

С другой стороны, *Спиноза* хочет вообще освободить нас от исследования вопроса об основании возможности целей природы и лишить эту идею всякой реальности тем, что считает вещи мира не продуктами, а присущими первосущности акциденциями и приписывает этой сущности в качестве субстрата вещей природы не каузальность, а просто субсистенцию, и хотя (ввиду безусловной необходимости этого субстрата и всех вещей природы в качестве присущих ему акциденций) признает единство основы природных форм, требуемого всякой целесообразностью, но вместе с тем лишает их случайности, без которой невозможно мыслить *единство* цели, и вместе с этой случайностью устраняет и все *преднамеренное*, а также рассудок у первоосновы природных вещей.

Но спинозизм не дает того, что хочет дать. Он хочет дать основание для объяснения целевой связи (которую он

не отрицает) вещей, природы, а говорит только о единстве субъекта, которому все они присущи. Но даже если допустить этот способ существования для всех существ мира, то названное онтологическое единство не становится благодаря этому сразу же *единством цели* и отнюдь не делает его понятным. Оно есть совершенно особый вид онтологического единства, который совсем не следует из связи вещей (существ мира) в субъекте (первосущности), а предполагает отношение к *причине*, обладающей рассудком, и даже если соединить все эти вещи в одном простом субъекте, никогда не представит отношения целей, поскольку под ними не разумеют, во-первых, внутренние *действия* субстанции как *причины*, во-вторых, — ее же действия как *причины посредством ее рассужда*. Без этих формальных условий всякое единство не более чем необходимость природы, и если она приписывается вещам, которые мы представляем существующими вне друг друга, — слепая необходимость. Если же называть целесообразностью природы то, что школа именует трансцендентальным совершенством вещей (по отношению к их собственной сущности), согласно которому вещи сами имеют все, требующееся для того, чтобы каждая из них была такой, а не другой вещью, то это лишь детская игра словами, заменяющими понятия. Ибо если бы надлежало мыслить все вещи как цели, следовательно, быть вещью и быть целью было бы одним и тем же, то по существу нет ничего, что заслуживало бы быть особо представленным как цель.

Из этого ясно, что *Спиноза*, возвращая наши понятия от целесообразного в природе к сознанию нас самих во всеобъемлющей (но одновременно простой) сущности и пытаясь найти эту форму только в единстве этой сущности, намеревался утверждать не реализм, а лишь идеализм целесообразности природы, но не мог достигнуть и этого, так как одно только представление о единстве субстрата не может привести даже к идее только напереднамеренной целесообразности.

2) Те, кто не просто утверждают *реализм* целей природы, но предполагают и объяснить его, думают, что могут усмотреть особый вид каузальности, хотя бы в его возможности, именно в каузальности намеренно действующих причин; в противном случае они не могли бы (решиться) предпринять такое объяснение. Ибо для того



чтобы иметь право даже на самую смелую гипотезу, необходима по крайней мере *уверенность* в *возможности* того, что принято в качестве основания, и его понятию должна быть обеспечена объективная реальность.

Но возможность живой материи (понятие которой включает в себе противоположность, так как безжизненность, *inertia*, составляет существенную характерную черту материи) нельзя даже мыслить; возможность одушевленной материи и всей природы как животного может быть в крайнем случае допущена (для гипотезы о целесообразности природы в целом) лишь постольку, поскольку ее организация открывается нам в небольших масштабах в опыте, но отнюдь не принята априорно. Следовательно, если целесообразность природы в организмах выводят из жизни материи, а эту жизнь, в свою очередь, знают только в организмах, следовательно, без такого опыта понятие о ее возможности установлено быть не может, то объяснение неизбежно попадает в круг. Таким образом гилозоизм не дает того, что обещает.

И наконец, *теизм* также не может догматически обосновать возможность целей природы как ключ к телеологии, хотя его преимущество по сравнению со всеми остальными основаниями подобного объяснения состоит в том, что посредством рассудка, приписываемого им перво-сущности, он наиболее убедительно показывает неубедительность идеализма в его объяснении целесообразности природы и вводит для понимания ее возникновения преднамеренную каузальность.

Ибо, для того чтобы быть вправе определенным образом полагать основу единства целей в материи за пределы природы, следовало бы прежде всего достаточно убедительно для определяющей способности суждения доказать невозможность единства целей в материи посредством одного только ее механизма. Мы же можем только установить, что в соответствии с устройством и границами наших познавательных способностей (ибо мы не постигаем даже первую внутреннюю основу этого механизма) нам никоим образом не следует искать в материи принцип определенных целевых отношений и что нам не остается другого способа судить о порождении ее продуктов как целей природы, кроме объяснения их действием высшего рассудка в качестве причины мира. Но это — осно-

ва только для рефлектирующей, не для определяющей способности суждения, и она не дает нам никакого права на объективное утверждение.

#### § 74

Причина невозможности догматически рассматривать понятие техники природы состоит в необъяснимости цели природы

Если мы, рассматривая понятие как содержащееся в другом понятии объекта, составляющем принцип разума, и определяем его соответственно этому понятию, мы применяем его догматически (даже если оно эмпирически обусловлено). Но мы рассматриваем его только критически, если рассматриваем его в его отношении к нашей познавательной способности, тем самым к субъективным условиям мыслить его, не пытаясь вынести какое-либо решение об его объекте. Следовательно, догматическое применение понятия то, которое закономерно для определяющей способности суждения, критическое — которое закономерно только для рефлектирующей способности суждения.

Понятие о вещи как цели природы — это понятие, подводящее природу под каузальность, мыслимую только разумом, чтобы сообразно этому принципу судить о том, что от объекта дано в опыте. Однако, для того чтобы догматически применить это понятие для определяющей способности суждения, мы должны заранее быть уверены в объективной реальности этого понятия, ибо в противном случае мы не можем подвести под него какую бы то ни было вещь природы. Понятие о вещи как цели природы, правда, эмпирически обусловлено, т.е. возможно лишь в определенных, данных в опыте условиях, но не может быть абстрагировано от опыта и возможно только в соответствии с принципом разума в суждении о предмете. Следовательно, это понятие не может быть понято и догматически обосновано по своей объективной реальности как такой принцип (т.е. что возможен сообразный с ним объект), и мы не знаем, следует ли считать такое понятие только результатом умствования, объективно пустым понятием (*conceptus ratiocinans*) или понятием разума, обосновывающим познание и подтвержденным разумом (*conceptus ratiocinatus*). Поэтому его нельзя применять догматически для определяющей способности суждения,

т.е. нельзя не только решить, требуют ли природные вещи, рассматриваемые как цели природы, для своего возникновения совершенно особый вид каузальности (каузальности, связанной с намерением), но нельзя даже ставить этот вопрос, так как понятие цели природы по своей объективной реальности вообще не может быть доказано разумом (т.е. оно не конститутивное понятие для определяющей способности суждения, а регулятивное для рефлектирующей способности суждения).

Что это понятие не конститутивно, ясно из того, что оно как понятие *продукта природы* содержит естественную необходимость и вместе с тем случайность формы объекта (по отношению к законам природы) в одной и той же вещи как цели; следовательно, во избежание противоречия, для того чтобы судить об этом понятии по совершенно другому виду каузальности, а не по каузальности механизма природы, оно должно, если хотят выявить его возможность, содержать основание для возможности вещи в природе и вместе с тем возможность самой природы и ее отношения к чему-то, что есть не эмпирически познаваемая (сверхчувственная) природа, тем самым к тому, что для нас совершенно непознаваемо. Следовательно, так как понятие вещи как цели природы за пределами для *определяющей способности суждения*, если объект рассматривается посредством разума (пусть это понятие и имманентно для рефлектирующей способности суждения в отношении предметов опыта), и таким образом ему не может быть придана объективная реальность для определяющих суждений, то из этого становится понятным, почему все системы, созданные для догматического рассмотрения понятия целей природы и природы как связанного конечными причинами целого, не могут ничего решить, ни объективно утверждая, ни объективно отрицая; ибо, если вещи подводятся под понятие, которое только проблематично, синтетические его предикаты (например, здесь, преднамеренна или непреднамеренна цель природы, которую мы мыслим в возникновении вещей) должны давать такие же (проблематичные) суждения об объекте, будь то утвердительные или отрицательные, поскольку неизвестно, судят ли в данном случае о чем-то или ни о чем. Понятие каузальности посредством целей (в искусстве) обладает объективной реальностью, понятие каузальности посредством механизма

природы также. Но понятие каузальности природы по правилу целей и еще в большей мере понятие существа, которое вообще не может быть нам дано в опыте, а именно, существа как первоосновы природы, может быть, правда, мыслимо без противоречия, но для догматических определений оно неприменимо; ибо, поскольку оно не может быть выведено из опыта и не требуется для возможности опыта, его объективная реальность ничем не может быть гарантирована. Но если даже допустить, что это возможно, — как я могу относить вещи, которые со всей определенностью называются произведениями божественного искусства, к продуктам природы, неспособность которой создавать их по своим законам и вызвала необходимость сослаться на отличную от нее причину?

### § 75

Понятие объективной целесообразности природы  
есть критический принцип разума  
для рефлектирующей способности суждений

Одно дело, если я говорю: возникновение определенных вещей природы или даже всей природы в целом, возможно только посредством причины, которая определяется к действиям в соответствии с намерениями; и совсем другое: *по особому свойству моих познавательных способностей* я могу судить о возможности этих вещей в их возникновении, только если мыслю для этой возможности причину, действующую в соответствии с намерениями, другими словами — существо, продуктивность которого действует по принципу, аналогичному каузальности рассудка. В первом случае я хочу обнаружить что-то в объекте и обязан установить объективную реальность природы принятия; во втором разум определяет только применение моих познавательных способностей в соответствии с их особенностью и существенными условиями их размера и границ. Следовательно, первый принцип есть *объективное* основоположение для определяющей, второй — *субъективное* основоположение только для рефлектирующей способности суждения, тем самым ее максима, которую возлагает на нее разум.

Нам совершенно необходимо приписывать природе понятие намерения, если мы хотим исследовать ее путем длительного наблюдения хотя бы в ее органических про-

дуктах; и, следовательно, это понятие уже для опытного применения нашего разума есть совершенно необходимая максима. Очевидно, что, найдя и признав надежной такую путеводную нить в изучении природы, мы не можем не попытаться применить данную максимуму способности суждения к природе в целом, ибо с ее помощью мы, быть может, обнаружили бы еще ряд законов природы, которые вследствие ограниченности нашей возможности проникнуть в ее внутренний механизм в противном случае остались бы скрытыми от нас. Однако, хотя для такого применения названная максима и полезна, она не необходима, ибо в качестве органической (в приведенном выше самом узком значении слова) природа в целом нам не дана. Напротив, для понимания ее продуктов, о которых надлежит судить только как о преднамеренно созданных именно такими, а не иными, эта максима рефлектирующей способности суждения существенно необходима, чтобы обрести хотя бы эмпирическое познание их внутренней структуры, ибо даже мысль о них как органических вещах невозможна, если не связывать с ней мысль об их преднамеренном порождении.

Между тем понятие вещи, существование или форма которой нам представляется возможной при наличии цели, неразрывно связано с понятием ее случайности (по законам природы). Поэтому-то вещи природы, представляющиеся нам возможными только как цели, служат самым убедительным доказательством случайности мира в его целостности и единственным серьезным — как для обыденного рассудка, так и для философа — основанием, доказывающим зависимость и происхождение мира от существующего вне его (ввиду названной целесообразной формы) разумного существа; таким образом телеология находит завершающее объяснение своих исследований только в теологии.

Что же в конце концов доказывает даже самая полная телеология? Доказывает ли она, что такое разумное существо существует? Нет; она доказывает только, что в соответствии со свойствами наших познавательных способностей, следовательно, при сочетании опыта с высшими принципами разума, мы можем прийти к понятию о возможности такого мира, только мысля его *преднамеренно*

*действующую* высшую причину. Следовательно, объективно мы не можем утверждать: существует разумная первосущность; мы можем лишь субъективно использовать это положение для применения нашей способности суждения в ее рефлексии о целях природы, которые можно мыслить лишь согласно принципу преднамеренной каузальности некоей высшей причины.

Если бы мы захотели доказать вышеприведенное положение догматически их телеологических оснований, то мы столкнулись бы с трудностями, из которых нелегко было бы выпутаться. Ибо тогда в основу этих умозаключений следовало бы положить следующее: организмы в мире возможны только посредством преднамеренно действующей причины. Но так как мы можем проследживать их лишь в их причинной связи и познавать эту связь в ее закономерности только исходя из идеи цели, мы были бы вправе предполагать это и для каждого мыслящего и познающего существа как необходимое условие, связанное с объектом, а не только с нами как субъектом; это мы неизбежно должны были бы стремиться утверждать. Однако такое утверждение ни к чему не приведет. Ибо поскольку мы, собственно говоря, не *наблюдаем* цели в природе как преднамеренные, а лишь *примысливаем* это понятие в рефлексии о ее продуктах в качестве руководящей нити для способности суждения, то эти цели не даны нам объектом. Мы не можем даже априорно оправдать такое понятие как приемлемое по его объективной реальности. Следовательно, остается только положение, основанное исключительно на субъективных условиях, а именно, на рефлектирующей способности суждения сообразно нашим познавательным способностям, — положение, которое, если выразить его в объективно догматической значимости, гласило бы: есть Бог; нам же, людям, дозволена лишь ограниченная формула: мы можем мыслить и понимать целесообразность, которая должна быть положена в основу самого нашего познания внутренней возможности многих вещей природы, только представляя себе их и мир вообще как продукт разумной причины (Бога).

Если это положение, основанное на непреложно необходимой максиме нашей способности суждения, полностью удовлетворяет как спекулятивное, так и практическое применение нашего разума в каждом *человеческом* намерении, то хотел бы я знать, что мы теряем от того,

что не можем доказать его значимость и для высших существ, а именно, доказать, исходя из чисто объективных оснований (которые, к сожалению, превосходят нашу способность). Ведь не вызывает сомнения, что мы неспособны даже достаточно познать, а тем более объяснить организмы и их внутреннюю возможность по чисто механическим принципам природы; и это настолько не вызывает сомнения, что можно смело сказать: нелепо даже притязать на это или надеяться, что когда-либо объявится новый Ньютон, который окажется способным объяснить хотя бы возникновение травинки по законам природы, не приведенным в силу каким-либо намерением; людям следует просто отказать в такой способности. Но и утверждать, что в природе, если мы могли бы проникнуть до принципа спецификации ее всеобщих известных нам законов, не *может* находиться скрытым достаточно основание для возможности организмов, порождение которых не обосновано намерением (следовательно, только в механизме природы), было бы с нашей стороны дерзостью суждения; ибо откуда нам знать это? Здесь, где речь идет о суждениях чистого разума, вероятности полностью отпадают. Следовательно, о положении: лежит ли в основе того, что мы с полным правом называем целями природы, в качестве причины существования мира действующее по определенным намерениям существо (тем самым как творец), — мы вообще не можем судить объективно, ни утвердительно, ни отрицательно; несомненно только одно: для того, чтобы вообще судить, по крайней мере, о том, что позволяет нам понять наша собственная природа (в соответствии с условиями и границами нашего разума), мы можем положить в основу возможности этих целей природы не что иное, как разумное существо; и только это соответствует максиме нашей рефлектирующей способности суждения, следовательно, субъективной, неразрывно связанной с человеческим родом основе.

#### § 76

#### Примечание

Это соображение, которое заслуживает обстоятельного рассмотрения в трансцендентальной философии, используется здесь лишь эпизодически для пояснения (а не для доказательства изложенного).

Разум есть способность выдвигать принципы и в своем крайнем требовании доходит до безусловного; напротив, рассудок служит ему всегда только при определенном условии, которое должно быть дано. Однако без понятий рассудка, которым должна быть придана объективная реальность, разум не может судить объективно (синтетически) и в качестве теоретического разума содержит сам по себе не конститутивные, а лишь регулятивные принципы. Очень скоро становится очевидным, что там, куда рассудок не может следовать за разумом, разум становится за предельным и проявляется в ранее обоснованных идеях (в качестве регулятивных принципов), но не в объективных значимых понятиях; рассудок же, который не может поспеть за ним, но все-таки нужен для значимости объектов, ограничивает значимость этих идей разума субъектом, но для всех субъектов данного рода вообще, т.е. условием, что в соответствии с нашей (человеческой) познавательной способностью или даже вообще согласно понятию, которое мы можем *составить* о способности конечного разумного существа, можно и должно мыслить только таким образом, не утверждая, однако, при этом, что основание такого суждения заключено в объекте. Мы приведем примеры, которые, правда, слишком важны и вместе с тем трудны, чтобы сразу же предлагать их читателю как доказанные положения; однако они дадут ему материал для размышления и могут послужить пояснением тому, что нас здесь в первую очередь занимает.

Человеческому рассудку совершенно необходимо различать возможность вещей и их действительность. Основание для этого лежит в субъекте и в природе его познавательных способностей. Ибо не будь для применения этих способностей необходимы две совершенно гетерогенные вещи, рассудок для понятий и чувственное созерцание для объектов, им соответствующих, не было бы подлинного различия (между возможным и действительным). Если бы наш рассудок был созерцающим, то его предметом было бы только действительное. Отпали бы понятия (которые отражают только возможность предмета) и чувственное созерцание (которое дает нам нечто, не приводя нас к его познанию как предмета). Наше различие возможного и действительного основывается на следующем: первое означает только, что мы полагаем



представления о вещи по отношению к нашему понятию и нашей способности мыслить вообще, второе — что мы полагаем вещь саму по себе (вне этого понятия). Следовательно, различие возможных и действительных вещей значимо субъективно только для человеческого рассудка, ибо мы всегда можем иметь в мыслях то, чего на самом деле нет, или представлять себе нечто как данное, хотя и не имеем о нем понятия. Поэтому положения: вещи могут быть возможны, не будучи действительными, — что, следовательно, из наличия возможности нельзя заключать о действительности, совершенно правильны для человеческого разума, хотя и не доказывают, что это различие заключается в самих вещах. Ибо то, что из этого еще нельзя сделать подобного вывода и что, хотя эти положения относятся также к объектам, — поскольку наша познавательная способность, будучи чувственно обусловленной, занимается и объектами чувств, — но не относятся к вещам вообще, явствует из непреложного требования разума принять нечто (первооснову) как безусловно необходимо существующее, в котором возможность и действительность совершенно не различаются друг от друга и для идеи которого наш рассудок просто не располагает понятием, т.е. не может найти способ представить себе такую вещь и способ ее существования. Ибо если он ее *мыслит* (как бы он ее ни мыслил), она представляется ему только как возможная. Если же он сознает ее как данную в созерцании, то она действительна без того, чтобы здесь что-либо мыслилось о ее возможности. Поэтому хотя понятие абсолютно необходимой сущности есть идея разума, обойтись без которой невозможно, но для человеческого рассудка это — недостижимое проблематическое понятие. И все-таки оно значимо для применения наших познавательных способностей в соответствии с их особыми свойствами, но не для объекта и, следовательно, не для каждого познающего существа, поскольку я не могу предполагать у каждого познающего существа наличие мышления и созерцания как двух различных условий действия его познавательных способностей, тем самым как условий возможности и действительности. Для рассудка, не ведающего такого различия, это означало бы: все объекты, которые я познаю, *суть* (существуют); возможность же некоторых вещей, которые не существуют, т.е. их случайность, если они существуют, а следовательно, и отличае-

мая от этого необходимость, вообще не могли бы составить представление такого существа. Нашему рассудку так трудно уподобиться со своими понятиями разуму только потому, что для него как человеческого рассудка запредельно (т.е. невозможно вследствие субъективных условий его познания) то, что разум делает принципом как относящееся к объекту. — При этом всегда действует максима, что все объекты, познание которых превосходит способность рассудка, мы мыслим по субъективным, необходимо присущим нашей (т.е. человеческой) природе условиям применения этой способности; и если вынесенные таким способом суждения не могут быть (что неизбежно для запредельных понятий) конститутивными принципами, определяющими объект таким, как он есть, то они все же остаются регулятивными, имманентными, достоверными в своем действии и соответствующими человеческому намерению принципами.

Так же, как в теоретическом рассмотрении природы разум должен принять идею безусловной необходимости ее первоосновы, он в практическом рассмотрении предполагает свою собственную (в отношении природы) безусловную каузальность, т.е. свободу, сознавая свое моральное веление. Однако поскольку здесь объективная необходимость действия как долга противопоставляется необходимости, которую действие имело бы в качестве события, если бы его основание находилось в природе, а не в свободе (т.е. в каузальности разума), и морально безусловно необходимое действие физически рассматривается как совершенно случайное (т.е. как то, что необходимо *должно* было случиться, но часто не случается), становится ясным, что только от субъективных свойств нашей практической способности зависит, что моральные законы следует представлять как веления (а связанные с ними действия как долг) и что разум выражает эту необходимость не посредством *бытия* (через происходящее), а посредством долженствования бытия; этого не было бы, если бы разум рассматривался вне чувственности (как субъективного условия его применения к предметам природы) сообразно его каузальности, тем самым как причина в умопостигаемом, полностью совпадающем с моральными законами мира, где между долженствованием и действием, между практическим законом о том, что посредством нас возможно, и теоретическим законом о том, что по-

средством нас действительно, не было бы различия. Но хотя умопостигаемый мир, в котором все было бы действительным только потому, что оно (как нечто доброе) возможно, и даже свобода как его формальное условие есть для нас запредельное понятие, непригодное для того, чтобы определить в конститутивном принципе объект и его объективную реальность, свобода все-таки в соответствии с нашей (отчасти чувственной) природой и способностью служит для нас и всех разумных существ, находясь в связи с чувственным миром, в той мере, в какой мы можем представить себе их сообразно свойствам нашего разума, всеобщим *регулятивным принципом*, который не определяет объективно характер свободы как формы каузальности, а с не меньшей значимостью, будто это происходит, превращает правило действий согласно этой идее в веление для каждого.

Можно также сказать по поводу данного случая следующее: мы не находили бы различия между механизмом природы и ее техникой, т.е. ее целевой связью, если бы наш рассудок по своему характеру не вынужден был бы переходить от общего к особенному, а способность суждения не могла бы познавать в особенном целесообразность, тем самым выносить определяющие суждения, не имея общего закона, под который она могла бы подвести особенное. Поскольку же особенное в качестве такового содержит в отношении всеобщего нечто случайное, а разум, устанавливая связь частных законов природы, тем не менее требует единства, следовательно, закономерности (эта закономерность случайного называется целесообразностью), и поскольку выведение частных законов из общих в отношении того, что в этих частных законах содержится случайного, априорно посредством определения понятия объекта невозможно, то понятие целесообразности природы в ее продуктах будет для человеческой способности суждения в отношении природы необходимым, но не дающим определение самих объектов понятием, следовательно, субъективным принципом разума для способности суждения, который в качестве регулятивного (не конститутивного) принципа имеет для нашей *человеческой способности* суждения такую же значимость, будто он объективный принцип.

Об особенности человеческого рассудка,  
благодаря которой для нас становится возможным  
понятие о цели природы

В примечании мы указали на особенности нашей (даже высшей) познавательной способности, которые мы склонны переносить на сами вещи в качестве объективных предикатов; но эти особенности касаются идей, соответственно которым ни один предмет не может быть дан в опыте и которые могут служить лишь регулятивными принципами в следовании опыту. Правда, с понятием цели природы дело обстоит таким же образом, поскольку речь идет о причине возможности такого предиката, который может заключаться только в идее; но сообразное ей следствие (самый продукт) все-таки дано в природе и понятие ее каузальности как существа, действующего по целям, как будто делает идею цели природы ее конститутивным принципом; и в этом ее отличие от всех остальных идей.

Это отличие состоит в том, что названная идея есть принцип разума не для рассудка, а для способности суждения, тем самым только для применения рассудка вообще к возможным предметам опыта, причем в тех случаях, когда суждение может быть не определяющим, а только рефлектирующим, следовательно, когда предмет, правда, дан в опыте, однако *определенно судить* о нем сообразно идее (не говоря уже о полном соответствии) невозможно, можно только рефлектировать о нем.

Следовательно, это относится к особенности нашего (человеческого) рассудка применительно к способности суждения в ее рефлексии о вещах природы. Если же дело обстоит таким образом, то здесь в основе должна лежать идея другого возможного рассудка, не человеческого (так же, как в критике чистого разума мы должны были мыслить другое возможное созерцание, если считать наше созерцание лишь особым его видом, а именно таким, для которого предметы обладают значимостью только как явления), чтобы можно было сказать: некоторые продукты природы *должны* вследствие особого свойства нашего рассудка *рассматриваться нами* в своей возможности как порожденные преднамеренно и в качестве целей; при этом не следует требовать, чтобы действительно существ-

вовала особая причина, имеющая своим определяющим основанием представление о цели, следовательно, не подвергать сомнению, что другой (более высокий, чем человеческий) рассудок может и в механизме природы, т.е. в каузальной связи, для которой рассудок не выступает как единственная причина, найти основание для возможности таких продуктов природы.

Таким образом, все дело здесь в отношении *нашего* рассудка к способности суждения, в том, что мы обнаруживаем в этом известную случайность в свойствах нашего рассудка, в которой мы видим его особенность, отличающую его от других возможных рассудков.

Эта случайность совершенно естественно обнаруживается в особенном, которое способность суждения должна подвести под *общее* рассудочных понятий, ибо через *общее нашего* (человеческого) рассудка особенное не определяется, и то, сколь различными могут представляться нам вещи, обладающие одним общим признаком, случайно. Наш рассудок есть способность давать понятия, т.е. рассудок дискурсивный; для него должно казаться случайным, какого рода и до какой степени различным может быть особенное, которое дано ему в природе и подведено под его понятия. Однако поскольку для познания необходимо и созерцание, и способность полной *спонтанности созерцания* была бы отличающейся от чувственности и совершенно независимой от нее познавательной способностью, следовательно, рассудком в самом общем значении, то можно мыслить и *интуитивный* рассудок (негативно, просто как не дискурсивный), который следует не от общего к особенному и таким образом к единичному (посредством понятий) и для которого нет этой случайности совпадения природы в ее продуктах по *частным* законам с рассудком, что столь затрудняет нашему рассудку приведение многообразия природы к единству познания; наш рассудок может совершить это лишь посредством соответствия природных признаков нашей способности давать понятия, что весьма случайно и в чем созерцательный рассудок не нуждается.

Следовательно, особенность нашего рассудка в отношении способности суждения состоит в том, что в познании посредством него особенное не определяется через *общее* и, следовательно, не может быть выведено только из него; тем не менее в многообразии природы это особен-

ное должно согласовываться с общим (посредством понятий и законов), чтобы оно могло быть подведено под общее, — согласованность эта при таких обстоятельствах должна быть всегда случайной и лишенной определенного принципа для способности суждения.

Для того чтобы иметь возможность, по крайней мере, мыслить такую согласованность вещей природы со способностью суждения (рассматриваемую нами как случайную, следовательно, как возможную только посредством направленной на это цели), мы должны мыслить и другой рассудок, для которого мы можем представить себе, причем до всякой приписываемой ему цели, эту согласованность законов природы с нашей способностью суждения, которая для нашего рассудка мыслима только посредством осуществляющей эту связь цели, как *необходимую*.

Дело в том, что наш рассудок обладает таким свойством, что в своем познании, например, причины какого-либо продукта, он должен идти от *аналитически общего* (от понятий) к особенному (к данному эмпирическому созерцанию); при этом он ничего не определяет в многообразии особенного, а должен ждать этого определения от способности суждения, от подведения эмпирического созерцания (если предмет — продукт природы) под понятие. Однако мы ведь можем мыслить и такой рассудок, который, поскольку он не дискурсивен, подобно нашему, а интуитивен, следует от *синтетически общего* (от созерцания целого как такового) к особенному, т.е. от целого к частям, следовательно, такой рассудок и его представление о целом, в котором для того, чтобы сделать определенную форму целого возможной, не должна содержаться *случайность* связи частей, что необходимо нашему рассудку, вынужденному следовать от частей в качестве оснований, мыслимых как общие, к различным подлежащим подведению под них возможным формам как следствиям. По свойствам нашего рассудка реальное целое природы следует рассматривать только как действие сходящихся движущих сил частей. Следовательно, если мы хотим представить себе возможность целого не как зависящую от частей, что свойственно нашему дискурсивному рассудку, а в соответствии с интуитивным (прообразным) рассудком, возможность частей (по их свойствам и связи) как зависящую от целого, то сообразно той же особенности нашего рассудка это не может произойти так, чтобы в

целом содержалось основание возможности связи частей (ибо в дискурсивном познании это было бы противоречием), а только так, чтобы в *представлении* о целом содержалось основание возможности его формы и относящейся к этому связи частей. Но так как целое было бы тогда действием (*продуктом*), *представление* о котором рассматривается как *причина* его возможности, а продукт причины, определяющее основание которой есть лишь представление о ее действии, называется целью, то из этого следует, что лишь вследствие особого свойства нашего рассудка мы представляем себе возможность продуктов природы не в соответствии с каузальностью естественных законов материи, а по каузальности другого рода — только по каузальности целей и конечных причин, — и что этот принцип относится не к возможности самих подобных вещей (даже рассматриваемых как феномены) по этому способу возникновения, а только к суждению о них, доступному нашему рассудку. Это объясняет нам также, почему мы в естествознании отнюдь не удовлетворены объяснением продуктов природы посредством целевой каузальности, ибо в таком объяснении мы требуем, чтобы порождение природы рассматривалось лишь в соответствии с нашей способностью судить о нем, т.е. в соответствии с рефлектирующей способностью суждения, а не в соответствии с самими вещами для определяющей способности суждения. Нет никакой необходимости доказывать, что такой *intellectus archetypus*<sup>52</sup> возможен; достаточно показать, что противопоставляя ему наш дискурсивный, нуждающийся в образах рассудок (*intellectus ectypus*)<sup>53</sup> и случайность такого свойства, мы приходим к этой идее (к идее *intellectus archetypus*) и что она не содержит в себе противоречия.

Если мы рассматриваем целостность материи по ее форме как продукт частей и их сил и способности соединяться (примысливая другие материи, которые сближают их друг с другом), мы представляем себе механическое возникновение этого целого. Но подобным образом не достигается понятие о целом как цели, чья внутренняя возможность непреложно предполагает идею целого, от которого зависит даже свойства и действия частей, — ведь именно так мы должны представлять себе органическое тело. Однако из этого не следует, как мы только что показали, что механическое возникновение подобного тела

невозможно; ибо это означало бы, что представить подобное единство в соединении многообразного невозможно (т.е. противоречиво) для *любого рассудка*, если идея этого единства не есть одновременно и его порождающая причина, т.е. без преднамеренного порождения. Из этого в самом деле следовал бы такой вывод, если бы мы были вправе рассматривать материальные вещи как вещи в себе. Ибо тогда единство, составляющее основу возможности образований природы, было бы просто единством пространства, которое не есть реальная основа порождений, а только их формальное условие, хотя некоторое его сходство с реальным основанием, которое мы ищем, состоит в том, что в нем ни одна часть не может быть определена вне отношения к целому (представление о нем, следовательно, лежит в основе возможности частей). Поскольку, однако, по крайней мере, возможно рассматривать материальный мир просто как явление и мыслить нечто в качестве субстрата как вещь саму по себе (которая не есть явление), приписывая этому субстрату соответствующее интеллектуальное созерцание (хотя оно и не наше), следовало бы признать наличие, правда, непознаваемого для нас сверхчувственного реального основания природы, к которой мы и сами принадлежим; мы судили бы о том, что в ней необходимо как предмет чувств, по механическим законам, а согласованность и единство частных законов и соответствующих им форм, которые мы при действии механических законов должны считать случайностью, рассматривали бы в ней как предметы разума (а природу в целом как систему) по телеологическим законам и таким образом судили бы о природе по двоякого рода принципам без того, чтобы механическое объяснение исключало телеологическое, будто они противоречат друг другу.

Из этого становится понятным и то, что можно, правда, с легкостью предположить, но трудно утверждать с достоверностью и доказать, а именно, что принцип механического выведения целесообразных продуктов природы может существовать наряду с телеологическим, но отнюдь не делает его лишним; другими словами, к вещи, которую мы рассматриваем как цель природы (к организму), можно, конечно, попытаться применить все известные и еще долженствующие быть открытыми законы механического порождения и надеяться на благоприятные результаты, но



для объяснения возможности такого продукта нельзя обойтись без ссылки на совершенно отличное от этого основания порождение, т.е. на целевую каузальность, и ни один человеческий разум (а также ни один конечный разум, сходный с нашим по своему качеству, насколько бы он ни превосходил его по своей степени) не может надеяться понять возникновение даже самой ничтожной травинки, исходя только из механических причин. Ибо если телеологическая связь причин и действий совершенно необходима способности суждения для возможности такого предмета, даже для того чтобы изучать ее, руководствуясь только опытом, если для внешних предметов как явлений вообще не может быть найдено достаточное основание, относящееся к целям, и даже то, которое также находится в природе, надлежит искать только в ее сверхчувственном субстрате, — а всякое проникновение в него для нас исключено, — то почерпнуть из самой природы объяснительные основания целевых связей нам совершенно невозможно, и по свойствам человеческой познавательной способности необходимо искать высшее основание для этого в некоем первоначальном рассудке как причине мира.

#### §78

О соединении принципа всеобщего механизма материи с телеологическим принципом в технике природы

Для разума бесконечно важно не упускать из виду механизм природы в ее порождениях и не пренебрегать им в объяснении таковых, ибо без него невозможно понять природу вещей. Даже если допустить, что высший зодчий непосредственно создал формы природы такими, как они искони существуют, или предопределил те, которые в процессе своего развития постоянно составляются по одному и тому же образцу, то это ни в коей мере не поможет нашему познанию природы, ибо нам совершенно неизвестен образ действий того существа, неизвестны его идеи, которые должны заключать принципы возможности предметов природы, и мы не можем, обращаясь к нему, объяснить природу как бы сверху вниз (априорно). Если же мы исходим из форм предметов опыта, следовательно, движемся как бы снизу вверх (апостериорно) и, предполагая найти в них целесообразность, ссылаемся, чтобы объяснить эту целесообразность, на причину, действую-

щую по целям, то наше объяснение будет чисто тавтологическим, разум будет обманут словами, не говоря уже о том, что, пользуясь объяснением такого рода, мы теряемся в беспредельном, куда познание природы не может следовать за нами, склоняем разум к фантазиям и экзальтации, предотвращение которой есть его главное назначение. С другой стороны, столь же необходимая максима разума состоит в том, чтобы не упускать из виду принцип целей в продуктах природы, поскольку, если он и не делает нам понятнее их возникновение, все же служит эвристическим принципом исследования частных законов природы, даже если допустить, что он не будет использован для объяснения самой природы; ведь несмотря на то, что эти законы явно обнаруживают преднамеренное единство цели, их все еще называют только целями природы, т.е. пытаются найти основание их возможности, не выходя за пределы природы. Но так как в конце концов придется обратиться к вопросу об этой возможности, то необходимо мыслить для нее особый вид каузальности, который не обнаруживается в природе и не есть механика естественных причин, поскольку к восприятию многих других форм помимо тех, которые материя имеет соответственно этой механике, должна быть добавлена еще спонтанность причины (она, следовательно, не может быть материей); без нее этим формам не может быть придано основание. Прежде чем сделать этот шаг, разум должен проявить осмотрительность и не пытаться всегда объяснять телеологически технику природы, т.е. ее продуктивную способность, которая обнаруживает целесообразность вещи только для нашего схватывания (как в соответствующих правилах тел), а всегда сначала рассматривать ее как возможную только механически; однако полностью исключать из-за этого телеологический принцип и пытаться применять механизм там, где целесообразность для исследования разумом возможности форм природы посредством их причин совершенно бесспорно проявляет себя как отношение к другому виду каузальности, приведет к тому, что разум станет столь же фантастичным и блуждающим среди химерических представлений о способности природы, которые невозможно даже помыслить, сколь экзальтированным его делало чисто телеологическое объяснение, не уделяющее никакого внимания механизму природы.

В исследовании одной и той же вещи природы нельзя сочетать оба принципа как основоположения объяснения (дедукции) одного из другого, т.е. объединять в качестве догматических и конститутивных принципов понимания природы для определяющей способности суждения. Если я, например, признаю, что личинку надлежит рассматривать просто как продукт механизма материи (нового образования, которое она сама для себя создает, когда ее элементы становятся свободны в гниении), то я уже не могу вывести тот же продукт из той же материи в соответствии с каузальностью, действующей по целям. И наоборот, если я признаю, что этот продукт есть цель природы, я не могу рассчитывать на механический способ его возникновения и признавать этот способ конститутивным принципом для суждения о нем по его возможности, объединив таким образом оба принципа. Ибо один способ объяснения исключает другой; даже если допустить, что объективно оба основания возможности такого продукта покоятся на одном основании, что мы не приняли во внимание. Принцип, который должен сделать возможным совместимость обоих принципов в суждении о природе, должен быть положен в то, что находится вне обоих (следовательно, и вне возможного эмпирического представления о природе), но содержит при этом основание этого представления, т.е. в сверхчувственное, и каждый из этих двух способов объяснения должен быть соотнесен с ним. Однако поскольку о сверхчувственном мы можем иметь лишь неопределенное понятие как об основании, которое делает возможным суждение о природе по эмпирическим законам и не может ближе определить его каким-либо предикатом, то из этого следует, что соединение обоих принципов может покоиться не на *объяснении* (Explication) возможности продукта по данным законам для *определяющей* способности суждения, а только на основании ее *изложения* (Explosion) для *рефлектирующей* способности суждения. — Ибо объяснить означает вывести из принципа, который, следовательно, надо отчетливо знать и суметь указать. Правда, принцип механизма природы и принцип ее каузальности по целям в одном и том же продукте должны совпадать в едином высшем принципе, и совместно проистекать из него, ибо в противном случае они не могли бы совмещаться при рассмотрении природы. Однако если этот объективно общий и, следова-

тельно, оправдывающий также общность зависящих от него максимум исследования природы принцип таков, что, хотя он и указывается, но никогда не может быть определенно познан и отчетливо назван для применения в определенных случаях, то из подобного принципа невозможно дать объяснение, т.е. отчетливое и определенное выведение возможности продукта природы по этим двум гетерогенным принципам. Общий же принцип механического выведения, с одной стороны, и телеологического — с другой, есть *сверхчувственное*, которое мы должны положить в основу природы как явления. Однако в теоретическом аспекте мы ни в коей мере не можем составить об этом принципе какое-либо утвердительно определенное понятие. Каким же, следовательно, образом природа (по своим частным законам) составляет для нас в соответствии с ним как принципом систему, которая может быть познана как по принципу конечных причин, объяснить совершенно невозможно; только в том случае, когда встречаются предметы природы, которые по своей возможности не могут быть мыслимы нами по принципу механизма (всегда притязающего на предмет природы) если мы не прибегаем к телеологическим основоположениям, можно предположить, что мы вправе спокойно исследовать законы природы в соответствии с обоими принципами (поскольку возможность ее продукта познаваема для нашего рассудка, исходя из того и из другого принципа), не наталкиваясь на кажущееся противоречие, возникающее между принципами нашего суждения о данном предмете, так как мы можем быть уверены в том, что оба они и объективно могут быть соединены в одном принципе (поскольку они касаются явлений, предполагающих сверхчувственное основание).

Следовательно, хотя как механизм, так и телеологический (преднамеренный) техницизм природы в отношении одного и того же продукта и его возможности подчиняются общему высшему принципу природы сообразно частным законам, тем не менее мы вследствие ограниченности нашего рассудка не можем, поскольку этот принцип *трансцендентен*, соединить оба принципа в объяснении одного и того же порождения природы, даже в том случае, если внутренняя возможность этого продукта *понятна* только посредством целевой каузальности (как в органических материях такого рода). Следовательно, со-

храняется приведенное выше основание телеологии: что по свойствам человеческого рассудка для возможности органических существ в природе должна быть принята только преднамеренно действующая причина и ничто другое, и что механизм природы недостаточен для объяснения этих ее продуктов; однако тем самым это основоположение не следует считать решающим в вопросе о возможности подобных вещей.

Так как это основоположение есть лишь максима рефлектирующей, а не определяющей способности суждения и поэтому значима только для нас, а не объективно для самой возможности вещей такого рода (где оба способа порождения могли быть объединены в одном и том же основании), так как, далее, без присоединения к телеологически мыслимому способу возникновения понятия об одновременно встречающемся здесь механизме природы, такого рода возникновение вообще не может считаться продуктом природы, то вышеприведенная максима предполагает одновременно необходимость соединения обоих принципов в суждении о вещах как целях природы, но не для того, чтобы полностью или частично заменять один другим. Ведь нельзя поставить на место того, что (нами по крайней мере) мыслится возможным только как намерение, механизм, или на место того, что признается нами необходимым согласно этому механизму, случайность, которая нуждается в качестве определяющего основания в цели; следует только одно (механизм) подчинить другому (преднамеренному техницизму), что в соответствии с трансцендентальным принципом целесообразности природы вполне возможно.

Ибо там, где цели мыслятся как основания возможности известных вещей, следует принимать и средства, закон действия которых *сам по себе* не нуждается ни в чем, предполагающем цель, т.е. может быть механическим и все же — подчиненной причиной преднамеренных действий. — Поэтому даже в органических продуктах природы, а тем более, когда побуждаемые их бесконечным количеством, мы признаем преднамеренность в соединении причин природы по частным законам (по крайней мере, исходя из дозволительной гипотезы) в качестве *всеобщего принципа* рефлектирующей способности суждения, для природы в целом (мира), — во всех этих случаях можно мыслить в порождениях природы значительную, даже

всеобщую связь механических законов с телеологически-ми, не смешивая принципы суждения о них и не ставя один на место другого, поскольку при телеологическом суждении материя, даже если форма, которую она принимает, признается возможной только согласно намерению, тем не менее по своей природе в соответствии с механическими законами может быть подчинена представляемой цели и как средство; и так как основание этой совместимости заключено в том, что не есть ни то, ни другое (ни механизм, ни целевая связь), а сверхчувственный субстрат природы, о котором мы ничего не знаем, не следует в нашем (человеческом) рассудке соединять оба способа представления о возможности подобных объектов; мы можем судить о них только как об основанных на высшем рассудке согласно связи конечных причин, посредством чего не наносится никакого ущерба и телеологическому объяснению.

