Человек свободен, если он должен подчиняться
не другому человеку, а закону.

К ВЕЧНОМУ МИРУ

ИММАНУИЛ КАНТ

ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИЕ
И ПОЛИТИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ

PRO власть (Рипол)

Иммануил Кант

К вечному миру

«РИПОЛ Классик»

УДК 1(091)
ББК 87.3

Кант И.

К вечному миру / И. Кант — «РИПОЛ Классик», — (PRO власть (Рипол))

ISBN 978-5-386-10909-7

Иммануил Кант — ум, честь и совесть эпохи Просвещения, один из величайших философов всех времен. Мысль Канта необратимо изменила весь интеллектуальный ландшафт Европы. Ни разу за свою жизнь не переступивший предела своего родного Кенигсберга (ныне Калининград), Иммануил Кант объял мыслью все основные сферы человеческого существования. Не обошел вниманием он и темы политики, власти и истории. В настоящем сборнике представлены тексты, которые можно обозначить как «философско-исторические и политические сочинения Канта». В них мыслитель рассматривает политику как через призму права, так и через призму истории. Именно в этих работах им формулируется всемирно-исторический идеал Вечного мира, или Мировой Республики.

УДК 1(091)
ББК 87.3

ISBN 978-5-386-10909-7

© Кант И.
© РИПОЛ Классик

Содержание

Метафизика свободы в политической философии И. Канта 6
Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане[10]. 1784 15
Положение первое 17
Положение второе 18
Положение третье 19
Положение четвертое 20
Положение пятое 21
Положение шестое 22
Положение седьмое 23
Положение восьмое 26
Положение девятое 28
Ответ на вопрос: что такое просвещение? 1784 30
Рецензия на книгу И. Г. Гердера «идеи к философии истории человечества» (части 1, 2). 1785 35
I [Рецензия первой части] 35
II. Напоминания рецензента книги И. Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества» 42
III. [Рецензия второй части] 44
Предполагаемое начало человеческой истории. 1786 49
Замечание 53
Заключение истории 55
Заключительное замечание 57
О применении телеологических принципов в философии. 1788 59
Конец ознакомительного фрагмента. 61

Иммануил Кант
К вечному миру (сборник)

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

Метафизика свободы в политической философии И. Канта

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

Политические сочинения занимают в философском наследии Канта отнюдь не центральное место, проблемы политики оказываются в фокусе его научного интереса только в последние десятилетия жизни. Основные политические работы Канта: «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784), «Ответ на вопрос, что такое просвещение» (1784), «Предполагаемое начало человеческой истории» (1786), «О поговорке „Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики"» (1793), «К вечному миру» (1795), «Метафизика нравов» (1797), «Спор факультетов» (1798) – написаны уже на закате его научной карьеры. Интерес позднего Канта к политической философии не в последнюю очередь предопределен необычайной социальной напряженностью, господствовавшей в Европе на исходе XVIII века. Будучи своеобразным откликом на «вызовы эпохи», политическая философия Канта произрастает на почве просвещенческого либерализма, продолжая традицию, связанную с именами Дж. Локка, Ш. Л. Монтескье, Вольтера и Ж.-Ж. Руссо.

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

Кантовский человек – уникальное существо, обитающее одновременно в двух мирах. Подобная исключительность не свойственна более ни одному животному. Как живой организм, обладающий определенным набором «естественных качеств», живущий в определенном естественном окружении и, ввиду своей неизбывной телесности, всецело подчиняющийся законам физики, химии и биологии, человек является обитателем мира Природы. В то же время, будучи *разумным* существом, более того, существом, способным самостоятельно выбирать свой жизненный путь, согласовывать свое существование с себе подобными и приводить свои поступки в соответствие с идеалами – справедливости, честности, благородства и т. п., человек принадлежит царству Свободы. Сама возможность самосовершенствования человека, способность к духовному росту (не столько в качестве творения Природы, сколько в качестве обитателя царства Свободы) – центральная проблема как кантовской морали, так и его политической философии.

По мнению Канта, каждому человеку присущ неустранимый антагонизм между естественными потребностями и свободным целеполаганием. Этот фундаментальный конфликт

лежит в основе двух диаметрально противоположных взглядов на природу политического. Первый из них толкует государство в качестве продукта *естественного* развития общества, подчиняющегося универсальным законам Природы. Сторонники этой точки зрения склонны рассматривать историю человечества как своего рода хронику последовательного восхождения от стадии естественной дикости к заоблачным высотам Цивилизации. В этом случае любые человеческие объединения – от первобытного племени до международного сообщества – представляются лишь политическими организмами различного уровня сложности, существование и развитие которых всецело обусловлено естественными законами, вроде тех, которым подчиняется движение планет или деление клеток при формировании эмбриона. Такой взгляд на суть политического сводит нравственное измерение политики к своеобразному культурному декоруму, скрывающему под собой чистую прагматику властных отношений, реализующихся в строгом соответствии с естественными законами. Любой произвол политика, разделяющего подобный «натуралистический» подход, может быть оправдан некоторой общественной необходимостью или естественной логикой ситуации, вследствие чего такое политическое мышление создает благодатную почву для различного рода злоупотреблений. Этому сугубо «натуралистическому» подходу Кант противопоставляет взгляд на политику, в котором основным принципом политической субъективации и организации выступает идея свободы. В этой перспективе государство оказывается средством реализации некоего общечеловеческого духовного и культурного Проекта, касающегося каждого гражданина данного государства. Согласно Канту, только взгляд на политику через призму свободы может быть признан действительно политическим, так как сама политика не имеет собственного смысла, а получает его только в контексте некоторого метафизического проекта.