Поскольку же совершенно неопределенно, а для нашего разума и навек неопределимо, какова роль механизма природы в качестве средства для каждого конечного намерения в ней, и на основании названного выше умопостигаемого принципа возможности природы вообще можно даже допустить, что она способна действовать по обоим согласующимся законам (физическим законам и законам конечных причин), хотя нам недоступно понимание того, как это происходит, и мы не ведаем также, до какого предела доходит возможный для нас механический способ объяснения; достоверно только одно: до какого бы предела мы в нем ни дошли, этот способ останется недостаточным для вещей, которые мы признаем целями природы, и, следовательно, по свойству нашего рассудка мы всегда должны подчинять такого рода основания телеологическому принципу.

На этом основывается право, а ввиду важности, которую изучение природы по принципу механизма имеет для теоретического применения нашего разума, и обязанность: объяснять механически все продукты и события природы, даже наиболее целесообразные, насколько это соответствует нашей возможности (границы которой внутри этого способа исследования мы указать не можем), но при этом никогда не упускать из виду, что те продукты природы, которые мы можем сделать объектом исследования, только применив понятие цели, заключенное в

разуме, мы в конце концов должны соответственно существовавшему свойству нашего разума, невзирая на механические причины, подчинять целевой каузальности.

## П р и л о ж е н и е

### Учение о методе телеологической способности суждения

#### § 79

Следует ли трактовать телеологию как принадлежащую к учению о природе

В энциклопедии всех наук каждая наука должна иметь свое определенное место. Если это философская наука, то место ее должно находиться в теоретической или практической части философии, причем, если ее место в первой части, то — либо в учении о природе, поскольку она определяет, что может быть предметом опыта (следовательно, в учении о телах, в учении о душе и общей космологии) или в учении о Боге (о первооснове мира как совокупности всех предметов опыта).

Возникает вопрос: какое же место принадлежит телеологии? Относится ли она к (так называемому собственно) естествознанию или к теологии? Возможно только либо то, либо другое; ибо быть переходной от одной к другой ни одна наука не может, это означало бы только членение и организацию системы, а не место в ней.

Что телеология не относится к теологии в качестве ее части, хотя и может найти в ней важное применение, ясно само собой. Предметом телеологии служат порождения природы и их причина, и хотя она трактует эту причину как лежащее вне природы и над ней основание (как божественного создателя), но делает это она не для определяющей, а только для рефлектирующей способности суждения в рассмотрении природы (для того, чтобы подчинить суждение о вещах в мире подобной соответствующей человеческому рассудку идее в качестве регулятивного принципа).

Однако в такой же степени телеология не принадлежит как будто и естествознанию, которому для того, чтобы указать на объективные основания действий природы, нужны не просто рефлектирующие, а определяющие

принципы. В самом деле, теория природы или механическое объяснение ее феноменов действующими причинами ничего не выигрывает от того, что их рассматривают в аспекте отношения целей друг к другу. Установление целей природы в ее продуктах в той мере, в какой они составляют систему по телеологическим понятиям, относится, собственно говоря, к описанию природы, следующему особой руководящей нити; в этом описании разум совершает, правда, прекрасное, поучительное и практически в ряде отношений целесообразное дело, но не дает никакого объяснения возникновению и внутренней возможности этих форм, что в первую очередь интересует теоретическое естествознание.

Следовательно, телеология как наука не принадлежит ни к какой доктрине, а относится только к критике, причем к критике особой познавательной способности, а именно, способности суждения. Однако, поскольку в ней содержатся априорные принципы, она может и должна указать метод, посредством которого надлежит судить о природе соответственно принципу конечных причин; таким образом ее учение о методе оказывает во всяком случае негативное влияние и на исследование в теоретическом естествознании, а также на отношение, которое естествознание может в метафизике иметь к телеологии в качестве ее пропедевтики.

### § 80

О необходимом подчинении принципа механизма телеологическому принципу в объяснении вещи как цели природы

*Право исходить* из чисто механического объяснения всех продуктов природы само по себе совершенно неограничено; но *способность обходиться* одним этим способом вследствие свойства нашего рассудка, поскольку он имеет дело с вещами как с целями природы, не только очень ограничена, но и ограничена вполне отчетливо, причем именно так, что в соответствии с принципом способности суждения применение только механического принципа ни в кося мере не объясняет целей природы; следовательно, суждение о такого рода продуктах всегда должно быть подчинено телеологическому принципу.

Поэтому разумно, даже похвально, следовать меха-



низму природы для объяснения ее продуктов, пока это можно совершать с достаточной вероятностью, более того, отказываться от этой попытки надо не потому, что проникнуть в цели природы механическим путем *само по себе* невозможно, а только потому, что это невозможно *нам*, людям; для этого требуется иное, не чувственное, созерцание и определенное знание умопостигаемого субстрата природы, исходя из которого могло бы быть обнаружено основание механизма явлений в соответствии с частными законами, что полностью превосходит нашу способность.

Следовательно, для того чтобы естествоиспытатель не работал впустую, он должен в суждении о вещах, чье понятие как целей природы без всякого сомнения обосновано (об организмах), всегда класть в основу какую-либо изначальную организацию, которая сама пользуется этим механизмом, чтобы создавать другие органические формы или развивать свою форму в новые образования (следующие, однако, всегда из указанной цели и соответственно ей).

Похвально обзирать с помощью сравнительной анатомии великие творения органической природы, пытаясь обнаружить, не содержится ли в них нечто подобное системе, притом по принципу порождения, чтобы не требовалось останавливаться на принципе суждения (который ничего не объясняет в их порождении) и малодушно отказываться от всякого притязания на *понимание природы* в этой области. Соответствие столь многих видов животных одной общей схеме, которая как будто лежит в основе не только строения их костей, но и устройства остальных частей, где при поразительной простоте плана посредством укорачивания одних частей и удлинения других, посредством свертывания одних и развертывания других, могло быть создано такое многообразие видов, позволяет, пусть даже слабо, надеяться на то, что здесь можно прийти к некоторому пониманию с помощью принципа механизма природы, без которого вообще не может быть науки. Такая аналогия форм, поскольку они при всем различии кажутся созданными по общему прообразу, усиливает предположение о подлинном родстве их происхождения от общей праматери в ходе сближения по ступеням одного рода животных с другим, начиная с того, в котором как будто больше всего выражен принцип целей, от человека, и доходя до полипа, а от него даже до мхов и лишаяев и наконец до самой низкой обнаруживаемой нами ступени

природы, до грубой материи; из нее и ее сил происходит, по-видимому, в соответствии с механическими законами (подобными тем, по которым она действует при образовании кристаллов) вся техника природы, столь непонятная нам в организмах, что мы полагаем необходимым мыслить для понимания этого другой принцип.

Здесь археологу природы предоставляется возможным вынести из сохранившихся следов ее древнейших катаклизмов в соответствии с ее известным или предполагаемым механизмом возникновения великой семьи творений (ибо таким образом следовало бы ее представлять себе, чтобы названное всеобщее взаимосвязанное родство имело основание). Он может представить себе, как из материнского лона Земли, только что вышедшей из хаотического состояния (подобно большому животному) сначала рождаются творения менее целесообразные по своей форме, а они в свою очередь порождают других, формирующихся в большем соответствии с местом их рождения и их взаимоотношениями; это продолжается до тех пор, пока прародительница, отвердев и закаменев, не ограничивает свои порождения определенными, не видоизменяющимися более видами и ее многообразие остается таким, каким оно было в конце действия упомянутой плодотворной формирующей силы. — Однако названный археолог должен приписать этой общей праматери на стадии завершения ее деятельности создание целесообразной организации всех ее творений, ибо в противном случае возможность целенаправленной формы продуктов животного и растительного царства совершенно немыслима\*. Но это означает, что он лишь отодвинул основание объяснения и не может притязать на то, что поставил порождение этих двух царств вне зависимости от условия конечных причин.

Даже то, что касается изменений, которые случайно проявляются в некоторых особях органических видов, то, обнаруживая, что их измененный таким образом характер становится наследственным и воспринятым способностью воспроизведения, следует рассматривать как случайное развитие исконно наличного в данном виде целесообраз-

---

\* Гипотезу такого рода можно назвать рискованной авантюрой разума, пусть даже это подчас приходило в голову немногим, быть может, самым проницательным естествоиспытателям. Ибо она не столь нелепа,

ного задатка для самосохранения вида; при полной внутренней целесообразности организма порождение себе подобных тесно связано с условием не вводить в способность порождения ничего, не принадлежащего в подобной системе целей к одному из неразвитых исконных задатков. Ибо если не следовать этому принципу, то нельзя быть уверенным, не случаен ли и не лишен ли цели по своему происхождению также ряд особенностей формы, встречающейся теперь в определенном виде, и принцип телеологии — не считать в организме нецелесообразным ничего из того, что сохраняется в его воспроизведении — стал бы весьма ненадежным для применения и значимым только для искомого рода (который нам неизвестен).

Юм высказывает против тех, кто считает необходимым объяснять подобные цели природы телеологическим принципом суждения, то есть наличием архитектурического рассудка, следующее возражение: с таким же основанием можно было бы спросить, как возможен подобный рассудок, другими словами, каким образом ряд способностей и свойств, составляющих возможность такого рассудка, обладающего одновременно и созидательной силой, мог так целесообразно объединиться в одном существе. Однако это возражение несерьезно. Ведь вся трудность, связанная с вопросом о первом возникновении вещи, содержащей в самой себе цели и только посредством этого понятной, состоит в вопросе о единстве основания для соединения многообразного, находящегося *вне друг друга*, в этом продукте; если это основание полагается в рассудок созидательной причины как простой субстанции, то на этот вопрос, поскольку он телеологичен, дается достаточно

---

как *generatio aequivoca*<sup>54</sup>, под которым понимают порождение организма механизмом грубой неорганизованной материи. Она все еще была бы *generatio univoca*<sup>55</sup> в самом общем значении этого слова, поскольку порождалось бы только нечто органическое другим органическим, хотя и специфически отличным от него в этом виде существ, например, если некоторые водяные животные постепенно преобразовались бы в болотных, а эти через несколько поколений — в наземных. Априорно, в суждении разума, в этом нет противоречия. Однако из опыта мы таких примеров не знаем; напротив, в соответствии с опытом всякое порождение есть *generatio homoputa*<sup>56</sup>, а не только *univoca* в отличие от порождения из неорганического вещества; оно производит продукт, однородный<sup>57</sup> и по организации с порождающим, а *generatio heteroputa*<sup>57</sup>, насколько нам известно из нашего опытного знания природы, нигде не встречается.

удовлетворительный ответ; если же причину искать только в материи как агрегате многих субстанций вне друг друга, то полностью утрачивается единство принципа для внутренне целесообразной формы ее образования, и *автократия* материи в порождениях, которые могут быть поняты нашим рассудком только как цели, становится словом, лишенным какого-либо значения.

Этим объясняется, что те, кто ищет для объективно целесообразных форм материи высшее основание их возможности, не приписывая этому основанию рассудок, склонны представлять себе целостность мира в виде единой всеохватывающей субстанции (пантеизм), или (что составляет лишь более определенное объяснение предыдущего) в виде совокупности многих присущих единой *простой субстанции* определений (спинозизм); и все это только для того, чтобы получить условие целесообразности, *единство* основания; при этом они, правда, удовлетворяют посредством чисто онтологического понятия о простой субстанции *одному* условию задачи, а именно, единству в целевой связи, но оставляют без внимания *другое* условие, отношение этой субстанции к ее следствию как *цели*, посредством чего это онтологическое основание должно быть в данном вопросе определено более точно, и таким образом не дают никакого ответа на *весь* вопрос в целом. Остается этот вопрос без ответа (для нашего разума) и в том случае, если мы представляем себе эту первооснову вещей не как простую *субстанцию*, ее особенность создавать специфическое свойство основывающихся на ней форм природы, а именно, единство целей, — не как особенность мыслящей субстанции, а ее отношение к этим формам (вследствие случайности, обнаруживаемой во всем том, что мы мыслим возможным только как цель) — не как отношение *каузальности*.

### § 81

О присоединении механизма к телеологическому принципу в объяснении цели природы как продукта природы

Подобно тому как согласно предыдущему параграфу одного механизма природы недостаточно, чтобы мыслить организм, и этот принцип должен быть исконно подчинен (по крайней мере в связи со свойством нашей познава-

тельной способности) преднамеренно действующей причине, так, одного телеологического основания организма недостаточно, чтобы рассматривать организм как продукт природы и судить о нем как о продукте природы, если его механизм не присоединяется к телеологическому принципу как бы в качестве орудия преднамеренно действующей причины, целям которой природа подчинена в ее механических законах. Возможность подобного соединения двух совершенно различных видов каузальности — природы в ее всеобщей закономерности и идеи, которую природа ограничивает особенной формой, основания для чего она сама не имеет, — нашему разуму непонятна; эта возможность заключена в сверхчувственном субстрате природы, о котором определить утвердительно мы можем только то, что он есть сущность сама по себе, известная нам только в явлении. Но принцип, согласно которому мы должны все то, что мы считаем принадлежащим этой природе (*phaenomenon*) и ее продуктом, связанным с ней, мыслить и по механическим законам, тем не менее остается в силе, так как без этого вида каузальности организмы как цели природы не были бы продуктами природы.

Если принимается телеологический принцип порождения этих организмов (а иначе и быть не может), то в основу причины их внутренне целесообразной формы можно положить либо *окказионализм*<sup>58</sup>, либо *престабильлизм*<sup>59</sup>. Согласно первому, высшая причина мира в соответствии с ее идеей непосредственно дает органическое образование при каждом совокуплении смешивающейся в нем материи; согласно второму, высшая причина мира заложила в первоначальные продукты своей мудрости только задатки, посредством которых организм производит себе подобных и вид постоянно себя сохраняет; сокращение же числа индивидов непрерывно возмещается природой, работающей одновременно и над их разрушением. Если принять точку зрения окказионализма в создании организмов, то природа у нас совершенно теряется, а с ней и всякое использование разума в суждении о возможности такого рода продуктов; следовательно, можно предположить, что эту систему не примет ни один человек, в какой-либо степени интересующийся философией.

*Престабильлизм* может действовать двояко. Он рассмат-

ривает каждый организм, порожденный ему подобным, либо как *эдукт*<sup>60</sup>, либо как *продукт* первого. Система порождений только в качестве эдуктов называется системой *индивидуальной преформации*<sup>61</sup> или *теорией эволюции*; система порождений в качестве продуктов — системой *эпигенеза*<sup>62</sup>. Последнюю можно называть также системой *родовой преформации*, так как продуктивная способность порождающих по своим внутренним целесообразным задаткам, доставшимся их роду, следовательно, ее специфическая форма была *virtualiter*<sup>63</sup> преформирована. Исходя из этого, противоположную теорию, теорию индивидуальной преформации лучше было бы называть *теорией инволюции* (или теорией включения).

Поборники *теории эволюции*, изымающие каждый индивид из формирующей силы природы, чтобы получить его непосредственно из рук творца, все-таки не рискнули принять гипотезу окказионализма, согласно которой совокупление не более чем формальность, при которой высшая разумная причина мира каждый раз непосредственно создает плод, предоставляя матери лишь его развитие и питание. Они высказались в пользу преформации, будто не все равно, возникают ли подобные формы сверхъестественным образом в начале мира или в процессе его развития, будто случайным творением не сберегалось огромное количество сверхъестественных мер, необходимых, чтобы образованный в начале мира эмбрион не пострадал за долгое время до своего развития от разрушительных сил природы и сохранился невредимым, а также будто тем самым не становится ненужным и бесцельным неизмеримо большее число подобных преформированных существ, которые должны некогда развиться, и вместе с ними столько же творений. Однако они, по крайней мере, хотели кое-что в этом предоставить природе, чтобы не впасть в полную гиперфизику, способную обойтись без всякого естественного объяснения. Правда, они еще держались своей гиперфизики, находя даже в уродах (которых ведь невозможно считать целями природы) поразительную целесообразность, хотя смысл ее может заключаться лишь в том, что когда-либо анатом будет раздосадован ею и ощутит смущенное удивление. Однако они никак не могли ввести в рамки системы преформации рождение убудков и должны были признать, что мужское семя, которому они, впрочем, приписывали только

механическое свойство — служит средством питания для эмбриона, обладает сверх того также целесообразно формирующей силой, хотя в отношении всего продукта рождения от двух особей одного рода они не хотели ее признать ни у одной из них.

Если даже не знать о большом преимуществе сторонника *эпигенеза*, которое он имеет перед сторонником индивидуальной преформации в вопросе об эмпирических основаниях для доказательства своей теории, разум должен был бы уже заранее со всей благосклонностью принять способ его объяснения, так как эта теория рассматривает природу в ее отношении к вещам, которые первоначально можно было представить себе возможными только по каузальности целей, по крайней мере, в том, что касается размножения, как самопорождающую, а не только как развивающую, и таким образом, отдавая минимальную дань сверхъестественному, все последующее предоставляет природе (не определяя ничего в самом начале, на которое вообще наталкивается физика, какую бы последовательность причин она ни применяла).

Для теории эпигенеза никто не сделал больше, как для ее доказательства, так и для установления подлинных принципов ее применения, отчасти посредством ограничения ее слишком смелого использования, чем господин надворный советник *Блюменбах*<sup>64</sup>. Весь физический способ объяснений этих образований он начинает с органической материи. Ибо он с полным основанием объявляет противоречащим разуму, что грубая материя сама формировалась по механическим законам, что из природы безжизненного могла возникнуть жизнь и что материя сама собой приняла форму самой себя сохраняющей целесообразности; вместе с тем, однако, он отводит механизму природы, действующему в соответствии с недоступным нашему исследованию *принципом* некоей первичной *организации*, неопределимую, но несомненную роль и в этой связи называет способность материи (в отличие от вообще присущей ей чисто технической способности к формированию) в органическом теле *стремлением к формированию* (как бы подчиняющимся высшему руководству и указаниям первой).

Под внешней целесообразностью я понимаю ту, при которой одна вещь природы служит другой средством достижения цели. Вещи, которые не имеют внутренней целесообразности или не предполагают ее для своей возможности, например, земля, воздух, вода и т.д., тем не менее могут быть внешне, то есть по отношению к другим предметам, очень целесообразны; однако эти предметы должны быть организмами, т.е. целями природы, в противном случае первые нельзя было бы рассматривать как средство. Так, воду, воздух и землю нельзя считать средством для нагромождения гор, поскольку в горах не содержится ничего, что требовало бы основания их возможности в соответствии с целями, по отношению к которым, следовательно, их причину никогда нельзя представлять себе под предикатом средства (содействующего этой цели).

Внешняя целесообразность — совсем другое понятие, чем понятие внутренней целесообразности, связанной с возможностью предмета независимо от того, есть ли сама его действительность целью или нет. Об организме еще можно спросить: для чего он существует? Но это гораздо труднее, когда речь идет о вещах, в которых познается лишь действие механизма природы. Ибо в организмах мы уже представляем себе целевую каузальность для их внутренней возможности, некий творящий рассудок, и относим эту деятельную способность к его определяющему основанию, к намерению. Есть только одна внешняя целесообразность, связанная с внутренней организацией, которая, не вызывая вопроса, для какой цели должен существовать этот организм, служит во внешнем отношении средством для достижения цели. Это — организация обоих полов в их отношении друг к другу для продолжения рода; ибо в данном случае, как и по поводу индивида, можно задать вопрос: для чего должна существовать такая пара? Ответ гласит: она составляет некое *организующее* целое, хотя и не организованное в одном теле.

Если же спрашивают, для чего существует вещь, то ответом будет: либо что ее существование и порождение не имеют никакого отношения к преднамеренно действу-



ющей причине, — тогда считают, что она возникла из механизма природы; либо что существует какое-то преднамеренное основание ее существования (в качестве случайного предмета природы), и эту мысль вряд ли можно отделить от понятия органической вещи, ибо поскольку мы должны придать ее внутренней возможности каузальности конечных причин и идею, которая лежит в основе этой каузальности, существование этого продукта мы можем мыслить только как цель. Ведь представляемое действие, представление о котором есть одновременно и определяющее основание разумно действующей причины для его возникновения, называется *целью*. Следовательно, в этом случае можно сказать либо: что цель существования подобного предмета природы заключена в нем самом, т.е. он есть не только цель, но и *конечная цель*; либо что эта цель находится вне его, в других предметах природы, т.е. что он существует целесообразно не как конечная цель, а необходимым образом одновременно и как средство.

Если мы обзрим всю природу, мы не найдем в ней, как в природе, существа, которое могло бы притязать на то, чтобы быть конечной целью творения; можно даже априорно вывести доказательство: то, что могло бы еще быть для природы по всевозможным определениям и свойствам *последней целью*, все-таки по всем измышленным определениям и свойствам, которыми можно наделить его, никогда не может быть в качестве природной вещи *конечной целью*.

Обращаясь к растительному царству, можно было бы вследствие неизмеримой плодовитости, позволяющей ему распространяться едва ли не на любой почве, сначала прийти к мысли, что его следует считать продуктом механизма природы, таким же, как тот, который она обнаруживает в образованиях минерального царства. Однако большее знание о несказуемо мудрой организации в нем заставляет нас отказать от этой мысли и задать вопрос: для чего существуют эти творения? Если на это ответить: для царства животных, которые ими питаются, чтобы распространиться в столь многообразных видах по Земле, то возникает вопрос: но для чего существуют эти травоядные животные? Ответ будет, вероятно: для хищников, которые могут питаться только тем, что обладает жизнью. И наконец, ответом на вопрос: для чего нужны хищники и все

названные царства природы — будет: для человека, для многообразного пользования всем этим, чему его учит его рассудок. И он — последняя цель творения здесь, на Земле, так как он — единственное существо на Земле, способное составить понятие о целях и образовать с помощью своего разума систему целей из агрегата целесообразно сформированных вещей.

Можно также вслед за Линнеем идти как будто обратным путем и сказать: травоядные животные существуют для того, чтобы сдерживать буйный рост растительного царства, который мог бы задушить многие его виды; хищники — для того, чтобы ограничить прожорливость этих животных; наконец, человек — для того, чтобы, преследуя хищников и сокращая их число, устанавливать известное равновесие между созидающими и разрушающими силами природы. И таким образом человек, как бы он ни хотел быть в известном отношении целью, все-таки в другом отношении обрел бы лишь ранг средства.

Если принять в качестве принципа объективную целесообразность в многообразии пород земных творений и в их внешнем отношении друг к другу в качестве целесообразно конструированных существ, то в соответствии с разумом следует также мыслить известную организацию и систему всех царств природы согласно конечным причинам. Однако здесь опыт как будто резко противоречит максиме разума, особенно в том, что касается последней цели природы, которая необходима для возможности такой системы и которую мы можем полагать только в человеке; дело в том, что для него как одного из многих родов животных природа не сделала ни малейшего исключения ни в действии своих разрушительных, ни в действии своих созидающих сил, подчинив все своему механизму без какой-либо цели.

Первое, что должно было быть преднамеренно совершено в устройстве природы для создания целесообразного целого природных существ на Земле, это место их обитания, почва и среда, в которой им предстоит жить. Однако более точное знание устройства этой основы всякого органического порождения свидетельствует лишь о совершенно непреднамеренно действующих причинах, скорее опустошающих, чем способствующих порождению, порядку и целям. Суша и море хранят не только следы древних грозных опустошений, которые постигли их и все творе-

ния в них и на них, но и все их строение, пласты земли и границы моря выглядят как результат действия диких могущественных сил при хаотическом состоянии природы. Сколь ни целесообразными представляются теперь форма, строение и наклон суши для того, чтобы принимать воду из воздуха, для ключевых вод между пластами почвы различного рода (для ряда продуктов) и для течения рек, более пристальное их изучение доказывает, что они возникли как действие извержений пламени, воды или возмущений океана: это относится как к первым порождениям их формы, так и преимущественно к их последующим преобразованиям вместе с гибелью их первых органических порождений\*. Если место пребывания, почва (земля) и материнское лоно (море), указывает только на совершенно непреднамеренный механизм порождения всех этих творений, то как и по какому же праву можем мы требовать для этих продуктов другого происхождения и отстаивать эту точку зрения? Даже если человек не был затронут этими катаклизмами, — что как будто доказывает точнейшее исследование остатков опустошений в природе (по мнению *Кампера*), — он настолько зависит от всех земных созданий, что, признавая господствующий над всеми другими созданиями механизм природы, следует допустить, что этот механизм неминуемо должен был затронуть и его, хотя рассудок человека мог его спасти (по крайней мере в большинстве случаев) от этих опустошений в природе.

Однако этот аргумент доказывает, по-видимому, больше, чем то, что содержалось в намерении, ради которого он был приведен, а именно, не только, что человек не есть последняя цель природы и что по той же причине агрегат органических вещей природы на Земле не может быть системой целей, но и что рассмотренные ранее про-

---

\* Если сохранять принятое некогда название *естественная история* для описания природы, тогда то, что оно буквально означает, а именно, представление о прежнем *древнем* состоянии Земли, о котором с достаточным основанием делаются предположения, хотя никто не располагает достоверными данными, следовало бы в противоположность искусству называть *археологией природы*. К археологии природы относились бы окаменелости, а к искусству природы — обточенные камни и т.д. Ибо поскольку над этим (под названием теории Земли) действительно постоянно, хотя и медленно, что вполне оправдано, работают, это название было бы дано не просто воображаемому исследованию природы, а такому, к которому приглашает и призывает нас сама природа.

дукты природы как ее цели происходят только из механизма природы.

Между тем уже в приведенном выше разрешении антиномии принципов механического и телеологического возникновения организмов в природе мы видели, что, поскольку они в отношении формирующей по своим частным законам природы (к систематической связи которых у нас нет ключа) суть только принципы рефлектирующей способности суждения, которые не определяют их происхождения самого по себе, а лишь гласят, что по свойству нашего рассудка и разума мы можем мыслить происхождение организмов только по конечным причинам, что наибольшее в пределах возможности стремление, более того смелость в попытке объяснить их механически, не только дозволены, но к этому нас призывает разум, хотя мы и знаем, что по субъективным причинам, вследствие особенного характера и ограниченности нашего рассудка (а не потому, что механизм возникновения сам по себе противоречит возникновению по целям), этого никогда не будет достаточно и что в конце концов в сверхчувственном принципе природы (как вне нас, так и в нас) оба способа представлять себе возможность природы вполне совместимы, так как способ представления по конечным причинам есть только субъективное условие применения нашего разума, когда он хочет составить суждение о предметах не только как о явлениях, но требует соотнесения этих явлений вместе с их принципами со сверхчувственным субстратом, чтобы открыть возможность известных законов их единства, которые он способен представить себе только в соответствии с целями (в числе их разум имеет и сверхчувственные цели).

### § 83

О последней цели природы как телеологической системы

Выше мы показали, что имеем достаточное основание по основоположениям разума — правда, не для определяющей, а для рефлектирующей способности суждения — считать человека не просто целью природы, как все организмы, но здесь, на Земле, *последней* целью природы, по отношению к которой все остальные вещи природы образуют систему целей. Если то, чему в качестве цели долж-

на способствовать связи человека с природой, находится в самом человеке, то эта цель должна быть либо такой, чтобы она сама могла быть удовлетворена благодеяниями природы, либо она есть пригодность и умение осуществлять всевозможные цели, для чего природа могла бы быть (внешне и внутренне) использована человеком. Первой целью природы было бы *счастье*, второй — *культура* человека.

Понятие счастья человек не абстрагирует из своих инстинктов, из животного начала в нем, оно — только *идея* состояния, которой человек хочет сделать адекватным свое состояние в эмпирических условиях (что невозможно). Эту идею он рисует самым решительным образом посредством своего рассудка в сочетании с воображением и чувствами, причем настолько часто меняет это понятие, что природа, даже если бы она полностью подчинялась его произволу, не могла бы принять определенный всеобщий и твердый закон, чтобы прийти к согласию с этим меняющимся понятием и тем самым с целью, которую каждый произвольно ставит перед собой. Но даже в том случае если бы мы свели это понятие счастья к истинной естественной потребности, к которой в полном единодушии стремится весь наш род, или — в другом случае — направили бы все наше стремление на умение ставить себе воображаемые цели, то даже тогда человек никогда не достиг бы того, что он понимает под счастьем и что в действительности есть его собственная последняя цель природы (не цель свободы); ибо его природа по своему характеру не такова, чтобы где-нибудь остановиться и удовлетвориться обладанием и наслаждением. К тому же, отнюдь не следует считать, что природа видит в человеке своего любимца, которого она предпочтительно по сравнению со всеми другими животными осыпает благодеяниями; напротив, она шадит его не более чем любое другое животное, подвергая губительным воздействиям чумы, голода, наводнений, холода, нападениям других больших и малых зверей; более того, бессмысленность его *природных задатков* ввергает его еще и в вымышленные им самим страдания и заставляет сверх того испытывать бедствия, причиненные представителями его собственного рода, в виде гнета господства, варварства войн и т.д.; причем человек сам настолько способствует уничтожению своего рода, что даже самая благодетельная природа вне нас не

могла бы достигнуть своей цели в ее системе на Земле, если бы эта цель состояла в счастье нашего рода, так как природа в нас к нему не восприимчива. Следовательно, человек всегда лишь звено в цепи целей природы, правда, по отношению к некоторым целям он принцип, для чего, по-видимому, природа предназначила его, придав ему соответствующие задатки, ибо он сам делает себя таковым, но вместе с тем он служит и средством для сохранения целесообразности в механизме остальных звеньев. В качестве единственного существа на Земле, обладающего рассудком, тем самым способностью произвольно ставить самому себе цели, он, правда, титулованный властелин природы, а если рассматривать природу как телеологическую систему, — последняя цель природы по своему назначению, однако всегда только обусловленно, только при условии, что он это понимает и обладает волей дать ей и самому себе такое отношение цели, которое могло бы быть в своей самодостаточности независимым от природы, тем самым — конечной целью, которую, однако, не следует искать в природе.

Но чтобы открыть, в чем следует в человеке, по крайней мере, видеть *последнюю цель* природы, нам надлежит выявить то, что в состоянии сделать природа, дабы подготовить его к тому, что он сам должен делать, чтобы быть конечной целью, и обособить его от всех целей, возможность которых основана на условиях, ожидаемых только от природы. К такого рода условиям относится счастье на Земле, под которым понимается совокупность всех целей, возможных посредством природы вне человека и в нем; это — материя всех его целей на Земле, которые, если он превращает их в свою единственную цель, делают его неспособным полагать конечную цель собственному существованию и согласоваться с ней. Следовательно, из всех его целей в природе остается только формальное, субъективное условие, а именно, способность вообще ставить самому себе цели и (независимо от природы в своем определении цели) пользоваться природой как средством в соответствии с максимумами своих свободных целей вообще; такова должна быть конечная цель природы, находящаяся вне ее. Это природа может совершить и это следует, таким образом, рассматривать как ее последнюю цель. Развитие способности разумного существа ставить перед собой любые цели вообще (следовательно, в его сво-

боде) есть *культура*. Только культура может быть последней целью, которую мы имеем основание приписывать природе по отношению к человеческому роду (а не его счастье на Земле или даже способность быть главным орудием для создания порядка и согласия в лишенной разума природе вне его).

Но не каждая культура достаточна для этой последней цели природы. Культура *умения*, конечно, — главное субъективное условие способности достигать целей вообще, однако ее недостаточно, чтобы воздействовать на *волю* в определении и выборе ее целей, что существенно относится ко всему объему способности ставить себе цели. Последнее условие пригодности к этому, которую можно было бы назвать культурой воспитания (дисциплины), негативно и состоит в освобождении воли от деспотизма вожделений, лишаящего нас вследствие нашей пристрастности к известным природным вещам возможности самим совершать выбор; мы превращаем в оковы влечения, которые природа дала нам лишь вместо путеводной нити, чтобы не пренебрегать назначением животного начала в нас и не ущемлять его; между тем мы достаточно свободны, чтобы следовать им или сдерживать их, усиливать или ослаблять их, когда того требуют цели разума.

Умение может развиваться в человеческом роде только при наличии неравенства между людьми; большинство людей совершает все необходимое в жизни как бы механически, не нуждаясь для этого в особом искусстве, для удобства и досуга тех, кто занят в менее необходимых областях культуры, в области науки и искусства и осуществляет над остальными гнет, оставляя на их долю тяжелый труд и скудные удовольствия, хотя и на этот класс постепенно отчасти распространяется культура высшего класса. Но страдания, связанные с прогрессом культуры (вершина которого, — когда склонность к тому, без чего можно обойтись, становится препятствием тому, без чего нельзя обойтись, — называется роскошью), увеличиваются для обеих сторон — для одной вследствие осуществляемого насилия, для другой — в результате внутренней неудовлетворенности; однако блеск этого жалкого существования все-таки связан с развитием природных задатков человеческого рода, и цель самой природы, хотя и не наша цель, при этом достигается. Формальное условие, при котором природа только и может осуществить это ее конечное на-

мерение, есть такой строй отношений между людьми, когда ущемлению, вызываемому столкновением различных видов свободы, противопоставляется законосообразная власть в некоем целом, называемом *гражданским обществом*; ибо только в нем возможно наибольшее развитие природных задатков. Однако в добавление к этому требуется, — даже если люди были бы достаточно умны, чтобы открыть это и достаточно мудры, чтобы добровольно подчиниться его принуждению, еще и *всемирно-гражданское* целое, т.е. система всех государств, способная предотвратить опасность нанесения взаимного ущерба. Без него при тех препятствиях, которые даже возможности такого плана честолюбие, властолюбие и корыстолюбие прежде всего тех, кто стоит у власти, неизбежна война (в ходе которой государства либо дробятся и распадаются на меньшие, либо присоединяют к себе меньшие, стремясь образовать большее целое); война, будучи непреднамеренной попыткой людей (возбужденной необузданными страстями), но вместе с тем и глубоко скрытой, быть может, преднамеренной попыткой высшей мудрости, стремящейся если не установить, то хотя бы подготовить законосообразность и свободу государств и тем самым единство основанной на морали системы, — невзирая на ужасающие бедствия, которые она приносит человеческому роду, и, быть может, еще большие, которые приходится терпеть вследствие необходимости постоянной готовности к ней в мирное время, все-таки служит дополнительной движущей силой (хотя при этом надежда на мирное существование народов и их счастье все больше исчезает) для высшего развития всех талантов, которые служат культуре<sup>65</sup>.

Что касается дисциплины склонностей, естественные задатки к которым, исходя из нашего назначения как породы животных, вполне целесообразны, хотя и сильно затрудняют развитие человечества, то и в отношении этой второй потребности культуры проявляется целесообразное стремление природы к совершенствованию, — оно делает нас восприимчивыми к более высоким целям, чем те, которые может нам дать сама природа. Нельзя отрицать, что рост утонченности вкуса вплоть до его идеализации и даже роскошь в научной сфере в качестве питательной среды для тщеславия в результате возникновения благодаря этому множества не получающих удовлетворения



склонностей, приумножает для нас зло; но нельзя не видеть в этом и цель природы — все более подавлять грубость и неистовство тех склонностей (склонностей к наслаждению), которые в большей степени относятся к животному началу в нас и больше всего препятствуют нашему совершенствованию для более высокого назначения, и освобождать место для развития человечества. Изящное искусство и науки, которые в силу всеобщего сообщаемого удовольствия, посредством отточенности вкуса и утонченности в общении делают людей если не лучше в нравственном отношении, то во всяком случае более цивилизованными, значительно подавляют тиранию чувственных влечений и этим подготавливают человека к такому устройству, в котором вся власть будет принадлежать только разуму. Что же касается несчастий, которым подвергает нас отчасти природа, отчасти вздорный эгоизм людей, то они одновременно пробуждают, усиливают и закаляют силы души, позволяющие нам не покоряться названным склонностям и ощутить скрытую в нас способность достигнуть высших целей\*.

#### § 84

О конечной цели существования мира, т. е. самого творения

*Конечная цель* есть та цель, которая не нуждается ни в какой другой цели в качестве условия своей возможности.

Если в качестве основания для объяснения целесообразности природы принимается только ее механизм, то

---

\* Нетрудно понять, какую ценность имела бы для нас жизнь, если бы она оценивалась лишь исходя из того, чем мы наслаждаемся (исходя из естественной цели суммы всех склонностей, из счастья). Эта ценность упала бы до нуля; ибо кто захотел бы повторить жизнь при тех же условиях или даже по новому, им самим составленному плану (однако в соответствии с природным ходом вещей), который был бы основан на одном наслаждении? Выше мы уже показали, какова ценность жизни согласно тому, что в ней содержится, если она ведется в соответствии с целью, которую природа преследует посредством нас и которая состоит в том, что делают (а не только чем наслаждаются), но при этом мы всегда остаемся только средством для неопределенной конечной цели. Следовательно, остается, по-видимому, только та ценность, которую мы сами придаем нашей жизни, посредством того, что мы не только делаем, но делаем целесообразно и настолько независимо от природы, что само существование природы может быть целью только при этом условии.

нельзя спрашивать, для чего вещи существуют в мире; ведь тогда по такой идеалистической системе речь идет только о физической возможности вещей (мыслить которые как цели было бы просто умствованием без объекта), толковать ли эту форму вещей как случайность или как слепую необходимость; в обоих случаях этот вопрос будет пустым. Если же мы считаем, что целевая связь в мире реальна и признаем для нее особый вид каузальности, а именно, каузальности *преднамеренно действующей причины*, то мы не можем остановиться на вопросе: для чего вещи в мире (организмы) имеют ту или иную форму, положены природой в те или иные отношения к другим вещам; коль скоро мыслится рассудок, который должен быть рассмотрен как причина возможности форм, действительно встречающихся в вещах, то надлежит задать вопрос и об объективном основании, способном определить продуктивный рассудок к такого рода действию; это основание и есть конечная цель существования вещей.

Выше я сказал: конечная цель не есть цель для способствования достижению и возникновению которой соответственно ее идее достаточно природы, поскольку эта цель не обусловлена. В природе (в качестве чувственно воспринимаемой сущности) нет ничего, определяющее основание которого, находящееся в ней самой, не было бы в свою очередь обусловлено; и это относится не только к природе вне нас (материальной), но и в нас (мыслящей); конечно, я рассматриваю в себе только то, что есть природа. Вещь же, которая в силу своего объективного свойства необходимо должна существовать как конечная цель разумной причины, должна быть такой, чтобы зависеть в ряду целей только от одного условия — от своей идеи.

Мы имеем в мире лишь один род существ, чья каузальность телологична, т.е. направлена на цели, и вместе с тем так устроена, что закон, по которому эти существа должны определять себе цели, представляется им самим как необусловленный и независимый от природных условий, а необходимый сам по себе. Такое существо — человек, но рассмотренный как ноумен, единственное существо природы, в котором мы можем, исходя из его собственных свойств, познать сверхчувственную способность (*свободу*) и даже закон каузальности вместе с ее объектом, который это существо может ставить себе как вы-

сшую цель (высшее благо в мире).

О человеке (как и о каждом разумном существе в мире) как существе моральном уже нельзя спрашивать, для чего (*quod in finem*) он существует. Его существование несет в себе самом высшую цель, которой он в меру своих возможностей может подчинить всю природу; во всяком случае, ему не следует считать себя подчиненным влиянию природы, противоречащему этой цели. — Если вещи в мире в качестве зависимых в своем существовании нуждаются в высшей, действующей по целям причине, то человек есть конечная цель творения; ибо без него цепь подчиненных друг другу целей не была бы полностью завершена; только в человеке, и в нем только как субъекте моральности, мы находим необусловленное законодательство в отношении целей, что только и делает его способным быть конечной целью, которой телеологически подчинена вся природа\*.

---

\*Можно допустить, что счастье разумных существ в мире составляет цель природы; тогда оно было бы и ее *последней* целью. Во всяком случае, априорно нельзя усмотреть, почему природа не могла бы быть устроена таким образом, ибо посредством ее механизма это действие, насколько мы, по крайней мере, можем судить, возможно. Однако моральность и подчиненная ей целевая каузальность совершенно невозможны посредством природных причин; принцип их определения к действованию сверхчувственен, следовательно, в ряду целей это — единственно возможное, совершенно необусловленное по отношению к природе, и вследствие этого ее субъект может служить *конечной целью* творения, которому подчинена вся природа. — *Счастье* же, как было на основе опыта установлено в предыдущем параграфе, не есть даже *цель природы* в отношении человека предпочтительно перед всеми другими созданиями, а уж тем более не *конечная цель творения*. Пусть люди и видят в нем свою последнюю субъективную цель. Но когда я ставлю вопрос о конечной цели творения — для чего должны существовать люди, — то речь идет об объективной высшей цели, которую потребовал бы для своего творения вышший разум. Если на это отвечают: чтобы были существа, которым оказывала бы благодетяния эта высшая причина, — то противоречат условию, которому разум человека подчиняет даже свое самое заветное желание, желание счастья (а именно, согласно с его собственным внутренним моральным законодательством). Это доказывает, что счастье лишь обусловленная цель, что человек, следовательно, может быть конечной целью творения только как моральное существо; что же касается его состояния, то счастье связано с этой целью только как следствие в меру своего соответствия ей как цели своего существования.

*Физикотеология* есть попытка разума заключать от целей природы (которые могут быть познаны только эмпирически) к высшей причине природы и ее свойствам. *Моральная теология* (этикотеология) есть попытка заключать от моральной цели разумных существ в природе (эта цель может быть познана априорно) к названной причине и ее свойствам.

Первая, естественно, предшествует второй. Ибо если мы хотим *телеологически* заключить от вещей в мире к причине мира, то сначала должны быть даны цели природы, для которых нам затем надлежит искать конечную цель, а для нее — принцип каузальности этой высшей причины.

По телеологическому принципу можно и должно проводить множество исследований природы, не требующих от нас постановки вопроса об основании возможности целесообразной деятельности, которую мы обнаруживаем в различных продуктах природы. Если же мы хотим иметь понятие и об этом, то у нас нет более глубокого понимания, чем то, которое достигается посредством рефлектирующей способности суждения, а именно, — если бы нам был дан лишь единственный органический продукт природы, то по свойству нашей познавательной способности мы могли бы мыслить только одно его основание, причину самой природы (всей природы в целом или лишь этой ее части), содержащую для него каузальность посредством рассудка; такой принцип суждения, правда, ничуть не продвигает нас в объяснении природных вещей и их происхождения, но все-таки расширяет наше видение, выводя его за пределы природы и позволяя, быть может, дать более близкое определение в остальном столь неплодотворному понятию первосущности.

Я утверждаю: сколько бы ни заниматься физикотеологией, она ничего не откроет нам о *конечной цели* творения, ибо она не доходит даже до вопроса о ней. Следовательно, хотя физикотеология и может обосновать понятие о разумной причине мира в качестве субъективно единственно пригодного для свойств нашей познавательной способности понятия о возможности вещей, которую мы можем объяснить, исходя из целей, но не может более полно определить это понятие ни в теоретическом, ни в

практическом отношении; ее попытка обосновать теологию не достигает цели, и она всегда остается только физической телеологией, поскольку отношение целей всегда рассматривается и должно рассматриваться в ней только как обусловленное в природе; тем самым вопрос о цели, о том, для чего существует сама природа (основание для чего следует искать вне природы), ею даже не ставится, тогда как именно от определенной идеи об этой цели зависит определенное понятие о высшей разумной причине мира, следовательно, и возможность теологии.

Для чего вещи в мире должны быть полезны друг другу; для чего многообразное в вещи нужно самой этой вещи; на каком основании можно даже считать, что в мире нет ничего напрасного, что все *в природе* для чего-то полезно, при условии, что некоторые вещи (как цели) должны существовать, и при этом наш разум не имеет для способности суждения другого принципа возможности объекта ее неизбежно телеологической рефлексии, кроме того, согласно которому механизм природы подчинен архитектонике разумного творца мира, — все это прекрасно, вызывая величайшее восхищение, показывает телеологическое рассуждение о мире. Однако поскольку данные, следовательно, и принципы для *определения* понятия разумной причины мира (в качестве высшего мастера) только эмпиричны, они не позволяют заключать к каким-либо свойствам, кроме тех, которые открывает нам в ее действиях опыт; а так как опыт никогда не может охватить всю природу как систему, он должен часто наталкиваться на противоречащие данному понятию и (по видимости) друг другу доводы, и даже если бы мы были в состоянии эмпирически обозреть всю систему, поскольку она охватывает только природу, никогда не может поднять нас над природой до цели самого ее существования, а тем самым до определенного понятия о высшей интеллигенции.

Если упростить задачу, решением которой занимается физикотеология, то это решение покажется легким. А именно, если расточительно применять понятие о *божестве* к каждому мыслимому нами разумному существу, — оно может быть одним, но их может быть и много, — обладающему множеством величественных свойств, но не всеми свойствами, требуемыми вообще для основания природы, соответствующей высшей возможной цели, или

если считать несущественным восполнение в теории недостатка того, что дают доводы, произвольными дополнениями и там, где есть достаточное основание допускать много совершенства (а что такое для нас много?), считать себя вправе предполагать *все возможное* совершенство, — то физическая телеология серьезно притязает на славу быть обоснованием теологии. Но если требуется указать, что же побуждает нас и сверх того дает нам право делать подобные добавления, то мы тщетно будем искать основание для нашего оправдания в принципах теоретического применения разума, ибо он решительно требует, чтобы для объяснения объекта опыта этому объекту не приписывалось больше свойств, чем обнаруживается в эмпирических данных, подтверждающих их возможность. При более тщательной проверке мы увидели бы, что идея высшего существа, основанная на совсем ином применении разума (практическом), собственно, априорно присутствует в нашей основе и побуждает нас восполнять недостаточное представление физической телеологии о первооснове целей в природе, доводя его до понятия о божестве; при этом мы не возомнили бы, что посредством теоретического применения разума к физическому познанию мира мы создали эту идею, а вместе с ней и теологию, и тем более что доказали ее реальность.

Нельзя особенно порицать древних за то, что они мыслили своих богов по их способности и по их намерениям и волею очень различными и при этом полагали, что все они, не исключая даже их главы, известным образом, как и люди, ограничены в своих возможностях. Ибо, наблюдая за устройством и ходом вещей природы, они находили достаточное основание считать, что причиной всего этого служит нечто большее, чем просто механическое, и предполагать, что за механизмом этого мира стоят намерения неких высших причин, которые они могли мыслить только как сверхчеловеческие. Но так как они находили в мире доброе и злое, целесообразное и нецелесообразное в значительной степени смешанным, по крайней мере для нашего разума, и не могли позволить себе принять произвольную идею наисовершеннейшего создателя, чьи мудрые и благодетельные цели тайно лежат в основе мира, доказательства которых они не обнаруживали, то их суждение о высшей причине мира вряд ли могло быть иным, так как в соответствии с максимами

теоретического разума они действовали совершенно последовательно. Другие, желавшие, будучи физиками, быть и теологами, думали найти удовлетворение разума в том, что абсолютное единство принципа природных вещей, требуемого разумом, они устанавливали посредством идеи о сущности, в которой как в единственной субстанции все эти вещи были лишь присущими ей определениями; хотя эта субстанция не могла быть посредством рассудка причиной мира, однако в ней как субъекте содержался весь рассудок вещей мира; следовательно, это — сущность, которая, правда, ничего не создавала согласно целям, в которой, однако, вследствие единства субъекта, все вещи, будучи лишь его определениями, необходимо должны были и без цели и намерений целесообразно соотноситься друг с другом. Так они ввели идеализм конечных причин, заменив каузальную зависимость с таким трудом выявляемого единства множества целесообразно связанных субстанций от одной субстанции причинной значимостью в одной; впоследствии эта система, рассматриваемая в аспекте присущих субстанции вещей мира как пантеизм, а в аспекте единственно обладающего субстанцией субъекта в качестве первосущности (позже) — как спинозизм, не столько решила вопрос о первооснове целесообразности природы, сколько объявила его неважным, превратив это понятие, лишенное всякой реальности, просто в ложно истолкованное общее онтологическое понятие о вещи вообще.

Следовательно, из чисто теоретических принципов применения разума (на которых только и основывается физикотеология), никогда не может быть выведено понятие божества, достаточное для нашего телеологического суждения о природе. Ибо мы вынуждены либо вообще объявить телеологию просто обманом способности суждения в ее суждении о каузальной связи вещей и искать прибежища единственно в принципе механизма природы, которая вследствие единства субстанции — природа есть лишь многообразие ее определений — содержит, как нам только кажется, общее отношение к целям; либо, если, отвергая этот идеализм конечных причин, мы хотим остаться верными основоположению реализма этого особого вида каузальности, мы можем связывать цели природы со многими разумными первосущностями или с одной-единственной; но поскольку для обоснования понятия о ней

мы располагаем только эмпирическими принципами, взятыми из действительной целевой связи в мире, мы, с одной стороны, не находим способа объяснить несообразности, многочисленные примеры которых дает нам природа в отношении единства цели, с другой, — основываясь только на опытных данных, никогда не сможем вывести достаточно определенное понятие единой разумной причины для какой-либо телеологии, как бы ее ни применять (теоретически или практически).

Хотя физическая телеология и побуждает нас искать телеологию, но создать ее она не может, как бы глубоко мы ни исследовали природу с помощью опыта и как бы ни пытались оказать помощь обнаруженной в ней целевой связи посредством идей разума, которые для физических задач должны быть теоретическими. Что нам от того, будут с полным основанием сетовать, что в основу всего этого устройства мы полагаем великий неизмеримый для нас рассудок и считаем, что он упорядочивает этот мир в соответствии со своими намерениями, если природа ничего не говорит и никогда не сможет ничего сказать нам о конечной цели, без которой мы не можем установить ни общую точку соотношения всех этих целей природы, ни достаточный телеологический принцип, чтобы либо познать все эти цели в одной системе, либо составить понятие о высшем рассудке как причине такой природы, понятие, которое могло бы служить путеводной нитью для нашей телеологической, рефлектирующей об этой причине способности суждения? Тогда я обладал бы *техническим рассудком* для разрозненных целей, но не *мудростью* для конечной цели, в которой ведь, собственно, и должно содержаться определяющее основание первого. Но смею ли я при отсутствии конечной цели, которую может априорно дать нам только чистый разум (ибо все цели в мире эмпирически обусловлены и могут содержать лишь то, что хорошо для того или другого как случайного намерения, а не то, что просто хорошо) и которая только и может научить меня тому, какие свойства, какую степень и какое отношение высшей причины природы мне следует мыслить, чтобы судить о природе как о телеологической системе; как и по какому праву смею я произвольно расширять мое столь ограниченное понятие об этом первоначальном рассудке, которое я могу основывать на моем ничтожном знании мира, о могуществе этой



первосущности, превращающей свои идеи в действительность, о ее воле совершать это и т.д., расширять это понятие и дополнять, доводя его до идеи всеумудрой бесконечной сущности? Если бы это совершалось теоретически, это заставило бы предположить во мне самом всеведение, позволяющее мне понять, в чем состоят цели природы во всей их взаимосвязи, и сверх того мыслить и все другие возможные планы, по сравнению с которыми настоящий с полным основанием должен был бы считаться наилучшим. Без такого совершенного знания я не могу заключать к определенному понятию о высшей причине, которое возможно только в интеллигенции, бесконечной во всех отношениях, т.е. в понятии божества, и заложить основу для теологии.

Следовательно, при всем возможном расширении физической телеологии в соответствии с вышеприведенным основоположением мы вправе сказать, что по свойствам и принципам нашей познавательной способности можем мыслить природу в ее ставшем нам известном целесообразном устройстве только как продукт рассудка, которому она подчинена. Но мог ли такой рассудок, создавая природу в ее целостности, иметь еще и конечную цель (которая тогда должна была бы находиться не в природе чувственного мира), — теоретическое исследование природы никогда не сможет нам это открыть. При всем знании природы остается нерешенным, составляет ли эта высшая причина повсюду первооснову природы согласно конечной цели, не действует ли она посредством рассудка, определенного просто необходимостью своей природы созидать известные формы (по аналогии с тем, что мы называем художественным инстинктом животных) без того, чтобы было необходимо приписывать ей поэтому хотя бы только мудрость, а тем более высшую мудрость, связанную со всеми остальными, необходимыми для совершенства ее продукта свойствами.

Таким образом, физикотеология есть плохо понятая физическая телеология, пригодная только как подготовка (пропедевтика) к теологии и достаточная для этой цели лишь при добавлении другого принципа, на который она может опереться, а не сама по себе, о чем как будто свидетельствует ее название.

Суждение, от которого не может отрешиться даже самый обыденный рассудок, когда он размышляет о существовании вещей в мире и существовании самого мира, сводится к следующему: все многообразные творения, сколь бы искусны ни были их устройства и их многообразная целесообразно соотносенная друг с другом связь, более того, совокупность столь многих их систем, которые мы неправильно называем мирами, не имели бы смысла, если бы в них не было людей (разумных существ вообще); другими словами, без людей все творение было бы пустыней, существующей напрасно и без конечной цели. Но дело ведь не в познавательной способности человека (в теоретическом разуме), в своем отношении к которой существование всего остального в мире только и получает ценность, — не в том, чтобы был кто-то, кто может созерцать мир. Если это созерцание мира дает человеку только представление о вещах без конечной цели, то из самого факта познания мира его существование не обретает ценности; необходимо предположить его конечную цель, в соответствии с которой само созерцание мира обрело бы ценность. И мы мыслим конечную цель творения как данную, исходя не из чувства удовольствия или его суммы, т.е. не из благополучия, наслаждения (телесного или духовного), одним словом, не из счастья судим мы об этой абсолютной ценности. Ведь то, что человек существует и делает счастье своей конечной целью, еще не дает понятия о том, для чего он вообще существует и какова его собственная ценность, чтобы сделать его существование приятным. Иметь разумное основание для того, чтобы понять, почему природа, если она рассматривается как абсолютное целое по принципам цели, должна соответствовать его счастью, можно, только предположив, что человек есть конечная цель творения, — следовательно, это только способность желания, но не та, которая делает его зависимым от природы (через чувственные побуждения), не та, для которой ценность его существования связана с тем, что он воспринимает и чем наслаждается; это ценность, которую он может дать себе только сам, и она зависит от того, что он делает, как и по каким принципам он действует, не в качестве части природы, а в *свободе*

своей способности желания; следовательно, то, что только и может дать его существованию абсолютную ценность и по отношению к чему существование мира может иметь *конечную цель*, есть добрая воля.

С этим полностью согласуется и самое обыденное суждение здравого человеческого разума, а именно, что человек может быть конечной целью творения только как моральное существо; оно высказывается, когда суждения наводят на этот вопрос и побуждают попытаться дать на него ответ. Какое значение, скажут, имеет большой талант этого человека, то, что он использует его в своей деятельности и оказывает этим благотворное влияние на общество, представляя таким образом большую ценность как в создании собственного благополучия, так и для пользы других, если он лишен доброй воли? Он — объект, достойный презрения, если оценивать его по его внутреннему содержанию; и если творение должно повсюду иметь конечную цель, то он в качестве человека также принадлежит к нему, а будучи злым человеком в мире, подчиненном моральным законам, должен в соответствии с этими законами быть лишен своей субъективной цели (счастья); и это единственное условие, при котором его существование может быть совместимо с конечной целью.

Если же мы обнаруживаем в мире целенаправленные устройства и, как этого неизбежно требует разум, подчиняем цели, которые только обусловлены, необусловленной высшей, т.е. конечной цели, то нетрудно заметить, что в этом случае речь идет не о цели природы (внутри ее), поскольку она существует, а о цели ее существования со всем ее устройством, следовательно, о последней *цели творения*, и в ней, собственно, о высшем условии, при котором только и может быть конечная цель (т.е. определяющее основание высшего рассудка для создания вещей мира).

Поскольку мы признаем человека целью творения только как моральное существо, у нас есть основание, во-первых, рассматривать, по крайней мере, главное условие, мир, как целое, связанное по целям, и как *систему* конечных причин; но прежде всего мыслить необходимое вследствие свойства нашего разума отношение целей природы к разумной причине мира, — есть *принцип*, согласно которому мы мыслим природу и свойства этой

первопричины как высшее основание в царстве целей и таким образом определяем ее понятие, к чему оказалась неспособна физическая телеология, которая могла привести только к созданию неопределенных и поэтому непригодных ни для теоретического, ни для практического применения понятий этого принципа.

Исходя из этого определенного таким образом принципа каузальности первосущности, мы должны мыслить ее не только как интеллигенцию, устанавливающую законы для природы, но и как законодательствующую властелина в моральном царстве целей. По отношению к *высшему*, возможному только под его господством *благу*, а именно, к существованию разумных существ, подчиненных моральным законам, мы мыслим эту первосущность *всеведущей*, чтобы от нее не оставались скрытыми даже самые сокровенные убеждения (что составляет подлинную моральную ценность действий разумных существ в мире); *всемогущей*, чтобы она могла привести в соответствие с этой высшей целью всю природу; *всеблагой* и вместе с тем *справедливой*, ибо оба эти свойства (в своем соединении они образуют *мудрость*) составляют условия каузальности высшей причины мира как высшего блага, действующего по моральным законам, а также все остальные ее трансцендентальные свойства — *вечность*, *вездесущность* и т.д. (ведь *благость* и *справедливость* — моральные качества), предполагаемые в такой конечной цели. — Таким образом *моральная телеология* восполняет недостатки *физической*, и только она основывает *теологию*, тогда как *физическая телеология*, если она незаметно не заимствует положения моральной телеологии, а действует последовательно, сама по себе, может обосновать только *демонологию*, неспособную создать ни одно определенное понятие. Но принцип отношения мира — ввиду морального определения цели некоторых существ в мире — к высшей причине как к божеству совершает это не только посредством дополнения физикотелеологического доказательства, следовательно, необходимо полагая его в основу; он и *сам по себе* достаточен и направляет внимание на цели природы и на исследование скрытого за ее формами непостижимо высокого искусства, чтобы на примере целей природы попутно дать подтверждение идеям, которые приводит чистый практи-

ческий разум. Ибо понятие о существах мира, подчиненных моральным законам, есть принцип (априорный), по которому человек необходимо должен судить о себе. Далее, если повсюду существует преднамеренно действующая и целенаправленная причина мира, то названное моральное отношение должно быть столь же необходимым условием возможности творения, как отношение по физическим законам (если эта разумная причина также имеет конечную цель); в этом разум априорно усматривает необходимое ему для телеологического суждения основоположение о существовании вещей. Все дело только в том, имеем ли мы достаточное для разума (будь то умопостигаемого или практического) основание приписывать высшей причине, действующей согласно целям, *конечную цель*. Что ею по субъективным свойствам нашего разума и даже по тому, как мы мыслим разум других существ, может быть только *человек, подчиняющийся моральным законам*, может быть для нас априорно несомненно; напротив, цели природы в физическом ряду совсем не могут быть познаны априорно и никак нельзя считать, что природа неспособна существовать без них.

### *Примечание*

Представьте себе человека в моменты настроенности его души к моральному ощущению. Окруженный прекрасной природой, спокойно и радостно наслаждаясь своим существованием, он испытывает потребность быть кому-то благодарным за это. Или, если он в том же душевном состоянии оказывается обремененным обязанностями, выполнить которые он может и хочет только путем добровольного самопожертвования, он чувствует потребность совершить это как нечто приказанное ему, повинуюсь высшему властелину. Если же он по неосмотрительности нарушил свой долг, то, пусть даже он не несет за это ответственность перед людьми, в душе его звучат строгие самообвинения, как голос судьи, требующего отчета в содеянном. Одним словом: он нуждается в моральной интеллигенции, чтобы иметь для цели своего существования существо, которое служило бы сообразно этой цели причиной его и мира. Тщетно было бы придумывать мотивы этих чувств; они непосредственно связаны

с самой чистой моральной настроенностью, так как *благодарность, послушание и смирение* (подчинение заслуженному наказанию) — это особая настроенность души к долгу, и душа, склонная к расширению своего морального образа мыслей, добровольно мыслит здесь предмет, который пребывает не в мире, стремясь по возможности доказать, что она помнит и о своем долге перед ним. Следовательно, возможно, по крайней мере основание для этого заложено в моральном образе мыслей, представить себе чистую моральную потребность в существовании существа, подчинение которому придает нашей нравственности либо большую силу, либо (по крайней мере по нашему представлению) большее содержание, а именно, новый предмет для ее применения, т.е. существо вне мира, устанавливающее моральные законы; при этом совершенно не принимается во внимание теоретическое доказательство, а тем более эгоистический интерес: признание это исходит из чисто морального, свободного от каких-либо чуждых влияний (правда, только субъективного) основания и направлено только на прославление чистого практического разума, устанавливающего законы только для себя. И хотя такая настроенность души испытывается редко и длится недолго, быстро проходит, не оказывая длительного воздействия и не вызывая размышлений о смутно представляемом предмете или усилий подвести его под ясные понятия, тем не менее основанием для этого, несомненно, служат моральные задатки в нас в качестве субъективного принципа — не довольствоваться в видении мира его целесообразностью посредством природных причин, а связывать ее с высшей причиной, господствующей над природой по моральным принципам. — К этому присовокупляется еще и то, что мы чувствуем, как моральный закон заставляет нас стремиться к всеобщей высшей цели, но при этом чувствуем, что ни мы, ни вся природа в целом неспособна ее достигнуть, что, лишь стремясь к ней, мы можем считать себя соответствующими конечной цели разумной причины мира (если бы таковая существовала); таким образом, есть чистое моральное основание практического разума для того, чтобы признавать наличие этой причины (ибо это можно совершать без противоречия), хотя бы для того, чтобы не считать наше стремление совершенно суетным в его воздействиях и избежать опасности ослабить его.

Всем этим я хочу здесь сказать только следующее: что *страх* вначале, правда, создал *богов* (демонов), но *разум* сумел посредством своих моральных принципов создать вначале понятие *Бога* (несмотря на то, что знания в области телеологии природы были очень скудны, а из-за трудности с помощью достаточно надежного принципа привести в соответствие противоречащие друг другу явления возникали серьезные сомнения) и что внутреннее *моральное* определение цели своего существования восполняло то, чего не хватало познанию природы, указывая на необходимость мыслить в качестве конечной цели существования всех вещей, принцип чего, удовлетворяющий разум, может быть только *этическим*, высшую причину, обладающую свойствами, позволяющими ей подчинить всю природу этому единственному намерению (для которого природа служит лишь орудием), т.е. мыслить названную высшую причину как *божество*.

#### § 87

#### О моральном доказательстве бытия Бога<sup>66</sup>

Есть *физическая телеология*, которая дает нашей теоретически рефлектирующей способности суждения достаточный довод для того, чтобы признать существование разумной причины мира. Но мы обнаруживаем в нас самих, и еще более в понятии разумного, обладающего вообще свободой (своей каузальности) существа и *моральную телеологию*, которая, поскольку целевая связь вместе со своим законом может быть априорно определена в нас самих, следовательно, познана как необходимая, не нуждается для этой внутренней закономерности в разумной причине вне нас, так же как, находя целесообразное в свойствах геометрических фигур (для всевозможного искусного построения), мы не считаем нужным искать наделивший их этой целесообразностью высший рассудок. Однако эта моральная телеология касается нас как существ мира и, следовательно, как существ, связанных с другими вещами в мире, судить о которых как о целях или как о предметах — для них мы сами суть конечная цель — и предписывают нам эти моральные законы. Именно в связи с моральной телеологией, касающейся от-

ношения нашей собственной каузальности к целям, даже к конечной цели, которую нам надлежит предполагать в мире, а также отношения между миром и упомянутой нравственной целью и внешней возможностью ее осуществления (в чем не может служить нам руководством физическая телеология), возникает неизбежный вопрос: заставляет ли она наше разумное суждение выходить за пределы мира и искать для указанного отношения природы к нравственному началу в нас разумный высший принцип, чтобы представить себе природу целесообразной также по отношению к моральному внутреннему законодательству и его возможному осуществлению. Следовательно, моральная телеология в самом деле существует, и она столь же необходимо связана с *номотетикой* свободы, с одной стороны, и природы — с другой, как гражданское законодательство с вопросом, где искать исполнительную власть; и вообще связь существует во всем, где разум должен дать принцип действительности известного закономерного, возможного лишь сообразно идеям порядка вещей. — Прежде всего мы хотим показать, как разум движется от моральной телеологии и ее отношения к физической телеологии к *теологии*, а затем остановиться на возможности и убедительности этого умозаключения.

Если считать существование ряда вещей (или ряда форм вещей) случайным, то есть возможным только посредством чего-то другого в качестве причины, то искать высшее основание этой каузальности и, следовательно, необусловленное основание обусловленного, можно либо в физическом, либо в телеологическом порядке (по *пехи efectivo* или *пехи finale*). Другими словами, можно спросить: какова ее высшая производящая причина или какова ее высшая (совершенно не обусловленная) цель, т.е. конечная цель создания сию этих или вообще всех ее продуктов? При этом, разумеется, предполагается, что эта причина способна представлять себе цели, тем самым есть разумное существо или, по крайней мере, должна мыслиться нами как действующая сообразно законам подобного существа.

Если следовать телеологическому порядку, то даже самый обыденный человеческий разум вынужден признать *основоположение*: если повсюду имеет место *конечная цель*, которую разум должен указать априорно, этой целью может быть только *человек* (каждое разумное су-



щество в мире), *подчиненный моральным законам*\*. Ибо (так рассуждает каждый), если бы мир состоял из одних только безжизненных или хотя из живых, но лишенных разума существ, то существование такого мира не имело бы никакой ценности, так как в нем не было бы существа, имевшего хотя бы малейшее понятие о ценности. Если же и были бы разумные существа, разум которых способен полагать ценность существования вещей лишь в отношении к ним природы (в их благополучии), и не способен сам обрести эту ценность первоначально (в свободе), то в мире были бы, правда, относительные цели, но не было бы (абсолютной) конечной цели, ибо существование таких разумных существ всегда было бы лишенным цели. Особое же свойство моральных законов состоит в том, что они предписывают разуму нечто как цель без какого-либо условия, тем самым именно так, как того требует понятие конечной цели; и существование такого разума, который в своем отношении к цели может быть высшим законом для самого себя, другими словами, существование разумных существ, подчиненных

---

\*Я намеренно говорю: *подчиненный моральным законам*. Не человек, действующий по моральным законам, т.е. такой, который действует соответственно им, есть конечная цель творения. Ибо последним выражением мы сказали бы больше, чем знаем, а именно, что во власти творца мира сделать, чтобы человек всегда поступал соответственно моральным законам; это предполагает понятие свободы и природы (для природы только и можно мыслить внешнего творца), которое должно было бы содержать проникновение в сверхчувственный субстрат природы и его тождество с тем, что делает возможным в мире каузальность посредством свободы, а это выходит далеко за пределы понимания нашего разума. Только о человеке, *подчиненном моральным законам* мы можем, не преступая границ нашего понимания, сказать: его существование составляет конечную цель мира. Это полностью согласуется и с суждением человеческого разума, морально рефлектирующего о ходе вещей в мире. Мы полагаем, что и во зле усматриваем следы мудрого соотношения целей, если видим, что преступный злодей умирает не раньше, чем понесет заслуженное наказание за свои злодеяния. По нашим понятиям о свободной каузальности наше хорошее и дурное поведение зависит от нас; но высшую мудрость правления миром мы видим в том, что побуждение к первому и результат обоих предписываются по моральным законам. В этом, собственно, и состоит слава Божия, которую теологи поэтому достаточно справедливо называют последней целью творения. — Следует также заметить, что под словом творение мы, пользуясь им, имеем в виду только то, что здесь сказано, а именно, причину *существования мира* или вещей в нем (субстанций), что и содержится в подлинном понятии этого слова (*actuaio substantiae est creatio*<sup>67</sup>): в нем еще отсутствует предположение о свободно действующей, следовательно, разумной, причине (существование которой мы еще только собираемся доказать).

моральным законам, только и можно мыслить как конечную цель существования мира. В противном случае причина его существования либо вообще не предполагает цели, либо в основе его лежат цели без конечной цели.

Моральный закон как формальное условие разума в применении нашей свободы связывает нас сам по себе, не завися от какой-либо цели как материального условия; но он вместе с тем, причем априорно, определяет для нас конечную цель, стремиться к которой он нас обязывает: и эта цель есть *высшее*, возможное посредством свободы, *благо в мире*.

Субъективное условие, при котором человек (и по всем нашим понятиям каждое разумное конечное существо) может, подчиняясь названному закону, полагать себе конечную цель, есть счастье. Следовательно, высшее возможное в мире физическое благо, достижению которого мы, поскольку это от нас зависит, содействуем, видя в нем конечную цель, есть счастье — при объективном условии согласия человека с законом *нравственности*, делающего его достойным быть счастливым.

Однако по всем способностям нашего разума мы не можем представить себе эти два требования конечной цели, заданной нам моральным законом, *связанными* только естественными причинами и соответствующими идее мыслимой конечной цели. Следовательно, понятие о *практической необходимости* такой цели посредством применения наших сил не согласуется с теоретическим понятием о *физической возможности* ее достижения, если мы не связываем с нашей свободой никакой другой каузальности (средства), кроме каузальности природы.

Поэтому, чтобы предположить в соответствии с моральным законом конечную цель, нам необходимо признать моральную причину мира (творца мира), и в той мере, в какой необходимо первое, в такой же (т.е. в той же степени и на том же основании) необходимо признать и второе, а именно, что есть Бог\*.

---

\* Этот моральный аргумент не должен служить *объективно значимым* доказательством бытия Божия, стремлением доказать сомневающемуся, что Бог есть; цель этого аргумента показать, что желающий мыслить морально должен *исключить* признание этого положения в число максим своего практического разума. Не предполагается этим также, что для *нравственности* необходимо допускать счастье всех разумных существ мира сообразно их моральности; предполагается, что это необходимо *посредством* нравственности. Следовательно, для моральных существ это *субъективно достаточный* аргумент.

Этим доказательством, которому легко придать форму логической точности, мы не хотим сказать, что столь же необходимо допустить существование Бога, как признать значимость морального закона, что тот, кто не может убедиться в первом, может считать себя свободным и от обязательство второму. Нет! Тогда пришлось бы отказаться только от *преднамеренности* конечной цели в мире посредством следования моральному закону (от счастья разумных существ, гармонически согласующегося со следованием моральным законам, как высшему благу в мире). Каждый разумный человек должен был бы и в этом случае всегда считать себя нерасторжимо связанным с предписанием нравственности, ибо законы ее формальны и безусловны в своих предписаниях безотносительно к целям (как категории воления). Однако требование конечной цели, предписываемое практическим разумом существам мира, — это вложенная в них их природой (как конечных существ) неодолимая цель, которую разум подчиняет только моральному закону *как* нерушимому *условию* или хочет сделать всеобщей в соответствии с этим законом и таким образом делает конечной целью содействие счастью в его соответствии с нравственностью. Содействовать этой конечной цели, насколько это в наших силах (в той мере, в какой это касается счастья), предписывает нам моральный закон; результат наших усилий может быть любым. Исполнение долга заключается в форме серьезной воли, а не в причинах, служащих средством к успеху.

Следовательно, если допустить, что какой-либо человек, побуждаемый отчасти слабостью всех столь восхваляемых спекулятивных аргументов, отчасти обнаруженными им в природе и в нравственном мире несообразностями, принял положение: Бога нет, то он оказался бы в своих собственных глазах недостойным, если бы счел вследствие этого законы долга лишь воображаемыми, незначимыми, необязательными и решил бы преступить их. Если впоследствии такой человек уверится в том, в чем он сначала сомневался, он тем не менее останется при таком образе мыслей недостойным, пусть он даже из страха или из надежды на награду, но без внутреннего уважения к долгу, выполнял бы свой долг с такой точностью, с какой это

только и можно требовать. Наоборот, если он как верующий искренне и бескорыстно исполняет свой долг, следуя своему сознанию, но при мысли, что его можно убедить в том, что Бога нет, сразу же считает себя свободным от всех нравственных обязательств, то с его внутренними моральными убеждениями дело обстоит плохо.

Мы можем, следовательно, представить себе добропорядочного человека (например, *Спинозу*), который твердо уверился в том, что Бога нет и (поскольку в отношении объекта моральности это ведет к одинаковым следствиям) нет и будущей жизни; как он будет судить о внутреннем определении своей цели, заданной моральным законом, который он в своих поступках уважает? Он не ждет от исполнения этого закона выгоды ни в этом, ни в ином мире; он лишь стремится бескорыстно делать добро, к которому тот священный закон направляет все его силы. Однако его стремлению поставлен предел; он может иногда ждать от природы случайного содействия, но никогда не может надеяться на закономерное и совершаемое по постоянным правилам (такими, каковы суть и должны быть внутренне его максимы) согласие с той целью, содействие в осуществлении которой он все же считает своей обязанностью и стимулом. Обман, насилие и зависть всегда будут преследовать его, хотя сам он честен, миролюбив и благожелателен; и добропорядочные люди, которых он еще встретит, будут, несмотря на то, что они достойны счастья, постоянно подвергаться природой, которая не обращает на это внимания, всем бедствиям — лишениям, болезням и безвременной смерти, подобно остальным животным Земли, пока всех их (честных и нечестных, здесь это значения не имеет) не поглотит глубокая могила и не отбросит тех, кто мог считать себя конечной целью творения, в бездну лишенной цели хаоса материи, из которого они были извлечены. — От цели, следовательно, которая стояла перед этим благонамеренным человеком и должна была стоять перед ним, когда он следовал закону, он должен, признав ее недостижимой, отказаться; или если он стремится сохранить в этом верность голосу своего внутреннего нравственного назначения и не хочет, несмотря на недействительность идеальной конечной цели, единственно соответствующей высоким требованиям этого назначения, умалить уважение, которое ему непосредственно, требуя послушания,

внушает этот закон (что не может совершиться без нанесения ущерба моральному убеждению), то он должен, исходя из практического намерения, т.е. чтобы составить понятие, по крайней мере, о возможности морально предписанной ему конечной цели, признать существование *морального* творца мира, т.е. Бога, и это он может сделать, так как это понятие само по себе, во всяком случае лишено внутреннего противоречия.

### § 88

#### Ограничение значимости морального доказательства

Чистый разум в качестве практической способности, т.е. в качестве способности определять свободное применение нашей каузальности посредством идей (чистых понятий разума), не только содержит в моральном законе регулятивный принцип наших поступков, но дает нам этим и субъективно конститутивный принцип в понятии объекта, который только разум может мыслить и который должен стать действительным посредством наших поступков в мире соответственно этому закону. Следовательно, идея конечной цели в применении свободы по моральным законам имеет субъективно *практическую* реальность. Мы априорно определены разумом всеми силами содействовать высшему благу в мире, которое состоит в соединении наибольшего блага разумных существ мира с высшим условием доброго в них, т.е. — всеобщего счастья с самой законосообразной нравственностью. В этой конечной цели возможность одной части, а именно счастья, обусловлена эмпирически, т.е. зависит от природы (соответствует ли она этой цели или нет), и в теоретическом отношении проблематична; другая же часть, а именно нравственность, в отношении которой мы свободны от воздействия природы, априорно установлена по своей возможности и догматически достоверна. Таким образом, для объективной теоретической реальности понятия о конечной цели разумных существ мира требуется, чтобы не только мы имели априорно поставленную перед нами конечную цель, но чтобы и творение, т.е. самый мир, имело бы по своему существованию конечную цель; если бы можно было доказать это априорно, то к субъективной реальности конечной цели добавилась бы объективная. Ибо, если

творение повсюду имеет конечную цель, то мы можем мыслить ее только как совпадающую с моральной целью (которая только и делает возможным понятие цели). В мире мы, правда, находим цели, а физическая телеология представляет их в таком количестве, что, если мы будем судить сообразно с разумом, мы окажемся вынуждены в конце концов с достаточным основанием принять в качестве принципа исследования природы, что в природе нет ничего, не имеющего цели; однако конечную цель природы мы тщетно стали бы искать в ней. Эту цель, поскольку идея ее находится только в разуме, можно и должно искать даже по ее объективной возможности лишь в разумных существах. Их практический разум не только указывает конечную цель, но определяет и условия этого понятия, при которых только и может быть мыслима нами конечная цель творения.

Вопрос состоит теперь в том: не может ли объективная реальность понятия о конечной цели творения быть достаточно доказана и для теоретических требований чистого разума, если и не аподиктически, для определяющей, то для максим теоретически рефлектирующей способности суждения. Это наименьшее, чего можно требовать от спекулятивной философии, которая вызывается связать нравственную цель с целями природы посредством идеи единой цели; но и это немногое значительно превосходит то, что философия когда-либо в состоянии совершить.

Согласно принципу теоретически рефлектирующей способности суждения мы можем сказать: если у нас есть основание признать для целесообразных продуктов природы высшую причину природы, каузальность которой в отношении ее действительности (творение) иного рода, чем требуется для механизма природы, а именно такая, которую надлежит мыслить как каузальность рассудка, то у нас достаточное основание мыслить и для этой первосущности не только повсюду в природе цели, но и конечную цель, если и не для того, чтобы доказать существование такой сущности, то, по крайней мере (как это было совершено в физической телеологии), чтобы убедиться в том, что возможность такого мира мы можем уяснить себе не только по целям, но и посредством одного того, что приписываем его существованию конечную цель.

Однако конечная цель есть понятие нашего практиче-

ского разума и не может быть выведена для теоретического суждения о природе или соотнесена с ее познанием из данных опыта. Применять это понятие может только практический разум по моральным законам; и конечная цель творения есть такое устройство мира, которое соответствует тому, что мы можем определенно указать только по законам, т.е. соответствует конечной цели нашего чистого практического разума, притом лишь поскольку он должен быть практическим. — Благодаря моральному закону, который возлагает на нас эту конечную цель, мы имеем в практическом намерении, а именно, чтобы применить наши силы к содействию этой конечной цели, основание признать ее возможность (осуществимость), а тем самым (так как без присоединения природы к ее условию, которое не находится в нашей власти, содействие этой цели было бы невозможно) соответствующую ей природу вещей.

Следовательно, у нас есть и моральное основание мыслить в мире также конечную цель творения.

Это еще не заключение от моральной телеологии к теологии, т.е. к существованию морального творца мира, а только к конечной цели творения, которая таким образом определяется. То, что для этого творения, т.е. для существования вещей сообразно *конечной цели*, следует признать в качестве творца мира, во-первых, разумное существо, а во-вторых, не только разумное (как для возможности вещей природы, которые мы были вынуждены рассматривать как *цели*), но и *моральное* существо, следовательно, Бога, — есть второе заключение; свойство его таково, что оно вынесено, как очевидно, только для способности суждения по понятиям практического разума и в качестве такового для рефлектирующей, не для определяющей способности суждения. Ведь мы не можем притязать на то, чтобы утверждать: хотя морально практический разум в нас существенно отличается по своим принципам от технически практического, то же должно относиться и к высшей причине мира, если признавать ее как интеллигенцию, и что для конечной ее цели требуется особый вид каузальности, отличный от той, которая необходима для целей природы; что мы, следовательно, имеем в нашей конечной цели не только *моральное основание* признавать конечную цель творения (как действие), но и *моральное* существо как первооснову творения.

Мы можем, правда, сказать, что по *свойству способности нашего разума* мы не можем понять, как возможна такая соотношенная с *моральным законом* и его объектом целесообразность, содержащаяся в этой конечной цели, без творца и правителя мира, который одновременно есть и моральный законодатель.

Следовательно, действительность высшего творца, создателя моральных законов, в достаточной степени установлена только для *практического применения* нашего разума и теоретически ничего не определяет в отношении его существования. Ибо разуму необходима для возможности своей цели, данной нам и без того его собственным законодательством, идея, посредством которой будет устранено препятствие, связанное с невозможностью следовать этому законодательству только по природному понятию о мире (достаточному для рефлектирующей способности суждения), и эта идея получает таким образом практическую реальность, хотя она и лишена всех средств обрести такую реальность теоретически, что позволило бы ей объяснить природу и определить высшую причину для спекулятивного познания. Для теоретической рефлектирующей способности суждения разумную причину мира достаточно доказала физическая телеология, исходя из целей природы; для практической это делает моральная телеология с помощью понятия о конечной цели, которое ей, руководствуясь практическим намерением, приходится приписывать творению. Хотя объективную реальность идеи Бога как морального творца мира и нельзя доказать с помощью *одних* физических целей, однако, если их познание связывается с познанием моральной цели, они в силу максимы чистого разума — по возможности следовать единству принципов — имеют большое значение и могут прийти на помощь практической реальности этой идеи, посредством той, которой она уже обладает для способности суждения в теоретическом отношении...

Чтобы устранить легко возникающее недоразумение, здесь чрезвычайно важно заметить, во-первых, что мы можем *мыслить* эти свойства высшего существа только по аналогии. Ибо как бы мы могли исследовать его природу, подобной которой опыт нам ничего не дает? Во-вторых, что с помощью этой аналогии мы можем только мыслить его, а не *познавать* и приписывать ему эти свойства теоретически, — это было бы нужно определяю-



щей способности суждения при спекулятивном намерении нашего разума понять, что есть высшая причина мира *сама по себе*. Здесь же нам важно только установить, какое понятие нам по свойствам нашей познавательной способности следует составить о высшем существе и должны ли мы признавать его существование, чтобы также придать лишь практическую реальность той цели, всеми силами содействовать которой априорно предписывает нам и без такого предположения чистый практический разум, т.е. чтобы суметь мыслить предполагавшееся действие как возможное, пусть даже это понятие будет для спекулятивного разума запредельным, и свойства, которые мы приписываем мыслимому таким образом существу, в объективном применении близки к антропоморфизму. Цель их применения не в том, чтобы пытаться определить его недостижимую для нас природу, а в том, чтобы таким образом определить нас самих и нашу волю. Подобно тому как мы обозначаем причину по понятию, которое мы имеем о действии (но только по ее отношению к нему), не пытаясь тем самым определить внутренние ее качества посредством тех свойств, которые только и известны нам в связи с подобными причинами и должны быть даны опытом; как мы приписываем, например, душе помимо других сил и *vim locomotivam*<sup>68</sup>, поскольку действительно могут возникать такие движения тела, причина которых коренится в представлениях души, не приписывая ей поэтому единственно известные нам движущие силы (а именно действующие посредством притяжения, давления, толчка, тем самым движения, которое всегда предполагает протяженное тело), — мы должны признать *нечто*, содержащее основание возможности и практической реальности, т.е. осуществимости, необходимой моральной конечной цели; но по свойству ожидаемого от него действия мы можем мыслить его как мудрое, правящее миром по моральным законам существо, а по свойству наших познавательных способностей должны мыслить его как отличающуюся от природы причину вещей, чтобы выразить только *отношение* этого превосходящего все наши познавательные способности существа к объекту *нашего* практического разума; при этом мы теоретически не приписываем ему единственную известную нам каузальность такого рода, а именно, рассудок и волю, и не стремимся даже объективно отличать мыслимую в нем

каузальность по отношению к тому, что для нас есть конечная цель, каузальность, мыслимую в самом этом существе, от каузальности природы (и ее определений цели вообще), принимая это различие лишь как субъективно необходимое для свойств нашей познавательной способности и значимое для рефлектирующей, но не для объективно определяющей способности суждения. Но если речь идет о практической сфере, то подобный *регулятивный* принцип (для благоразумия или мудрости), который гласит: поступать следует сообразно тому, что по свойству наших познавательных способностей мы известным образом можем мыслить как возможное, как цели, — есть одновременно *конститутивный*, т.е. практически определяющий принцип; но этот же принцип как принцип суждения об объективной возможности вещей ни в коей мере не есть теоретически определяющий принцип (согласно которому объекту также присущ единственный вид возможности, свойственный нашей способности мыслить), а есть только *регулятивный* принцип для рефлектирующей способности суждения.

### Примечание

Это моральное доказательство не впервые открыто, а лишь заново пояснено; ибо оно было заложено в человеке еще до появления самых ранних ростков способности его разума и все больше развивалось вместе с ростом культуры. Как только люди начали размышлять о правом и неправом, во времена, когда они в своем равнодушии еще не замечали целесообразности природы, пользовались ею, не мысля при этом ничего, кроме привычного хода природы вещей, неизбежно должно было возникнуть суждение, согласно которому в конце жизни не может оказаться безразличным, поступал ли человек честно или обманывал, справедливо ли действовал или применял насилие, — пусть даже в течение всей жизни ему, по крайней мере, явно, не было даровано счастье за его добродетели или не подстерегало наказание за его преступления. Казалось, что люди слышат некий внутренний голос, который утверждает, что все должны быть иным; значит, тайно в них было заложено, хотя и смутное, представление о чем-то, стремиться к чему они чувствовали себя обязанными,

с чем никак не сочеталось то, что они наблюдали, а если они рассматривали ход вещей в мире как единственный возможный порядок, они не могли согласовать с ним внутреннее определение цели, которое присутствовало в их душе. Как бы грубо они ни представляли себе способ, который мог бы устранить такую неправильность (она должна возмущать человеческую душу гораздо больше, чем слепой случай, который можно было положить в качестве принципа в основу суждения о природе), они не могли измыслить другой принцип возможности совместить природу с их внутренним нравственным законом, кроме одного: признать существование высшей причины, правящей миром по моральным законам, ибо заданная в качестве долга конечная цель в них и природа без всякой конечной цели вне их, в которой, однако, эта цель должна стать действительной, находятся в противоречии друг к другу. О внутренних свойствах названной причины мира они способны были придумывать только вздор; но указанное моральное отношение в правлении миром оставалось неизменным, доступным каждому, даже самому неразвитому разуму, когда он рассматривает себя как практический, — следовать наравне с ним спекулятивный разум не может. — По всей вероятности благодаря этому моральному интересу впервые пробудилось внимание к красоте и целям природы, которое затем превосходно подтверждало эту идею, хотя и не могло ее обосновать, а тем более обойтись без упомянутого интереса, так как само исследование целей природы только в своем отношении к конечной цели обретает тот непосредственный интерес, который в такой мере проявляется в восхищении этими целями безотносительно к какой-либо выгоде, которую можно из них извлечь.