Указанный антагонизм между двумя подходами к политике непосредственно связан с ключевой проблемой кантовской политической философии: фундаментальным противоречием между волей отдельного индивида, заинтересованного, прежде всего, в удовлетворении личных потребностей, и общественной волей, нацеленной на реализацию интересов общества в целом. Центральное место этого противоречия в кантовской теории обусловлено тем, что в нем сталкиваются два понимания свободы: свободы как желания отдельного индивида поступать по своему усмотрению, и свободы как регулятивной идеи, лежащей в основе концепции национального суверенитета. Извечный конфликт между интересами общества и интересами индивида выходит в философии Канта на новый уровень – уровень национального самосознания. Заметим, что именно в конце XVIII века в Европе складывается новая концепция национального государства, идущая на смену той, которая утвердилась после окончания Тридцатилетней войны и подписания Вестфальского мира (1648). Политическая философия Канта видит своей основной целью обеспечение надежного теоретического базиса для нового понимания национального суверенитета, в основу которого должен быть положен принцип разумной целесообразности и торжество нравственного начала над политической прагматикой.

Прежде чем обратиться к рассмотрению кантовской концепции национального государства, необходимо прояснить его понимание свободы как политической категории. Будучи основой нравственности, свобода у Канта выступает одновременно и главным условием успешного взаимодействия отдельных индивидов в рамках политической общности. Именно свобода, по Канту, служит той связующей силой, которая объединяет разрозненные атомы юридических персон в некую политическую целостность, движущуюся в едином культурно-историческом потоке и преследующую единую цель. Истинная свобода в философии Канта означает отнюдь не произвол частной воли, а способность человека подчинять свои поступки требованиям разума и приводить их в соответствие с целями общества. В то же время, будучи главным условием разумности человека, свобода не рассматривается Кантом как некий абстрактный Абсолют: человек не может быть свободен сам по себе, он обретает свободу только в сообществе себе подобных. Пожалуй, наиболее парадоксальный вывод из кантовской концепции свободы

заключается в том, что свободным в полной мере может быть только тот, кто сам учреждает свои ограничения и твердо следует им, невзирая на жизненные обстоятельства. Главный же источник этих ограничений – свобода других: только живя и развиваясь в обществе свободных людей, человек может ощущать себя по-настоящему свободным. Следовательно, истинная свобода налагает на человека высокую ответственность за его поступки: только свобода исходного выбора наделяет легитимностью политические учреждения, любая юридическая норма получает статус всеобщего закона только в виду того, что она является плодом свободной разумной деятельности, направленной на согласование частных интересов с интересами общества в целом.

Вернемся к исходному конфликту двух типов свободы. Как видно, Кант склонен противопоставлять слепой инстинкт, строго детерминирующий деятельность человека, превращающий его в послушную марионетку аффектов и страстей, – разумной деятельности, главное свойство которой – принцип целесообразности. По Канту, инстинктивное существование отличается от свободной разумной деятельности тем, что последняя всегда согласует свое содержание с избранной целью. При этом, по мнению Канта, на уровне отдельного индивида в принципе *невозможно* в полной мере реализовать принцип целесообразности. В одиночку человеку чрезвычайно трудно противостоять естественному произволу как в окружающей действительности (природные катаклизмы, неурожаи, эпидемии), так и в самом себе (непреодолимое желание, страх, тяжелая болезнь). Только на уровне рода частные усилия по преодолению природных ограничений могут дать реальные результаты. Только в числе себе подобных человек получает возможность реализовать самые амбициозные планы, следовательно, только *общественная* жизнь человека, по Канту, может быть по-настоящему *целесообразной.* При этом Кант считает целесообразность главным условием развития как отдельного человека, так и в общества в целом. Сама история рассматривается им как последовательный процесс восхождения от исходного «естественного» состояния к некой Высшей цели, причем прогресс человечества является не результатом работы слепых законов Природы, а чередой свободных решений, согласованных с требованиями разумности.

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

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

а продукт свободной конвенции. Развивая политическую теорию Руссо, Кант толкует общественный договор как средство утверждения верховного суверенитета народа, рассматривая в качестве высшей формы развития государства – *правовое гражданское общество.*

Заметим, что кантовское понимание гражданского общества довольно сильно отличается от современной трактовки этого понятия, противопоставляющей развитое гражданское общество произволу государственной власти. Например, по форме правления правовое гражданское общество Канта отнюдь не демократия, как у того же Руссо, а конституционная монархия. По Канту, народный суверенитет должен быть реализован в фигуре конкретного Суверена, сама персона которого служит символом национального единства. Суверен в политической философии Канта символизирует общественную волю, наделяя ее реальностью субъективной воли. Правовое гражданское общество, по Канту, может иметь даже форму деспотии, где всем гражданам вменяется в обязанность подчиняться безграничной воле одного человека. Очевидное противоречие между свободой как целью общественного развития и деспотией как возможной формой гражданского правового общества Кант преодолевает противопоставлением свободы публичного политического *высказывания* и свободы политического *действия.* Последней в полной мере может пользоваться только Суверен, будучи выразителем общей воли, первая же в правовом гражданском обществе должна быть доступна каждому. Законопослушному гражданину, по выражению Канта, «не требуется ничего кроме свободы, причем самой безобидной из всего того, что может называться свободой, а именно свободы во всех случаях публично пользоваться своим разумом»[1]. Право на непослушание властям, а уж тем более – на какие бы то ни было формы политического сопротивления со стороны граждан, Кантом решительно отвергается.