## § 89

### О пользе морального аргумента

Ограничение разума по отношению ко всем нашим идеям о сверхчувственном условии его практического применения — в том, что касается идеи Бога, бесспорно, полезно: оно препятствует тому, чтобы *теология* превратилась в *теософию* (в противоречащие разуму запредельные понятия) или опустилась до *демонологии* (антро-

поморфического представления о высшем существе); чтобы *религия* не стала *теургией* (фантастическим заблуждением о возможности чувствовать другие сверхчувственные существа и в свою очередь влиять на них) или *идолопоклонством* (суеверным заблуждением, будто можно снижать благосклонность высшего существа не моральными убеждениями, а другими средствами)\*.

Ведь когда допускают, что суетность или дерзость умствования могут теоретически (и расширяя познание) определить хоть что-либо о выходящем за пределы чувственного мира; когда с важностью сообщают свои представления о бытии и свойствах божественной природы, о божественных рассудке и воле, об их законах и вытекающих из них свойствах мира, — то хотел бы я знать, где и в каком месте предполагают ограничить притязания разума; ведь там, откуда взяты эти знания, могут возникнуть и многие другие (если, как полагают, напряженно мыслить). Ограничение подобных притязаний должно происходить по определенному принципу, а не просто потому, что до сих пор все попытки такого рода оказались неудачными; это ничего не доказывает и не исключает возможность лучшего результата. Здесь применим только один принцип: признать, что о сверхчувственном совершенно невозможно определить что-либо теоретически (можно только негативно) — в противном случае можно исходить из того, что наш разум содержит еще неисчерпанную сокровищницу неведомых нам глубочайших знаний, сохраняемых и углубляемых для нас и наших потомков. — Что же касается религии, т.е. морали по отношению к Богу как законодателю, то если ей должно предшествовать теоретическое познание Бога, то мораль должна сообразоваться с теологией и не только вводить вместо внутреннего необходимого законодательства разума внешнее произвольное законодательство высшего существа, но и распространить всю недостаточность нашего понимания

---

\* Идолопоклонство в практическом понимании — та религия, которая мыслит высшее существо со свойствами, допускающими, что еще нечто другое, а не только моральность может быть сама по себе подходящим условием, чтобы сообразоваться с его волей во всем, что способен совершить человек. Каким бы чистым и свободным от всех чувственных образов ни понимали это понятие теоретически, практически оно все-таки представляется *идолом*, т.е. антропоморфическим в понимании свойств воли высшего существа.

его природы на нравственное предписание и таким образом исказить религию и лишить ее морали.

Что касается надежды на будущую жизнь, то если вместо конечной цели, которую мы согласно предписанию морального закона должны сами осуществить, мы обратимся к нашей теоретической познавательной способности, руководствуясь ею как путеводной нитью в суждении разума о нашем назначении (которое, следовательно, рассматривается как необходимое и достойное быть принятым только в практическом отношении), учение о душе, так же, как теология, не даст в этом отношении ничего, кроме негативного понятия о нашей мыслящей сущности, а именно, что ни действия ее, ни явления внутреннего чувства не могут быть объяснены материалистически, что, следовательно, из спекулятивных оснований посредством всей нашей теоретической познавательной способности нам совершенно недоступно расширяющее определяющее суждение об обособленной природе души и продолжении или прекращении ее существования после смерти. Так как здесь все предоставляется телеологическому суждению о нашем существовании в практически необходимом отношении и предположению о продолжении нашего существования как условию, требуемом конечной целью, заданной нам разумом, то здесь обнаруживается одновременно польза (которая, правда, на первый взгляд кажется утратой); дело заключается в том, что так же, как теология никогда не может стать для нас теософией, и рациональная психология <sup>69</sup> не может стать пневматологией в качестве расширяющей познание науки; с другой стороны, она ограждена от опасности впасть в материализм; она скорее есть антропология внутреннего чувства, т.е. знание нашей мыслящей самости в жизни и как теоретическое познание остается лишь эмпирической; напротив, рациональная психология в вопросе о нашем вечном существовании вообще не есть теоретическая наука, она основана на единственном заключении моральной телеологии, и вообще все ее применение необходимо только моральной телеологии в связи с вопросом о нашем практическом назначении.

От всякого доказательства, строят ли его на основе непосредственного эмпирического изображения того, что должно быть доказано (как в доказательстве посредством наблюдения предмета или эксперимента), или посредством разума априорно из принципов, прежде всего требуется, чтобы оно не *уговаривало*, а *убеждало* или, по крайней мере, воздействовало на убеждение; другими словами, чтобы аргумент — или заключение — был не только субъективным (эстетическим) определяющим основанием одобрения (только видимостью), а объективно значимым и служил логическим основанием познания; ибо в противном случае рассудок будет оболыщен, но не убежден. К типу таких мнимых доказательств относится и то, которое, быть может, с добрым намерением, но с умыслом скрыть свою слабость, применяется в естественной теологии: приводя множество доказательств происхождения вещей природы по принципу целей, используют чисто субъективное основание человеческого разума, а именно, его свойство применять везде, где это не ведет к противоречиям, вместо многих принципов один, и если в этом принципе обнаруживается несколько или много требований для определения понятия, примысливать к ним остальные, чтобы таким произвольным дополнением завершить понятие вещи. И в самом деле, если мы обнаруживаем в природе множество продуктов, свидетельствующих о разумной причине, то почему бы нам не мыслить вместо столь многих причин одну-единственную и не приписать ей не только высший рассудок, могущество и т.д., но и всеведение, всемогущество, одним словом, мыслить ее такой, которая содержит достаточное основание подобных свойств для всех возможных вещей. И почему бы сверх того не приписать этой единственной всемогущей первосущности как моральной причине мира — не только рассудок для законов и продуктов природы, но также высший нравственный практический разум, поскольку посредством такого завершения понятия дан достаточный принцип как для понимания природы, так и для моральной мудрости и против возможности такой идеи не может быть сделано какое бы то ни было доста-

точно обоснованное возражение? Если при этом приводятся в движение и моральные силы души и красноречием (которого они действительно достойны) возбуждается живой интерес, то это ведет к убежденности в объективной достаточности доказательства и (в большинстве случаев) также к благотворной видимости, которая отказывается от всякой проверки логической силы доказательства и даже относится к ней с отвращением и недовольством, будто в основе ее лежит некое кощунственное сомнение. — Против этого ничего нельзя возразить, если рассчитывают только на популярность. Но поскольку распадение этого доказательства на две неоднородные части, а именно на то, что относится к физической, и на то, что к моральной телеологии, нельзя и не следует препятствовать, так как слияние их не позволяет определить, где находится подлинный нерв доказательства, в какой части и как он должен быть разработан, чтобы его значимость могла выдержать самую строгую проверку (даже если применительно к одной его части мы вынуждены будем признать слабость нашего основанного на разуме понимания), то долг философа (даже если допустить, что он ни во что не ставит требование к нему быть искренним), выявить видимость, пусть даже спасительную, которую может создать такое смешение, и отделить то, что относится только к уговорам, от того, что ведет к убеждению (это — различные определения одобрения не только по степени, но и по своему характеру), чтобы открыто показать в этом доказательстве состояние души во всей ее чистоте и с полным чистосердечием подвергнуть доказательство самой строгой проверке.

Между тем доказательство, направленное на убеждение, в свою очередь, может быть двояким: таким, цель которого показать, что есть предмет *сам по себе* или что он есть для нас (людей вообще) по необходимым нам принципам разума в суждении о нем (доказательство *χαρ' αὐτῆς* или *χαρ' αὐτῶν*,<sup>70</sup> последнее слово взято в его общем значении — как люди вообще). В первом случае оно основано на принципах, достаточных для определяющей способности суждения, во втором — только для рефлектирующей способности суждения. В последнем случае оно в качестве основанного только на теоретических принципах никогда не может воздействовать на убеждение; если же в основу доказательства положен принцип практического разума (который имеет всеобщую и необходимую значимость), то оно

может притязать на убеждение, достаточное для чисто практической цели, т.е. на моральное убеждение. Но доказательство *воздействует на убеждение*, еще не убеждая, если оно лишь на пути к убеждению, т.е. содержит для этого лишь объективные основания, которые хотя и недостаточны для достоверности, но все-таки по своему типу таковы, что служат не только субъективными основаниями суждения, предназначенного уговорить.

Все теоретические доводы достаточны либо: 1) для доказательства посредством строгих логических *умозаключений*; либо, где этого нет, 2) для *заключения по аналогии*, или если и этого нет, хотя бы 3) для *вероятного мнения*, или, наконец, и это наименьшее, 4) для допущения возможного основания объяснения в виде *гипотезы*. — Так вот, я утверждаю, что все доводы, действующие на теоретическое убеждение, вообще не могут способствовать убежденности такого рода от высшей до низшей ее ступени, если надлежит доказать положение о существовании первосущности как Бога в значении, соответствующем всему содержанию этого понятия, а именно, как *морального* творца мира, следовательно, таким образом, что посредством него указывается также и конечная цель творения.

1) Что же касается *логически правильного* доказательства, которое идет от общего к особенному, то в "Критике"<sup>71</sup> достаточно показано следующее: поскольку понятию о сущности, которую надо искать за пределами природы, не соответствует возможное для нас созерцание, и, следовательно, само понятие этой сущности, поскольку оно должно быть теоретически определено синтетическими предикатами, остается для нас проблематичным, познание этой сущности (которое сколько-нибудь расширило бы объем нашего теоретического познания) не совершается и особенное понятие о сверхчувственной сущности не может быть подведено под общие принципы природы вещей, чтобы от них заключать к нему, ибо эти принципы значимы лишь для природы как предмета чувств.

2) Хотя из двух неоднородных вещей можно именно в точке их неоднородности одну *мыслить по аналогии*\* с

---

\* *Аналогия* (в качественном значении) есть тождество отношения между основаниями и следствиями (причинами и действиями), в той мере, в какой оно имеет место, невзирая на специфическое различие



другой, но из того, в чем они неоднородны, нельзя по аналогии *заключать* от одной к другой, т.е. переносить этот признак специфического различия на другую. Так, по аналогии с законом равенства действия и противодействия во взаимном притяжении и отталкивании тел я могу мыслить общение между членами общества по нормам права, но не могу перенести на него названные специфические определения (материальное притяжение и отталкивание) и приписать его гражданам, чтобы таким образом создать систему, которая называется государством. — Мы можем также мыслить каузальность перво-сущности по отношению к вещам мира как целей природы по аналогии с рассудком, как основанием форм известных продуктов, называемых нами произведениями искусства (ибо это делается только для теоретического или практического применения нашей познавательной

---

вещей или тех свойств самих по себе, которые содержат основание подобных следствий (т.е. рассмотренные вне этого отношения). Так, сравнивая искусные действия животных с *действиями* людей, мы мыслим основание действий животных, нам неизвестное, в сопоставлении с известным нам основанием сходных действий людей (с разумом) как аналог разуму и в то же время хотим показать, что основание способности животных искусно действовать, называемое инстинктом, в действительности отличается по своей специфике от разума, хотя сходно по своему отношению к действию (постройки бобров в сравнении с постройками людей). — Однако исходя из того, что человек пользуется для своих построек *разумом*, я не могу заключить, что у бобра также должен быть разум и назвать это *умозаключением* по аналогии. Тем не менее из подобия действий животных (основание к которым мы воспринять непосредственно не можем) действиям человека (которые мы непосредственно сознаем) мы можем по аналогии вывести совершенно верное заключение, что животные также действуют по *представлениям* (а не суть, как полагает *Картезий*<sup>12</sup>, машины) и, несмотря на их специфическое различие, по своему роду (в качестве живых существ) не отличаются от людей. Принцип, который дает право делать такое заключение, состоит в одинаковости основания относить животных по упомянутому определению к одному роду с человеком как человеком в той мере, в какой мы сравниваем их друг с другом по их внешним действиям. *Esto par ratio*<sup>13</sup>. Так же, сравнивая целесообразные продукты высшей причины мира с произведениями искусства человека, я могу мыслить ее каузальность по аналогии с рассудком, но не могу *заключать* по аналогии к этим его свойствам; ибо здесь именно и отсутствует принцип возможности подобного заключения, т.е. *paritas rationis*<sup>14</sup>, которая позволила бы отнести высшее существо и человека к одному роду (по каузальности того и другого). Каузальность существ мира, всегда чувственно обусловленная (в том числе и каузальность посредством рассудка), не может быть перенесена на существо, у которого нет с существами мира другого общего родового понятия, кроме понятия вещи вообще.

способности, которое мы должны найти для этого понятия по определенному принципу по отношению к вещам природы в мире); но из того, что среди существ мира причине действия, которое относят к искусству, приписывается рассудок, мы отнюдь не можем заключить по аналогии, что существу, полностью отличающемуся от природы, присуща в отношении к природе та же каузальность, которую мы наблюдаем у человека; это касается именно той точки неоднородности, которую мы мыслим между действиями чувственно обусловленной причины и сверхчувственной первосущности даже в ее понятии, и, следовательно, эту каузальность переносить на первосущность нельзя. — Именно в том, что я могу мыслить божественную каузальность только по аналогии с рассудком (этой способностью обладает, как нам известно, из всех существ только чувственно обусловленный человек), заключено запрещение приписывать первосущности рассудок в его подлинном значении\*.

3) *Мнение* вообще не присутствует в априорных суждениях; посредством этих суждений либо познают нечто с полной достоверностью, либо не познают ничего. Если же данные основания доказательства, из которых мы исходим (как здесь из целей в мире), эмпиричны, то на этом основании нельзя иметь никакого мнения о том, что выходит за пределы чувственного мира, и допускать, будто подобные рискованные суждения могут хотя бы в малейшей степени притязать на вероятность. Ведь вероятность есть часть возможной в некотором ряду оснований достоверности (се основания сравниваются в этом ряду с достаточностью, как части с целым), до которой должно быть восполнено недостающее основание. Но так как эти части как определяющие основания достоверности одного и того же суждения должны быть однородными, поскольку в противном случае они в своей совокупности не составят величину (которая и есть достоверность), то не может одна их часть находиться внутри пределов возможного опыта, а другая вне всякого опыта. Таким образом, поскольку чисто эмпирические доводы не ведут ни к чему сверхчув-

---

\* Это ни в коей мере не умаляет представление об отношении этого существа к миру в том, что касается теоретических и практических выводов из данного понятия. Но пытаться исследовать, что оно есть само по себе, — столь же бессмысленное, сколь тщетное любопытство.

ственному, а недостаток в их ряду не может быть ничем восполнен, то попытка достигнуть с их помощью сверхчувственного и его познания ни в коей степени не приближает к нему, следовательно, в суждении о нем, построенном на аргументах, взятых из опыта, полностью отсутствует всякая вероятность.

4) В том, чему надлежит в качестве *гипотезы* служить объяснением возможности данного явления, должна быть совершенно достоверна, по крайней мере, возможность. Достаточно того, что, предлагая гипотезу, я отказываюсь от познания действительности (которое еще утверждается в мнении, высказываемом как вероятное); большим я уже не могу поступиться; возможность того, что я полагаю в основу объяснения, не должна, во всяком случае, подвергаться сомнению, так как в противном случае не будет конца пустым выдумкам. Но допустить возможность сверхчувственного существа, исходя из ряда понятий, для чего нет никаких необходимых условий познания, никаких данных созерцания, когда в качестве критерия этой возможности остается только закон противоречия (способный доказать лишь возможность мышления, а не мыслимого предмета), было бы совершенно необоснованно.

Вывод из всего этого таков; для существования перво-сущности как божества, или души как бессмертного духа человеческий разум неспособен предложить никакого теоретического доказательства, содержащего хотя бы малейшую степень убедительности, и по вполне понятной причине: у нас нет материала для определения идей сверхчувственного, мы вынуждены брать его в вещах чувственного мира, что совершенно не соответствует названному объекту; между тем без определения этих идей у нас остается лишь понятие о нечувственном нечто, в котором заключено последнее основание чувственного мира, а это еще не составляет познания (как расширения понятия) о его внутренних свойствах.

Если мы принимаем во внимание только то, каким образом нечто может быть объектом познания (*res cognoscibilis*) для нас (по субъективным свойствам наших способностей представления), то понятия сопоставляются не с объектами, а только с нашими познавательными способностями и с тем, как они смогут использовать данное им представление (с теоретической или практической целью); вопрос, есть ли что-либо познаваемая сущность или нет, это вопрос, относящийся не к возможности самих вещей, а к возможности нашего познания их.

*Познаваемые* вещи могут быть трех видов: *предметы мнения* (*opinabile*), *факты* (*scibile*) и *предметы веры* (*mere credibile*).

1) Предметы идей разума, которые не могут быть представлены для теоретического познания в каком-либо возможном опыте, суть поэтому вообще не *познаваемые* вещи, и о них не может быть даже *мнения*, ибо априорное мнение уже само по себе нелепость и прямой путь к выдумкам. Следовательно, наше априорное положение либо достоверно, либо не содержит ничего убедительного. *Предметы мнения* всегда суть объекты, по крайней мере, самого по себе возможного опытного познания (предметов чувственного мира), которое, однако, вследствие степени обладаемой нами способности для нас невозможно. Так, эфир, открытый новейшими физиками, эластичная, проникающая все другие материи (полностью смешанная с ними) жидкость, есть только предмет мнения, но такого рода, что, если бы наши внешние чувства были в высшей степени обострены, его можно было бы воспринять, но никогда нельзя представить в каком-нибудь наблюдении или эксперименте. Предполагать, что на других планетах существуют разумные существа, — это мнение, ибо если бы мы могли приблизиться к этим планетам, что само по себе возможно, мы опытным путем установили бы, есть там такие обитатели или нет; но мы никогда настолько не приблизимся к этим планетам, и таким образом нам останется только мнение. Но высказывать мнение, что в материальном универсуме есть чистые, бесплотные, мыслящие духи (если, как это и следует, отвергать выдаваемые за

это действительные явления), означает фантазировать, — это вообще не мнение, а просто идея, которая сохраняется, если устранить в мыслящем существе все материальное, оставив ему мышление. Однако остается ли тогда мышление (нам оно известно только у людей, т.е. в соединении с телом), мы установить не можем. Подобная вещь есть сущность, созданная *умствованием* (*ens rationis ratiocinantis*), а не сущность, созданная *разумом* (*ens rationis ratiocinatae*); объективную реальность понятия последней можно в достаточной степени подтвердить, по крайней мере, для практического применения разума, так как оно, имея свои особые аподиктически достоверные принципы, даже требует (постулирует) это понятие.

2) Предметы понятий, чья объективная реальность может быть доказана (посредством чистого разума или опыта, в первом случае исходя из их теоретических или практических данных, но во всех случаях посредством соответствующего им созерцания) суть *факты* (*res facti*)\*. Таковы математические свойства величин (в геометрии), поскольку они могут быть априорно *изображены* для теоретического применения разума. К фактам относятся такие вещи или их свойства, которые могут быть показаны в опыте (своим или чужом на основании свидетельства). — Но особенно поразительно, что среди фактов обнаруживается и идея разума (которая сама по себе не может быть изображена в созерцании и теоретически доказана по своей возможности). Это — идея *свободы*, реальность которой как особого вида каузальности (понятие ее в теоретическом рассмотрении было бы запредельным) может быть доказана посредством практических законов чистого разума и в соответствии с ними в действительных поступках, следовательно, в опыте. — Это единственная из всех идей чистого разума, чей предмет есть факт и может быть отнесен к числу *scibilia*.

---

\* Я расширяю здесь, как мне представляется с достаточным основанием, понятие факта, выводя его за пределы обычного значения этого слова. Ведь нет необходимости, даже нецелесообразно, ограничивать его действительным опытом, если речь идет об отношении вещей к нашим познавательным способностям, так как одной возможности опыта достаточно, чтобы говорить о них только как о предметах определенного способа познания.

3) Предметы, которые по отношению к сообразному с долгом применению чистого практического разума (как следствия или как основания) мыслятся априорно, но для теоретического применения разума запредельны, суть только *предметы веры*. Таково *высшее* достигаемое свободой благо в мире; его понятие не может быть показано по своей объективной реальности в каком-либо возможном для нас опыте, тем самым достаточном для применения теоретического разума, однако применение его для наибольшей возможности достигнуть названную цель предписывается чистым практическим разумом и, следовательно, должно признаваться возможным. Это предписанное действие *вместе с единственным мыслимым для нас условием его возможности*, а именно с бытием Бога и бессмертием души, суть предметы веры (*res fidei*), причем единственные из всех предметов, которые могут быть так названы\*. Ибо хотя мы должны верить тому, что можем узнать только из опыта других, по их *свидетельству*, но поэтому оно еще не есть предмет веры; ведь для *одного* из свидетелей это было его собственным опытом и фактом или предполагается таковым. К тому же на том пути (исторической веры) возможно достигнуть знания; объекты истории и географии, как и вообще все, что можно знать по свойству наших познавательных способностей, относятся не к предметам веры, а к фактам. Только предметы чистого разума могут быть предметами веры, но не как предметы чистого спекулятивного разума, ибо в таком случае они не могут быть с уверенностью причислены к вещам, т.е. к объектам того, возможного для нас, знания. Это — идеи, т.е. понятия, которым нельзя теоретически обеспечить объективную реальность. Напротив, высшая конечная цель, которую мы должны стремиться достигнуть, то, посредством чего мы только и можем стать достойными быть конечной целью творения, есть идея, имеющая для нас в практическом отношении объектив-

---

\* Однако, исходя из этого, предметы веры не суть *догматы веры*, если под ними понимать такие предметы веры, исповедание которых (внутреннее или внешнее) может быть вменено в обязанность, следовательно, они в естественной теологии не содержатся. Так как в качестве предметов веры они не могут (подобно фактам) основываться на теоретических доказательствах, то здесь возможна только свободная убежденность и лишь в качестве таковой она совместима с моральностью субъекта.

ную реальность, и предмет; но потому, что мы не можем дать этому понятию реальность в теоретическом отношении, это только предмет веры чистого разума; но вместе с этим понятием предметы веры — также Бог и бессмертие как условия, при которых мы только и можем по свойствам нашего (человеческого) разума мыслить возможность такого результата законосообразного применения нашей свободы. Убежденность же в предметах веры, — это убежденность в чисто практическом отношении, т.е. моральная вера, которая ничего не доказывает для познания теоретического разума, но доказывает только для познания чистого практического разума, направленного на исполнение своего долга, и отнюдь не расширяет область спекуляции или практических правил благоразумия по принципу себялюбия. Если высший принцип всех законов нравственности есть постулат, то этим одновременно постулируется и возможность их высшего объекта, а тем самым и условие, при котором мы можем мыслить эту возможность. Благодаря этому познание ее не становится ни знанием, ни мнением о существовании и свойствах этих условий в качестве теоретического познания, а есть лишь предположение в практическом и в такого рода предписанном отношении для морального применения нашего разума.

Если бы мы могли, как нам кажется, основать *определенное* понятие о разумной причине мира на целях природы, которые нам в таком изобилии предоставляет физическая телеология, то бытие этой сущности все-таки не было бы предметом веры. Ибо поскольку это применяется не ради исполнения моего долга, а лишь для объяснения природы, оно было бы только наиболее соответствующим нашему разуму мнением или гипотезой. Физическая телеология не ведет к определенному понятию Бога; Бог может быть выражен только в понятии морального творца мира, ибо только это понятие указывает нам конечную цель, к которой мы можем считать себя причастными лишь в той мере, в какой мы поступаем сообразно с тем, что возлагает на нас как конечную цель моральный закон, к чему он, следовательно, нас обязывает. Таким образом, понятие Бога получает право считаться в нашем убеждении предметом веры только посредством отношения к объекту нашего долга как условия возможности достигнуть его конечной цели; однако это понятие не может

придать своему объекту значимость факта, ибо хотя необходимость долга ясна для практического разума, но достижение его конечной цели, которая не полностью в нашей власти, принимается только для практического применения разума, следовательно, не столь практически необходимо, как сам долг.

Вера (как *habitus*, а не как *actus*) есть моральный образ мышления разума и его убежденности в том, что недоступно теоретическому познанию. Следовательно, вера — постоянно пребывающее основоположение души, то, что необходимо предполагать как условие для возможности высшей моральной конечной цели, признавать истинным из-за обязательности способствовать достижению этой цели, хотя возможность ее, так же, как и ее невозможность,

---

\*Конечная цель, содействовать которой повелевает нам моральный закон, не есть основание долга; оно заключено в моральном законе, который как формальный практический принцип руководит нами категорически, невзирая на объекты способности желания (на материю воления), следовательно, на какую бы то ни было цель. Это формальное свойство моих поступков (подчинение их принципу общезначимости), в чем только и заключается их внутренняя моральная ценность, находится полностью в моей власти; я могу абстрагироваться от возможности или неосуществимости целей, способствовать достижению которых мне надлежит соответственно этому закону (поскольку в них заключена только внешняя цель моих поступков) как от того, что никогда не может быть вполне в моей власти, чтобы сосредоточить мое внимание на том, что зависит от меня. Но стремление способствовать конечной цели всех разумных существ (счастью, насколько оно может быть совместимо с долгом) все-таки возлагается на нас законом долга. Однако спекулятивный разум совсем не усматривает осуществимость этой цели (ни со стороны наших собственных физических возможностей, ни со стороны природы); он скорее должен считать, насколько мы можем судить разумно, результат нашего благонравного поведения, по таким причинам, связанный только с природой (в нас и вне нас) без признания Бога и бессмертия, необоснованным и пустым, хотя и вызванным благами намерениями ожиданием, и, если бы он мог быть полностью уверен в этих суждениях, он рассматривал бы моральный закон как иллюзию нашего разума в его практическом применении. Однако поскольку спекулятивный разум полностью убежден, что этого никогда не может быть и что идеи, предмет которых находится за пределами природы, можно мыслить без противоречия, то для своего собственного практического закона и для возлагаемой им на нас задачи, следовательно но, в моральном отношении, он должен признать, чтобы не впасть в противоречие с самой собой, эти идеи реальными.

---

\*\*Вера — это доверие обетованию морального закона, но не такому, которое в нем содержится, а такому, которое я в него привношу на достаточном в моральном отношении основании. Ибо конечная цель не может быть велением закона разума без того, чтобы он, хотя бы без уве-



нами установлена быть не может. Вера (то, что обычно так называется) есть упование на осуществление намерения, стремиться к которому — наш долг, но возможность претворения которого в действительность недоступна нашему *пониманию* (следовательно, также возможность единственно мыслимых для нас условий). Таким образом, вера, относящаяся к особым предметам, — не предметам возможного знания или мнения (в последнем случае она, преимущественно в области истории, должна была бы называться легковерием, а не верой), вполне моральна. Она — свободная убежденность не в том, ради чего предлагают догматические доказательства для теоретически определяющей способности суждения или к чему мы считаем себя обязанными, а в том, что мы признаем ради цели по законам свободы, но признаем не как мнение без достаточного основания, а как то, что основано на разуме (хотя только в отношении его практического применения) как *достаточное для его намерения*, ибо без веры моральный образ мыслей, нарушая требование теоретического разума предъявлять доказательства (возможности объекта моральности), не обладает необходимой прочностью и колеблется между практическими велениями и теоретическим сомнением. Быть склонным к *недоверию* означает следовать максиме, согласно которой свидетельства вообще нельзя верить; *неверующий же* — тот, кто отрицает всякую значимость названных идей разума, поскольку их реальность недостаточно *теоретически обоснована*. Следовательно, его суждение догматично. Однако догматическое *неверие* несовместимо с господствующей в мышлении нравственной максимой (ибо разум не может повелевать следовать цели, признанной просто иллю-

---

ренности, одновременно не обещал ее достижимость и тем самым не оправдывал нашу убежденность в единственных условиях, при которых наш разум только и может ее мыслить. Это выражает само слово *fides*; сомнение может вызвать только то, как это выражение и эта особая идея попали в моральную философию, поскольку впервые они были введены христианством и применение их может, пожалуй, показаться льстивым подражанием его языку. Однако это не единственный случай такого рода, ибо эта удивительная религия в величайшей простоте своего изложения обогатила философию значительно более определенными и чистыми понятиями нравственности, чем те, которые философия до того сумела создать; но когда они появились, разум *свободно* признал их и принял в качестве таких, к которым он и сам мог и должен был прийти, которые и сам мог и должен был ввести.

зией); с этой максимой совместима *сомневающаяся вера*; для нее отсутствие убеждения посредством доводов спекулятивного разума — только препятствие, устранить влияние которого на поведение и предоставить ему в возмещении преобладание практической убежденности может критическое понимание границ этого разума.

Когда в философии вместо ряда ошибочных попыток хотят ввести другой принцип и утвердить его значимость, большое удовлетворение доставляет понимание того, как и почему эти попытки должны были потерпеть неудачу.

*Бог, свобода и бессмертие души* — те задачи, на решение которых были направлены все средства метафизики как к своей последней и единственной цели. Полагали, что учение о свободе необходимо для практической философии только как негативное условие, напротив, учение о Боге и свойствах души, относящееся к теоретической философии, должно быть изложено само по себе и отдельно, чтобы затем связать то и другое с тем, что предписывает моральный закон (возможный только в условиях свободы), и таким образом создать религию. Однако нетрудно заметить, что эти попытки были обречены на неудачу. Ведь из одних онтологических понятий о вещах вообще или о существовании необходимой сущности нельзя посредством предикатов, которые получены в опыте и могут служить познанию, составить определенное понятие о первосущности; понятие же, основанное на опыте, свидетельствующем о физической целесообразности природы, в свою очередь, не могло дать достаточного доказательства для морали, следовательно, для познания Бога. Так же и познание души опытным путем (который нам доступен только в этой жизни) не могло дать понятия о ее духовной бессмертной природе, следовательно, понятия, достаточного для морали. *Теологию* и *пневматологию* как задачи для наук спекулятивного разума нельзя создать с помощью каких-либо эмпирических данных или предикатов, ибо их понятие выходит за пределы всех наших познавательных способностей. — Определение обоих понятий, как Бога, так и души (ее бессмертия), может быть совершено только посредством предикатов, которые, хотя сами они возможны только из сверхчувственного основания, должны тем не менее доказать свою реальность в опыте; ибо только так они могут сделать возможным познание совершенно сверхчувственных сущностей. —

Таково единственное имеющееся в человеческом разуме понятие свободы человека, подчиненного моральным законам, вместе с конечной целью, которую свобода предписывает этими законами; моральные законы способны придавать творцу природы, а конечная цель — человеку, те свойства, в которых содержится необходимое условие для возможности обоих; таким образом от этой идеи можно заключать к существованию и свойствам сверхчувственных существ, в остальном совершенно скрытых от нас.

Следовательно, причина неудачи намерения доказать бытие Бога и бессмертие чисто теоретическим путем состоит в следующем; на этом пути (понятий природы) познание сверхчувственного невозможно. Напротив, причина того, что это удается на моральном пути (понятие свободы), заключается в том, что здесь сверхчувственное, которое лежит при этом в основе (свобода), не только дает посредством возникающего из него определенного закона каузальности материал для познания другого сверхчувственного (моральной конечной цели и условий ее осуществимости), но и доказывает свою реальность как факт в поступках, однако именно поэтому может дать доказательство, значимое только в практическом отношении (в котором только и нуждается религия).

Поразительно, что из трех чистых идей разума, *Бога, свободы и бессмертия*, идея свободы — единственное понятие сверхчувственного, которое доказывает свою объективную реальность (посредством мыслимой в нем каузальности) в природе своим возможным в ней действием, и именно благодаря этому делает возможным соединение двух других идей с природой, а всех трех — в религии; поразительно, что мы обладаем принципом, способным определить для познания, хотя только в практическом отношении, идею сверхчувственного в нас, а тем самым и эту идею вне нас, что отчаялась совершить чисто спекулятивная философия (которая и о свободе могла дать только негативное понятие); таким образом понятие свободы (как основное понятие всех безусловно практических законов) может вывести разум за те пределы, которыми безнадежно ограничено каждое (теоретическое) понятие природы.

Если возникает вопрос, какое место среди других аргументов занимает в философии моральный аргумент, который доказывает бытие Бога только как предмет веры для практического чистого разума, то обозреть с этой точки зрения всю область философии легко, и тогда становится очевидным, что здесь нет выбора и что перед судом беспристрастной критики теоретическая способность философии сама должна отказаться от всех своих притязаний.

Всякая убежденность, если она не хочет быть совершенно необоснованной, должна основываться прежде всего на факте; следовательно, в доказательстве здесь может быть лишь одно различие: может ли убежденность основываться на этом факте в сделанном ею из него выводе как на *знании* для теоретического или только как на *вере* для практического познания. Все факты относятся либо к *понятию природы*, доказывающему свою реальность на предметах чувств, которые даны (или могут быть даны) до всех понятий природы, либо к *понятию свободы*, которое достаточно доказывает свою реальность посредством каузальности разума в отношении ряда возможных благодаря ему действий в чувственном мире, неопровержимо постулируемых им в моральном законе. Понятие природы (относящееся только к теоретическому познанию) может быть либо метафизическим и полностью априорным, либо физическим, т.е. апостериорным, и мыслимым только посредством определенного опыта. Следовательно, метафизическое понятие природы (не предполагающее определенного опыта) онтологично.

*Онтологическое* доказательство бытия Бога из понятия первосущности заключает либо от онтологических предикатов, посредством которых она только и может быть мыслима совершенно определенной, к абсолютно необходимому существованию, либо от абсолютной необходимости существования какой-либо вещи, — она может быть любой — к предикатам первосущности; ибо в понятие первосущности, чтобы оно не было производным, входит безусловная необходимость ее бытия и (чтобы представлять себе эту необходимость) полное определение посредством понятия первосущности. Считалось, что оба требования удовлетворяются онтологической идеей о *все-*

*реальнойшей сущности*; таким образом возникли два метафизических доказательства.

Доказательство, полагающее в основу чисто метафизическое понятие природы (называемое собственно онтологическим) заключало от понятия всереальнойшей сущности к ее совершенно необходимому существованию; ибо (гласит доказательство), если бы она не существовала, ей не хватало бы реальности, а именно, существования. — Второе доказательство (его называют также метафизическим *космологическим*) заключало от необходимости существования какой-либо вещи (что необходимо допустить, поскольку в самосознании нам дано существование) к полному ее определению как всереальнойшей сущности, ибо все существующее должно быть полностью определено, а совершенно необходимое (то, что мы должны познавать как таковое, следовательно, априорно) — должно быть полностью определено *через свое понятие*; а это возможно только в понятии всереальнойшей вещи. Здесь нет необходимости выявлять софистику обоих заключений — это уже было сделано в другом месте;<sup>75</sup> достаточно заметить, что подобные доказательства, даже если допустить, что их можно защищать с помощью различных диалектических тонкостей, все-таки никогда не смогут выйти за пределы определенной школы, проникнуть в сознание общества и оказать хотя бы малейшее влияние на обычный здравый рассудок.

Доказательство, полагающее в основу понятие природы, которое может быть только эмпирическим и тем не менее должно выводить за пределы природы как совокупности предметов чувств, может быть только доказательством, в котором идет речь о *целях* природы; хотя понятие о них дается не априорно, а только посредством опыта, оно все-таки предвещает такое понятие о первооснове природы, которое из всех доступных нашему мышлению понятий единственно применимо к сверхчувственному, а именно, понятие о высшем рассудке как причине мира; данное понятие и в самом деле полностью выполняет это по принципам рефлектирующей способности суждения, т.е. по свойству нашей (человеческой) познавательной способности. — Однако сможет ли оно вывести из тех же данных понятие о *высшей*, т.е. независимой разумной сущности и как о Боге, т.е. творце мира, действующего по моральным законам, следовательно, достаточно опреде-

ленное для идеи о конечной цели существования мира, — это вопрос, к которому все сводится, независимо от того, требуем ли мы теоретически достаточное понятие о первосущности для всего познания природы, или практическое — для религии.

Этот взятый из физической телеологии аргумент достоин серьезного внимания. Он действует в одинаковой степени, убеждая как обыденный рассудок, так и тончайшего мыслителя; так, Реймар<sup>76</sup> подробно излагая в своем до сих пор никем не превзойденном труде со свойственной ему основательностью и ясностью этот аргумент, стяжал себе этим бессмертную славу. — Однако чем же это доказательство достигает такого огромного влияния на душу, прежде всего высказанное в суждении холодного разума (ибо то, что чудеса природы трогают и возвышают душу, можно отнести к внушению посредством уговоров), вызывая спокойное, полностью принимающее его согласие? Этому способствуют не физические цели, которые указывают на непостижимый рассудок в причине мира; они для этого недостаточны, ибо не удовлетворяют потребности вопрошающего разума. Для чего (спрашивает он) существуют все эти искусно созданные вещи природы, для чего существует сам человек, на котором мы останавливаемся как на последней мыслимой для нас цели природы, для чего существует вся эта природа и какова конечная цель столь большого и многообразного искусства? Тем, что ее конечная цель, ради которой существует мир и человек, — наслаждение или созерцание, наблюдение или восхищение (что если им ограничиться, также не что иное, как наслаждение особого рода), разум удовлетвориться не может, ибо он полагает личную ценность, которую может дать себе только сам человек, как единственное условие того, что человек и его существование могут быть конечной целью. При отсутствии этой ценности (только она может иметь определенное понятие) цели природы не дают удовлетворительного ответа на вопросы разума прежде всего потому, что они не могут дать *определенного* понятия о высшей сущности как самодостаточной (именно поэтому единой, которую действительно следует называть *высшей*) сущности и о законах, по которым ее рассудок есть причина мира.

Следовательно, то, что физико-телеологическое доказательство убеждает, будто оно есть одновременно и тео-

логическое доказательство, вызвано не тем, что оно использует идеи о целях природы в качестве эмпирических доводов, доказывающих существование *высшего* рассудка; все дело в том, что в заключение незаметно примешивается присущий каждому человеку и глубоко волнующий его моральный довод, в силу которого существу, проявляющему себя столь непостижимо искусным в целях природы, приписывают и конечную цель, следовательно, мудрость (хотя восприятие целей природы не дает нам на это права), и таким образом произвольно дополняют указанный аргумент тем, чего ему еще недостает. В сущности, убеждение дает только моральный аргумент, и то лишь в моральном отношении, согласие с чем глубоко чувствует каждый. Физико-телеологическое доказательство имеет только ту заслугу, что оно ведет душу в рассмотрении мира по пути целей и таким образом к *разумному* творцу мира, ибо из этого доказательства как бы вытекают, правда, только как дополнение к нему, моральное отношение к целям и идея законодателя и творца мира как теологическое понятие.

Этим можно в обычном изложении и ограничиться. Ибо обыденному и здравому рассудку трудно разделять как неоднородные различные принципы, которые он смешивает и из одного из которых он делает единственный правильный вывод, в тех случаях, когда их обособление требует большого размышления. По существу моральное доказательство бытия Бога не просто *восполняет* физико-телеологическое доказательство, доводя его до полноты; оно — особое доказательство, *заменяющее* недостаточную убедительность предыдущего; ибо физико-телеологическое доказательство может только вести разум в суждении об основе природы и ее случайном, но достойном удивления порядке, известном нам из опыта, к каузальности причины, в которой содержится основание этого порядка согласно целям (по свойствам наших познавательных способностей мы мыслим ее как разумную причину), и сделать разум внимательным и тем самым более восприимчивым к моральному доказательству. Ибо то, что требуется для этого последнего доказательства, настолько существенно отличается от всего того, что могут содержать и чему могут научить понятия природы, что необходимы и совершенно независимые от всех предшествующих доводы и доказательства, чтобы дать до-

статочное для теологии понятие о первосущности и заключить к ее существованию. — Поэтому моральное доказательство (которое, однако, доказывает бытие Бога только в практическом, хотя и непреложном стремлении разума) сохранило бы свою силу и в том случае, если бы мы вообще не обнаружили в мире материала для физической телеологии или если этот материал оказался бы двусмысленным. Можно допустить, что разумные существа видели бы вокруг себя природу, в которой обнаруживались бы не отчетливые следы организации, а только действия механизма грубой материи; из-за этого и при изменчивости некоторых чисто случайных по своей целесообразности форм и отношений, не было бы как будто оснований заключать к разумному творцу; не было бы и никакого повода для физической телеологии; и тем не менее разум, не руководимый здесь понятиями природы, нашел бы в понятии свободы и основанных на нем нравственных идеях достаточное в практическом отношении основание, чтобы постулировать сообразное им понятие первосущности, т.е. как божества, и природу (даже наше собственное существование) как соответствующую свободе и ее законам конечную цель, а именно сообразно непреложному велению практического разума. — Однако то, что в действительном мире разумные существа обнаруживают богатый материал для физической телеологии (в чем, впрочем, нет необходимости), служит моральному аргументу желанным подтверждением в той мере, в какой природа способна создать нечто аналогичное идеям разума (моральным). Понятие высшей причины, обладающей рассудком (что еще совершенно недостаточно для теологии), обретает тем самым реальность, достаточную для рефлектирующей способности суждения; но для обоснования морального доказательства в этом понятии нет необходимости, моральное доказательство не служит тому, чтобы дополнить понятие высшей причины, которое само по себе вообще не указывает на моральность, и превратить его посредством развернутого умозаключения в доказательство по единственному принципу. Два столь неоднородных принципа, как природа и свобода, могут дать лишь два различных по своему характеру доказательства, ибо попытка вывести доказательство, исходя из природы, признается недостаточной для того, что должно быть доказано.