Здесь уместно было бы задаться вопросом, почему Кант не наследует у своего предшественника Руссо, чью политическую мысль он, как известно, очень ценил, недоверие к единоличным формам власти и не делает ставки на развитие правосознания самого народа. Ответ прост: во взгляде на исходную человеческую природу Канту гораздо ближе антропологический скептицизм Гоббса, нежели ностальгия Руссо по моральному совершенству «благородного дикаря». Как и Гоббс, Кант, похоже, не верит в благую природу человека, считая саму добродетель результатом свободного выбора, а не плодом естественной предрасположенности. Канту отнюдь не свойственен взгляд на человека сквозь розовые очки гуманистического оптимизма: даже в самом совершенном человеке он видит склонность к злоупотреблениям. «Человек, – пишет Кант, – есть животное, которое, живя среди других членов своего рода, нуждается в Господине. Дело в том, что он обязательно злоупотребляет своей свободой в отношении своих ближних; и хотя он, как разумное существо, желает иметь закон, который определил бы границы свободы для всех, но его корыстолюбивая животная склонность побуждает его, где это ему нужно, делать для самого себя исключение. Следовательно, он нуждается в господине, который сломил бы его собственную волю и заставил его подчиняться общепризнанной воле, при которой каждый может пользоваться свободой»[2]. По этой причине Кант выказывает полную лояльность королю Пруссии Фридриху II, которому, между прочим, посвящает основную работу так называемого «докритического» периода – трактат «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755). Хотя Фридрих II действительно славился среди современников как покровитель наук и искусств, будучи сравнительно либеральным правителем, он в то же время был и ярчайшим представителем просвещенного абсолютизма.

Заметим, что уже некоторые современники Канта видели в сочетании гражданского общества, понятого как высшая цель развития государства, и конституционной монархии, представленной в качестве лучшей формы правления, серьезный недостаток кантовской поли-

---

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

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

тической теории. Так, немецкий историк культуры, Иоганн Готфрид Гердер, бывший в молодости учеником Канта, увидел в кантовском утверждении потребности человека в Господине явное противоречие исходному принципу свободы: «Человек, который нуждается в господине, – животное: поскольку он человек – ему не нужен никакой господин»[3]. Действительно, ставка на монархию как на совершенную форму правления – один из наиболее противоречивых моментов кантовской политической теории. Единственное «смягчающее обстоятельство» – принципиальный приоритет *конституционной* монархии перед *абсолютной,* так как именно в *конституции* Кант видит главное средство объединения общества, а монарху оставляет роль гаранта должной имплементации ее содержимого. «Долг монархов, хотя бы они и властвовали автократически, управлять все же по-республикански, т. е. обходиться с народом по принципам, соответствующим духу законов свободы»[4], – пишет Кант в своем знаменитом «Споре факультетов». Правда, закономерный вопрос о том, что делать гражданам государства, если монарх сознательно пренебрегает своим долгом и, в соответствии с природой человека, злоупотребляет свободой, насильственным путем ограничивая свободу публичного высказывания, к сожалению, остается у Канта без ответа.

Итак, концепция правового государства позволяет Канту разрешить фундаментальное противоречие между произволом свободного индивида и общественным сознанием, утверждающим свой суверенитет через всеобщее законодательство, представленное в форме конституции. Такое состояние государства соответствует высокому уровню общественного развития и достигается в результате длительной эволюции политического самосознания. Последовательный переход от менее совершенных политических форм к более совершенным, согласно Канту, может осуществляться только на пути реформ. Будучи современником Французской революции 1789 г., Кант, как известно, был убежденным противником революционных методов в политике. Основная ошибка идеологов Французской революции, по его мнению, заключалась в том, что, провозгласив свободу одной из своих основных целей (вспомним знаменитую революционную триаду «Liberté, Égalité, Fraternité»), они создали лишь видимость свободы, подменив истинную *свободу мышления* риторикой *освобождения.* «Посредством революции, – пишет Кант, – можно добиться, пожалуй, устранения личного деспотизма, а также угнетения со стороны корыстолюбцев или властолюбцев, но никогда нельзя осуществить истинного преобразования мышления…»[5] В то же время Кант признает, что само революционное движение имеет глубокую нравственную подоплеку: энтузиазм, которым движимы революционные массы, питается образом справедливого общества, соответствующего царству свободы. Революция как метафизический проект, в основе которого лежит все та же идея свободы, рассматривается Кантом как прямое свидетельство ноуменальной природы человека, его причастности царству свободы. Реальная же историческая революция, использующая бессознательную энергию народного бунта для свержения законной власти, как правило, обходится нации дорогой ценой и, по большому счету, не приносит желанных результатов. Другими словами, принимая саму идею революции в качестве духовного проекта по освобождению от оков тирании (прежде всего, тирании в мышлении), Кант решительно отвергает революцию как политическую практику.

Безусловный пиетет Канта к действующей власти (в том числе, как ни парадоксально, к революционному правительству, захватившему власть насильственно) хорошо рифмуется с политической теорией Гоббса, для которого безусловное подчинение действующему правителю и/или правительству является главным условием, позволяющим избежать новой гражданской войны. При этом Кант охотно признает, что эволюция государства в принципе

---

[3] Herder J.G. *Sämtliche Werke.* Bd. XIII. P. 383.

[4] Кант И. Спор факультетов. Калининград, 2002. С. 214–216.

[5] Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? С. 131.

невозможна без конфликтов, обусловленных наличием в самом обществе различного рода антагонизмов, главный из которых – антагонизм частных интересов свободных индивидов. Конфликт частных интересов, который не может быть полностью устранен даже в самом совершенном обществе, выступает, по Канту, главным двигателем общественного развития, способствующим все лучшему пониманию человеком как собственной свободы, так и свободы других. Постоянная угроза агрессии со стороны других вплоть до физического уничтожения принуждает как отдельных индивидов, так и целые национальные общности, постоянно заботиться о мерах безопасности, наиболее разумной и справедливой из которых Кант считает всеобщее законодательство. В той же мере, в какой свод законов, свободно принятый всеми гражданами для неукоснительного исполнения в результате общественного договора, позволяет поставить точку в гоббсовской «войне всех против всех», в той же мере общемировое законодательство, по мысли Канта, могло бы привести человечество к состоянию «Вечного мира», в котором всецело господствовал бы принцип свободы. Именно противостояние свободных субъектов, как это ни парадоксально, выступает у Канта ключевым средством утверждения самой идеи свободы, создавая как на национальном (конфликт отдельных индивидов и партий), так и на межнациональном (конфликт отдельных стран и союзов государств) уровнях условия для учреждения общемирового законодательства. По этой причине отсутствие военной угрозы со стороны соседних государств Кант считает весьма *неблагоприятным* условием для становления гражданского общества. В качестве негативного примера герметичной замкнутости Кант приводит современный ему Китай, «который после однажды действительно испытанного своего рода непредвиденного нападения не имел могущественного врага, и в котором стерты всякие следы свободы»[6]. По мнению Канта, именно ввиду своей географической изолированности от международного сообщества и отсутствия реальной потребности постоянно защищать и утверждать свою политическую субъективность Китай не может основывать свое развитие на принципах свободы, и в нем не может утвердиться полноценное гражданское правовое общество. Хотя при взгляде из наглей исторической перспективы и культурной ситуации подобный вывод кажется довольно надуманным и плохо обоснованным, стоит признать, что европейская либеральная культура, на формирование которой не в последнюю очередь повлияла и кантовская политическая теория, спустя два века остается, по большей части, чужда китайскому менталитету.

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

[6] Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Критика способности суждения. СПб., 2006. С. 490.

правовое гражданское общество, по Канту, *не достижимо* в полной мере в отдельном государстве, пока не учреждено общемировое гражданское общество: до той счастливой поры каждая нация, невзирая на уровень своего культурного и политического развития, находится в условиях постоянной угрозы внешнего вторжения и вынуждена затрачивать значительные ресурсы на поддержание собственной обороноспособности.

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

Интересно, что сама концепция «Вечного мира» появилась в европейской политической философии задолго до Канта. Первым идеологом «всемирной Республики», которая должна была объединить все христианские народы Европы в единое государство, считается герцог Сюлли, чьи идеи были изложены в «Проекте установления вечного мира в Европе» аббатом Сен-Пьером[7], а позже переосмыслены Руссо в его «Суждении о проекте Вечного мира»[8]. Заимствовав у своих предшественников политический проект общеевропейской Федерации христианских государств, Кант связал его реализацию с общеевропейским же движением Просвещения. Именно Просвещение, этот глобальный проект преобразования интеллектуального климата Европы, целью которого было искоренение предрассудков и повсеместное утверждение идеалов рациональности, должно было подготовить почву для создания всемирной Федерации государств. Заметим, что Кант не считает Просвещение продуктом какой-то конкретной исторической эпохи: подобные движения эмансипации человека от различных форм интеллектуальной и духовной зависимости были известны и другим культурам. Отдельные признаки просвещенческого движения Кант видит в античной Греции и Древнем Риме республиканского периода. Впрочем, не будучи осознанным в качестве глобального проекта преобразования человека, античное «просвещение» не смогло выйти на межнациональный и межкультурный уровень, став лишь наглядным свидетельством причастности человека царству Свободы.

Итак, цель исторического движения у Канта вполне определена – это всемирное Гражданское общество, обретшее политическую форму в межнациональной Федерации государств. В то же время кантовское толкование истории решительно отвергает так называемую «натуралистическую» философию истории, развиваемую рядом историков, культурологов и философов его времени, в том числе уже упомянутым Гердером. Последний, будучи одним из родоначальников немецкого романтизма, утверждает в противовес Канту естественную логику развития истории, движение которой определяет не столько разумная воля (отдельных индивидов и общества в целом), сколько бессознательная сила, скрытая в культурной самобытности той или

[7] Saint Pierre C. Projet pour rendre la Paix perpétuelle en Europe. Paris, 2012.440 p.

[8] Rousseau J-J. Projet de paix perpétuelle // Collection complète des oeuvres. Vol. 12. Geneve, 1780–1789. URL: http://www.rousseauonline.ch/Text/projet-de-paix-perpétuelle.php

иной нации. У Гердера нация проявляет себя не в акте свободного законотворчества, как в учениях идеологов Просвещения, а в своем обращении к истокам (народному эпосу, мифологии, национальной культуре), в способности реализовать собственное уникальное предназначение, несхожее с судьбой других народов.