Если бы основания физико-телеологического доказательства было достаточно для искомого доказательства, это бы вполне удовлетворило спекулятивный разум, так как породило бы надежду создать теософию (так следовало бы называть теоретическое познание божественной природы и бытия Бога, которого было бы достаточно для объяснения устройства мира и одновременно для определения нравственных законов). Так же если бы было достаточно психологии, чтобы достигнуть познания бессмертия души, она сделала бы возможной пневматологию, что в такой же степени устраивало бы спекулятивный разум. Однако, сколь ни желали бы этого в своем самомнении любознательные люди, ни та, ни другая не удовлетворяют желание разума обладать теорией, которая была бы основана на знании природы вещей. Но не достигают ли в большей степени своей объективной конечной цели первая в качестве теологии, вторая в качестве антропологии, если обе основываются на нравственном принципе, т.е. на принципе свободы, сообразно практическому применению разума, — это другой вопрос, который нам нет необходимости здесь рассматривать.

Доводы физико-телеологического доказательства недостаточны для теологии потому, что они не дают и не могут дать достаточно определенного для этой цели понятия о первосущности и его приходится вводить из чего-то совсем другого или восполнять этот недостаток посредством произвольного добавления. От большей целесообразности природных форм и их отношений вы заключаете к разумной причине мира, но к какой степени этой разумности? Без сомнения, вы не дерзнете заключать к наивысшему возможному рассудку, так как в этом случае вам пришлось бы признать, что мыслить больший рассудок, чем тот, доказательство которого вы воспринимаете в мире, невозможно, — а это означало бы приписывать себе всеведение. Так же вы заключаете от величины мира к великому могуществу творца; но вам придется смиренно допустить, что это имеет лишь относительное значение в соответствии с вашей способностью постижения; и так как вы познаете не все возможное, чтобы сравнить его с величиной мира, насколько она вам известна, вы не можете по столь малому масштабу сделать вывод о могуществе творца и т.д. Вы не получаете таким образом определенного, пригодного для теологии понятия первосущности,

ибо оно может быть найдено только во всеполноте согласующихся с рассудком совершенств, а в этом вам *эмпирические* данные помочь не могут; но без такого определенного понятия вы не можете заключить к *единой* разумной первосущности, а можете только допустить ее (для какой бы то ни было цели). — Правда, вполне можно предположить, что вы (поскольку разум не может противопоставить этому ничего обоснованного) произвольно добавляете: там, где обнаруживается такое совершенство, можно прийти к выводу, что все это совершенство объединено в единой причине мира, ибо такой определенный принцип более приемлем для разума теоретически и практически. Однако вы ведь не можете притязать на то, что доказали это понятие первосущности, ибо вы его только допустили для лучшего применения разума. Следовательно, все стенания и бессильный гнев по поводу мнимого кощунства тех, кто подвергает сомнению убедительность ваших умозаключений, не более чем суетное высокомерие, стремящееся к тому, чтобы сомнение, свободно высказанное против вашего аргумента, рассматривалось как неверие в священную истину и под этим покровом скрыть пустоту своего аргумента.

Напротив, преимущество моральной телеологии, не менее обоснованной, чем физическая, заключается в том, что она априорно опирается на неотделимые от нашего разума принципы и ведет к тому, что необходимо для возможности теологии, а именно, к определенному *понятию* высшей причины как причины мира, действующей по моральным законам, следовательно, такой причины, которая удовлетворяет нашей моральной конечной цели. Для этого совсем не нужно всеведение, всемогущество, вездесущность и т.д. в качестве требуемых для этого природных свойств, необходимо мыслимых как связанные с моральной конечной целью, которая бесконечна, тем самым адекватные ей. Таким образом моральная телеология может совершенно самостоятельно дать пригодное для теологии понятие о *единственном* творце мира.

Следовательно, теология также непосредственно ведет к религии, *т.е. к познанию наших обязанностей как божественных заповедей*; ибо познание нашего долга и конечной цели в нем, возложенной на нас разумом, могло впервые создать определенное понятие о Боге, которое, следовательно, в своем возникновении неотделимо от обя-

занности по отношению к этой сущности; напротив, если бы понятие о первосущности и могло быть определенно найдено теоретическим путем (а именно понятие о нем только как о причине природы), впоследствии было бы чрезвычайно трудно, пожалуй, даже невозможно, приписать этой сущности на основе убедительных доказательств, не прибегая к произвольным дополнениям, каузальность по моральным законам; между тем без этого такое мнимо теоретическое понятие не может служить основой религии. Даже если этим теоретическим способом и можно было бы основать религию, она по своей настроенности (а в этом состоит ее сущность) действительно отличалась бы от той, в которой понятие Бога и (практическое) убеждение в его бытии возникает из основных идей нравственности. Ведь если бы мы должны были рассматривать всемогущество, всеведение и т.д. творца мира как понятия, данные нам извне, чтобы затем лишь применять наши понятия о долге к нашему отношению к нему, то наш долг приобрел бы резкий отпечаток принудительности и вынужденного подчинения; напротив, когда уважение к нравственному закону совершенно свободно ставит перед нами конечную цель нашего назначения по велению нашего разума, мы с самым искренним благоговением, полностью отличающимся от патологического страха, включаем в наши моральные воззрения согласующуюся с этой конечной целью и ее осуществлением причину и охотно подчиняемся ей\*.

Если спросят, почему же нам вообще важно иметь теологию, то становится ясным, что она необходима не для углубления или обоснования нашего знания природы или вообще какой-либо теории, а только для религии, т.е. для практического, морального применения разума в субъективном отношении. Когда же обнаруживается, что един-

---

\* Восхищение красотой и растроганность, вызываемые многообразными целями природы, которые способна ощущать душа склонного к размышлению человека еще до ясного представления о разумном творце мира, заключают в себе нечто сходное с религиозным чувством. Поэтому они сначала как будто действуют на моральное чувство (благодарности и почтения к неизвестной нам причине) посредством суждения, аналогичного по своему характеру моральному суждению и, следовательно, действуют на нашу душу, возбуждая моральные идеи, когда внушают нам восхищение, связанное со значительно более глубоким интересом, чем тот, который может вызвать чисто теоретическое рассмотрение.

ственный аргумент, который ведет к определенному понятию предмета теологии, сам морален, это не только не покажется странным, но не затронет и достаточную убедительность, проистекающую из этих доказательств для конечной цели, если будет признано, что подобный аргумент в достаточной мере доказывает бытие Бога только для нашего морального назначения, т.е. в практическом отношении, и что спекуляция отнюдь не проявляет в нем свою силу и не расширяет с его помощью своей сферы. Сразу же исчезнет кажущееся странным мнимое противоречие утверждаемой здесь возможности теологии тому, что говорится в критике спекулятивного разума о категориях, а именно, что они могут давать познание только в их применении к предметам чувств, но отнюдь не к сверхчувственному, — как только станет очевидным, что категории применяются здесь для познания Бога, не в теоретическом отношении (чтобы узнать, что же есть Его сама по себе непостижимая для нас природа), а только в практическом отношении. — Пользуясь случаем, чтобы положить конец неверному пониманию этого очень необходимого учения критики, указывающего к досаде слепого догматика разуму его границы, я добавлю здесь следующее объяснение.

Если я приписываю телу *движущую силу*, следовательно, мыслю его посредством категории каузальности, то тем самым я одновременно и *познаю* его, т.е. определяю его понятие как объекта вообще посредством того, что присуще ему как предмету чувств (как условие возможности данного отношения). Ибо если движущая сила, которую я ему приписываю, есть сила отталкивающая, то ему (при условии, что я не помещаю рядом с ним другое тело, против которого оно ее применяет) присуще место в пространстве, затем протяженность, т.е. пространство в нем самом, сверх того, наполнение пространства отталкивающей силой его частей, и наконец закон этого наполнения (состоящей в том, что степень отталкивания частей уменьшается в той же пропорции, в какой возрастает протяженность тела и увеличивается пространство, которое тело наполняет своими частями благодаря этой силе). — Напротив, если я мыслю сверхчувственную сущность как *первый двигатель*, следовательно, посредством категории каузальности в отношении того же определения мира (движения материи), то я не должен мыслить эту сущ-

ность в каком-либо месте пространства или мыслить ее протяженной, более того, я не могу мыслить ее существующей даже во времени, одновременно с другими. Таким образом у меня нет никаких определений, которые могли бы сделать мне понятным условие возможности движения посредством этой сущности как основания. Следовательно, через предикат причины (в качестве первого двигателя) я ни в коей мере не познаю эту сущность саму по себе; у меня есть только представление о чем-то содержащем основание движений в мире; а отношение этого нечего к движениям в качестве их причины, поскольку оно не дает мне ничего, относящегося к свойству вещи, которая есть причина, оставляет понятие ее совершенно пустым. Основание этого таково: с помощью предикатов, объект которых находится только в чувственном мире, я могу, правда, прийти к существованию чего-то, в чем должно быть заключено их основание, но не к определению его понятия как сверхчувственной сущности, исключаяющей все эти предикаты. Следовательно, посредством категории каузальности, если я определяю ее понятием *первого двигателя*, я ни в коей мере не познаю, что есть Бог; быть может, это удастся лучше, если я найду в миропорядке повод не только *мыслить* его каузальность как каузальность высшего *рассудка*, но и *познать* его посредством этого определения названного понятия, ибо тогда отпадает обременительное условие пространства и протяженности. — Впрочем, великая целесообразность в мире заставляет нас *мыслить* высшую ее причину и ее каузальность как данную рассудком; однако это ни в коей степени не дает нам права *приписывать* ей этот рассудок (например, мыслить вечность Бога как бытие во все времена, ибо в противном случае мы не можем составить понятие о чистом бытии как величине, т.е. как длительности; или мыслить вездесущность Бога как бытие повсюду, чтобы постигнуть Его непосредственное присутствие в вещах, находящихся вне друг друга, что, однако, не позволяет нам приписывать Богу какое-либо из этих определений как нечто познанное в Нем). Если я определяю каузальность человека по отношению к ряду продуктов, объяснимых лишь преднамеренной целесообразностью, тем, что мыслю эту целесообразность как рассудок человека, то я могу не останавливаться на этом и приписать ему предикат как хорошо известное его свойство и благо-

даря этому познать его. Я ведь знаю, что созерцания даны чувствам человека, что рассудком они подводятся под понятие и тем самым под правило, что понятие содержит только общий признак (исключая особенное) и, следовательно, дискурсивно, что правила, необходимые для того, чтобы вообще подвести данные представления под сознание, даны рассудком еще до созерцания и т.д.; таким образом, я приписываю человеку это свойство как такое, посредством которого я его *познаю*. Если же я хочу *мыслить* сверхчувственную сущность (Бога) как интеллигенцию, то в определенном аспекте применения моего разума это не только дозволено, но и неизбежно; но приписывать этой сущности рассудок и льстить себя надеждой, что посредством рассудка как некоего ее свойства эту сущность можно *познать*, совершенно непозволительно; ибо тогда я должен устранить все те условия, при которых я только и знаю рассудок; предикат, который служит для определения человека, не может быть отнесен к сверхчувственному объекту, и посредством определенной таким образом каузальности невозможно, следовательно, познать что есть Бог. Так же обстоит дело со всеми категориями, которые не могут иметь значения для познания в теоретическом отношении, если они применяются не к предметам возможного опыта. — Но по аналогии с рассудком я могу в другом отношении мыслить и сверхчувственную сущность, не пытаюсь таким образом познать ее теоретически, а именно, если такое определение ее каузальности касается действия в мире, в котором заключена морально необходимая, но для чувственных существ неосуществима цель; тогда познание Бога и его бытия (теология) возможно посредством мыслимых в нем по аналогии свойств и определений его каузальности, что в практическом отношении, но *только в этом отношении* (как моральном) обладает всей требуемой реальностью. — Следовательно, этикотеология возможна; ибо мораль может, правда, существовать со своим правилом без теологии, но со своей конечной целью, которую и возлагают на нее эти правила, существовать не может, не оставляя разум по отношению к ней беспомощным. Однако теологическая этика (этика чистого разума) невозможна, так как законы, которые первоначально не дает сам разум и, следования которым он как чистая практическая способность не требует, не могут быть моральны. Такой же нелепо-

стью была бы и теологическая физика, так как она предлагала бы не законы природы, а предписания высшей воли; физическая же (собственно говоря, физикотелеологическая) теология может служить хотя бы пропедевтикой к теологии в собственном смысле, ибо посредством наблюдения за целями природы — богатый материал их она предлагает — она дает повод к идее конечной цели, указать которую природа не может; таким образом, она, правда, дает почувствовать потребность в теологии, которая достаточно определила бы понятие Бога для высшего практического применения разума, но создать и достаточно обосновать ее не может.

*П Р И Л О Ж Е Н И Е*

**ПЕРВОЕ ВВЕДЕНИЕ  
В “КРИТИКУ СПОСОБНОСТИ  
СУЖДЕНИЯ”**



## I. О философии как системе

Если философия есть *система* познания разумом, то уже тем самым она в достаточной мере отличается от критики чистого разума, которая хотя и содержит философское исследование возможности такого познания, но не составляет части подобной системы, а только выдвигает и разбирает самую идею такой системы.

Система может быть разделена сначала на две части — формальную и содержательную, из них первая (логика) охватывает одну лишь форму мышления в системе правил, вторая (реальная часть) систематически рассматривает предметы мысли, поскольку возможно их познание разумом посредством понятий.

Эта реальная система философии сама может быть разделена — не иначе как в соответствии с первоначальным различием ее объектов и основывающимся на нем существенным различием принципов науки, которые она содержит, — на *теоретическую* и *практическую* философию; так что одна часть должна быть философией природы, другая — философией нравов; первая может содержать также эмпирические принципы, вторая же (поскольку свобода безусловно не может быть предметом опыта) — только чистые априорные принципы.

Однако по вопросу о том, что следует считать *практическим* в том смысле, чтобы оно было достойным стать предметом *практической философии*, имеются большие недоразумения, которые приносят вред самому способу изложения науки. Полагали, что к практической философии можно причислить политику, политическую экономию, правила домоводства, а также искусство обхожде-

ния, предписания для [сохранения] здоровья и для диететики души и тела (почему вообще не все ремесла и искусства?), поскольку все они содержат в себе некоторую совокупность практических положений. Однако практические положения хотя и отличаются от теоретических, которые содержат в себе возможность вещей и их определения, по способу представления, но из-за этого отнюдь еще не отличаются от них по содержанию; [по содержанию отличаются от них] лишь те, которые рассматривают основанную на законах *свободу*. Прочие в своей совокупности суть не более как теория того, что относится к природе вещей, примененная лишь к тому способу, каким они могут быть произведены нами согласно некоему принципу, т.е. как может быть представлена возможность их через произвольное действие (которое также принадлежит к естественным причинам). Так, решение проблемы механики — найти отношение соответствующих плеч рычага для данной силы, которая должна находиться в равновесии с данной тяжестью, — хотя и выражено в практической формуле, но содержит не что иное, как теоретическое положение о том, что длина плеч рычага обратно пропорциональна силе и тяжести, если они находятся в равновесии; только представлена эта пропорция по своему происхождению как возможная через причину, определяющее основание которой есть *представление* об указанной пропорции [представление нашего произвола]. Так же обстоит дело со всеми практическими положениями, которые касаются лишь создания предметов. Если даются предписания о том, как содействовать своему счастью, и речь идет, например, лишь о том, что надо делать по отношению к себе как лицу, чтобы было доступно счастье, то лишь внутренние условия возможности счастья, такие, как непритязательность, умеренность склонностей, которые не должны становиться страстями, и т.д., представляются как принадлежащие природе субъекта. Вместе с тем способ создания такого равновесия представляется как каузальность, возможная благодаря нам самим, стало быть, все представляется как непосредственное следствие из теории объекта в связи с теорией о нашей собственной природе (нас самих как причине). Поэтому практическое предписание отличается здесь, правда, от теоретического по формуле, но не по содержанию, следовательно, нет необходимости в особом

рода философии, чтобы постигнуть эту связь оснований с их следствиями. Одним словом, все практические положения, которые выводятся из произвола как причины то, что может содержать природа, относятся в совокупности к теоретической философии как познанию природы. Лишь те практические положения, которые дают закон свободе, специфически отличаются от первых по содержанию. О первых можно сказать: они составляют практическую часть *философии природы*, но лишь последние создают особую *практическую философию*.

### Примечание

Очень важно точно определить философию по ее частям и для этой цели не причислять к членам деления философии как системы то, что есть лишь следствие или применение философии к данным случаям, не требующее особых принципов.

Практические положения отличаются от теоретических либо принципами, либо следствиями. В последнем случае они не составляют особой части науки, а принадлежат к теоретической части как особый вид следствий из нее. Возможность же вещей согласно законам природы существенно отличается по своим принципам от возможности их согласно законам свободы. Но это различие состоит не в том, что в последнем случае причина полагается в воле, а в первом — помимо воли в самих вещах; действительно, если воля следует тем же принципам, из которых рассудок усматривает, что предмет возможен согласно им как законам природы, то положение, которое содержит возможность предмета через каузальность произвола, можно сколько угодно называть практическим положением, однако в принципе оно совершенно не отличается от теоретических положений, касающихся природы вещей; скорее оно должно заимствовать от них свой [принцип], чтобы дать представление об объекте в действительности.

Следовательно, практические положения, содержание которых касается лишь возможности представляемого объекта (через произвольное действие), суть лишь разное применение полного теоретического знания и не могут составить особой части науки. Практическая геометрия как обособленная наука есть бессмыслица, хотя в этой чистой

науке содержится очень много практических положений, большинство которых нуждается в качестве проблем в особом указании для решения. Задача: с помощью данной линии и данного прямого угла построить квадрат — представляет собой практическое положение, но она чистое следствие из теории. Землемерие (*agrimensogia*) также никак не может присвоить себе наименование практической геометрии и вообще называться особой частью геометрии; оно принадлежит к схолиям этой последней, а именно к использованию этой науки в [практических] делах.

Даже в науке о природе, которая основывается на эмпирических принципах, а именно, в физике в собственном смысле слова, практические действия (*Verrichtungen*) под названием экспериментальной физики, имеющие целью открыть дотоле неизвестные законы природы, не дают никакого права называть их практической физикой (которая также есть бессмыслица) как частью философии природы. В самом деле, принципы, в соответствии с которыми мы ставим опыты, всегда должны быть сами взяты из знания о природе, стало быть, из теории. Именно это имеет силу для практических предписаний, которые касаются произвольного создания в нас того или иного душевного состояния (например, состояния возбуждения или обуздания воображения, удовлетворения или ослабления склонностей). Не существует практической психологии как особой части философии человеческой природы. Дело в том, что принципы возможности состояния человека посредством искусства должны быть заимствованы из принципов возможности наших определений, из свойств нашей природы, и хотя они заключаются в практических положениях, все же эти положения не составляют практической части эмпирической психологии, так как не имеют особых принципов, а относятся лишь к ее схолиям.

---

\* Эта чистая и потому возвышенная наука как будто умалляет свое достоинство, признаваясь, что она в качестве элементарной геометрии нуждается в *орудиях*, хотя бы лишь в двух, для построения своих понятий, а именно в циркуле и линейке; такое построение она называет, однако, геометрическим, построение же высшей геометрии — механическим, так как для построения понятий высшей геометрии требуются более сложные машины. Однако и под первыми понимают не действительные орудия (*circinus et regula*), которые никогда не смогли бы создать данные фигуры с математической точностью; они должны а priori означать лишь простейшие способы изображать воображение, которому не может подражать ни один инструмент.

Вообще практические положения (они могут быть чисто априорными или эмпирическими), если они непосредственно утверждают возможность объекта через наш произвол, всегда принадлежат к знанию о природе и к теоретической части философии. Лишь те положения, которые прямо излагают в качестве необходимого определение того или иного действия лишь через представление его формы (согласно законам вообще), безотносительно к средствам производимого им объекта, — лишь эти положения могут и должны иметь свои отличительные принципы ([заключенные] в идее свободы). И даже если они на этих принципах основывают понятие объекта воли (высшее благо), то это последнее лишь косвенно, как следствие, принадлежит к практическому предписанию (которое называется теперь нравственным). Возможность его также нельзя усмотреть посредством знания о природе (теории). Таким образом, только указанные положения под названием практической философии принадлежат к особой части системы познания разумом.

Все прочие положения об исполнении [чего-то], к какой бы науке они ни примыкали, могут во избежание двусмысленности вместо практических называться *техническими* положениями. В самом деле, они относятся к *искусству* осуществлять то, чего хотят, чтобы оно было; в завершённой теории это искусство всегда есть только следствие, а не существующая сама по себе часть того или иного рода наставления. Таким образом, все предписания умения относятся к технике и, стало быть, к теоретическому познанию природы как его следствия. В будущем мы будем пользоваться словом *техника* также и тогда, когда предметы природы *рассматриваются* лишь так, как если бы их возможность основывалась на искусстве. В этих случаях суждения не теоретические и не практические (в указанном здесь смысле), поскольку они

---

\* Здесь место исправить ошибку, которую я допустил в "Основах метафизики нравов". В самом деле, после того как я сказал об императивах умения, что они предписывают лишь условно, а именно, при условии чисто возможных, т.е. *проблематических*, целей, я назвал подобные практические предписания проблематическими императивами; в этом выражении, однако, заключено противоречие. Я должен был бы назвать их *техническими*, т.е. императивами искусства. *Прагматические* императивы, или правила благоразумия, которые предписываются при условии *действительной* и даже субъективно необходимой цели, теперь, правда, также подпадают под технические (ведь что же такое

не определяют ни свойств объекта, ни способа его создания, а судят о самой природе, но лишь по аналогии с искусством, и притом в субъективном отношении к нашей познавательной способности, а не в объективном отношении к предметам. Здесь мы будем называть техническими не сами суждения, а способность суждения, на законах которой они основываются, и в соответствии в ней также и природу. Эта техника, поскольку она не содержит объективно определяющих положений, составляет часть не доктринальной философии, а лишь критики нашей познавательной способности.

## II. О системе высших познавательных способностей, которая лежит в основе философии

Если речь идет о делении не философии, а нашей способности априорного познания посредством понятий (высшей способности), т.е. о критике чистого разума, рассматриваемого, однако, только со стороны его способности мыслить (где чистый способ созерцания не принимается во внимание), то систематическое изложение способности мышления делится на три части, а именно: во-первых, способность познания *общего* (правил) — *рассудок*, во-вторых, способность *подведения особенного* под общее — *способность суждения* и, в-третьих, способность *определения* особенного через общее (способность выведения принципов), т.е. *разум*.

Критика чистого теоретического разума, которая была посвящена рассмотрению источников всякого априорного познания (стало быть, и того, что в нем относится к созерцанию), выявила законы *природы*, критика практического разума — закон *свободы*, и, таким образом, априорные принципы для всей философии теперь уже, кажется, полностью изложены.

---

благоразумие, если не умение использовать для своих намерений свободных людей и даже их природные задатки и склонности?). Однако то обстоятельство, что цель, которую мы выдвигаем перед собой и другими, а именно собственное счастье, не принадлежит к числу чисто произвольных целей, дает право на особое название этого технического императива, так как задача требует определения не только того, каким способом осуществить цель, как это требуется при техническом императиве, но и того, что составляет самое эту цель (т.е. счастье); при общих технических императивах это должно считаться известным.

Но если рассудок дает а priori законы природы, а разум — законы свободы, то по аналогии можно ожидать, что способность суждения, которая осуществляет связь между обеими способностями, дает для этого, так же как и они, свои отличительные априорные принципы и, возможно, заложит основу для особой части философии; и тем не менее последняя может как система состоять только из двух частей.

Однако способность суждения столь особая, вовсе не самостоятельная познавательная способность, что она в отличие от рассудка не дает понятий, а в отличие от разума не дает идей о каком-либо предмете, так как она представляет собой способность только подводить под понятия, данные не ею (*anderweitig gegeben*). Следовательно, если должно существовать понятие или правило, первоначально возникшее из способности суждения, то оно должно быть понятием о вещах *природы в той мере, в какой природа соотнобразится с нашей способностью суждения*, и, значит, о таком свойстве природы, о котором можно составить понятие лишь при условии, что ее устройство соотнобразится с нашей способностью подводить данные частные законы под более общие, которые не даны. Иными словами, это должно было бы быть понятие о целесообразности природы для нашей способности познавать ее, поскольку для этого требуется, чтобы мы могли судить об особенном как о содержащемся в общем и подводить его под понятие некоей природы.

Таким понятием служит понятие опыта *как системы по эмпирическим законам*. В самом деле, хотя опыт составляет систему по *трансцендентальным* законам, содержащим условие возможности опыта вообще, однако возможно *столь бесконечное многообразие эмпирических законов и столь большая разнородность форм* природы, относящихся к частному опыту, что понятие о системе по этим (эмпирическим) законам должно быть совершенно чуждо рассудку, и нельзя понять возможность, а тем более необходимость такого целого. Но, несмотря на это, частный опыт, всецело связанный согласно постоянным принципам, нуждается и в этой систематической связи эмпирических законов, чтобы стало возможным для способности суждения подводить особенное под общее, хотя все еще и эмпирическое, и так далее вплоть до высших эмпирических законов и соответствующих им природных

форм, стало быть, рассматривать агрегат данных частного опыта как их систему; ведь без этой предпосылки не может быть никакой всеохватывающей закономерной связи, т.е. их эмпирического единства.

Эта сама по себе (согласно всем понятиям рассудка) случайная закономерность, которую предполагает в природе способность суждения (лишь ради себя самой), есть формальная целесообразность природы, которую мы безусловно *допускаем* в ней. Этим не утверждается ни теоретическое познание природы, ни практический принцип свободы, тем не менее, однако, дается принцип для рассмотрения и исследования природы, чтобы искать общие законы для того или иного частного опыта, принцип, в соответствии с которым мы должны осуществить этот опыт, чтобы выявить то систематическое соединение, которое необходимо для связного опыта и а priori предполагать которое мы имеем полное основание.

Понятие, первоначально возникающее из способности суждения и свойственное лишь ей, есть понятие о природе как *искусстве*, иными словами, понятие о *технике природы* в отношении ее *частных* законов. Это понятие не обосновывает никакой теории и, так же как логика, не содержит познания объектов и их свойств, а дает лишь некий принцип для продвижения согласно законам опыта, благодаря чему становится возможным изучение природы.

---

\* Возможность опыта вообще есть возможность эмпирических знаний как синтетических суждений. Следовательно, она не может быть *аналитически* выведена из одних лишь сравниваемых восприятий (как обычно думают), так как соединение двух различных восприятий в понятие объекта (для его познания) есть *синтез*, который делает возможным эмпирическое *познание*, т.е. опыт, не иначе как по принципам синтетического единства явлений, т.е. согласно основоположениям, которыми явления подводятся под категории. Эти эмпирические знания в соответствии с тем, что они необходимо имеют общего (а именно, указанные трансцендентальные законы природы), составляют аналитическое единство всякого опыта, но не то синтетическое единство опыта как системы, которое соединяет эмпирические законы под одним принципом также по тому, в чем они отличаются друг от друга (и где многообразие их может доходить до бесконечности). То, что категория есть в отношении каждого частного опыта, — это целесообразность или соответствие природы (также и в отношении ее частных законов) нашей способности суждения, согласно которой она представляется не только как механическая, но также и как техническая; понятие, которое в отличие от категории объективно не определяет синтетического единства, однако субъективно дает принципы, служащие путеводной нитью в изучении природы.



Однако это не обогащает знание природы ни одним частным объективным законом, а только устанавливает для способности суждения максимум: наблюдать природу в соответствии с ним и сопоставлять с ним формы природы.

Философия как доктринальная система познания природы, а также свободы не приобретает этим новой части; ведь представление о природе как искусстве есть лишь идея, которая служит принципом для нашего изучения природы, стало быть, только для субъекта, чтобы мы в агрегат эмпирических законов, как таковых, внесли, насколько это возможно, связь как в систему, приписывая природе отношение к этой нашей потребности. Наше понятие о технике природы как эвристический принцип рассмотрения ее будет, напротив, относиться к критике нашей познавательной способности, которая показывает, что побуждает нас составлять такое представление о технике природы, откуда происходит эта идея и имеется ли она в априорном источнике, а также какова сфера и границы применения этой идеи; иными словами, такое исследование будет частью системы критики чистого разума, а не доктринальной философии.

### III. О системе всех способностей человеческой души

Все способности человеческой души без исключения мы можем свести к трем: к *познавательной способности, чувству удовольствия и неудовольствия и способности желания*. Правда, философы, заслуживающие, впрочем, всяческой похвалы за основательность своего образа мыслей, объявили это различие лишь мнимым и стремились свести все способности к одной только познавательной способности. Однако можно очень легко показать, и с некоторых пор уже поняли, что подобная попытка внести единство в это многообразие способностей, попытка, принятая вообще-то в подлинно философском духе, тщетна. В самом деле, всегда существует большое различие между представлениями, поскольку они, будучи соотнесены только с объектом и единством осознания их, принадлежат к познанию, а также между объективным отношением, когда они, рассматриваемые как причина действительности этого объекта, причисляются к способности желания, и их отношением только к субъекту, когда они сами по себе суть основания для того, чтобы просто обре-

сти свое существование в субъекте и постольку рассматриваться в соотношении с чувством удовольствия. Это чувство безусловно не есть познание и не дает познания, хотя и может предполагать его в качестве определяющего основания.

Соединение познания предмета с чувством удовольствия и неудовольствия от его существования, или определение способности желания к созданию предмета эмпирически, правда, достаточно известно, но так как эта связь не основывается ни на каком априорном принципе, то способности души образуют лишь *агрегат*, а не систему. Теперь удастся, правда, выявить а ргіогі связь между чувством удовольствия и двумя другими способностями, и, когда мы связываем априорное познание, а именно понятие разума о свободе, со способностью желания в качестве определяющего основания ее, мы находим в этом объективном определении и чувство удовольствия, субъективно содержащееся в определении воли. Однако по способу [соединения] познавательная способность связана со способностью желания не *через посредство* удовольствия или неудовольствия. В самом деле, удовольствие или неудовольствие не предшествует способности желания, а либо только следует за определением последней, либо, возможно, есть не что иное, как ощущение этой определмости воли через разум, следовательно, не представляет собой особого чувства и специфической восприимчивости, которая требовала бы особого подразделения свойств души. А так как в расчленении способностей души вообще неоспоримо дано чувство удовольствия, которое, будучи свободным от определения способности желания, может стать, скорее, определяющим основанием последней, а для соединения чувства удовольствия с двумя другими способностями в одной системе требуется, чтобы оно, как и обе другие способности, покоилось не на чисто эмпирических основаниях, но и на априорных принципах, — то для идеи философии как системы потребуются также (хотя и не доктрина, но все же) *критика чувства удовольствия и неудовольствия*, поскольку она обоснована не эмпирически.

*Способность познания* согласно понятиям имеет свои априорные принципы в чистом рассудке (в его понятии о природе), *способность желания* — в чистом разуме (в его понятии о свободе). Таким образом, среди свойств души

вообще остается еще промежуточная способность, или восприимчивость, а именно *чувство удовольствия и неудовольствия*, так же как среди высших познавательных способностей остается промежуточная способность суждения. Что может быть естественнее, чем предположение, что способность суждения также будет содержать априорные принципы для чувства удовольствия и неудовольствия?

И без решения вопроса о возможности этой связи здесь нельзя не признать некоторое соответствие между способностью суждения и чувством удовольствия, чтобы служить ему определяющим основанием или находить в нем это основание: если при *делении способности познания посредством понятий* рассудок и разум соотносят свои представления с объектами, чтобы получить понятия о них, то способность суждения соотносится исключительно с субъектом и сама по себе не порождает никаких понятий о предметах. Точно так же если при общем *делении способностей души вообще* познавательная способность и способность желания содержат *объективное* отношение между представлениями, то, напротив, чувство удовольствия и неудовольствия есть лишь восприимчивость определения субъекта, так что если способность суждения вообще должна определять нечто само по себе, то этим нечто могло бы быть, пожалуй, только чувство удовольствия, и, наоборот, если чувство удовольствия вообще должно иметь априорный принцип, то только в способности суждения.

#### IV. Об опыте как системе для способности суждения

Мы видели в "Критике чистого разума", что вся природа как совокупность всех предметов опыта составляет систему по трансцендентальным законам, а именно таким, которые а priori дает сам рассудок (т.е. для явлений, поскольку они, будучи связаны в сознании, должны составлять опыт). Именно поэтому и опыт должен составлять (в идее) систему возможных эмпирических знаний по общим и частным законам, если только он, рассматриваемый объективно, вообще возможен. В самом деле, этого требует единство природы, согласно принципу всеобщей связи всего того, что содержится в этой совокупности всех явлений. Постольку опыт вообще следует

рассматривать согласно трансцендентальным законам рассудка как систему, а не просто как агрегат.

Но из этого не следует, что природа и по эмпирическим законам представляет собой систему, постижимую для человеческой познавательной способности, и что людям доступна (möglich) всеобщая систематическая связь ее явлений в опыте, а стало быть, возможен сам опыт как система. В самом деле, многообразии и неоднородности эмпирических законов могли бы быть столь большими, что хотя иногда для нас и было бы возможно связывать восприятия в опыт согласно случайно открытым частным законам, но никогда не было бы возможно приводить самые эти эмпирические законы к единству родства под общим принципом, а именно в том случае, как это само по себе возможно (по крайней мере насколько рассудок может решить a priori), если многообразие и неоднородность этих законов, а также сообразных с ними природных форм [были бы] бесконечно велики [и] представляли бы нам их в виде грубого хаотического агрегата, не обнаруживая ни малейшего следа системы, хотя мы должны предполагать таковую по трансцендентальным законам.

В самом деле, *единство природы во времени и пространстве* и единство возможного для нас опыта есть одно и то же, так как природа есть совокупность одних лишь явлений (способов представления), которая может иметь свою объективную реальность исключительно в опыте; опыт же сам в качестве системы по эмпирическим законам должен быть возможен, если природу (как это и должно быть) мыслят как систему. Следовательно, то, что указанная вызывающая беспокойство безграничная неоднородность эмпирических законов и разнородность природных форм не свойственна природе, а, скорее, благодаря сродству частных законов под более общими пригодна для опыта как эмпирической системы, есть субъективно необходимое трансцендентальное *предположение*.

Это предположение составляет трансцендентальный принцип способности суждения. В самом деле, способность суждения есть не только способность подводить особенное под общее (понятие которого дано), но и, наоборот, способность находить общее для особенного. Рассудок же в своем трансцендентальном *законодательстве* природы отвлекается от всякого многообразия возможных эмпирических законов; они принимают во

внимание в ней только условия возможности опыта вообще согласно его форме. Следовательно, в рассудке нельзя обнаружить указанный принцип сродства частных законов природы. Лишь способность суждения, которой надлежит подводить частные законы — также по тому, чем они отличаются от тех же всеобщих законов природы, — под более высокие, хотя все еще эмпирические, законы, должна положить такой принцип в основу своего образа действий; ведь в блуждании среди природных форм, соответствие которых с общими им эмпирическими, но более высокими законами способность суждения рассматривала бы, однако, как совершенно случайное, было бы еще более случайно, если бы *особые восприятия* порой оказывались, к счастью, пригодными для эмпирических законов; скорее, однако, многообразные эмпирические законы подходили бы для систематического единства познания природы в возможном опыте, [взятом] во всем своем *подтексте*, не предполагая подобной формы в природе посредством априорного принципа.

Все эти пущенные в ход формулы: природа идет кратчайшим путем — *она ничего не делает напрасно* — *она не совершает скачка в многообразии форм* (continuum formatum) — она богата видами, но при этом скупа в родах и т.п. — представляют собой не что иное, как именно то же трансцендентальное выражение способности суждения, [закрывающееся в том, чтобы] установить принцип для опыта как системы, а потому и для своих собственных нужд. Ни рассудок, ни разум не могут а priori обосновать подобный закон природы. В самом деле, не трудно заметить, что природа в ее чисто формальных законах (благодаря чему она вообще есть предмет опыта) сообразуется с нашим рассудком, но в отношении частных законов, их многообразия и неоднородности она свободна от всех ограничений нашей законодательствующей познавательной способности; и это не более как предположение способности суждения — ради собственного применения постоянно восходить от эмпирически особенного к более общему, также эмпирическому, для объединения эмпирических законов, которое устанавливает указанный принцип. Опыту также никак нельзя приписать подобный принцип, так как лишь при наличии этого принципа возможно придать опыту систематический характер.

Способность суждения можно рассматривать либо просто как способность *рефлектировать* согласно некоторому принципу о данном представлении ради понятия, возможного благодаря этому, либо как способность *определять* лежащее в основе понятие данным эмпирическим представлением. В первом случае она рефлектирующая, во втором — *определяющая способность суждения*. *Рефлектировать* же (размышлять) означает сравнивать и соединять данные представления либо с другими, либо со своей познавательной способностью по отношению к понятию, возможному благодаря этому. Рефлектирующую способность суждения называют также способностью рассуждения (*facultas dijudicandi*).

*Рефлектирование* (которое совершается даже у животных, правда, только инстинктивно, а именно, не по отношению к понятию, получаемому благодаря этому, а по отношению к определяемой этим склонности) так же требует для нас принципа, как и акт определения, при котором понятие об объекте, положенное в основу, предписывает способности суждения правила и, следовательно, заменяет принцип.

Принцип рефлексии о данных предметах природы заключается в том, что для всех природных вещей можно найти эмпирически определенные *понятия*. Этот принцип означает, что в продуктах природы всегда можно предполагать форму, которая возможна по всеобщим познаваемым для нас *законам*. В самом деле, если бы мы не могли предполагать это и не положили этого принципа в основу нашего рассмотрения эмпирических представлений, то всякое рефлектирование проводилось бы наугад и

---

\* Этот принцип с первого взгляда не представляется синтетическим и трансцендентальным суждением, а кажется, скорее, тавтологическим и принадлежащим только к логике. Ведь логика учит, как можно сравнивать данное представление с другими и как можно составлять понятие благодаря тому, что выявляют в качестве признака для всеобщего применения то, что это представление имеет общего с отличными от него [представлениями]. Но логика ничего не говорит о том, должна ли природа раскрыть для каждого объекта еще и многие другие [объекты] в качестве предметов для сравнения, которые имеют с ним что-то общее в форме; скорее, это условие возможности применения логики к природе составляет принцип представления о природе как системе для нашей

вслепую, стало быть, без уверенности в том, что оно будет соответствовать природе.

В отношении всеобщих понятий природы, только среди которых вообще возможно то или иное понятие опыта (без особого эмпирического определения), рефлексия имеет уже свое предуказание (*Anweisung*) в понятии природы вообще, т.е. в рассудке, и способность суждения не нуждается в особом принципе рефлексии, а *схематизирует* рефлексию а priori и применяет эти схемы к каждому эмпирическому синтезу, без которого не было бы возможно ни одно суждение опыта. Способность суждения действует здесь в своей рефлексии так же, как определяющая способность, и ее трансцендентальный схематизм служит ей также правилом, под которое подводятся данные эмпирические созерцания.

Но для таких понятий, которые еще следует найти для данных эмпирических созерцаний и которые предполагают частный закон природы — лишь в соответствии с ним возможен *частный* опыт, — способность суждения нуждается в отличительном, также трансцендентальном принципе своей рефлексии, и нельзя в свою очередь указывать ей на уже известные эмпирические законы и превращать рефлексию просто в сравнение эмпирических форм, для которых уже имеются понятия. В самом деле, возникает вопрос, как можно надеяться на то, чтобы посредством сравнения восприятий прийти к эмпирическим понятиям о том, что вообще различным природным формам, если природа (как это можно полагать) наделила

---

способности суждения, системе, в которой многообразие, разделенное на роды и виды, делает возможным посредством сравнения привести все встречающиеся природные формы к понятиям (большей или меньшей всеобщности). Правда, уже чистый рассудок учит (но также посредством синтетических основоположений) мыслить все вещи природы как содержащиеся в некоей трансцендентальной *системе по априорным понятиям* (категориям); но лишь способность суждения, которая ищет понятия также и для эмпирических представлений как таковых (рефлектирующая), должна кроме этого допускать для этой цели, что природа в ее безграничном многообразии осуществила такое деление его на роды и виды, которое позволяет нашей способности суждения обнаружить полное согласие при сравнении природных форм и дойти до эмпирических понятий и их связи между собой посредством восхождения к более общим, также эмпирическим понятиям, т.е. способность суждения предполагает систему природы также по эмпирическим законам, и предполагает ее а priori, следовательно, посредством трансцендентального принципа.

эти формы вследствие большого различия между своими эмпирическими законами столь большой неоднородностью, что все или, по крайней мере, большая часть сравнений были бы напрасными [в попытке] установить среди них полное согласие и иерархию видов и родов. Всякое сравнение эмпирических представлений, для того чтобы познать в природных вещах эмпирические законы и соотносить с ними *специфические* формы, *согласующиеся*, однако, в результате сравнения их с другими также и в роде, все же предполагает, чтобы природа соблюдала некоторую соразмерную нашей способности суждения экономность в отношении своих эмпирических законов, а также понятное для нас единообразие, и это предположение должно в качестве априорного принципа способности суждения предшествовать всякому сравнению.

Таким образом, рефлектирующая способность суждения, чтобы подвести данные явления под эмпирические понятия об определенных природных вещах, обращается с ними не схематически, а *технически*, не чисто механически, словно инструмент, управляемый рассудком и чувствами, а с *искусством*, согласно всеобщему, но в то же время неопределенному принципу целесообразного устройства природы в некоей системе, как бы ради нашей способности суждения при соответствии между частными законами природы (о которых рассудок не говорит ничего) и возможностью опыта как системы. Без этого предположения мы не можем надеяться на то, чтобы ориентироваться в лабиринте многообразия возможных частных законов. Следовательно, сама способность суждения делает а priori *технику природы* принципом своей рефлексии не для того, чтобы объяснить или, точнее, определить ее или дать для этого объективное определяющее основание всеобщих понятий природы (из познания вещей самих по себе) — этого она не в состоянии, — а лишь для того, чтобы она вообще могла рефлектировать сообразно своему собственному субъективному закону, в соответствии со своей потребностью, но в то же время в согласии с законами природы.

Принцип рефлектирующей способности суждения, благодаря которому природа мыслится как система по эмпирическим законам, есть, однако, лишь принцип для *логического применения способности суждения*; по своему происхождению он, правда, трансцендентальный прин-



цип, но лишь для того, чтобы а priori рассматривать природу как пригодную для *логической системы* ее многообразия под эмпирическими законами.