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

Таким образом, будучи одним из основных идеологов эпохи Просвещения, Кант разделяет общее для нее понимание Истории как последовательного Прогресса человечества в перспективе определенной цели. Заметим, что просвещенческая идея Прогресса, несмотря на ее преимущественно секулярный характер, сохраняет теснейшую генетическую связь с христианской концепцией прогресса духовного, представляющей историю человечества как путь духовного восхождения от греховного состояния падшего человека к совершенному состоянию «богочеловечества». Большинство мыслителей эпохи Просвещения (за исключением разве что Руссо и его последователей) осуществляет в своем мировоззрении своеобразную рецепцию этой христианской концепции, осмысливая прогресс как постепенное восхождение человека от естественного его состояния, в котором господствует инфантильное, эгоистическое и зависимое от внешних детерминант самосознание, к некоему совершенному нравственному состоянию общества, где свобода господствует на всех уровнях общественной иерархии, и каждый гражданин воплощает в своей жизни принципы разумного альтруизма. Просвещенческое мировоззрение толкует историю как процесс последовательного увеличения степеней свободы, как на уровне индивидуального сознания, так и на уровне больших социальных общностей.

Стоит отметить, что уже в XX в., пережившем локальный Апокалипсис двух мировых войн и тотальное разочарование в идеалах Просвещения, рационализм кантовской политической философии стал предметом острой критики. В частности, с критикой Просвещения как проекта тотальной рационалистической унификации выступили в своей работе «Диалектика Просвещения»[9] ведущие теоретики франкфуртской школы Макс Хоркхаймер и Теодор Адорно, увидев в кантовской трактовке Просвещения теоретические основания для тоталитарных идеологий первой половины XX в., с их фанатичной верой в возможность построить некое тотальное государство на базе единого политического мировоззрения и готовностью

[9] Adorno T. W., Horkheimer M. Dialectic of enlightenment. New York, 1972.

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

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

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

Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане[10]. 1784

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

Так как люди в своих стремлениях действуют в общем не чисто инстинктивно, как животные, но и не как разумные граждане мира, по согласованному плану, то кажется, что и не может быть у них планомерной истории (так же как, скажем, у пчел или бобров). Нельзя отделаться от некоторого неудовольствия, когда видишь их образ действий на великой мировой арене. Тогда находишь, что при всей мнимой мудрости, кое-где обнаруживающейся в частностях, в конечном счете все в целом соткано из глупости, ребяческого тщеславия, а нередко и из ребяческой злобы и страсти к разрушению. И в конце концов не знаешь, какое себе составить понятие о нашем роде, столь убежденном в своих преимуществах. Для философа здесь остается один выход: поскольку нельзя предполагать у людей и в совокупности их поступков какую-нибудь разумную *собственную цель,* нужно попытаться открыть в этом бессмысленном ходе человеческих дел *цель природы,* на основании которой у существ, действующих без собственного плана, все же была бы возможна история согласно определенному плану природы. Посмотрим, удастся ли нам найти путеводную нить для такой истории, и тогда предоставим природе произвести того человека, который был бы в состоянии ее написать. Ведь породила же она Кеплера[11], подчинившего неожиданным образом эксцентрические орбиты планет определенным законам, и Ньютона[12], объяснившего эти законы общей естественной причиной.

---

[10] К названию своей статьи Кант сделал следующее примечание: «Одно место из кратких сообщений в двадцатом номере "Gothaische gel[ehrte] Zeit[ungen]", 1784, 12. Stuck, 11. Februar. S. 95, которое взято из моей беседы с одним ученым, бывшим у меня проездом, заставляет меня дать объяснение, без которого это место остается непонятным». Это место в указанной, выходившей в Готе газете, которое имел в виду Кант, следующее: «Излюбленная идея господина профессора Канта заключается в том, что конечная цель человеческого рода – достижение наисовершеннейшего государственного устройства, и он желает, чтобы какой-нибудь философски мыслящий историк предпринял попытку создать в этом плане историю человечества и показать, насколько человечество в различные периоды приближалось к этой конечной цели или удалялось от нее и что следует делать для достижения ее».

[11] *Кеплер* (Kepler) Иоганн (1571–1630) – немецкий астроном, один из основоположников астрономии Нового времени. Открыл законы движения планет.

[12] *Ньютон* (Newton) Исаак (1643–1727) – английский математик, механик, астроном и физик, создатель классической механики.

Положение первое

Все природные задатки живого существа предназначены для совершенного и целесообразного развития. Это подтверждают внешнее наблюдение над всеми животными и изучение их анатомии. Орган, не имеющий применения, устройство, не достигающее своей цели, представляют собой противоречие в телеологическом учении о природе. В самом деле, если мы отказываемся от этих основоположений, то имеем не закономерную, а бесцельно играющую природу; и, как ни печально, вместо разума путеводной нитью становится случай.

Положение второе

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

Положение третье

Природа хотела, чтобы человек все то, что находится за пределами механического устройства его животного существования, всецело произвел из себя и заслужил только то счастье или совершенство, которое он сам создает свободно от инстинкта, своим собственным разумом. Природа не делает ничего лишнего и не расточительна в применении средств для своих целей. Так как она дала человеку разум и основывающуюся на нем свободную волю, то уже это было ясным свидетельством ее намерения наделить его [способностями]. Она не хотела, чтобы он руководствовался инстинктом или был обеспечен прирожденными знаниями и обучен им, она хотела, чтобы он все произвел из себя. Изыскание средств питания, одежды и крова, обеспечение внешней безопасности и защиты (для чего она дала ему не рога быка, не когти льва и не зубы собаки, а только руки), все развлечения, могущие сделать жизнь приятной, даже его проницательность и ум, даже доброта его воли – все это должно быть исключительно делом его рук. Природа, кажется, здесь сама находит удовольствие в величайшей бережливости, и она так скупо наделила людей животными качествами, так строго нацелила уже первоначальное существование их на высшую потребность, как если бы она хотела, чтобы человек, когда он от величайшей грубости возвысится до величайшей искусности, до внутреннего совершенства образа мыслей (поскольку это возможно на земле) и благодаря этому достигнет счастья, – чтобы только он воспользовался плодами своих трудов и был обязан ими только самому себе. Похоже на то, что она рассчитывала больше на его разумную *самооценку,* чем на его внешнее благополучие. Ведь на этом пути человека ждут неисчислимые трудности. Кажется, однако, что природа беспокоилась вовсе не о том, чтобы человек жил хорошо, а о том, чтобы он сам достиг такого положения, когда благодаря своему поведению он станет достойным жизни и благополучия. При этом всегда удивляет то, что старшие поколения трудятся в поте лица как будто исключительно ради будущих поколений, а именно для того, чтобы подготовить им ступень, на которой можно было бы выше возводить здание, предначертанное природой, и чтобы только позднейшие поколения имели счастье жить в этом здании, для построения которого работал длинный ряд предшественников (хотя, конечно, не преднамеренно), лишенных возможности пользоваться подготовленным ими счастьем. Но каким бы загадочным ни казался такой порядок, он необходим, если раз навсегда признать, что одаренные разумом животные, которые, как класс разумных существ, все смертны, но род которых бессмертен, должны достигнуть полного развития своих задатков.

Положение четвертое

Средство, которым природа пользуется для того, чтобы осуществить развитие всех задатков людей, – это антагонизм их в обществе, поскольку он в конце концов становится причиной их законосообразного порядка. Под антагонизмом я разумею здесь *недоброжелательную общительность* людей, их склонность вступать в общение, связанную, однако, с всеобщим сопротивлением, которое постоянно угрожает обществу разъединением. Задатки этого явно заложены в человеческой природе. Человек имеет склонность *общаться с себе подобными,* ибо в таком состоянии он больше чувствует себя человеком, т. е. чувствует развитие своих природных задатков. Но ему также присуще сильное стремление *уединяться* (изолироваться), ибо он в то же время находит в себе необщительное свойство – желание все сообразовать только со своим разумением – и поэтому ожидает отовсюду сопротивления, так как он по себе знает, что сам склонен сопротивляться другим. Именно это сопротивление пробуждает все силы человека, заставляет его преодолевать природную лень, и, побуждаемый честолюбием, властолюбием или корыстолюбием, он создает себе положение среди своих ближних, которых он, правда, не может *терпеть,* но без которых он не может и *обойтись.* Здесь начинаются первые истинные шаги от грубости к культуре, которая, собственно, состоит в общественной ценности человека. Здесь постепенно развиваются все таланты, формируется вкус и благодаря успехам просвещения кладется начало для утверждения образа мыслей, способного со временем превратить грубые природные задатки нравственного различения в определенные практические принципы и тем самым *патологически* вынужденное согласие к жизни в обществе претворить в конце концов в *моральное* целое. Без этих самих по себе непривлекательных свойств необщительности, порождающих сопротивление, на которое каждый неизбежно должен натолкнуться в своих корыстолюбивых притязаниях, все таланты в условиях жизни аркадских пастухов, [т. е.] в условиях полного единодушия, умеренности и взаимной любви, навсегда остались бы скрытыми в зародыше; люди, столь же кроткие, как овцы, которых они пасут, вряд ли сделали бы свое существование более достойным, чем существование домашних животных; они не заполнили бы пустоту творения в отношении цели его как разумного естества. Поэтому да будет благословенна природа за неуживчивость, за завистливо соперничающее тщеславие, за ненасытную жажду обладать и господствовать! Без них все превосходные природные задатки человечества оставались бы навсегда неразвитыми. Человек хочет согласия, но природа лучше знает, что для его рода хорошо; и она хочет раздора. Он желает жить беспечно и весело, а природа желает, чтобы он вышел из состояния нерадивости и бездеятельного довольства и окунулся с головой в работу и испытал трудности, чтобы найти средства разумного избавления от этих трудностей. Таким образом, естественные побудительные причины, источники необщительности и всеобщего сопротивления, вызывающие столько бедствий, но и беспрестанно побуждающие человека к новому напряжению сил и, стало быть, к большему развитию природных задатков, прекрасно обнаруживают устройство, созданное мудрым творцом; и здесь вовсе ни при чем злой дух, который будто бы вмешивается в великолепное устроение, созданное творцом, или из зависти портит его.