Логическая форма той или иной системы состоит в одном лишь делении данных общих понятий (таково здесь понятие свободы вообще), с тем чтобы особенное (здесь — эмпирическое) с его различиями мыслить согласно некоторому принципу как подводимое под общее. Для этого, если действовать эмпирически и от особенного восходить к общему, требуются *классификация* многообразного, т.е. сравнение между собой многих классов, каждый из которых подчинен определенному понятию, и, когда эти понятия даны в полном объеме согласно общему им признаку, подведение их под более высокие классы (роды), пока не дойдут до понятия, содержащего в себе принцип всей классификации (и составляющего высший род). Если же начинают с общего понятия, чтобы посредством полного деления низойти к особенному, то такое действие называется *спецификацией* многообразного под данным понятием, так как совершается переход от высшего рода к низшему (подвидам или видам) и от видов к подвидам. Более правильно, если, вместо того чтобы сказать (как при обычном словоупотреблении), что необходимо специфицировать особенное, подчиненное общему, говорят, что *специфицируют общее понятие*, подводя под него многообразное. В самом деле, род (рассматриваемый логически) есть как бы материя, или грубый субстрат, который природа перерабатывает посредством множества определений в особые виды и подвиды, и поэтому можно сказать, что *природа специфицирует себя самое* согласно некоторому принципу (или идее системы), по аналогии с употреблением этого слова у правоведов, когда юристы говорят о спецификации некоторых грубых материй.

Теперь ясно, что рефлектирующая способность суждения по своей природе не может предпринять попытки *классифицировать* всю природу по ее эмпирическим различиям, если она не предполагает, что природа *специфицирует* даже свои трансцендентальные законы по какому-то принципу. Этот принцип может быть только принципом соответствия с умением самой способности

---

\* Аристотелевская школа также называла *род* материей, а *специфическое отличие* — формой.

суждения находить в безмерном многообразии вещей достаточное родство их согласно возможным эмпирическим законам, дабы иметь возможность подводить эти вещи под эмпирические понятия (классы), а последние — под более общие законы (высшие роды) и доходить таким образом до эмпирической системы природы. — Подобно тому как такая классификация не есть обычное опытное знание, а имеет искусственный характер, так и природа, если она мыслится таким образом, что она специфицирует себя согласно такому принципу, рассматривается как *искусство*. Следовательно, способность суждения необходимо a priori связана с принципом *техники* природы, которая, согласно трансцендентальным законам рассудка, тем отличается от *номотетики* природы, что номотетика может пользоваться своим принципом как законом, техника же природы — лишь как необходимым предположением.

Следовательно, отличительный принцип способности суждения таков: *природа специфицирует для способности суждения свои всеобщие законы в эмпирические соответственно с формой логической системы.*

Здесь возникает понятие некоторой *целесообразности* природы, и притом как специфическое понятие рефлектирующей способности суждения, а не разума: цель полагают вовсе не в объекте, а исключительно в субъекте, и притом лишь в его способности рефлектировать. — В самом деле, целесообразным мы называем то, существование чего, как нам кажется, предполагает представление о той же вещи. Законы же природы, которые так устроены и соотношены друг с другом, как если бы их создала способность суждения для своих собственных нужд, имеют сходство с возможностью вещей, которая предполагает представление об этих вещах как их основание. Следовательно, с помощью своего принципа способность суждения мыслит себе целесообразность природы в спецификации ее форм посредством эмпирических законов.

Но тем самым мыслятся целесообразными не сами эти формы, а лишь их отношение и пригодность, несмотря на их большое многообразие, для логической системы эмпирических понятий. — Если бы природа ничего больше не показывала нам, кроме этой логической целесообразности, но хотя у нас и была бы уже причина восхищаться ею в этом, поскольку, исходя из всеобщих законов рассудка, мы не можем указать для этого никакого основа-

ния, однако вряд ли кто другой, кроме трансцендентального философа, мог бы так восхищаться, и даже он не смог бы назвать какой-либо определенный случай, где эта целесообразность обнаруживалась бы *in concreto*, а должен был бы мыслить ее лишь в общих чертах.

#### VI. О целесообразности природных форм как множества особенных систем

То, что природа специфицирует себя в своих эмпирических законах так, как это необходимо для возможного опыта как *системы* эмпирического знания, — эта форма природы содержит логическую целесообразность, а именно, целесообразность ее соответствия субъективным условиям способности суждения в отношении возможной связи эмпирических понятий в совокупности опыта. Но из нее никак нельзя сделать вывод о пригодности природы для реальной целесообразности в ее продуктах, т.е. для того, чтобы производить отдельные вещи в форме систем — ведь в соответствии с созерцанием эти вещи всегда могли бы быть не более как агрегатами и тем не менее возможными по эмпирическим законам, связанным с другими [законами] в системе *логического деления*, — без надобности предполагать для их особой возможности специально для этого составленное понятие как условие последней, стало быть, лежащую в ее основе целесообразность природы. Так мы рассматриваем почвы, камни, минералы и т.п. как не имеющие какой-либо целесообразной формы, просто как агрегаты, однако они столь родственны по внутреннему характеру и основам познания их возможности, что оказываются пригодными для классификации вещей в системе природы под эмпирическими законами, не обнаруживая *в них самих* какой-либо формы системы.

Поэтому под *абсолютной целесообразностью* природных форм я понимаю такой внешний вид или же такое внутреннее строение их, в основу возможности которых должна быть положена идея о них в нашей способности суждения. В самом деле, целесообразность есть закономерность случайного, как такового. В отношении своих продуктов как агрегатов природа действует *механически*, только как *природа*; в отношении же них как систем, например в кристаллических образованиях, во всевозможных формах цветов или во внутреннем строе-

нии растений и животных, [она действует] *технически*, т.е. также как *искусство*. Различие этих обоих способов рассматривать порождения природы (Naturwesen) проводит одна лишь рефлектирующая способность суждения, которая очень хорошо может [делать] это и, вероятно, должна допускать то, чего ей не предоставила в отношении возможности самих объектов *определяющая* [способность суждения] (подчиненная принципам разума), которая, быть может, хотела бы свести все к механическому способу объяснения; ведь вполне совместимы *механическое объяснение* явления, составляющее дело разума в соответствии с объективными принципами, и *техническое* правило *рассмотрения* того же самого предмета по субъективным принципам рефлексии о нем.

Хотя принцип способности суждения о целесообразности природы в спецификации ее всеобщих законов никоим образом не простирается так далеко, чтобы заключать от него к порождению *самых по себе целесообразных природных форм* (так как система природы по эмпирическим законам возможна и без них и лишь ее имела основание постулировать способность суждения), и эти формы должны быть даны исключительно опытом, — однако, поскольку мы имеем основание установить для природы в ее частных законах принцип целесообразности, всегда остается *возможным* и дозволенным, если опыт показывает нам целесообразные формы в продуктах природы, приписывать эти формы тому же основанию, на котором может покоиться целесообразность.

Хотя само это основание могло бы находиться даже в сфере сверхчувственного и выходить из круга возможных для нас воззрений на природу, однако уже благодаря этому мы добились того, что для находимой в опыте целесообразности природных форм имеем трансцендентальный принцип целесообразности природы в способности суждения; этот принцип хотя и недостаточен для объяснения возможности таких форм, все же позволяет, по крайней мере, применять к природе и к ее закономерности такое особое понятие, как понятие целесообразности, хотя оно и не может быть объективным понятием природы, а просто берется из субъективного отношения природы к одной из способностей души.

## VII. О технике способности суждения как основании идеи о технике природы

Только способность суждения, как было показано выше, делает возможным, даже необходимым, помимо механической необходимости природы мыслить в ней также и целесообразность, без предположения которой было бы невозможно систематическое единство в исчерпывающей классификации особенных форм по эмпирическим законам. Прежде всего было показано, что, поскольку данный принцип целесообразности есть лишь субъективный принцип деления и спецификации природы, он ничего не определяет в отношении форм продуктов природы. Следовательно, таким образом эта целесообразность осталась бы только в понятиях, и хотя для логического применения способности суждения в опыте устанавливается максима единства природы согласно ее эмпирическим законам ради применения разума к ее объектам, но в природе предметы этого особого вида систематического единства, а именно, единства согласно представлению о цели, не даются как продукты, соответствующие этой форме природы. — *Каузальность* природы в отношении формы ее продуктов как целей я буду называть *техникой* природы. Она противопоставляется механике природы, которая заключается в ее каузальности через связь многообразного без какого-либо понятия, лежащего в основе способа ее соединения, примерно так же, как те или иные подъемные механизмы, которые могут давать эффект для какой-либо цели и без идеи, положенной в ее основу; например, рычаг, наклонную плоскость мы назовем, правда, машинами, но не произведениями искусства, так как хотя они и могут быть применены для каких-то целей, но возможны не только по отношению к ним.

Первый вопрос, возникающий здесь, следующий: "Как может быть *воспринята* техника природы в ее продуктах?" Понятие целесообразности вовсе не конститутивное понятие опыта, не определение явления, относящееся к эмпирическому *понятию* об объекте; ведь это понятие не категория. В нашей способности суждения мы воспринимаем целесообразность, поскольку она просто рефлектирует о данном объекте, будь то о его эмпирическом созерцании, дабы привести это созерцание к какому-нибудь понятию (неясно какому), или о самом эмпириче-

ском понятии, дабы привести содержащиеся в нем законы к общим им принципам. Следовательно, *способность суждения* есть, собственно, техническая [способность]; природа же представляется технической лишь постольку, поскольку она согласуется с указанным образом действий способности суждения и делает его необходимым. Мы сразу же покажем способ, каким понятие рефлектирующей способности суждения, которое делает возможным внутреннее восприятие целесообразности представлений, может быть применено также и к представлению об объекте как содержащемуся в нем.

Для каждого эмпирического понятия требуется три акта самостоятельной способности познания: 1. *Схватывание* (apprehensio) многообразного [содержания] созерцания. 2. *Апперцепция*, т.е. синтетическое единство осознания этого многообразия в понятии объекта (apperceptio comprehensiva). 3. *Изображение* (exhibitio) предмета, который соответствует этому понятию в созерцании. Для первого акта требуется воображение, для второго — рассудок, для третьего — способность суждения, которая, если дело идет об эмпирическом понятии, будет определяющей способностью суждения.

Но так как в чистой рефлексии о восприятии дело идет не об определенном понятии, а вообще лишь о правиле, [согласно которому следует] рефлектировать о восприятии для рассудка как способности [давать] понятия, то очевидно, что в чисто рефлектирующем суждении воображение и рассудок рассматриваются в соотношении, в котором они вообще должны находиться в способности суждения, в сопоставлении с соотношением, в котором они действительно находятся при данном восприятии.

Если же форма данного объекта в эмпирическом созерцании такова, что *схватывание* многообразного [содержания] этого объекта в воображении согласуется с *изображением* понятия рассудка (неясно, какого понятия), то в чистой рефлексии рассудок и воображение согласуются между собой, способствуя своему делу, и предмет воспринимается как целесообразный лишь для способности суждения, стало быть, сама целесообразность рассматривается только как субъективная. Для этого и не требуется и этим не порождается какое-либо определенное понятие об объекте, а само суждение не есть познава-

тельное суждение. Такое суждение называется *эстетическим суждением рефлексии*.

Если же эмпирические понятия и такие же законы уже даны сообразно с механизмом природы и способность суждения сравнивает такое понятие рассудка с разумом и его принципом возможности системы, то, если эта форма встречается в предмете, целесообразность рассматривается как *объективная*, а вещь называется *целью природы*, тогда как прежде вещи рассматривались только как неопределенно целесообразные *природные формы*. Суждение об объективной целесообразности природы называется *телеологическим*. Оно *познавательное суждение*, но все же принадлежит лишь к рефлектирующей, а не к определяющей способности суждения. В самом деле, техника природы, будет ли она чисто *формальной* или же *реальной*, вообще представляет собой лишь соотношение вещей и нашей способности суждения, и только в последней можно найти идею целесообразности природы, которая приписывается природе лишь в отношении к нашей способности суждения.

#### VIII. Об эстетике способности суждения

Выражение *эстетический способ представления* совершенно недвусмысленно, если под ним понимается отношение представления к предмету как явлению ради познания этого предмета; ведь тогда выражение *эстетическое* означает, что такому представлению необходимо присуща форма чувственности (каким образом оказывается воздействие на субъект) и потому она неизбежно переносится на объект (но только как на явление). Вот почему оказалась возможной трансцендентальная эстетика как наука, относящаяся к познавательной способности. Но уже давно вошло в привычку называть способ представления эстетическим, т.е. чувственным, также и в том смысле, что под этим подразумевается отношение представления не к познавательной способности, а к чувству удовольствия и неудовольствия. И хотя мы обычно называем это чувство (*Gefühl*) (сообразно с этим названием) также чувством в более широком смысле (*Sinn*) (модификацией нашего состояния), так как у нас нет другого выражения, оно все же не есть объективное чувство, функция которого использовалась бы для *познания* предмета (ведь созер-

цать что-то с удовольствием, или, иначе, познавать, — это не просто отношение представления к объекту, а восприимчивость субъекта), и оно ничего не дает для познания предметов. Именно потому, что все определения чувства имеют лишь субъективный смысл, не может быть никакой эстетики чувства как науки подобно, скажем, эстетике познавательной способности. Следовательно, всегда остается неизбежная двусмысленность в выражении *эстетический способ представления*, если под этим понимают то способ представления, вызывающий чувство удовольствия и неудовольствия, то способ, касающийся лишь познавательной способности, поскольку в нем имеет место чувственное созерцание, позволяющее нам познавать предметы только как явления.

Между тем эту двусмысленность можно устранить, если выражение *эстетический* применять не к созерцанию и тем более не к представлениям рассудка, а только к актам *способности суждения*. Если бы хотели употреблять [выражение] *эстетическое суждение* в качестве объективного определения, то оно было бы столь явно противоречивым, что, употребляя такое выражение, мы в достаточной мере гарантированы от превратного толкования. В самом деле, хотя созерцания и могут быть чувственными, но *суждения* всецело относятся к рассудку (понимаемому в широком смысле), и *судить* эстетически, или чувственно, поскольку это должно быть *познанием* предмета, даже в том случае есть противоречие, когда чувственность вмешивается в дело рассудка и (посредством *vitium subreptionis*) дает рассудку ложное направление; скорее, *объективное* суждение осуществляется всегда лишь рассудком и потому не может называться эстетическим. Вот почему наша трансцендентальная эстетика познавательной способности могла, конечно, говорить о чувственных созерцаниях, так как все ее суждения должны быть логическими, поскольку она имеет дело лишь с познавательными суждениями, определяющими объект. Следовательно, наименование *эстетическое суждение об объекте* сразу же указывает, что хотя данное представление соотносится с объектом, но в суждении имеется в виду определение не объекта, а субъекта и его чувства. В самом деле, в способности суждения рассудок и воображение рассматриваются в соотношении друг с другом, и это соотношение можно принимать во внимание, во-первых,



объективно, как принадлежащее к познанию (как это было в трансцендентальном схематизме способности суждения); но это же соотношение двух познавательных способностей можно, [во-вторых], рассматривать также и чисто субъективно, поскольку одна способность содействует или мешает другой в одном и том же представлении и тем самым оказывает воздействие на *душевное состояние*, а следовательно, [как] ощущаемое соотношение (чего не бывает при обособленном применении всякой другой познавательной способности). Хотя это ощущение не есть чувственное представление об объекте, все же, поскольку оно объективно связано с чувственным воплощением понятий рассудка через способность суждения, оно может быть причислено к чувственности как чувственное представление о состоянии субъекта, на которого оказывает воздействие акт указанной способности. И суждение может быть названо эстетическим, т.е. чувственным (по субъективному действию, а не по определяющему основанию), хотя судить [о чем-то] (а именно объективно) есть действие рассудка (как высшей познавательной способности вообще), а не чувственности.

Каждое *определяющее* суждение *логическое*, так как предикат его есть некоторое данное объективное понятие. Чисто же *рефлектирующее* суждение о данном отдельном предмете *может быть эстетическим*, когда (прежде чем сравнивать этот предмет с другим) способность суждения, у которой нет наготове понятия для данного созерцания, сопоставляет воображение (в одном лишь схватывании этого предмета) с рассудком (в изображении понятия вообще) и воспринимает соотношение обеих познавательных способностей, которое вообще составляет субъективное, лишь ощущаемое условие объективного применения способности суждения (а именно, согласие обеих этих способностей между собой). Но возможно также и эстетическое суждение чувствования (*Sinnenurteil*), а именно, когда предикат суждения *не может быть* понятием об объекте, так как не относится к познавательной способности, например, *вино приятно: здесь предикат выражает отношение представления непосредственно к чувству удовольствия, а не к познавательной способности.*

Итак, эстетическим суждением в общем [смысле] можно назвать такое суждение, предикат которого никогда не может быть познанием (понятием об объекте, хотя

вообще-то может содержать в себе субъективные условия познания). В таком суждении определяющим основанием служит ощущение. Но есть лишь одно-единственное так называемое ощущение, которое никогда не может стать понятием об объекте, и таково чувство удовольствия и не-удовольствия. Оно чисто субъективно, тогда как всякое другое ощущение может быть использовано для познания. Следовательно, эстетическим будет такое суждение, определяющее основание которого заключается в ощущении, непосредственно связанном с чувством удовольствия и не-удовольствия. В эстетическом суждении чувствования это то ощущение, которое непосредственно порождается эмпирическим созерцанием предмета; в эстетическом же суждении рефлексии — это ощущение, которое вызывает в субъекте гармоническую игру обеих познавательных способностей способности суждения — воображения и рассудка, когда в данном представлении способность схватывания одного и способность изображения другого содействуют друг другу. Это соотношение вызывает в таком случае через одну лишь формы ощущение, служащее определяющим основанием суждения, которое называется поэтому эстетическим и в качестве субъективной целесообразности (без понятия) связано с чувством удовольствия.

Эстетическое суждение чувствования содержит в себе содержательную целесообразность, эстетическое же суждение рефлексии — формальную. Но так как первое касается вовсе не познавательной способности, а непосредственно чувства удовольствия через [внешнее] чувство, то лишь чувство удовольствия следует рассматривать как основанное на отличительных принципах способности суждения. А именно, если рефлексия о данном представлении предшествует чувству удовольствия (как определяющему основанию суждения), то субъективная целесообразность *мыслится* до того, как *ощущается* ее действие, и в этом отношении, а именно, по своим принципам, эстетическое суждение принадлежит к высшей познавательной способности — к способности суждения, под субъективные и тем не менее всеобщие условия которой подводится представление о предмете. Но так как чисто субъективное условие суждения не допускает определенного понятия об определяющем основании этого суждения, то это основание может быть дано лишь в чувстве удовольствия, однако,

таким образом, что эстетическое суждение всегда есть суждение рефлексии. Напротив, такое суждение, которое не предполагает сравнения представления с познавательными способностями, действующими совместно в способности суждения, есть эстетическое суждение чувствования, соотносящее данное представление также с чувством удовольствия (но не посредством способности суждения и ее принципа). Признак, по которому следует определять это различие, может быть указан только в самом сочинении. Он состоит в притязании суждения на общезначимость и необходимость. В самом деле, если эстетическое суждение включает в себя нечто подобное, то оно притязает также на то, что его определяющее основание должно заключаться *не просто в чувстве* удовольствия и неудовольствия самом по себе, а *одновременно в некоем правиле* высших познавательных способностей, и главным образом в правиле способности суждения, которое, следовательно, в отношении условий рефлексии есть а priori законодательствующее правило и доказывает *автономию*. Но эта автономия (в отличие от автономии рассудка в отношении теоретических законов природы или автономии разума в отношении практических законов свободы) значима не объективно, т.е. не через понятия о вещах или возможных действиях, а чисто субъективно, для суждения из чувства, которое, если оно может притязать на общезначимость, доказывает, что происхождение его основано на априорных принципах. Это законодательство надо было бы назвать, собственно, *геавтономией*, так как способность суждения устанавливает закон не природе и не свободе, а исключительно самой себе и не способна образовать понятия об объектах, а способна лишь сравнивать происходящие случаи с понятиями, данными ей в иной сфере, и а priori указывать субъективные условия возможности такой связи.

Из сказанного становится также понятным, почему в действии, которое способность суждения совершает сама по себе (без понятия об объекте, положенного в основу) как чисто рефлектирующая способность, вместо того чтобы соотносить данное представление с ее собственным правилом, осознавая это соотношение, она непосредственно соотносит рефлексию лишь с ощущением, которому, как и всем ощущениям, всегда сопутствует удовольствие или неудовольствие (этого не бывает ни с какой другой

высшей познавательной способностью). Именно потому, что само правило лишь субъективно и соответствие с ним можно познать только в том, что также выражает лишь отношение к субъекту, а именно, в ощущении как признаке и определяющем основании суждения, — именно поэтому суждение и называется эстетическим, и, стало быть, все наши суждения в соответствии с порядком вышших познавательных способностей можно делить на *теоретические, эстетические и практические*. Под эстетическими суждениями понимаются лишь суждения рефлексии, соотносящиеся только с некоторым принципом способности суждения как высшей познавательной способности, тогда как эстетические суждения чувства непосредственно имеют дело лишь с соотношением представления и внутреннего чувства (Sinn), поскольку оно есть чувства (Gefühl).

### *Примечание*

Здесь необходимо прежде всего рассмотреть дефиницию удовольствия как чувственного представления о *совершенстве* предмета. Согласно этой дефиниции, эстетическое суждение чувствования или рефлексии всегда есть познавательное суждение об объекте; ведь совершенство есть определение, которое предполагает понятие о предмете, вследствие чего суждение, предписывающее предмету совершенство, ничем решительно не отличается от других логических суждений, разве только, как это необоснованно утверждают, неясностью, которая присуща этому понятию (ее осмеливаются называть чувственностью), но которая никак не может составлять специфического отличия суждений. В самом деле, в таком случае бесконечное множество суждений не только рассудка, но даже разума также должно было бы называться эстетическим, поскольку в них объект определяется не ясным понятием, как, например, суждения о правом и неправом, ведь очень мало людей (даже философов) имеет ясное понятие о том, что такое право. Чувственное представление о совершенстве есть явное противоречие, и если

---

\* Вообще можно сказать, что вещи никогда не должны считаться *специфически различными* из-за качества, переходящего в любое другое качество путем одного лишь увеличения или уменьшения его степени.

доведенная до единства согласованность многообразного должна называться совершенством, то последнее должно быть представлено через понятие, иначе оно не может называться совершенством. Если хотят, чтобы удовольствие и неудовольствие были не чем иным, как просто познанием вещей посредством рассудка (который только не сознает своих понятий), и чтобы они лишь казались нам просто ощущениями, то следовало бы называть суждение о вещах через удовольствие и неудовольствие не эстетическим (чувственным), а всецело интеллектуальным, и [внешние] чувства были бы в сущности не чем иным, как рассудком, составляющим суждения (хотя и без достаточного осознания своих собственных действий), эстетический способ представления не отличался бы специфически от логического, и это различие в обозначении было бы совершенно бесполезным, поскольку невозможно было бы провести строгое разграничение обоих. (Здесь не место говорить что-нибудь о том мистическом способе представления вещей в мире, который вообще не допускает какого-либо отличного от понятий созерцания, кроме чувственного, так что для этого способа представления не остается, конечно, ничего, кроме созерцающего рассудка.)

Можно было бы еще задать вопрос: "Не означает ли наше понятие целесообразности природы то же самое, что и понятие *совершенства*, и, следовательно, не есть ли эмпирическое осознание субъективной целесообразности или чувство удовольствия от тех или иных предметов чувственное созерцание совершенства, как некоторые хотели бы объяснить вообще удовольствие?"

---

Различие между ясностью и неясностью понятий зависит исключительно от степени осознания признаков, от того, в какой мере направлено на них внимание; стало быть, в этом отношении один способ представления не отличается специфически от другого. Созерцание же и понятие отличаются друг от друга специфически, так как они не переходят друг от друга, хотя осознание того и другого и их признаков может как угодно возрастать или уменьшаться. В самом деле, величайшая неясность способа представления посредством понятий (как, например, понятие права) все же сохраняет специфическое отличие этого способа представления в отношении его происхождения от рассудка, а величайшая ясность созерцания ни в малейшей степени не приближает его к понятиям, так как этот способ представления коренится в чувственности. Логическая ясность, как небо от земли, отличается от эстетической, и последняя имеет место, хотя мы вовсе не представляем предмет посредством понятий, т.е. несмотря на то, что как созерцание представление чувственно.

Я отвечаю: *совершенство* просто как полнота многого, если оно составляет нечто единое, — это онтологическое понятие, которое тождественно понятию целокупности чего-то сложного (через координацию многообразного в агрегате) или одновременно совпадает с понятием субординации его как оснований и следствий в некотором ряду и не имеет ни малейшего отношения к чувству удовольствия и неудовольствия. Совершенство вещи в отношении многообразного [содержания] вещи к ее понятию лишь формально. Если же я говорю о *некоем* совершенстве (которых может быть много у одной вещи при том же понятии вещи), то в основе всегда лежит понятие о чем-то как цели и к этой цели применяется указанное онтологическое понятие — понятие доведенной до единства согласованности многообразного. Однако эта цель не всегда может быть практической целью, предполагающей или включающей в себя удовольствие от существования объекта; она может относиться также к технике, следовательно, она касается лишь возможности вещей и представляет собой *закономерность самого по себе случайного соединения многообразного* в объекте. Примером может служить целесообразность, которую с необходимостью мыслят в возможности правильного шестиугольника, поскольку совершенно случайно то, что шесть равных линий на одной плоскости сходятся как раз только под равными углами; ведь это закономерное соединение предполагает понятие, которое в качестве принципа делает его возможным. Подобная объективная целесообразность, наблюдаемая в вещах природы (преимущественно в организмах), мыслится как объективная и материальная и необходимо связана с понятием цели природы (действительно или ложно ей приписываемой), в отношении которого мы и наделяем вещи совершенством. Суждение об этом называется телеологическим, и оно не связано с чувством удовольствия, равно как это чувство вообще не следует искать в суждении о чисто причинной связи.

Итак, понятие совершенства как объективной целесообразности вообще не имеет никакого отношения к чувству удовольствия, как и последнее — к первому. Для суждения об объективной целесообразности требуется *понятие* об объекте, которое совершенно не нужно для суждения через удовольствие: его может доставлять чисто

эмпирическое созерцание. Представление же о субъективной целесообразности объекта и чувство удовольствия совершенно одно и то же (для этого вовсе не требуется отвлеченного понятия целевого соотношения), а между субъективной и объективной целесообразностью существует глубокая пропасть. В самом деле, чтобы установить, есть ли субъективно целесообразное также и объективно целесообразное, для этого большей частью требуется обстоятельное изучение не только практической философии, но также и техники природы или искусства, т.е. чтобы найти совершенство в вещи, требуется разум: чтобы найти в ней приятное, требуется лишь [внешнее] чувство; чтобы обнаружить в ней красоту, не требуется ничего, кроме одной лишь рефлексии (без какого-либо понятия) о данном представлении.

Следовательно, эстетическая способность рефлексии судит только о субъективной целесообразности (а не о совершенстве) предмета, и здесь возникает вопрос: [судит ли она] лишь *посредством* ощущаемого при этом удовольствия или неудовольствия или даже *об* этом удовольствии или неудовольствии, так что суждение в то же время определяет, что с представлением о предмете *должно* быть связано удовольствие или неудовольствие.

Как уже сказано выше, этот вопрос еще нельзя решить здесь в достаточной мере. Только рассмотрение этого рода суждений в сочинении должно выяснить, включают ли они в себя всеобщность и необходимость, которые дали бы нам право вывести их из определяющего основания а priori. В этом случае суждение через познавательную способность (а именно, способность суждения) а priori устанавливало бы нечто посредством ощущения удовольствия или неудовольствия, определяя то же время и всеобщность правила связи этого ощущения с данным представлением. Если же суждение должно было бы содержать только отношение представления к чувству (без посредства познавательного принципа), как это имеет место в эстетическом суждении чувства (которое не есть ни познавательное суждение, ни суждение рефлексии), то все эстетические суждения принадлежали бы к чисто эмпирической сфере.

Предварительно можно еще заметить, что от познания к чувству удовольствия и неудовольствия нет перехода *посредством понятий* о предметах (поскольку они долж-

ны иметь отношение к чувству удовольствия и неудовольствия) и, следовательно, нельзя надеяться а priori определить то влияние, которое оказывает на душу данное представление, подобно тому как раньше, в "Критике практического разума", мы отметили в качестве закона, а priori содержащегося в наших моральных суждениях, то, что представление о всеобщей закономерности воления должно в то же время определять волю и тем самым пробуждать также чувство уважения, и тем не менее мы не смогли вывести это чувство из понятий. Точно так же анализ эстетического суждения рефлексии представит нам содержащееся в нем и основанное на априорном принципе понятие формальной, но субъективной целесообразности объектов, которое по сути дела тождественно чувству удовольствия, однако не может быть выведено из каких-либо понятий, с возможностью которых тем не менее вообще соотносится способность представления, когда она воздействует на душу в рефлексии о предмете.

Дефиниция этого чувства, рассматриваемого вообще, *безотносительно к тому, сопутствует ли оно ощущению [внешнего] чувства, или рефлексии, или определению воли*, должна быть трансцендентальной.

Она может быть сформулирована так: *удовольствие* есть *состояние души*, в котором представление согласуется с самим собой как основанием для того, чтобы либо просто сохранить само это состояние (так как состояние содействующих друг другу способностей души в представ-

---

\* К понятиям, употребляемым в качестве эмпирических принципов, полезно применить трансцендентальную дефиницию, если есть основание предполагать, что они а priori находятся в родстве с чистой познавательной способностью. В этом случае поступают так же, как математик, который во многом облегчает решение своей задачи тем, что оставляет неопределенными эмпирические данные ее и просто подводит их синтез под выражения чистой арифметики. Однако против такой дефиниции способности желания ("Критика практического разума", предисловие, стр.16<sup>3</sup>) мне возразили, что нельзя определять эту способность как способность через свои представления быть причиной действительности предметов этих представлений, так как чистые желания были бы также вожделениями, относительно которых ведь понимают, что они не могут порождать свои объекты. Но это доказывает лишь то, что имеются также определения способности желания, когда она находится в противоречии с самой собой: хотя это весьма примечательный для эмпирической психологии феномен (как для логики наблюдаемое влияние, которое оказывают предрассудки на рассудок), однако он не должен оказывать влияние на дефиницию способности желания, если рассматривать



лении сохраняет само себя), либо породить объект удовольствия. Если имеет место первое, то суждение о данном представлении есть эстетическое суждение рефлексии. Если имеет место второе, то, эстетически патологическое или эстетически практическое суждение. Здесь нетрудно видеть, что удовольствие или неудовольствие, не будучи способами познания, сами по себе вообще не поддаются дефиниции; их надо чувствовать, а не усматривать, и поэтому дефиниция их только через влияние, которое оказывает представление посредством этого чувства на деятельность способностей души, будет неполной.

### IX. О телеологическом суждении

Под *формальной* техникой природы я подразумевал целесообразность ее в созерцании; под *реальной* же техникой я подразумеваю ее целесообразность согласно поня-

---

эту способность объективно, а именно, какова она сама по себе, до того как что-то отклоняет ее от определения. В действительности человек может самым живейшим образом и постоянно желать того, относительно чего он, однако, уверен, что не сможет этого добиться или что это вообще совершенно невозможно: желать, например, чтобы случившееся не случилось, страстно желать, чтобы скорее прошло тягостное для нас время, и т.д. И для морали важно настойчиво предостерегать против подобных пустых и фантастических желаний, которые часто поощряются романами, а иногда и сходными с ними мистическими представлениями о сверхчеловеческом совершенстве и фантастическом блаженстве. Но даже действие, которое подобные пустые желания и стремления, перегружающие сердце и делающие его вялым, оказывают на душу, измождение ее от истощения ее сил достаточно доказывают, что эти силы на самом деле неоднократно напрягаются от представлений, чтобы сделать действительным их объект, но столь же часто заставляют душу вновь сознавать свое бессилие. Для антропологии представляет собой немаловажную задачу исследование того, почему природа наделила нас склонностью к такой бесплодной трате сил, как пустые желания и стремления (играющие, конечно, большую роль в человеческой жизни). Мне кажется, что здесь, как и во всех других случаях, она мудро устроила. Ведь если бы мы не побуждались к напряжению сил представлением об объекте до того, как мы удостоверились бы, что наших способностей достаточно для создания объекта, то это напряжение сил оставалось бы, вероятно, большей частью неиспользованным. Ведь обычно мы учимся познавать наши силы только благодаря тому, что мы их испытываем. Природа, следовательно, связала назначение наших сил с представлением об объекте еще до знания нашей способности, часто возникающей именно только благодаря этому устремлению, которое вначале самой душе казалось пустым желанием. Мудрость обязана ограничить этот инстинкт, но это ей никогда не удастся, или она никогда не будет требовать, чтобы искоренить его.

тиям. Первая дает для способности суждения целесообразные образы, т.е. форму, при созерцании которой воображение и рассудок сами собой согласуются друг с другом для возможности понятия. Вторая означает понятие о вещах как целях природы, т.е. как таких, внутренняя возможность которых предполагает цель, стало быть, понятие, которое в качестве условия лежит в основе каузальности их порождения.

Способность суждения сама может а priori давать и конструировать целесообразные формы созерцания, если она издает их для схватывания так, как они подходят для изображения понятия. Но цели, т.е. представления, которые сами рассматриваются как условия каузальности их предметов (как следствий), вообще должны быть даны откуда-нибудь, прежде чем способность суждения будет заниматься условиями многообразного, чтобы согласовать его. Если эти цели должны быть целями природы, то нужно, чтобы некоторые природные вещи могли рассматриваться так, как если бы они были продуктами некоей причины, и каузальность ее могла бы быть определена лишь представлением об объекте. Однако мы не можем а priori определить, как и сколь различным образом возможны вещи через их причины: для этого необходимы эмпирические законы.

Суждение о целесообразности в природных вещах, которая рассматривается как основание их возможности (как цели природы), называется *телеологическим суждением*. Однако хотя сами эстетические суждения невозможны а priori, тем не менее в необходимой идее опыта как системы даны априорные принципы, которые содержат понятие формальной целесообразности природы для нашей способности суждения, и отсюда а priori выявляется возможность эстетических суждений рефлексии, как таковых, основывающихся на априорных принципах. Природа согласуется необходимым образом не только с нашим *рассудком* в отношении своих трансцендентальных законов, но и в своих эмпирических законах *со способностью суждения* и присущей ей способностью изображать их в эмпирическом схватывании их форм посредством воображения, и притом лишь ради опыта; здесь может быть еще доказана необходимость формальной целесообразности природы в отношении указанной согласованности (со способностью суждения). Однако в качестве объекта теле-

ологического рассмотрения природа должна мыслиться согласующейся также и с *разумом* в соответствии с понятием о цели, которое он составляет себе, как в соответствии с его каузальностью. Это больше того, чего можно требовать от одной лишь способности суждения, которая может, правда, содержать собственные априорные принципы для формы созерцания, но не для понятий о порождении вещей. Следовательно, понятие реальной *цели природы* лежит полностью за пределами способности суждения, если последняя берется сама по себе. И так как она в качестве обособленной познавательной способности рассматривает в представлении до всякого понятия лишь две способности — воображение и рассудок — в их соотношении и таким образом усматривает субъективную целесообразность предмета для познавательной способности в схватывании этого предмета (воображение), то в телеологической целесообразности вещей как целей природы, которые могут быть представлены лишь посредством понятий, она должна будет соотнести рассудок с разумом (который для опыта вообще необходим), чтобы представить вещи как цели природы.

Эстетическое рассмотрение природных форм могло в чисто эмпирическом схватывании созерцания, не положив в основу понятие о предмете, найти целесообразными некоторые встречающиеся в природе предметы, а именно, только в отношении к субъективным условиям способности суждения. Следовательно, эстетическое рассмотрение не требовало и не порождало никакого понятия об объекте; поэтому оно и объявило эти объекты не *целями природы* в объективном суждении, а лишь *целесообразными* для способности представления, в субъективном отношении; эту целесообразность форм, равно как и технику природы в отношении ее (*technica speciosa*), можно назвать *образной*.

Телеологическое же суждение предполагает понятие об объекте и судит о возможности его согласно закону связи причин и действий. Эту технику природы можно было бы назвать *пластической*, если бы это слово уже не употреблялось в более общем смысле, а именно, для обозначения красоты, а также намерений природы; поэтому, если угодно, ее можно назвать *органической техникой* природы. Это выражение обозначает понятие целесооб-

разности не только применительно к способу представления, но и в отношении возможности самих вещей.

Однако существеннее и важнее всего для данного параграфа, пожалуй, доказательство того, что понятие *конечных причин* в природе, которое отделяет телеологическое рассмотрение природы от рассмотрения ее по всеобщим механическим законам, принадлежит лишь способности суждения, а не рассудку или разуму, т.е., поскольку понятие целей природы можно было бы применять и в объективном смысле в качестве *намерения природы*, такое уже софистическое (*vernünftelnd*) применение вовсе не было бы основано в опыте, который хотя и может предлагать цели, но ничем не может доказать, что они в то же время намерения, стало быть, то, что встречается в опыте как принадлежащее к телеологии, содержит в себе исключительно лишь отношение предметов опыта к способности суждения, а именно, основоположение последней, благодаря которому она устанавливает законы для самой себя (не для природы), т.е. содержит его как рефлектирующая способность суждения.

Понятие целей и целесообразности есть, правда, понятие разума, поскольку разуму приписывают основание возможности объекта. Однако целесообразность природы или же понятие о вещах как о целях природы ставит разум как причину в такое соотношение с подобными вещами, в котором мы никаким опытом не распознаем его как основание их возможности. В самом деле, лишь в *произведениях искусства* мы можем осознать каузальность разума в отношении объектов, которые поэтому называются целесообразными или целями. Называть же по отношению к ним разум техническим подобает [лишь] опыту, касающемуся каузальности наших собственных способностей. Однако представлять себе природу подобно разуму технической (и таким образом приписывать *природе* целесообразность и даже цели) — такое представление есть особое понятие, которого мы не можем найти в опыте и которое лишь способность суждения вкладывает в свою рефлексию о предметах, чтобы в соответствии с его указанием осуществить опыт по частным законам, а именно, по законам возможности системы.

Всю целесообразность природы можно рассматривать либо как *естественную* (*forma finalis naturae spontanea*), либо как *преднамеренную* (*intentionalis*). Сам опыт дает

право только на первый способ представления; второй способ есть гипотетический способ объяснения, который дополняет указанное понятие о вещах как целях природы. Первое понятие о вещах как целях природы относится первоначально к *рефлектирующей* способности суждения (хотя и не эстетически, а логически рефлектирующей), второе — к *определяющей*. Для первого требуется, правда, также и разум, но лишь ради опыта, который надо осуществить по принципам (следовательно, [разум] в его *имманентном* применении), для второго же — разум, возвышающийся до запредельного (в трансцендентальном применении).

Мы можем и должны, насколько это в наших силах, стремиться исследовать природу в ее причинной связи по чисто механическим законам ее в опыте: в этих законах ведь заключаются истинные физические основания объяснения, цепь (*Zusammenhang*) которых составляет научное познание природы разумом. Однако среди продуктов природы мы находим особые и очень распространенные роды, в самих себе содержащие такую связь действующих причин, в основу которой мы должны положить понятие цели, если только хотим осуществить опыт, т.е. наблюдение согласно принципу, соответствующему внутренней возможности опыта. Если бы мы захотели рассматривать форму опыта и ее возможность лишь по механическим законам, при которых идея действия не должна быть положена в основу возможности его причины, а должна быть взята в обратном отношении, то было бы невозможно получить из специфической формы этих природных вещей хотя бы одно эмпирическое понятие, которое позволило бы нам перейти от внутреннего устройства этих вещей как причины к действию. Дело в том, что части этих механизмов (*Maschinen*), поскольку каждая из них имеет не само по себе обособленное, а общее им основание их возможности, представляют собой причину наблюдаемого в них действия. Но так как природе физико-механических причин будет явно противоречить, если целое будет причиной возможности каузальности частей — скорее, части должны быть уже даны, чтобы понять возможность целого; так как, далее, особое представление целого, предшествующее возможности частей, есть не более как идея, а эта идея, рассматриваемая как основание каузальности, называется целью, — то ясно, что, ес-

ли имеются такого рода продукты природы, исследовать их свойства и их причины даже на опыте невозможно (не говоря уже о том, чтобы объяснить их с помощью разума), не представляя себе определенным образом эти продукты природы, их форму и каузальность согласно некоему принципу целей.

Теперь ясно, что в подобных случаях понятие объективной целесообразности природы служит только для *рефлексии* об объекте, а не для *определения* объекта понятием цели и что телеологическое суждение о внутренней возможности продукта природы есть не определяющее, а чисто рефлектирующее суждение. Так, например, когда говорят, что кристаллик в глазу имеет *цель* посредством вторичного преломления световых лучей, исходящих из одной точки, вновь соединить их в одной точке на сетчатой оболочке глаза, это означает лишь, что представление о цели в каузальности природы при образовании глаза мыслится потому, что подобная идея служит принципом, который позволяет тем самым проводить исследование глаза, касающееся указанной части глаза, а также ради средств, которые можно было бы придумать, чтобы содействовать указанному действию. Этим природе еще не приписывается причина, действующая согласно представлению о целях, т.е. *преднамеренно*, что было бы определяющим телеологическим суждением и в качестве такового трансцендентальным, поскольку оно предлагало бы каузальность, выходящую за пределы природы.

Следовательно, понятие целей природы есть понятие, которое образует исключительно лишь рефлектирующая способность суждения ради своих собственных нужд, для того чтобы исследовать причинную связь в предметах опыта. При объяснении внутренней возможности тех или иных природных форм с помощью телеологического принципа остается неопределенным, *преднамеренна* ли и их целесообразность или *непреднамеренна*. Суждение, которое утверждает то или другое, было бы уже не чисто рефлектирующим, а определяющим суждением, и понятие цели природы не было бы уже *понятием одной лишь способности суждения* для имманентного (эмпирического) применения, а было бы связано с некоторым *понятием разума* о преднамеренно действующей причине, поставленной над природой; применение же этого поня-

тия было бы трансцендентальным, как бы ни судили в данном случае — утвердительно или отрицательно.