Положение пятое

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

Положение шестое

Эта проблема самая трудная и позднее всех решается человеческим родом. Трудность, которую ясно показывает уже сама идея этой задачи, состоит в следующем: человек есть *животное, которое,* живя среди других членов своего рода, *нуждается в господине.* Дело в том, что он обязательно злоупотребляет своей свободой в отношении своих ближних; и хотя он, как разумное существо, желает иметь закон, который определил бы границы свободы для всех, но его корыстолюбивая животная склонность побуждает его, где это ему нужно, делать для самого себя исключение. Следовательно, он нуждается в *господине,* который сломил бы его собственную волю и заставил его подчиняться общепризнанной воле, при которой каждый может пользоваться свободой. Где же он может найти такого господина? Только в человеческом роде. Но этот господин также есть животное, нуждающееся в господине. Поэтому, как ни поступит человек в данном случае, предоставит ли он верховную власть одному или сообществу многих избранных для этой цели лиц, нельзя понять, как он создаст себе главу публичной справедливости, который сам был бы справедлив. Ведь каждый облеченный властью всегда будет злоупотреблять своей свободой, когда над ним нет никого, кто распоряжался бы им в соответствии с законами. Верховный глава *сам* должен быть справедливым и в то же время должен быть *человеком.* Вот почему эта задача самая трудная из всех; более того, полностью решить ее невозможно; из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого. Только приближение к этой идее вверила нам природа[13]. Что эта проблема решается позднее всех, следует еще из того, что для этого требуются правильное понятие о природе возможного [государственного] устройства, большой, в течение многих веков приобретенный опыт и, сверх того, добрая воля, готовая принять такое устройство. А сочетание этих трех элементов – дело чрезвычайно трудное, и если оно будет иметь место, то лишь очень поздно, после многих тщетных попыток.

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

Положение седьмое

Проблема создания совершенного гражданского устройства зависит от проблемы установления законосообразных ***внешних отношений между государствами*** *и без решения этой последней не может быть решена.* Что́ толку добиваться законосообразного гражданского устройства для отдельных людей, т. е. создания *общественного организма?* Та же необщительность, которая заставляет людей объединяться, опять-таки служит причиной того, что каждый общественный организм во внешних отношениях, т. е. как государство по отношению к другим государствам, пользуется полной свободой. Следовательно, государства должны ожидать друг от друга таких же несправедливостей, как те, которые притесняли отдельных людей и заставляли их вступать в законосообразное гражданское состояние. Природа, таким образом, опять использовала неуживчивость людей, даже больших обществ и государственных организмов этого рода существ как средство для того, чтобы в неизбежном антагонизме между ними найти состояние покоя и безопасности; другими словами, она посредством войн и требующей чрезвычайного напряжения, никогда не ослабевающей подготовки к ним, посредством бедствий, которые из-за этого должны даже в мирное время ощущаться внутри каждого государства, побуждает сначала к несовершенным попыткам, но в конце концов после многих опустошений, разрушений и даже полного внутреннего истощения сил, к тому, что разум мог бы подсказать им и без столь печального опыта, а именно выйти из не знающего законов состояния диких и вступить в союз народов, где каждое, даже самое маленькое, государство могло бы ожидать своей безопасности и прав не от своих собственных сил или собственного справедливого суждения, а исключительно от такого великого союза народов (foedis Amphictyonum[14]), от объединенной мощи и от решения в соответствии с законами объединенной воли. Какой бы фантастической ни казалась эта идея и как бы ни высмеивались ратовавшие за нее аббат Сен-Пьер и Руссо[15] (может быть, потому, что они верили в слишком близкое ее осуществление), это, однако, неизбежный выход из бедственного положения, в которое люди приводят друг друга и которое заставляет государства принять именно то решение (с какими бы трудностями это ни было сопряжено), к которому дикий человек был также вынужден прибегнуть, а именно пожертвовать своей животной свободой и искать покоя в безопасности и законосообразном [государственном] устройстве. С этой точки зрения все войны представляют собой многочисленные попытки (правда, не как цель человека, а как цель природы) создать новые отношения между государствами и посредством разрушения или хотя бы раздробления всех образовать новые объединения, которые, однако, опять-таки либо в силу внутреннего разлада, либо вследствие внешних распрей не могут сохраниться и потому должны претерпевать новые, аналогичные революции, пока наконец отчасти благодаря наилучшей внутренней системе гражданского устройства, отчасти же благодаря общему соглашению между государствами и международному законодательству не будет достигнуто состояние, которое подобно гражданскому обществу сможет, как *автомат,* существовать самостоятельно.

Какого бы мнения мы ни придерживались, ожидаем ли мы этого как результата *эпикурейского* стечения действующих причин[16], благодаря которым государства – подобно мельчай-

---

[14] Союз амфиктионов *(лат.).*

[15] *Аббат де Сен-Пьер* (Abbe Saint-Pierre Charles Irenee Castel de, 1658–1743) – французский теолог. Кант здесь имеет в виду его популярное в то время сочинение «Проект вечного мира» (Утрехт, 1713), в котором он доказывал возможность установления вечного мира между народами. В 1760 г. Жан-Жак Руссо сделал «Извлечение из „Проекта вечного мира"»; русский перевод «Извлечения…» см. в сб. «Трактаты о вечном мире» (М., 1963).

[16] Согласно учению Эпикура, мельчайшие частицы мира – атомы, которые разделяет пустота, – благодаря многочисленным случайным столкновениям, образованиям и разрушениям в конце концов могут привести к возникновению той или иной вещи.*Эпикур* (341–270 до н. э.) – древнегреческий философ. С 306 г. основал философскую школу в Афинах.