#### Х. Об отыскании принципа технической способности суждения

Если для всего того, что происходит, следует найти лишь основание объяснения, то это основание может быть либо эмпирическим, либо априорным принципом или может быть составлено из обоих, как это видно на примере физико-механических объяснений событий телесного мира, находящих свои принципы отчасти в общем (рациональном) естествознании, отчасти же в естествознании, содержащем эмпирические законы движения. Нечто подобное имеет место, когда ищут психологические основания для объяснения того, что происходит в нашей душе, но с той лишь разницей, что, насколько мне известно, принципы этого основания все эмпирические, за исключением одного, а именно, принципа *постоянства* всех изменений (так как время, которое имеет лишь одно измерение, составляет формальное условие внутреннего созерцания); этот принцип а priori лежит в основе этих восприятий, однако отсюда почти ничего нельзя извлечь для объяснения, потому что общее учение о времени в отличие от чистого учения о пространстве (геометрии) не дает достаточного материала для целостной науки.

Следовательно, если бы надо было объяснить, как впервые возникло у людей то, что мы называем вкусом, почему одни предметы привлекали вкус гораздо больше, чем другие, и породили в тех или иных местах и в том или ином обществе суждение о красоте, по какой причине вкус мог подняться до роскоши и т.д., то принципы такого объяснения следовало бы искать большей частью в психологии (под которой в подобном случае всегда понимается лишь эмпирическая психология). Так, моралисты требуют от психологов объяснить им странное явление скупости, которая видит в одном лишь обладании средствами для жизни в довольстве (или для любой другой цели) абсолютную ценность, имея, однако, намерение никогда ими не пользоваться; или честолюбия, которое находит эти средства в одной лишь славе без какой-либо дальнейшей цели, (объяснить им это явление для того), чтобы они могли сообразовать свои предписания не с самими нравственными законами, а с устранением препятствий, проти-

водействующих влиянию этих законов. При этом, однако, надо признать, что с психологическими объяснениями, если сравнивать их с физическими, дело обстоит очень плохо; что они сплошь гипотетические и к трем различным основаниям объяснения очень легко можно придумать четвертое, столь же иллюзорное, и что поэтому множество подобного рода мнимых психологов, которые умеют находить причины для каждой душевной аффектации и душевного волнения, пробуждаемого спектаклями, поэтическими представлениями и предметами природы, и называют это свое остроумие философией, предназначенной для научного объяснения обыкновеннейших явлений природы в телесном мире, — эти психологи не обнаруживают не только никакого знания, но, вероятно, даже и способности к нему. Вести психологические наблюдения (как это делал Бёрк<sup>4</sup> в своем сочинении о прекрасном и возвышенном), стало быть, собирать материал для будущих подлежащих объединению в систему эмпирических правил, не желая, однако, понять эти правила, — такова, вероятно, единственно истинная обязанность эмпирической психологии, которая вряд ли сможет когда-либо притязать на звание философской науки.

Но если суждение выдает само себя за общезначимое и, следовательно, претендует на *необходимость* в своем утверждении, то все равно, будет ли эта мнимая необходимость основываться на априорных понятиях об объекте или на субъективных условиях для понятий, лежащих а priori в основе, было бы нелепо, признавая за подобным суждением такого рода притязание, оправдывать это суждение тем, что происхождение суждения объяснялось бы психологически. Ведь тем самым поступили бы вопреки собственным намерениям, и если бы искомое объяснение полностью удалось, то оно доказало бы, что суждение, безусловно, не может притязать на необходимость как раз потому, что можно показать его эмпирическое происхождение.

Именно таковы эстетические суждения рефлексии (которые мы далее будем разбирать, называя их суждениями вкуса). Они притязают на необходимость и говорят не о том, что каждый судит таким-то образом, — объяснение этого было бы задачей эмпирической психологии, — а о том, что так *должно* судить, что равнозначно тому, что они сами по себе имеют априорный принцип. Если бы



подобного рода суждения, притязающие на необходимость, не имели отношения к такому принципу, то следовало бы допустить, что суждение потому и может притязать на общезначимость, что оно действительно общезначимо, как это доказывает наблюдение, и, наоборот, из того, что каждый судит определенным образом, вытекает, что он и *должен* судить таким образом, а это очевидная нелепость.

Правда, у эстетических суждений рефлексии имеется трудность: они никак не могут основываться на понятиях и, следовательно, не могут быть выведены ни из какого определенного принципа, иначе они были бы логическими суждениями; субъективное же представление о целесообразности никоим образом не должно быть понятием о цели. Но тем не менее *отношение* к априорному принципу может и должно иметь место там, где суждение притязает на необходимость, и именно о таком только суждении и о возможности такого притязания и идет здесь речь; критика же разума именно благодаря этому притязанию побуждается к тому, чтобы исследовать лежащий в основе, хотя и неопределенный, принцип, и ей может удасться найти этот принцип и признать, что он субъективно и аргюи лежит в основе суждения, хотя никогда и не сможет дать определенного понятия об объекте.



Точно так же надо признать, что телеологическое суждение основано на априорном принципе и что оно невозможно без такового, хотя мы находим цель природы в подобных суждениях исключительно благодаря опыту и без него не могли бы даже узнать, что такого рода вещи возможны. Хотя телеологическое суждение и связывает определенное понятие о цели, которое оно кладет в основу возможности тех или иных продуктов природы, с представлением об объекте (чего не бывает в эстетическом суждении), тем не менее оно всегда лишь суждение рефлексии, так же как и предыдущее суждение. Никак нельзя утверждать, что природа (или через нее какая-нибудь другая сущность) в самом деле преднамеренно *действует* в этой объективной целесообразности, т.е. что в ней или ее причине мысль о цели определяет каузаль-

ность; мы должны лишь по этой аналогии (отношения причин и действий) пользоваться механическими законами природы, чтобы познать возможность таких объектов и получить о них понятие, которое может связать их в подлежащем систематизации опыте.

Телеологическое суждение сравнивает понятие продукта природы по тому, каков он есть, с тем, чем он *должен быть*. Здесь в основу рассмотрения его возможности кладется понятие (о цели), которое а priori предшествует (ему). Нетрудно представить себе такого рода возможность в произведениях искусства. Но думать о продукте природы, что он чем-то *должен был быть*, и по этому судить о том, действительно ли он таков, — это уже предполагает принцип, который не может быть выведен из опыта (показывающего лишь то, что представляют собой вещи).

То обстоятельство, что мы можем видеть глазами, мы узнаем непосредственно, равно как и внешнюю и внутреннюю структуру глаза, которая содержит условия этого его возможного применения и, следовательно, содержит каузальность согласно механическим законам. Но я могу также пользоваться камнем, чтобы разбить что-то или что-нибудь построить на нем и т.д., и эти свои действия также могут быть соотнесены со своими причинами как цели, однако на основании этого я не могу сказать, что камень *должен был* служить для строительства. Лишь о глазе я высказываю суждение, что он *должен был* быть пригодным для зрения, и хотя внешний вид, свойства всех частей глаза и их сочетание, рассматриваемые по чисто механическим законам природы, совершенно случайны для моей способности суждения, все же в форме и в строении глаза я мыслю необходимость быть сформированным определенным образом, а именно, согласно понятию, которое предшествует причинам, формирующим этот орган; без этого понятия возможность данного продукта природы я не постигну ни по какому механическому закону природы (чего не будет с камнем в приведенном примере). Это долженствование содержит необходимость, явно отличающуюся от физико-механической необходимости, в соответствии с которой вещь возможна согласно одним лишь законам действующих причин (без предшествующей идеи вещи), и оно так же не может быть определено чисто физическими (эмпирическими) законами, как необходимость

эстетического суждения психологическими законами; это долженствование требует собственного априорного принципа в способности суждения, поскольку она рефлектирующая; этому принципу подчиняется телеологическое суждение, и из него это долженствование и должно быть определено в соответствии с его значимостью и ограничением.

Следовательно, все суждения о целесообразности природы, будь они эстетическими или телеологическими, подчиняются априорным принципам, и притом таким, которые принадлежат специфически и исключительно к способности суждения, так как эти суждения все чисто рефлектирующие, а не определяющие. Именно поэтому они — предмет критики чистого разума (взятой в самом общем смысле), в которой телеологические суждения нуждаются больше, чем эстетические: предоставленные самим себе, они призывают разум делать умозаключения, которые могут потеряться в запредельном, тогда как эстетические требуют кропотливого исследования только для того, чтобы они даже по своему принципу не ограничивались исключительно эмпирическим и тем самым не сводили бы на нет своих притязаний на необходимую значимость для каждого.

#### XI. Энциклопедическое введение критики способности суждения в систему критики чистого разума

Всякое введение к изложению есть либо введение в подлежащее учение, либо введение самого учения в систему, часть которой оно составляет. Первое предшествует учению, второе должно было бы по справедливости составлять заключение этого учения, чтобы указать ему согласно основоположениям его место в совокупности учений, с которыми оно связано общими принципами. Первое можно назвать *пропедевтическим* введением, второе — *энциклопедическим*.

Пропедевтическое введение обычно подготавливают к тому учению, которое собираются изложить: они приводят необходимые для этого предварительные знания из других, уже имеющихся учений или наук, чтобы сделать возможным переход. Если в них стремятся тщательно разграничивать собственные принципы (*domestica*) нового учения от тех, которые принадлежат другому учению

(peregrinis), то такие введения предназначены для определения границ наук — предосторожность, которую никогда нельзя считать чрезмерной, так как без нее нечего надеяться на основательность, особенно в философском познании.

Энциклопедическое же введение предполагает не родственное учение, подготавливающее к новому, а идею системы, которая благодаря этому введению становится завершенной. Так как подобная система возможна не посредством собирания и накопления многообразного [материала], который нашли на пути исследования, а лишь тогда, когда могут быть полностью указаны субъективные или объективные источники определенного рода знаний благодаря формальному понятию целого, содержащему в себе также априорный принцип полного деления, то нетрудно понять, почему энциклопедические введения, как бы они ни были полезны, столь редки.

Так как способность, отличительный принцип которой следует здесь отыскать и разобрать (способность суждения), носит столь особый характер, что она сама по себе не дает знания (ни теоретического, ни практического) и, несмотря на то, что ее принцип априорный, все же не составляет части трансцендентальной философии как объективного учения, а лишь образует связь двух других высших познавательных способностей (рассудка и разума), — то мне будет позволено при определении принципов способности, доступной не доктрине, а только критике, отступить от порядка, необходимого во всех остальных случаях, и предпослать [этой критике] краткое энциклопедическое введение ее, и притом не в систему *наук* чистого разума, а лишь в *критику* всех а priori определенных способностей души, поскольку они вместе составляют в душе систему, и таким образом объединить пропедевтическое введение с энциклопедическим.

Включение способности суждения в систему чистых способностей познания посредством понятий полностью основывается на ее трансцендентальном принципе, свойственном лишь ей: природа [в] спецификации трансцендентальных законов рассудка (принципов ее возможности как природы вообще), т.е. в многообразии ее эмпирических законов, действует [согласно] идее системы деления природы ради возможности опыта как эмпирической системы. — Это дает сначала, и притом а priori, понятие

объективно случайной, субъективно же (для нашей познавательной способности) необходимой закономерности, т.е. закономерности природы. И хотя этот принцип ничего не определяет в отношении особых природных форм, а целесообразность их каждый раз должна быть дана эмпирически, тем не менее суждение об этих формах притязает на общезначимость и необходимость как чисто рефлектирующее суждение благодаря отношению субъективной целесообразности данного представления для способности суждения к указанному априорному принципу способности суждения о целесообразности природы в ее эмпирической закономерности вообще; таким образом, эстетическое рефлектирующее суждение можно рассматривать как такое, которое основывается на априорном принципе (хотя оно и не определяющее суждение), а способность суждения в нем считает себя вправе занять место в критике высших чистых познавательных способностей.

Понятие целесообразности природы (как технической целесообразности, существенно отличающейся от практической), если только оно не должно выдавать то, *что мы делаем из нее*, за то, *что она есть*, представляет собой обособленное от всякой догматической философии (как теоретической, так и практической) понятие, основывающееся исключительно на указанном принципе способности суждения, который предшествует эмпирическим законам и один только дает возможность довести их согласованность до единства системы. Отсюда поэтому видно, что из двух способов применения рефлектирующей способности суждения (эстетического и телеологического) то суждение, которое предшествует всякому понятию об объекте, стало быть единственно эстетическое рефлектирующее суждение, имеет свое определяющее основание в способности суждения, не смешанное с какой-либо другой познавательной способностью; телеологическое же суждение [о] понятии цели природы, хотя это понятие применяется в самом суждении лишь как принцип рефлектирующей, а не определяющей способности суждения, можно составлять не иначе как посредством связи разума с эмпирическими понятиями. Поэтому возможность телеологического суждения о природе можно легко показать, не полагая в его основу особый принцип способности суждения; ведь способность суждения следует лишь принципу разума. Возможность же эстетического и тем не менее ос-

нованного на априорном принципе суждения одной лишь рефлексии, т.е. [возможность] суждения вкуса, — если можно доказать, что оно действительно вправе притязать на общезначимость, — обязательно нуждается в критике способности суждения как способности, имеющей отличительные трансцендентальные принципы (подобно рассудку и разуму), и лишь благодаря этому способность суждения становится пригодной к тому, чтобы быть принятой в систему чистых познавательных способностей. Причина этого в том, что эстетическое суждение, не предполагая понятия о своем предмете, тем не менее приписывает ему целесообразность, и притом общезначимую, для чего, следовательно, принцип должен содержаться в самой способности суждения. Телеологическое же суждение предполагает понятие об объекте, которое разум подводит под принцип целевой связи, хотя это понятие цели природы применяется способностью суждения лишь в рефлектирующем, а не в определяющем суждении.

Таким образом, собственно говоря, в одном лишь вкусе, и притом в отношении предметов природы, способность суждения раскрывается как способность, которая имеет отличительный принцип и благодаря этому обоснованно притязает на место в общей критике высших познавательных способностей, чего от нее, может быть, и не ожидали бы. Но если уж дана способность суждения как способность а priori устанавливать для себя принципы, то необходимо также определить сферу этой способности, и для этой полноты критики требуется, чтобы ее эстетическая способность была познана вместе с телеологической как содержащаяся в одной способности и основывающаяся на одном и том же принципе; ведь и телеологическое суждение о вещах природы, и эстетическое относится к рефлектирующей (а не определяющей) способности суждения.

Но если критика вкуса, которая обычно используется лишь для улучшения или упрочения самого вкуса, рассматривается с трансцендентальной точки зрения, она, восполняя пробел в системе наших познавательных способностей, открывает поразительные и, как мне кажется, весьма многообещающие виды на полную систему всех способностей души, поскольку они в своем определении соотносены не только с чувственным, но и со сверхчувственным, при этом нет необходимости передвигать погра-

нические столбы, установленные строгой критикой для их целевого (letzteren) применения. Может быть, читателю тем легче будет уяснить себе взаимозависимость последующих изысканий, если я уже здесь дам набросок этой систематической связи, который как и весь данный параграф, должен был бы, конечно, находиться в заключительной части сочинения.

Способности души могут быть все сведены к следующим трем:

*Способность познания*

*Чувство удовольствия и неудовольствия*

*Способность желания*

Однако в основе применения всех этих способностей всегда лежит познавательная способность, хотя и не всегда познание (ведь представление, которое относится к познавательной способности, может быть также чистым или эмпирическим созерцанием без понятия). Итак, поскольку речь идет о способности познания согласно принципам, наряду со способностями души вообще имеются следующие высшие познавательные способности:

*Способность познания — рассудок*

*Чувство удовольствия и неудовольствия —  
способность рассуждения*

*Способность желания — разум*

Оказывается, что рассудок содержит в себе отличительные априорные принципы для познавательной способности, способность суждения — только для чувства удовольствия и неудовольствия, а разум — лишь для способности желания. Эти формальные принципы обосновывают необходимость, которая отчасти объективна, отчасти субъективна, отчасти же оттого, что она субъективна, обладает также объективной значимостью, после того как они через стоящие рядом с ними высшие способности определяют соответствующие этим последним способности души.

Познавательная способность	— рассудок	— закономерность
Чувство удовольствия и неудовольствия	— способность суждения	— целесообразность
Способность желания	— разум	— целесообразность, которая в то же время есть закон (обязательность)

Наконец, к приведенным априорным основаниям возможности форм присоединяются и последние как их продукты:

Способности души	Высшие способности познания	Априорные принципы	Продукты
Познавательная способность	—рассудок	—закономерность	—природа
Чувство удовольствия и неудовольствия	—способность суждения	—целесообразность	—искусство
Способность желания	—разум	—целесообразность, которая в то же время есть закон (обязательность)	—нравственность

Следовательно, *природа* основывает свою *закономерность* на априорных принципах *рассудка* как *познавательной способности*; *искусство* а priori соотнобразуется в своей *целесообразности* со *способностью суждения* по отношению к *чувству удовольствия и неудовольствия*; наконец, *нравственность* (как продукт свободы) подчиняется идее такой формы *целесообразности*, которая годна в качестве всеобщего закона как определяющего основания *разума* в отношении *способности желания*. Суждения, возникающие таким образом из априорных принципов, которые свойственны каждой основной способности души, — это *теоретические* и *практические* суждения.

Так выявляется система способностей души в их соотношении с природой и свободой, каждая из которых имеет отличительные *определяющие* априорные принципы, и поэтому они составляют две части (теоретическую и практическую) философии как доктринальной системы; в то же время [выявляется] переход посредством способности суждения, которая связывает отличительным принципом обе части, а именно переход от *чувственного*



субстрата первой части к *умопостигаемому* субстрату второй части философии, [выявляется] благодаря критике той способности (способности суждения), которая служит лишь для связывания и потому сама по себе, правда, не может дать познание или внести какой-либо вклад в доктрину, но суждения которой, называющиеся *эстетическими* (их принципы чисто субъективны) и отличающиеся от всех тех [суждений], основоположения которых должны быть объективны (они могут быть теоретическими или практическими) и которые называются *логическими*, суть столь особого рода, что они соотносят чувственные созерцания с идеей природы, закономерность которой нельзя понять без отношения ее к некоему сверхчувственному субстрату; доказательство этого будет приведено в самом сочинении.

Критику этой способности в отношении суждений первого рода мы будем называть не эстетикой (как бы учением о [внешних] чувствах), а *критикой эстетической способности суждения*, так как первый термин имеет слишком широкий смысл и мог бы означать также чувственность *созерцания*, относящегося к теоретическому познанию и дающего материал для логических (объективных) суждений; поэтому мы уже сам термин *эстетика* предназначили исключительно для предиката, относящегося в познавательных суждениях к созерцанию. Если же называть способность суждения эстетической на том основании, что она соотносит представление об объекте не с понятиями и суждение, следовательно, не с познанием (оно не определяющее, а лишь рефлектирующее), то можно не опасаться ложного толкования; в самом деле, созерцания для логической способности суждения, хотя они и чувственные (эстетические), все же должны быть возведены сначала до понятий, чтобы служить для познания объекта, — а у эстетической способности суждения так не бывает.

## ХII. Деление критики способности суждения

Деление сферы познаний того или иного рода, для того чтобы представить ее как систему, имеет важное, недостаточное еще осознанное значение, но связано со столь же часто упускаемыми из виду трудностями. Если части для такого возможного целого рассматриваются уже как дан-

ные полностью, то деление осуществляется *механически*, с помощью одного лишь сравнения, и целое становится *агрегатом* (примерно так, как образуются города, когда, невзирая на полицейское управление, земля делится между объявившимися поселенцами в соответствии с намерениями каждого). Но если идею о целом согласно тому или иному принципу можно и должно предполагать до определения частей, то деление должно производиться *научно*, и только таким образом целое становится системой. Это требование всегда имеет место там, где речь идет о сфере априорного познания (основывающегося со своими принципами на особой законодательствующей способности субъекта), ибо здесь отличительными свойствами этой способности а priori определена сфера применения этих законов, а отсюда также число частей и отношение их к целому. Однако нельзя произвести обоснованное деление, не *составляя* в то же время самого целого и заранее не воспроизводя его полностью во всех его частях, хотя лишь по правилам *критики*, а для того чтобы потом привести это целое к систематической форме *доктрины* (если только таковая вообще возможна в отношении природы этой познавательной способности), требуется лишь связать с этим *обстоятельство* применения к особенному и изящество *точности*.

Чтобы произвести деление критики способности суждения (а эта способность именно такова, что хотя и основана на априорных принципах, однако никогда не может дать материала для доктрины), надо положить в основу разграничение, [а именно] что не определяющая, а лишь рефлектирующая способность суждения имеет собственные априорные принципы; что первая действует лишь *схематически*, подчиняясь законам другой способности (рассудка), и только вторая действует *технически* (по собственным законам) и что в основе последнего способа действия лежит принцип техники природы, стало быть понятие целесообразности, которую нужно а priori предположить в ней и которая хотя и необходимо предполагается рефлектирующей способностью суждения согласно принципу этой способности лишь субъективно, т.е. по отношению к самой этой способности, но включает в себя также понятие *возможной* объективной целесообразности, т.е. закономерности вещей природы как целей природы.

Чисто субъективно рассматриваемая целесообразность, которая, следовательно, не основывается и не может основываться ни на каком понятии, поскольку она рассматривается чисто субъективно, представляет собой отношение к чувству удовольствия и неудовольствия, и суждение о ней *эстетическое* (в то же время единственно возможный способ судить эстетически). Но так как, если это чувство лишь сопутствует чувственному представлению объекта, т.е. ощущению его, эстетическое суждение есть суждение эмпирическое и требует, правда, особой восприимчивости, но не особой способности суждения; так как, далее, если бы последняя предполагалась определяющей, в основе должно было бы лежать понятие о цели, следовательно, целесообразность как объективная должна была бы рассматриваться не эстетически, а логически, — то под эстетической способностью суждения как особой способностью необходимо следует понимать только *рефлектирующую способность суждения*, а чувство удовольствия (тождественное представлению о *субъективной целесообразности*) должно рассматриваться как принадлежащее не ощущению в эмпирическом представлении об объекте и не понятию последнего, а лишь рефлексии и ее форме (специфическое действие способности суждения), благодаря чему она вообще стремится от эмпирических созерцаний к понятиям, а также рассматриваться как связанное с ней согласно априорному принципу.

Следовательно, *эстетика* рефлектирующей способности суждения составит часть критики этой способности, подобно тому как *логика* той же самой способности под именем *телеологии* составит другую ее часть. Но и в той и в другой сама природа рассматривается как техническая, т.е. как целесообразная в своих продуктах, в первом случае субъективно, в отношении одного только способа представления субъекта, во втором же случае как объективно целесообразная по отношению к возможности самого предмета. Далее мы увидим, что целесообразность форм в явлении есть *красота*, а способность судить о красоте — *вкус*. Из этого, кажется, следовало бы, что деление критики способности суждения на эстетическую и телеологическую должно было бы заключать в себе лишь *учение о вкусе и физическое учение о целях* (рассмотрение предметов в мире как целей природы).

Однако всю *целесообразность*, будь она субъективной или объективной, можно разделить на *внутреннюю* и *относительную*; первая из них коренится в представлении о предмете самом по себе, вторая — лишь в случайном *применении* этого представления. В соответствии с этим, *во-первых*, форма предмета может быть воспринята для рефлектирующей способности суждения как целесообразная уже сама по себе, т.е. в одном лишь созерцании без понятий, и тогда субъективная целесообразность приписывается вещи и самой природе; *во-вторых*, объект при восприятии может сам по себе не иметь для рефлексии ничего целесообразного для определения своей формы, но тем не менее представление о нем, будучи применено к целесообразности, а priori заключенной в субъекте, для пробуждения чувства последней (например, сверхчувственного определения способностей души субъекта), может составлять эстетическое суждение, соотносящееся с априорным принципом (правда, лишь субъективным), но в отличие от первого [суждения] [соотносящееся] не с *целесообразностью природы* в отношении субъекта, а лишь с возможным целесообразным *применением* тех или иных чувственных созерцаний согласно их форме посредством чисто рефлектирующей способности суждения. Следовательно, если первое суждение приписывает предметам природы *красоту*, а второе — *возвышенность*, и оба [делают это] лишь посредством эстетических (рефлектирующих) суждений, без понятий об объекте, принимая в соображение только субъективную целесообразность, — то для суждения о возвышенном не нужно предполагать какую-либо особую технику природы, так как при этом все зависит лишь от случайного применения представления не ради познания объекта, а ради другого чувства, а именно, чувства внутренней целесообразности в задатках способностей души. Тем не менее не следует исключать суждение о возвышенном в природе из деления эстетики рефлектирующей способности суждения, так как оно также выражает субъективную целесообразность, которая не основывается на понятии об объекте.

Точно так же обстоит дело с объективной целесообразностью природы, т.е. с возможностью вещей как целей природы, суждение о которых строится лишь согласно понятиям о них, т.е. не эстетически (в отношении к чувству удовольствия или неудовольствия), а логически, и назы-

вается телеологическим. Объективная целесообразность полагается в основу либо внутренней возможности объекта, либо относительной возможности его внешних последствий. В первом случае телеологическое суждение рассматривает *совершенство* вещи согласно цели, заключенной в ней самой (так как многообразное в ней относится друг к другу как цель и средство, и наоборот), во втором случае телеологическое суждение о природном объекте касается лишь его *полезности*, а именно, соответствия некоторой цели, заключенной в других вещах.

Сообразно с этим критика эстетической способности суждения содержит, во-первых, критику *вкуса* (способности судить о прекрасном), во-вторых, критику *духовного чувства*, ибо так я пока называю способность представлять возвышенное в предметах. — Так как телеологическая способность суждения соотносит свое представление о целесообразности с предметом не посредством чувств, а через понятия, то для различения содержащихся в ней способностей, как внутренней, так и относительной (но в обоих случаях объективной целесообразности), не требуется особых обозначений, так как она соотносит свою рефлексию всецело с разумом (а не с чувством).

Следует еще заметить, что целесообразность как регулятивное понятие способности суждения исследуется здесь в отношении техники природы, а не в отношении техники каузальности способностей представления у человека, называемой *искусством* (в собственном смысле слова), и что здесь ищут не принцип красоты или совершенства [произведений] искусства, хотя природа, рассматриваемая как техническая (или пластическая), в своем способе действия может называться технической, т.е. действующей как бы с искусством, в силу аналогии, по которой ее каузальность должна быть представлена вместе с каузальностью искусства. Действительно, дело идет о принципе не определяющей, а чисто рефлектирующей способности суждения (лежащей в основе всех создаваемых человеком произведений искусства), у которой целесообразность должна рассматриваться как *непреднамеренная* и, следовательно, может быть присуща только природе. Суждение о красоте [произведений] искусства должно рассматриваться затем просто как вывод из тех же принципов, которые лежат в основе суждения о красоте в природе.

Итак, критика рефлектирующей способности суждения в отношении природы будет состоять из двух частей — из критики *эстетической* и критики *телеологической способности суждения* о природных вещах.

Первая часть будет содержать две книги, одна из которых будет критикой *вкуса*, или *суждения о прекрасном*, а вторая — критикой *духовного чувства* (в одной лишь рефлексии о предмете), или *суждения о возвышенном*.

Вторая часть также содержит две книги, одна из которых подводит под принципы рассмотрение вещей как целей природы в отношении их *внутренней возможности*, вторая же — суждение об их *относительной целесообразности*.

Каждая из этих книг будет содержать в двух разделах *аналитику* и *диалектику* способности суждения.

Аналитика в стольких же главах попытается дать сначала *изложение*, а затем *дедукцию* понятия целесообразности природы.

## ПРИМЕЧАНИЯ \*

### Критика способности суждения Kritik der Urteilskraft

"Критика способности суждения" — одно из основополагающих произведений в истории мировой эстетической мысли. Шиллер, Гете, Шеллинг и Гегель в той или иной степени опирались на этот труд, развивали содержащиеся в нем идеи, принимали или отвергали их, но всегда высоко их оценивали. "Критика способности суждения" постоянно находилась в центре внимания русских мыслителей XIX и XX веков. И сегодня она дает богатую пищу для размышлений в области философии красоты и искусства.

"Критика способности суждения", хотя и является единственной крупной работой философа по эстетике, не стоит особняком в творчестве Канта. В этом нетрудно убедиться, проследив духовное развитие философа: оно вело к этой в известной мере обобщающей его идеи работе. Общие контуры учения сложились у него давно. Но системы долгое время не было. Конечно, обе первые "Критики" связаны определенным образом, в них развита одна и та же концепция. Но достигнутое единство между теоретическим и практическим разумом представлялось Канту недостаточным. Не хватало какого-то важного опосредующего звена. Система философии возникла у Канта лишь после того, как он обнаружил между приро-

---

\* Составитель — А. В. Гульга.

дой и свободой своеобразный "третий мир" — мир целесобразности и красоты.

Этому "миру" посвящена "Критика способности суждения". Термин "способность суждения" нуждается в уточнении. Этим термином, как известно, обозначают связь между понятиями, высказывание, "утвердительное или отрицательное повествовательное предложение". Но при чем тут эстетика? "Философская энциклопедия" не помогает ответить на этот вопрос. Приведенное в кавычках определение заимствовано оттуда, и ничего другого из нее не почерпнешь. "Логический словарь" Н.И. Кондакова также не выходит за пределы такой трактовки. Но уже "Философский энциклопедический словарь" (М., 1983) расширяет наши представления о суждении. Второй смысл термина — "умственный акт, выражающий отношение говорящего к чему-либо". ...Суждение "в этом смысле в отличие от высказывания всегда модально и носит оценочный характер". — Например, выражение: "Судите сами" или в "Горе от ума": "... Не должно сметь свое суждение иметь". Слово *Urteil* имеет в немецком языке три значения: первоначальное — "приговор"; со времени Лейбница — член силлогизма, высказывание; со времени Канта — позиция личности. Теперь не вызовут у нас удивления такие термины, как встречающийся у Канта *Sinneurteil* — чувственная оценка, *Urteilsgeföhle* — оценочные чувства и даже *Urteilsurteil* — оценочное суждение. Таким образом, у Канта в его третьей "Критике" в первую очередь речь идет о способности (или даже точнее о силе) оценки, приговора, который прямо или косвенно человек выносит окружающей действительности и самому себе.

Для самого Канта "способность суждения" не всегда означала одно и то же. В "Критике чистого разума" этим термином он обозначает одну из познавательных способностей человека наряду с рассудком и разумом. Если рассудок означает способность устанавливать правила, то способность суждения дает умение этими правилами пользоваться; фактически это ум, "природная смекалка", ее отсутствие нельзя восполнить никакой школой. В дальнейшем этот смысл термина не исчезнет, но появится и новый, вышеупомянутый — оценочный. Если дано общее (правило, принцип, закон), то способность суждения, которая подводит под него особенное, есть "определяющая"



способность суждения; если же дано только особенное, для которого способность суждения должна найти общее, то эта способность есть "рефлектирующая" способность суждения.

В "Критике способности суждения" Кант рассматривает рефлектирующую способность суждения, причем при ее анализе он обнаружит, что еще есть особая способность судить о вещах по правилу, но не по понятиям, которую назовет "эстетической".

Теперь философская система Канта обретает законченные контуры. Она делится на три части в соответствии с тремя способностями человеческой психики: познавательной, оценочной ("чувство удовольствия") и волевой ("способность желания"). К этому времени были уже написаны "Критика чистого разума" и "Критика практического разума", где изложены первая и третья составные части философской системы — теоретическая и практическая. Вторую, центральную Кант вначале назвал телеологией. Затем телеологии пришлось потесниться: рядом с ней, точнее, впереди нее расположилась эстетика, вместе они составляют "Критику способности суждения".

Роль эстетики как опосредствующего звена в философии Канта удачно подчеркнута В. Асмусом (см. его книгу "Кант" главу "Эстетика") и в ряде немецких работ (см. Heintel P. Die Bedeutung der Kritik der ästhetischen Urteilskraft für die transzendente Systematik. Bonn, 1970; G. Krämlich. Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant. München. 1986).

Кантовский термин "чувство удовольствия и неудовольствия" сегодня представляется неудачным: перед глазами современного читателя маячит фрейдистский "принцип удовольствия", олицетворяющий животную жажду наслаждения. Некоторые авторы именно так представляют дело: "Желание доставить себе удовольствие, не размышляя о принятых нормах морали, направленной на осуществление практических целей и сохранение вида, — вот в чем всегда проявляется эстетическое действие. Это показал Кант, а затем Шопенгауэр ..." (Althaus H. Ökonomie und Gesellschaft. Bern, 1971. S. 309). В другую крайность впадает Т. Адорно. Намекая на эстетический образ жизни философа, он утверждает, будто эстетика Канта — "кастрированный гедонизм, удовольствие без удовольствия" (Th. Adorno. Ästhetische Theorie.

Frankfurt/M. 1973. S. 25). Между тем недвусмысленно поясняя, что он имеет в виду, Кант различает чувственное и моральное удовольствие. Последнее для него равнозначно понятию культуры. Другими словами чувство "удовольствия и неудовольствия" означает, выражаясь современным языком, ценностную эмоцию.

В эстетике Кант видит "пропедевтику всякой философии". Это значит, что систематическое изучение философии следует начинать с теории красоты, тогда полнее раскроется добро и истина; знакомство с третьей "Критикой" должно предшествовать чтению первых двух. Кант обратился к эстетике, отталкиваясь не от проблем искусства, а от потребностей философии. Но означает ли это, что его теоретические построения в этой области не базировались на собственном художественном опыте? Что он вообще был чужд искусству и не оставил в нем никакого следа? А окружавшая его среда ничего не могла дать для развития и удовлетворения эстетического чувства?

Конечно, Восточная Пруссия — не Саксония, Кенигсберг — не Дрезден, где была ключом художественная жизнь, не Веймар, где обитали Гете и Шиллер, не Иена, где обосновались романтики, и даже не Берлин — центр Просвещения. Окраинный город в завоеванных землях, он был предназначен для того, чтобы служить торговым центром и военным бастионом, а не храмом муз. В отношении зодчества Кенигсберг не представлял особого интереса. Королевский замок поражал скорее своими размерами, чем красотой пропорций. То же самое можно было сказать и о городском соборе. К тому же во времена Канта готика не была в почете. Это был век классицизма и рококо, средневековое зодчество слыло варварским. Кант разделял господствовавшие вкусы. С архитектурой он был знаком главным образом по иллюстрациям и описаниям. Впрочем, знакомство не оказалось поверхностным: некий англичанин, услышавший из его уст описание Вестминстерского моста, был убежден, что философ прожил в Лондоне несколько лет и что архитектура его специальность.

Подобное не скажешь о живописи. Хотя Кант, по его собственным словам, отдавал ей предпочтение перед другими изобразительными искусствами, что-то существенное ускользнуло от его внимания. Он называл живопись искусством рисунка. В Кенигсберге он мог (в частных со-

браниях) видеть только Рембрандта, Ван Дейка, Дюрера, Кранаха, Рейсдаля. Великих итальянцев здесь не было. В одной из своих работ он спутал Рафаэля с Корреджо.

В середине пятидесятых годов XVIII в. в Кенигсберге возник собственный театр, магистр Кант был в числе заведывающего. Кант любил музыку, хотя сам не играл. Посещал концерты, предпочитая при этом (особенно в пожилые годы) слушать какой-либо один инструмент, чем оркестр.

Выше всего Кант ставил искусство поэзии. Его вкусы формировались в латинской школе, немудрено, что римскую литературу он ставил выше греческой. По его убеждению, у Вергилия "больше вкуса", чем у Гомера. Последнего он ставил на одну доску с рассудочным Виландом, что вполне соответствовало его определению поэзии: "игра чувств, упорядоченная рассудком". Впрочем, известны и его восторженные оценки Шекспира. Сам он пробовал писать стихи, но только по одному поводу — на смерть своих коллег по университету; сохранилось несколько подобных опытов. Тем не менее в свое время ему предлагали кафедру поэзии.

Историю эстетики Кант знал великолепно. В том числе своих непосредственных предшественников — англичан Берка, Шефтсбери, Хатчесона, немцев — Винкельмана, Лессинга. Курса эстетики Кант никогда не читал, хотя интерес к проблеме прекрасного возник у него в сравнительно молодые годы. Долгое время Кант считал, что философское исследование в области красоты невозможно. В "Критике чистого разума" есть раздел "Трансцендентальная эстетика", но речь идет в нем об априорных формах чувственного познания — пространстве и времени. Термин "эстетика" был введен А. Баумгартеном в середине XVIII в. и имел двойственный смысл: 1) учение о низшей, чувственной ступени познания; 2) философия красоты. Кант придерживался обоих значений термина.

Приступив к созданию третьей своей "Критики", которая должна была свести воедино "Критику чистого разума" и "Критику практического разума", он намеревался назвать ее "Критика вкуса". В письме к Шютцу от 25 июня 1787 г. Кант сообщает, что намеревается приступить к новой работе — "Основоположения критики вкуса" (см. I. K a n t . Briefwechsel Hamburg. 1986. S. 320). Когда

работа была завершена, она получила название "Критика способности суждения". Переписав заново "Введение", Кант издал книгу в 1790 г., переделка коснулась лишь размера введения; основные идеи остались без изменения, получив лишь более доступное и лапидарное выражение. Книгу выпустили издатели Лагард и Фридрих — в качестве местонахождения фирмы указаны Берлин и Митава (ныне Елгава). При жизни Канта работа выдержала 5 изданий.

"Критика способности суждения", появившаяся в разгар эстетических споров в Германии, вызвала оживленные отклики и читательский интерес. Шиллер утверждал, что "Письма об эстетическом воспитании" — его главный эстетический труд — покоятся главным образом на Кантовских принципах" (Соч., т. 5, с. 352). Гете признавался, что "Критике способности суждения" он "обязан в высшей степени радостной эпохой" своей жизни. Положения, сформулированные в "Критике способности суждения", оставались неизменными для взглядов Канта и в последующий период. Это необходимо подчеркнуть, так как можно встретить утверждения прямо противоположного характера: в нашей академической "Истории немецкой литературы" (т. 2, М., 1963, с. 351) утверждается: "Курс "Антропология в прагматическом отношении", над которым Кант долго работал и впервые издал в 1798 г., свидетельствует, что в революционные 90-е годы он расстался со многими метафизическими и субъективно-идеалистическими положениями и в его эстетике побеждают сенсуалистические тенденции... Кант в "послекритический" период сближает искусство с познанием ...". На самом деле никакого "послекритического" периода у Канта не было. В "Антропологии" были сделаны лишь некоторые уточнения выдвинутых ранее положений (например, понятие "гений", отнесенное ранее только к искусству, было распространено и на науку). В целом концепция осталась прежней.

Первый русский перевод (Н. Соколова) появился в Петербурге в 1898 г. В тридцатые годы нашего века он был исправлен (неизвестно кем) и увидел свет в составе 5-го тома Сочинений Канта (М., 1966). Опираясь на этот перевод, М. Левина перевела для данного тома "Критику способности суждения" заново по изданию К. Форлендера, стереотипно воспроизводимому в "Философской библиоте-

ке" изд-ва "Феликс Майнер" (Гамбург) — Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft. Hrsg. von Karl Vorländer. Hamburg. o. J. Felix Meiner Verlag. "Philosophische Bibliothek" Bd. 39a.

<sup>1</sup> Как сообщает К. Форлендер, по изданию которого выполнен перевод, во втором и других прижизненных изданиях "Критики способности суждения" стояло "Предисловие к первому изданию". С. 6.

<sup>2</sup> См. наше издание, т. 4. С. 17.

<sup>3</sup> (Если б Юпитер вернул мне прошедшие (годы). (лат.). Вергилий Энеида. М.—Л., 1933, с. 218. — С. 17.

<sup>4</sup> Как сообщает К. Форлендер, данное примечание было написано Кантом для второго издания и воспроизводилось во всех последующих. — С. 17.

<sup>5</sup> Закон экономии (лат.).

<sup>6</sup> Закон непрерывности в природе (лат.).—С. 22.

<sup>7</sup> Начала не должны быть умножаемы сверх необходимости (лат.). Источник цитирования Кантом не указан и комментаторами не обнаружен. — С. 22.

<sup>8</sup> Всякое сущее есть либо А, либо не - А — так звучит формально-логический "закон исключенного третьего".— С. 38.

<sup>9</sup> Здесь и далее в аналогичных случаях Кант употребляет термин Wohlgefallen, который ранее на русский язык переводился "удовольствие". Давно было обращено внимание на неадекватность такого перевода. Статья А. Бочоришвили "По поводу одной неточности русского перевода "Критики способности суждения" И.Канта" вышла в свет на грузинском языке (см.: Мацнэ. 1972. N 4). Независимо от Бочоришвили на неправильный перевод кантовского термина обратил внимание Е. Фейнберг. См.: Фейнберг Е. П. Кибернетика. Логика. Искусство. М. 1981, с. 65. "Удовольствие", о котором часто говорит Кант — "Lust"; "Wohlgefallen" — "благоволение" — благожелательная оценка, которая предшествует чувству удовольствия, радости и доступна многим (а не является достоянием индивида).— С. 41.

<sup>10</sup> В оригинале —"parteilich" — слово, не имевшее в XVIII в. идеологического смысла.— С. 42.

<sup>11</sup> Употребленное здесь Кантом слово "gut" имеет два значения — "добрый" и "хороший". В данном параграфе

речь идет не о нравственной доброте, а о добротности, высоком качестве предмета.— С. 44.

<sup>12</sup> Речь идет о "Критике чистого разума", где имеется раздел "О схематизме чистых рассудочных понятий" (см. Соч., т. 3). Здесь Кант утверждает, что существует нечто однородное, с одной стороны, с понятийным мышлением, а с другой, — чувственным образом. Это нечто Кант называет "схемой".— С. 56.

<sup>13</sup> Конечная связь (*лат.*).— С. 58.

<sup>14</sup> См. наст. издание, т. 4.

<sup>15</sup> Эйлер (Euler) Леонард (1707—1783) — знаменитый математик, член Петербургской академии наук.— С. 62.

<sup>16</sup> Кант употребляет термин "Anhangende Schonheit". Ранее он переводился — "привходящая красота"; но "привходящий" означает "посторонний", между тем здесь речь идет о красоте содержательной, внутренне присущей предмету. Поэтому — "сопутствующая красота".— С. 67.

<sup>17</sup> Кант употребляет термин *Wesen*, который можно перевести и как "сущность", и как "существо". Поскольку далее поясняется, что идеалом может служить лишь отдельный человек, адекватным переводом является второй вариант.— С. 71.

<sup>18</sup> "Дорифор" (копыеносец) Поликлета, корова Мирона — знаменитые произведения древнегреческой пластики.— С. 73.

<sup>19</sup> Марсден (Marsden) Уильям (1754—1836) — английский этнолог. Кант имеет в виду его книгу *History of Sumatra*. London. 1783.— С. 82.

<sup>20</sup> Кант был первым в истории эстетики, кто увидел общность прекрасного и возвышенного. До него эти категории только противопоставлялись друг другу. См., например, Э.Берк. *Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного*. М., 1979, с. 150.— С. 84.

<sup>21</sup> Савари (Savary) Жан Мари Рене (1774—1833) — французский генерал, оставивший воспоминания о египетском походе Наполеона.— С. 92.

<sup>22</sup> Рута — устаревшая нем. мера длины (от 10 до 12 футов).— С. 94.

<sup>23</sup> Соссюр (Saussure) Гораций, Бенедикт (1709—1790) — французский геолог и географ, один из первых покорителей Монблана.— С. 106.

<sup>24</sup> Бесстрастие в хорошем смысле (*лат.*).— С. 114.

<sup>25</sup> Бёрк (Burke) Эдмунд (1729—1797) — английский эстетик. Приведенные Кантом цитаты находятся на стр. 159 и 172 русского издания его труда (см. прим. 20). Кант пользовался немецким переводом XVIII в., который не совсем адекватно воспроизводил английский оригинал. — С. 119.

<sup>26</sup> Термин "дедукция" Кант употребляет здесь не в традиционном (выведение частного из общего), а в особом, оговоренном смысле (обоснование правомерности применения понятий). — С. 121.

<sup>27</sup> Целевая форма — постигнутая, но не данная (лат.). — С. 122.

<sup>28</sup> Батте (Batteux) Шарль (1713—1780) — французский эстетик, оказавший влияние на Лессинга. — С. 126.

<sup>29</sup> Как положение (лат.). — С. 137.

<sup>30</sup> Как допущение (лат.), здесь употреблено в смысле: "как осуществление". — С. 137.

<sup>31</sup> Общее эстетическое чувство (лат.). — С. 138.

<sup>32</sup> Логический здравый смысл (лат.). — С. 138.

<sup>33</sup> Нельзя умозаключать от возможного к действительному (лат.). — С. 139.

<sup>34</sup> Кантовское противопоставление двух видов искусства (одно из которых создает иллюзию действительности, а другое радуется своей целью) легло в основу знаменитой шиллеровской дихотомии художественного творчества (см.: Ф. Шиллер. О наивной и сентиментальной поэзии. Соч., т. 6, с. 385—478. Подробнее о проблеме см.: А. Гулыга. Пути Фауста. Этюды германиста. М., 1987, с. 86—106). — С. 145.

<sup>35</sup> Кампер (Kamper) Петр (1722—1789) — голландский анатом. — С. 147.

<sup>36</sup> Виланд (Wieland) Кристоф (1733—1813) — немецкий писатель эпохи Просвещения. Надо отметить, что Кант в дальнейшем отказался от резкого противопоставления роли гения в искусстве и науке. Гений — творец в любой области духа. В "Антропологии" Кант отнес Ньютона к числу гениев. — С. 152.

<sup>37</sup> Речь идет о прусском короле Фридрихе II. Прозаический перевод с французского оригинала принадлежит, по-видимому, Канту. В примечаниях к академическому изданию Канта (т. 5) приводится французский текст стихотворения. — С. 159.

<sup>38</sup> Кант цитирует немецкого поэта Иоганна Филиппа Витгофа (Withof). Цитата не точна: Кант пишет "добродетель" (Tugend), в оригинале — "доброта" (Güte).— С. 160.

<sup>39</sup> Зегнер (Segner) Иоганн (1704—1777), немецкий математик.— С. 160.

<sup>40</sup> Перу Давида Юма принадлежит "История Англии", которую Кант, возможно, читал в немецком переводе, появившемся в 70-х годах XVIII века.— С. 164.

<sup>41</sup> Приходится слышать, что подход Канта к проблеме классификации искусств был "мало продуктивен", поскольку страдал субъективизмом. Между тем это не так. Различные виды искусства для Канта — различные виды красоты, создаваемые художником. Аналогичным образом двигалась и к аналогичному результату пришла мысль Гегеля. Философ, которого не обвинишь в субъективизме, исходил при анализе внутреннего строения мира искусства из возможностей субъекта. Ибо искусство — плод человеческой деятельности. Человек обладает пятью видами чувств (ощущений) — зрение, слух, обоняние, осязание, вкус. Только первые два "теоретичны", дают материал для обобщений; только они социальны, являются средством межличностного общения. Осязание, обоняние, вкус (речь идет не о художественном, а об обычном вкусе) индивидуальны и не могут служить целям коммуникации. К зрению и слуху Гегель добавлял еще одно — внутреннее чувство, способность порождать представления, образы предметов без чувственного контакта с ними за счет воспоминания или воображения. Это чувство связано с членораздельной речью. Кантовские и гегелевские принципы классификации искусства нисколько не устарели. Если к трем основным видам искусства — пластическому, музыкальному и словесному добавить "синтетические", те, которые возникают вследствие взаимодействия между ними — танец, театр, кинематограф, то картина будет полной.— С. 164.

<sup>42</sup> Добрый муж, сведущий в искусстве речи (*лат.*). Выражение принадлежит не Цицерону, а Катону Старшему.— С. 172.

<sup>43</sup> В поэме "Генриада", песнь 7.— С. 179.

<sup>44</sup> См. "Критика чистого разума" (наст. изд., т. 3) и "Критика практического разума" (наст. изд., т. 4).— С. 189.



45 Наглядное изображение (лат.).— С. 196.

46 Гуманитарное знание (лат.).— С. 200.

47 Причинная связь (лат.).— С. 205.

48 Кант (вслед за Хатчесоном) признает интеллектуальную красоту только в эвристическом и педагогическом плане, как демонстрацию (обнаружение, показ) нового знания.— С. 211.

49 Вижу след человека (лат.).— С. 215.

50 Речь идет об образовании Соединенных Штатов Америки.— С. 220.

51 Немецкий глагол *vermessen* означает измерять, а также быть дерзким, отважным.— С. 229.

52 Рассудок — прообраз (лат.).— С. 254.

53 Рассудок — слепок (лат.). В противопоставлении двух типов рассудка заключена постановка вопроса о диалектическом мышлении, оказавшая влияние на Фихте, Шеллинга, Гегеля, Гете. Для Канта эта мысль была нова. Еще в 1772 г. в письме к М. Герцу он противопоставил наш обычный дискурсивный интеллект интуитивному, божественному интеллекту-архетипу, порождающему вещи.— С. 254.

54 Самопроизвольное зарождение (лат.).— С. 266.

55 Однородное происхождение (лат.).— С. 266.

56 Порождение подобным (лат.).— С. 266.

57 Порождение иным (лат.).— С. 266.

58 *Окказионализм* — учение Мальбранша (1638—1715) и Гейлинкса (1625—1669). Каждый случай взаимодействия души и тела рассматривался в этом учении как непосредственное вмешательство Бога.— С. 268.

59 *Престабилизм*, или учение о "предустановленной гармонии" принадлежало Лейбницу. Взаимодействие души и тела рассматривалось в этом учении как изначально заданное Богом.— С. 268.

60 *Эджт* — выделение, извлечение.— С. 269.

61 *Преформация* — учение о том, что зародыш представляет собой в уменьшенном виде готовый организм. Изложено Лейбницем в "Монадологии".— С. 269.

62 В противоположность преформации теория эпигенеза рассматривает развитие организма из зародыша как novoобразование его органов.— С. 269.

63 Фактически (лат.).— С. 269.

64 *Блуменбах* (Blumenbach) Иоганн Фридрих (1752—1840) — немецкий врач и биолог, сторонник теории "жиз-

ненной силы", присущей только органической материи.— С. 270.

<sup>65</sup> Кант не был апологетом войны (см. также § 28). Признавая значение социальных антагонизмов, он полагал, что "система всех государств" приведет к устранению их губительных последствий. См. его трактат "К вечному миру".— С. 280.

<sup>66</sup> Кант опроверг традиционные логические доказательства бытия Бога и выдвинул свое, "моральное", за что подвергся критике как "слева" (атеисты), так и "справа" (ортодоксальные теисты). "Вы, профессор, воля ваша, что-то нескладное придумали", — заявил Канту по свидетельству М. Булгакова царь тьмы ("Мастер и Маргарита").— С. 295.

<sup>67</sup> Действие субстанции есть творение (*лат.*).— С. 298.

<sup>68</sup> Двигательную силу (*лат.*).— С. 305.

<sup>69</sup> Во времена Канта под "рациональной психологией" понималось умозрительное учение о бессмертии души.— С. 309.

<sup>70</sup> "Доказательство, апеллирующее к истине", или "доказательство, апеллирующее к человеку" (*греч.*).— С. 311.

<sup>71</sup> Речь идет о "Критике чистого разума".— С. 312.

<sup>72</sup> Картезий - Декарт, согласно взглядам которого животные представляют собой сложные машины, лишённые души.— С. 314.

<sup>73</sup> Равное основание (*лат.*).— С. 314.

<sup>74</sup> Равенство основания (*лат.*).— С. 314.

<sup>75</sup> См. "Критика чистого разума" раздел "Трансцендентальная диалектика".— С. 325.

<sup>76</sup> Реймарус (Reimarus) Германн Самюэль (1694—1768) — немецкий философ-просветитель, деист, критик Библии.— С. 326.

<sup>77</sup> Свою философию религии Кант изложил в трактате "Религия в пределах только разума".— С. 335.

## Приложение

Первое введение  
в "Критику способности суждения"  
Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft

Подготавливая к печати третью "Критику", Кант отказался от первоначального варианта Введения, написал его короче и в таком виде опубликовал. Рукопись первого варианта он передал своему ученику Якобу Сигизмунду (не Иоганну Сигизмунду, как иногда указывается) Беку, которому поручил опубликовать извлечения из своих работ. В 1794 г. во втором томе "Поясняющих выдержек из критических произведений господина профессора Канта, выполненные по его совету" Бек напечатал куски переданной ему рукописи. Полностью она была напечатана только в 1914 г. в 5-м томе Собрания сочинений Канта, которое выходило под редакцией Э. Кассирера. Г. Леман, обратившись к рукописи, опубликовал "Первое введение..." в составе "Философской библиотеки" изд-ва Майнер (Лейпциг, 1927; Гамбург, 1970<sup>2</sup>), а также в Академическом издании (т. 20, Берлин, 1942). На русском языке работа впервые была напечатана в 1966 г. (Кант. Собрание сочинений в шести томах, т. 5) в переводе Ю.Н. Попова. Для настоящего издания переводчик сверил текст с оригиналом и внес ряд исправлений.

<sup>1</sup> *Номотетика* — законодательство. — С. 308.

<sup>2</sup> *Геавтономия* — автономия для самого себя.— С.

318.<sup>3</sup> В нашем издании — т. 4. — С. 323.

<sup>4</sup> *Берк* — См. выше, прим. 20 и 25— С. 330.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Анаксагор 204  
Батте Шарль 124  
Бёрк Эдмунд 116, 117, 371  
Блюменбах Иоганн Фридрих 266  
Виланд Кристоф Мартин 150  
Вольтер Мари Франсуа (Аруэ) 176  
Гомер 150  
Декарт Рене 308  
Демокрит 233  
Зегнер Иоганн 157  
Кампер Петрус 270  
Картезий см. Декарт  
Колумб Христофор 144  
Лессинг Готхольд Эфраим 124  
Линней Карл фон 269  
Локк Джон 195  
Марсден Уильям 81  
Мирон 73  
Ньютон Исаак 150, 242  
Платон 204  
Поликлет 73  
Реймар Герман Самуэль 321  
Руссо Жан-Жак 41  
Савари Анн-Жан-Мари-Рене 90  
Соссюр Орас Бенедикт де 104, 116  
Спиноза Бенедикт 233—235, 295  
Цицерон 170  
Эйлер Леонард 62  
Эпикур 117, 172, 177, 233  
Юм Дэвид 126, 161, 262

## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Автономия 79, 122, 193, 230, 358  
Агрегат 269, 270, 339, 341  
Акциденция 195, 234  
Аналогия 162, 195—197, 201, 216, 308, 311  
Антропология 304, 324  
— эмпирическая 117  
Антропоморфизм 196  
Антропофобия 115  
Апперцепция 353  
Артикуляция 162  
Атрибут 153, 157  
— логический 156  
— эстетический 156  
Аффект 111, 170, 171, 173, 174  
— здоровый 116  
— расслабляющий 116  
Аффектация 160  
Бессмертие 313  
Благо 46  
— высшее 45, 278, 287, 293, 313  
Благоволение 42, 43, 47, 51, 74, 78, 90, 118, 141, 172, 193  
— интеллектуальное 110  
— эстетическое 110  
— к возвышенному 108, 115  
— к прекрасному 108, 115  
Благосклонность 193  
Бог 99, 102, 233, 241, 295, 303, 314, 328  
— познание 195, 329  
— понятие 289, 314, 317  
— существование 233, 294, 296  
Ваяние 153, 157, 164  
Введение  
— пропедевтическое 374  
— энциклопедическое 374, 375  
Веление 245, 316, 323  
Величина 86—88, 98  
— понятие 185  
Вера 315, 316, 319  
— моральная 314  
— сомневающаяся 317  
Вещь 152, 211, 213, 214, 216, 235, 244, 254, 267, 311, 354  
— понятие 216  
— сама по себе 187, 188, 251  
— как цель природы 237, 280  
Видимость 163, 164  
Вкус 31, 50, 78, 136, 138, 152, 154, 160, 161, 177, 178, 180, 197, 374  
— понятие 183  
— рефлексии 51

- чувственный 51, 76
- Власть 99
- Влечение 274, 276
- Возвышенное 33, 64, 82, 83, 85, 86, 88, 89, 91, 96, 100, 101, 104, 106, 107, 111, 114, 156, 167, 383
- динамически 85, 99
- математически 85, 99
- Воззрение 168
- Война 101
- Воля 11, 129, 137, 196, 211, 286
- Воображение 30, 40, 70, 71, 76, 78, 86, 97, 155, 156, 158, 159, 161
- Восприятие 166, 190
- чувственное 114, 142
- Восхищение 112, 206
- Впечатление 171
- чувственное 167
- Всеобщность 127, 132, 179
- логическая 52, 53
- эстетическая 52, 53
- Геавтономия 26, 358
- Гений 73, 148—152, 158, 159, 160, 161, 168, 186, 193, 198
- Геометрия 150, 203, 204, 334
- Гетерономия 122, 135, 193, 196, 230
- Гилозоизм 216, 233, 236
- Гиперфизика 265
- Гипотеза 307, 310, 314
- Гипотипоза 194
- символическая 194, 195
- схематическая 194, 195
- Государство 170, 195, 216
- Гуманность 198
- Дедукция 119, 120, 121, 128, 131, 188, 254
- Деизм 196
- Действие 208, 213
- Демонология 287
- Демонстрация 185, 195, 207, 303
- Диспут 180
- Добродетель 123, 157
- Доброе (хорошее) 44, 45, 64, 106, 139, 170, 196
- Доказательство 180, 181, 182, 301, 305—307, 319
- Доказательство бытия Бога
- метафизически космологическое 320
- моральное 322, 323
- онтологическое 313, 319, 320
- теологическое 322
- физико-теологическое 321, 324
- Долг 106, 196, 198, 245, 294, 295, 315
- Дух 145, 154, 155, 161, 165, 167, 178
- Душа 89, 95, 96, 107, 108, 117, 139, 141, 155—157, 167, 168, 170, 171, 176, 289
- Естествознание 217, 233, 250, 372
- Жест 162
- Живопись 112, 157, 158, 163—165
- Животное 268, 269, 308
- Жизнь 117
- Задатки 133, 272, 273
- Закон 12, 13, 95, 141, 225
- каузальный 318
- механический 257

- моральный 110, 114, 115, 125, 133, 245, 286, 289, 318
- нравственный 48, 293, 302, 314
- практический 318
- телеологический 257
- трансцендентальный 338
- физический 257
- частный 22—24, 26, 227, 238, 246
- эмпирический 22, 26, 227, 238
- ассоциации 170, 194
- долга 315
- природа 23, 24, 26—28
- свобода 316, 334, 337, 338
- Законодательство 62, 138, 141
- гражданское 239, 291
- моральное 278
- Знание 146, 150, 319
- Зодчество 164, 165
- Зрение 163, 166, 171, 172
- Игра
- воображения и рассудка 97, 136, 164—167, 173
- ощущений 106
- познавательных способностей 127, 147, 221
- Идеал 70, 73, 170, 198
- красоты 71
- совершенства 71
- Идеализм
- каузальности 233
- конечных причин 234
- суждения вкуса 189
- целесообразности 193, 232
- Идея 6, 70, 141, 170, 172, 214
- интеллектуальная 155, 156, 184, 204, 313
- моральная 116, 142, 168, 177
- нравственная 114
- эстетическая 155, 156, 158, 159, 162, 164, 170, 174, 186, 198
- Бога 299
- высшего существа 281
- нормы 71—73
- разума 71, 73, 95, 155, 156, 157, 169, 186, 193
- сверхчувственного 157, 183, 188, 318
- свободы 318
- Идолопоклонство 303
- Изображение 33, 83, 91, 93, 107, 156, 195, 353
- Интеллигенция 280, 284, 288
- Интенциональность 234
- Инстинкт 144, 308
- Интерес 47, 60, 137, 138, 173, 196
- Искусство 144, 145, 147, 159, 171, 214, 384
- изобразительное 63, 163, 165, 171, 172
- изящное 126, 146, 151, 157, 160, 162—165, 167, 171, 178, 186, 193, 197
- механическое 146, 147, 151
- приятное 146, 167
- эстетическое 146, 167
- Истина 163, 164, 197
- Каузальность 11, 186, 200, 208, 211, 212, 215, 218, 241, 277
- природы 293, 352
- разума 245
- целевая 201, 219, 230, 252

- Качество 82, 85, 97, 106  
 Классификация 348  
 Количество 82, 85, 88, 105  
 Красота 49, 50, 62, 74, 88,  
 122, 161, 166, 171, 189,  
 207, 382, 383  
 — интеллектуальная 207  
 — свободная 67, 71  
 — сопутствующая 67, 68,  
 71  
 — в искусстве 140, 152, 161  
 — в природе 35, 83, 84,  
 140, 141, 143, 152, 161,  
 168, 211  
 Кристаллизация 197  
 Критика  
 — вкуса 54, 118, 126, 135,  
 179, 189, 197, 374, 384  
 — практического разума  
 19, 184  
 — чистого разума 6, 19,  
 184, 332, 337, 340, 380  
 — способности суждения  
 105, 259  
     телеологической 19, 33,  
 34, 385  
     эстетической 34, 385  
 Культура 161, 167, 171, 198,  
 272, 274  
 — вкуса 62  
 — умения 274  
 — воспитания 275  
  
 Лемма 222  
 Логика 121  
  
 Математика 171  
 Материализм 304  
 Материя 190, 220, 223, 261  
 Мера 90, 92, 94  
 Метафизика 7, 316  
 — задачи 317  
 Метод 160, 259  
  
 Механизм 145  
 Мизантропия 115  
 Мир  
 — как явление 93  
 — материальный 251  
 — умопостигаемый 245,  
 246  
 — чувственный 88, 93, 98  
 Мнение 307, 309, 314  
 Многообразие 26, 214, 249  
 Мораль 304  
 Моральность 114, 278, 323  
 Мышление 143, 162, 177  
  
 Наблюдение 167, 217  
 Наивность 177  
 Наслаждение 146, 167, 170  
 Наука 144  
 Неверие 316  
 Необходимость 75, 121, 127  
 Номотетика 349  
 — природы 291  
 — свободы 291  
 Ноумен 93, 277  
 Нравственность 73, 114,  
 297, 379  
  
 Образ 163  
 Образец 70, 77, 149, 159,  
 198  
 Общее 248  
 Общезначимость 31, 51, 52,  
 119, 121, 130, 180, 182, 183  
 Общество 137, 138, 174, 176  
 — гражданское 275  
 Окказионализм 264  
 Определение  
 — интеллектуальное 93  
 — логическое 92, 98  
 — математическое 82, 92  
 — эстетическое 94  
 Опыт 25, 208, 269, 338  
 Организация 26, 215



- Организм 241, 251, 262, 264, 267  
 Оригинальность 149  
 Особенное 248 См. также  
 Общее  
 Осязание 163  
 Ощущение 29, 53, 56, 138, 162, 171, 172  
 — объективное 4  
 — субъективное 44  
 — чувственное 106, 132, 146  
 Пантеизм 263, 282  
 Педантизм 148  
 Первосущность 241, 279, 287, 310, 317, 324  
 Пластика 158, 163, 164  
 Пневматология 304, 317, 324  
 Подражание 123, 149, 151, 159, 160, 198  
 Познавательная способность 6, 14, 16, 29, 54, 55, 126, 134, 159, 238, 243, 340  
 Познание 6, 26, 121, 158, 318  
 — априорное 17  
 — высшее 171  
 — дискурсивное 250  
 — спекулятивное 299  
 — эмпирическое 23  
 Положение  
 — практическое 336  
 — техническое 336  
 Полезность 64, 208  
 Понятие 148, 155—157, 160, 162, 168, 179, 182, 237  
 — априорное 195  
 — конститутивное 216  
 — метафизическое 319  
 — объективное 180  
 — рассудочное 181, 182, 184, 185, 194  
 — регулятивное 216  
 — трансцендентное 184  
 — эмпирическое 204  
 Поэзия 145, 146, 157, 162, 168, 169  
 Правило 7, 148, 151, 159, 169, 197  
 — практическое 11  
 — математическое 170  
 Предикат 128, 129  
 Предмет 156, 247  
 — веры 311, 313  
 — идей разума 31  
 — мнения 311  
 — понятий 312  
 — чистого разума 313  
 Предписания 12, 168, 198, 294  
 Предрассудок 135  
 Представление 29, 43, 133, 156, 186, 195, 250  
 — априорное 207  
 — созерцательное 181  
 — чувственное 29, 117  
 — эмпирическое 32, 129  
 — эстетическое 110  
 Преемственность 123  
 Прекрасное 31, 33, 44, 48, 50, 57, 74, 78, 82, 106, 107, 182, 186, 192, 196  
 — в искусстве 139  
 — в природе 82, 139  
 Престабильность 264  
 Привлекательное 60  
 Пригодность 208  
 Принцип 217  
 — априорный 7, 22, 118, 129, 187  
 — конститутивный 7, 38, 78, 97, 245, 301  
 — метафизический 21, 22

- объективный 197
- регулятивный 7, 38, 78, 202, 245, 301
- субъективный 136
- телеологический 192, 253, 259, 264
- Принцип вкуса 179, 189
- априорный 188
- эвристический 253
- Принцип познания 24
- искусства 232
- конечных причин 220
- науки 222
- рефлексии 345
- трансцендентальный 22, 347
- Природа 36, 37, 100, 101, 104, 120, 147, 155, 162, 192, 223, 344
- органическая 190, 215
- человеческая 137
- закон — 20
- механизм — 84, 201, 211, 212, 232
- понятие — 10, 252—256, 263, 268
- спецификация — 26, 242
- техника (технизм) — 71, 84, 201, 232, 255, 280
- Притворство 177
- Причина 36, 208, 213
- высшая 265, 218, 289
- конечная 215
- разумная 283
- сверхчеловеческая 281
- понятие — 185
- Причудливость 178
- Приятное 42, 46, 49, 51, 74, 105, 166, 171, 175, 178, 183
- Продукт
- искусства 144, 212
- природы 144, 165, 212, 215, 217
- Произведения искусства 144, 148, 214
- Прообраз 163, 198
- Пропедевтика 198, 225, 284
- Просвещение 135
- Простота 115, 177
- Пространство 30, 97, 205, 206
- Протяженность 164
- Психология 105, 304, 324, 370
- Радость 99, 117, 174, 175
- Разум 131, 141, 155, 187, 207, 211, 243, 289, 337
- законодательный 14, 16, 36, 228
- практический 6, 36, 77, 107, 287, 297, 298
- теоретический 36, 184, 243
- человеческий 209, 229, 291
- чистый 6, 36, 187, 296, 300
- максимы — 135, 220, 269, 282
- понятие — 181, 182, 194, 202, 213
- Рассудок 6, 7, 36, 37, 76, 79, 92, 155, 158, 161, 163, 168, 171, 187, 206, 207, 243, 284, 337
- архитектурный 230
- высший 248, 249, 286, 327
- дискурсивный 249
- здравый 104, 115, 133
- интуитивный 248
- обычный 134, 190, 285
- созерцательный 107

- технический 283
- человеческий 247
- Реализм 190, 192
- каузальности 282
- суждения вкуса 189
- целесообразности 189, 233
- Религия 102, 103, 123, 304, 317, 325
- Ремесло 145
- Рефлексия 109, 120, 140, 143, 162, 163, 166, 171, 188, 195, 346, 362
- Рефлектирование 345
- Рисунок 63
- Риторика 126, 146, 176
- Род 71, 137, 150
- Роскошь 274
  
- Садоводство 164
- Сверхчувственное 13, 36, 168, 181, 182, 184, 187, 196, 254, 255
- Свобода 108, 161, 196, 246, 314, 318, 323
- трансцендентальная 10, 36, 37, 115, 120, 185, 318
- Связь 213, 214
- Сентиментальность 112
- Сила 99, 100
- Силлогизм 179
- Символ 195, 196
- Система 258, 265, 269, 271, 275, 332, 343
- Скептицизм 76
- Склонность 111, 138, 141, 276
- Скульптура 164
- Слух 166
- Случайность 256
- Смех 174, 178
- Совершенство 64, 65, 183, 189
- качественное 65
- количественное 65
- относительное 207
- Соединение 90, 92, 93, 98
- Созерцание 80, 94, 97, 139, 140, 155, 162, 165, 172, 184, 194, 285
- априорное 185
- внутреннее 156, 204
- интеллектуальное 251
- чистое 185
- чувственное 163, 181, 182
- Сообщаемость 55, 115, 136, 138, 147, 154, 166
- Спекуляция 231, 327
- Спинозизм 234, 263, 282
- Способность
- сверхчувственная 88, 93
- теоретическая 171, 177, 179, 196
- Способность желания 6, 7, 11, 17, 27, 31, 38, 57, 187, 285, 340, 341, 378
- Способность представления 80
- эмпирическая 107
- Способность познания 17, 341, 378
- разума 82
- рассудка 82
- Способность суждения 6—8, 16, 18, 24, 37, 86, 154, 160, 171—184, 187, 195, 196, 337, 338, 347
- интеллектуальная 106, 141
- определяющая 19, 20, 26, 201, 202, 226—228, 298, 345
- познавательная 158, 183
- продуктивная 148
- рефлектирующая 19, 20, 26, 30, 85, 91, 147, 183,

- 201, 202, 216, 226, 227  
 240, 298, 345  
 телеологическая 35  
 — трансцендентальная 23, 181, 226  
 — чистая 128  
 — эстетическая 35, 94, 106, 118, 120, 125, 130, 136, 140, 184, 190  
 аналитика — 78, 118, 181  
 диалектика — 168, 179, 180, 227, 228  
 Средство 268  
 Страдание 117, 272  
 Страсть 6, 111, 138  
 Страх 99, 103, 108, 289  
 Субсистенция 234  
 Субстанция 282  
 Субстрат  
 — умопостигаемый 260  
 — сверхчувствительный 94, 182, 186, 188, 251, 257, 264, 271  
 Субъект 182  
 Суеверие 103, 135  
 Суждение 22, 167, 171, 172  
 — априорное 122  
 — интеллектуальное 207  
 — логическое 66, 124, 380  
 — моральное 142, 196, 197  
 — определяющее 106, 356  
 — познавательное 181  
 — практическое 359, 364  
 — рефлектирующее 87, 106, 356  
 — телеологическое 109, 153, 201, 221, 222, 354, 361, 372, 384  
 — теоретическое 359  
 — эмпирическое 8, 66, 75, 84, 105, 119, 124, 128, 165, 192, 356, 359, 368  
 — эстетическое 31, 33, 41, 49, 51, 61, 91, 137, 354, 356—358, 364, 371  
 — о добром 50, 51  
 — о красоте 145, 384  
 — о природе 254  
 Суждение вкуса (см. также суждение эстетическое) 9, 31, 44, 47, 49, 51, 56, 58, 59, 76, 118, 121, 122, 124, 125, 127, 129, 131, 137, 165, 179—183, 188, 192, 193, 222  
 — априорное 138  
 — чистое 60, 64, 67, 141, 142  
 — телеологическое 188  
 Существо  
 — моральное 286, 298, 299  
 — органическое 213, 216, 217  
 — разумное 292  
 Существование  
 — человека 278  
 — высшего творца 299  
 Сущность  
 — всемудрая 284  
 — всереальной 320  
 — необходимая 244  
 — сверхчувствительная 318, 327, 328  
 Схватывание 30, 33, 90, 92, 94, 119, 133, 353  
 Схема 92, 168, 194, 195  
 Схематизм  
 — способности суждения 109  
 Схолии 335  
 — трансцендентальные 346  
 Счастье 272, 278, 293  
 — рода 273, 296  
 Талант 148—150, 152, 156, 158

— к искусству 159  
— к науке 159  
Творение 159, 292  
конечная цель — 299  
Творец мира 280, 298, 324  
Теизм 233, 236  
Телеология 131, 205, 224,  
225, 240, 256, 258, 297, 382  
— моральная 287, 290, 291,  
298, 299, 305, 306, 325 (см.  
также этикотеология)  
— физическая 280, 284,  
287, 306, 323 (см. также  
физикотеология)  
Тело  
— органическое 250  
Теология 217, 225, 240, 284, 287,  
291, 298, 305, 317, 324, 325  
Теория эволюции 265  
Теософия 333, 324  
Теургия 305  
Техника 335, 337, 349  
— органическая 366  
— пластическая 366  
— реальная 364  
— формальная 366  
Тон (звук) 162  
Трогательное 64  
Убеждение  
— моральное 307  
Уважение 95, 96, 170, 177  
Удивление 108, 112, 206  
Удовольствие (и неудовольст-  
вие) 7, 8, 17, 18, 29, 31, 37, 40,  
41, 47, 57, 59, 103, 121, 126,  
129, 131, 167, 172—177, 310,  
341, 342, 363, 378  
Умозаключение 125, 179,  
323  
Умопостигаемое 196  
Умствование 200, 237, 277

Факты 311  
Физика 225, 335  
— экспериментальная 355  
Физикотеология 279—283  
Философия 185, 297, 332,  
340  
— практическая 7, 10, 12,  
14, 317, 332, 334  
— теоретическая 7, 10, 12, 14  
— трансцендентальная 84,  
105, 184  
— природы 334  
Христианство 316  
Художник 198  
Целесообразность 57, 84,  
91, 119, 148  
— априорная 207  
— внешняя 210, 219, 267  
— внутренняя 193, 208,  
267  
— интеллектуальная 110,  
113, 205  
— объективная 64, 65, 201,  
203, 207—209, 361  
— относительная 209  
— реальная 304  
— свободная 132  
— субъективная 85, 87, 97,  
120, 133  
— техническая 223  
— формальная 34, 64, 109,  
208  
— эмпирическая 205  
— эстетическая 109, 110,  
164, 186  
— вещи 65  
— идеальности 192  
— искусства 379  
— в суждении вкуса 189  
— формы 147

- Целесообразность природы 20—23, 24, 25, 35, 182, 349, 376, 379  
— абсолютная 350  
— естественная 367  
— объективная 193, 200, 246, 383  
— преднамеренная 367  
— субъективная 58, 159, 189, 193, 202, 207, 383  
— формальная 339  
Целое 214  
Цель 57, 58, 151, 169, 186, 190, 268, 320, 368, 369  
— конечная 268, 276, 277, 297, 298, 315  
— моральная 297  
— искусства 189  
— человечества 139  
Цель природы 34, 131, 189, 193, 208, 212, 215, 217, 253, 273  
— конечная 268  
— последняя 268  
идеализм — 232  
реализм — 232  
Ценность 285
- Человек 71, 100, 102, 103, 144, 209, 269, 271, 272, 273, 277, 288, 291  
— как конечная цель 278, 285, 321  
— как моральное существо 286, 288  
Человечество 71, 100, 138, 198  
Чувство 168, 172, 173  
— внешнее 162  
— внутреннее 66, 136  
— моральное 104—106, 139  
— нравственное 132, 138, 140  
— общее 76, 77, 134, 136  
— прекрасного 139  
Чувствование 143, 356
- Эдукт 212, 265  
Экзальтация 114, 115, 205  
Энтузиазм 111, 115  
Эстетика 109, 382  
— трансцендентальная 354  
Этикотеология 279, 329
- Явление 29, 36, 88, 182, 187, 206, 251

## СОДЕРЖАНИЕ

Критика способности суждения. 1790. Пер. М.И. Левиной . . . . .	5
Предисловие . . . . .	6
Введение . . . . .	10
I. О делении философии . . . . .	10
II. Об области философии вообще . . . . .	13
III. О критике способности суждения как средстве, связывающем две части философии в единое целое. . . . .	16
IV. О способности суждения как априорной законодательной способности. . . . .	19
V. Принцип формальной целесообразности природы есть трансцендентальный принцип способности суждения. . . . .	21
VI. О связи чувства удовольствия с понятием целесообразности природы. . . . .	27
VII. Об эстетическом представлении о целесообразности природы. . . . .	29
VIII. О логическом представлении о целесообразности природы. . . . .	33
IX. О связи между законодательством рассудка и законодательством разума, осуществляемой способностью суждения . . . . .	36
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. Критика эстетической способности суждения . . . . .	39
Первый раздел. Аналитика эстетической способности суждения. . . . .	40
Книга первая. Аналитика прекрасного. . . . .	40
Первый момент суждения вкуса — по качеству . . . . .	40
§1. Суждение вкуса есть эстетическое суждение . . . . .	40
§2. Благоволение, которое определяет суждение вкуса, лишено всякого интереса . . . . .	41
§3. Благоволение к приятному связано с интересом . . . . .	42
§4. Благоволение к доброму связано с интересом . . . . .	44
§5. Сравнение трех различных по своей специфике видов благоволения . . . . .	46
Второй момент суждения вкуса — по его количеству. . . . .	48
§6. Прекрасное есть то, что без понятий представляется как предмет всеобщего благоволения . . . . .	48

§7. Сравнение прекрасного с приятным и добрым на основании упомянутого признака . . . . .	49
§8. Всеобщность благоволения представляется в суждении вкуса только как субъективная . . . . .	51
§9. Исследование вопроса: предшествует ли в суждении вкуса чувство удовольствия оценке предмета или наоборот . . . . .	54
Третий момент суждения вкуса — по отношению к целям, которые принимаются в них во внимание . . . . .	57
§10. О целесообразности вообще . . . . .	57
§11. Суждение вкуса имеет в качестве своего основания только форму целесообразности предмета или (способа представления о нем) . . . . .	58
§12. Суждение вкуса основано на априорных основаниях . . . . .	59
§13. Чистое суждение вкуса не зависит от привлекательности и трогательности предмета . . . . .	60
§14. Пояснение примерами . . . . .	61
§15. Суждение вкуса ни в коей мере не зависит от понятия совершенства . . . . .	64
§16. Суждение вкуса, в котором предмет признается прекрасным при условии определенного понятия, не есть чистое суждение вкуса . . . . .	67
§17. Об идеале красоты . . . . .	69
Четвертый момент суждения вкуса — по модальности благоволения к предметам . . . . .	74
§18. Что такое модальность суждения вкуса . . . . .	74
§19. Субъективная необходимость, которую мы приписываем суждению вкуса, обусловлена . . . . .	75
§20. Условие необходимости, предполагаемое суждением вкуса, есть идея общего чувства . . . . .	75
§21. Можно ли с достаточным основанием предполагать наличие общего чувства . . . . .	76
§22. Необходимость всеобщего согласия, мыслимая в суждении вкуса, есть субъективная необходимость, которая при предположении общего чувства представляется объективной . . . . .	77
Общее примечание к первому разделу аналитики . . . . .	78
Книга вторая. Аналитика возвышенного . . . . .	82
§23. Переход от способности суждения о прекрасном к способности суждения о возвышенном . . . . .	82
§24. О делении исследования чувства возвышенного . . . . .	85
A. О математически возвышенном . . . . .	86
§25. Пояснение названия возвышенное . . . . .	86
§26. Об определении величины природных вещей, требующейся для идеи возвышенного . . . . .	89
§27. О характере благоволения в суждении о возвышенном . . . . .	95
B. О динамически возвышенном в природе . . . . .	99
§28. О природе как силе . . . . .	99
§29. О модальности суждений о возвышенном в природе . . . . .	103



Общее примечание к изложению эстетических рефлектирующих суждений . . . . .	105
Дедукция чистых эстетических суждений . . . . .	118
§30. Дедукция эстетических суждений о предметах природы должна быть направлена не на то, что мы называем в ней возвышенным, а только на прекрасное . . . . .	119
§31. О методе дедукции суждений вкуса . . . . .	120
§32. Первая особенность суждения вкуса . . . . .	121
§33. Вторая особенность суждения вкуса . . . . .	124
§34. Объективный принцип вкуса невозможен . . . . .	125
§35. Принцип вкуса есть субъективный принцип способности суждения вообще . . . . .	127
§36. О задаче дедукции суждений вкуса . . . . .	128
§37. Что, собственно, априорно утверждается в суждении вкуса о предмете? . . . . .	129
§38. Дедукция суждений вкуса . . . . .	130
Примечание. . . . .	131
§39. О сообщаемости ощущения . . . . .	132
§40. О вкусе как о своего рода <i>sensus communis</i> . . . . .	133
§41. Об эмпирическом интересе к прекрасному . . . . .	137
§42. Об интеллектуальном интересе к прекрасному . . . . .	139
§43. Об искусстве вообще . . . . .	144
§44. Об изящном искусстве . . . . .	145
§45. Изящное искусство есть такое искусство, которое одновременно представляется нам природой . . . . .	147
§46. Изящное искусство — это искусство гения . . . . .	148
§47. Пояснение и подтверждение данного выше толкования гения . . . . .	149
§48. Об отношении гения к вкусу . . . . .	152
§49. О способностях души, составляющих гений . . . . .	154
§50. О связи вкуса с гением в произведениях изящного искусства . . . . .	160
§51. О делении изящных искусств . . . . .	161
§52. О соединении различных изящных искусств в одном произведении. . . . .	167
§53. Сравнение различных изящных искусств по их эстетической ценности. . . . .	168
§54. Примечание. . . . .	172
Раздел второй. Диалектика эстетической способности суждения . . . . .	179
§55. . . . .	179
§56. Представление об антиномии вкуса. . . . .	180
§57. Разрешение антиномии вкуса. . . . .	181
Примечание I. . . . .	184
Примечание II. . . . .	186

§58. Об идеализме целесообразности природы и искусства как единственном принципе эстетической способности суждения. . . . .	188
§59. О красоте как символе нравственности . . . . .	193
§60. Приложение. Об учении о методе применения вкуса. . . . .	197
Часть вторая. Критика телеологической способности суждения . . . . .	199
§61. Об объективной целесообразности природы . . . . .	200
Первый раздел. Аналитика телеологической способности суждения . . . . .	203
§62. Об объективной целесообразности, которая в отличие от содержательной только формальна. . . . .	203
§63. Об относительной целесообразности природы в отличие от внутренней целесообразности . . . . .	207
§64. Об особых свойствах вещей как целей природы . . . . .	221
§65. Вещи как цели природы суть организмы. . . . .	213
§66. Принцип суждения о внутренней целесообразности в организмах. . . . .	217
§67. О принципе телеологического суждения о природе вообще как системе целей. . . . .	219
§68. О принципе телеологии как внутреннем принципе естествознания . . . . .	222
Второй раздел. Диалектика телеологической способности суждения. . . . .	226
§69. Что такое антиномия способности суждения? . . . . .	226
§70. Представление об этой антиномии. . . . .	227
§71. Подготовка к разрешению вышеназванной антиномии . . . . .	229
§72. О толковании целесообразности природы в различных системах . . . . .	231
§73. Ни одна из названных систем не дает того, что обещает. . . . .	234
§74. Причина невозможности догматически рассматривать понятие техники природы состоит в необъяснимости цели природы. . . . .	237
§75. Понятие объективной целесообразности природы есть критический принцип разума для рефлектирующей способности суждения . . . . .	239
§76. Примечание. . . . .	242
§77. Об особенностях человеческого рассудка, благодаря которой для нас становится возможным понятие о цели природы. . . . .	247
§78. О соединении принципа всеобщего механизма материи с телеологическим принципом в технике природы. . . . .	252
Приложение. Учение о методе телеологической способности суждения. . . . .	258
§79. Следует ли трактовать телеологию как принадлежащую к учению о природе. . . . .	258
§80. О необходимом подчинении принципа механизма телеологическому принципу в объяснении вещи как цели природы . . . . .	259

§81. О присоединении механизма к телеологическому принципу в объяснении цели природы как продукта природы . . . . .	263
§82. О телеологической системе во внешних отношениях организмов. . . . .	267
§83. О последней цели природы как телеологической системы . . . . .	271
§84. О конечной цели существования мира, т.е. самого творения . . . . .	276
§85. О физикотеологии . . . . .	279
§86. Об этикотеологии . . . . .	285
Примечание . . . . .	288
§87. О моральном доказательстве бытия Бога . . . . .	290
§88. Ограничение значимости морального доказательства . . . . .	296
Примечание . . . . .	301
§89. О пользе морального аргумента . . . . .	302
§90. О способе убеждения в телеологическом доказательстве бытия Бога . . . . .	305
§91. О способе убеждения посредством практической веры. . . . .	311
Общее примечание к телеологии . . . . .	319
Приложение.Первое введение в "Критику способности суждения"; Пер. Ю.Н.Попова . . . . .	331
Примечания . . . . .	386
Указатель имен . . . . .	399
Предметный указатель . . . . .	400

**Кант И.**  
**К19**    Сочинения. В 8-ми томах т. Т.5.М. : Чоро, 1994.  
— 414с.

**ISBN 5-8497-0005-6**

Пятый том юбилейного издания посвящен эстетике и теории культуры. Он содержит "Критику способности суждения" — основной труд Канта в этой области, которая служит связующим звеном между теорией познания и теорией нравственности. Дается новый перевод работы, в котором устранены грубые ошибки, препятствовавшие пониманию основополагающих идей философа. В качестве приложения публикуется "Первое введение к "Критике способности суждения", которое было напечатано лишь посмертно. Эстетические работы Канта представляют самостоятельный интерес для всех работающих в этой области.

**ББК 87.2**