шим частицам материи из-за их случайного столкновения – испробуют всевозможные образования, которые вследствие новых столкновений вновь будут разрушены, пока наконец одно из подобных образований *случайно* не получится и ему удастся сохранить свою форму (счастливый случай, который вряд ли произойдет когда-нибудь!); допускаем ли мы, что природа идет своим закономерным порядком, приводя наш род постепенно от низшей степени животности к высшей степени – человечности, и притом с помощью собственного, хотя и вынужденного, искусства человека, и развивая в этом кажущемся диким беспорядке вполне закономерно первоначальные задатки; или мы предпочитаем признать, что в итоге всех этих действий и противодействий людей вообще ничего не получится, по крайней мере ничего разумного, что все останется, как было раньше, и что поэтому нельзя заранее сказать, не подготовит ли нам в конце концов несогласие, столь естественное для нашего рода, ад кромешный, полный страданий, на какой бы высокой ступени цивилизации мы ни находились, именно тем, что человечество, быть может, вновь уничтожит варварскими опустошениями саму эту ступень и все достигнутые успехи культуры (судьба, против которой при господстве слепого случая нельзя устоять, а ведь такое господство, если ему не приписать тайно связанной с мудростью путеводной нити природы, на деле тождественно анархической свободе!), – вопрос здесь сводится приблизительно к следующему: разумно ли признавать устройство природы *целесообразным* в частях и *бесцельным* в целом? Итак, то, что совершает лишенное всякой цели состояние дикого, задерживающее развитие всех природных задатков нашего рода, но в конце концов через бедствия, которые она ему причиняет, заставляющее его выйти из этого состояния и вступить в гражданское устройство, где все эти [естественные] зачатки могут развиваться, – то же делает и варварская свобода уже образовавшихся государств, а именно хотя использование друг против друга всех сил общества для вооружения, вызываемые войной опустошения, а еще в большей степени необходимость быть всегда к ней готовым и задерживают развитие природных задатков, но зато бедствия, отсюда вытекающие, заставляют наш род найти закон равновесия для самого по себе благотворного столкновения между соседними государствами, вызываемого их свободой, и создать объединенную власть для придания этому закону силы, стало быть, создать всемирно-гражданское состояние публичной государственной безопасности. Это состояние таит в себе некоторую опасность: достигнув его, силы человечества могут быть ослаблены, однако в нем также действует принцип *равенства* их действия и противодействия, не позволяющий им разрушить друг друга. До совершения этого последнего шага (а именно образования союза государств), стало быть, почти на полпути к этому образованию человеческая природа испытывает наиболее тяжкие бедствия при обманчивой видимости внешнего благополучия. И Руссо[17] вовсе не так уж неправ, предпочитая состояние диких, коль скоро упускают из виду последнюю ступень, на которую нашему роду еще предстоит подняться. Благодаря искусству и науке мы достигли высокой ступени *культуры.* Мы чересчур *цивилизованы* в смысле всякой учтивости и вежливости в общении друг с другом. Но нам еще многого недостает, чтобы считать нас *нравственно совершенными.* В самом деле, идея моральности относится к культуре; однако применение этой идеи, которое сводится только к подобию нравственного в любви к чести и во внешней пристойности, составляет лишь цивилизацию. Но пока государства тратят все свои силы на достижение своих тщеславных и насильственных завоевательных целей и потому постоянно затрудняют медленную работу над внутренним совершенствованием образа мыслей своих граждан, лишая их даже всякого содействия в этом направлении, нельзя ожидать какого-либо улучшения в сфере морали. Ибо для этого необходимо долгое внутреннее совершенствование каждого общества ради воспитания своих граж-

[17] *Руссо* (Rousseau) Жан-Жак (1712–1778) – французский писатель и философ-просветитель. О преимуществе первобытных людей («диких», или «дикарей») или «состояния дикости» Ж.-Ж. Руссо писал в основном в сочинениях «О причинах неравенства между людьми», «Об общественном договоре, или Принципы политического права».

дан. А все доброе, не привитое на морально добром образе мыслей, есть не более как видимость и позлащенная нищета. В этом состоянии род человеческий останется до тех пор, пока он не выйдет указанным нам путем из хаотического состояния отношений между государствами.

Положение восьмое

Историю человеческого рода в целом можно рассматривать как выполнение тайного плана природы – осуществить внутренне и для этой цели также внешне совершенное государственное устройство как единственное состояние, в котором она может полностью развить все задатки, вложенные ею в человечество. Это положение вытекает из предыдущего. Мы видим, что философия также может иметь свой *хилиазм*[18], но такой, проведению которого сама ее идея может, хотя и весьма отдаленно, содействовать и который вовсе не фантастичен. Вопрос только в том, открывает ли опыт что-нибудь о таком исполнении цели природы. Я отвечаю: *немногое,* ибо этот круговорот требует, по-видимому, для своего завершения столько времени, что из той малой части, которую человечество прошло в этом направлении, нельзя вполне уверенно составить себе представление обо всем пути и об отношении частей к целому, как и на основании всех произведенных до настоящего времени астрономических наблюдений определить движение, совершаемое нашим Солнцем вместе со всем сонмом своих спутников в великой системе неподвижных звезд, несмотря на то что общее основание систематического устройства Вселенной и немногие уже сделанные наблюдения достаточно достоверны, чтобы заключить к действительности такого круговорота. Между тем человеческая природа такова, что мы не можем оставаться равнодушными даже к отдаленнейшей эпохе, в которую еще будет существовать наш род, если только ее можно с уверенностью ожидать. В особенности в данном случае такого равнодушия тем более не может быть, что мы могли бы, кажется, с помощью нашего собственного разумного устройства приблизить наступление этого столь радостного для наших потомков момента. Поэтому для нас самих весьма важны даже слабые признаки его приближения. В настоящее время отношения между государствами столь сложны, что ни одно не может снизить внутреннюю культуру, не теряя в силе и влиянии по сравнению с другими. Таким образом, если не успехи, то по крайней мере сохранение этой цели природы в достаточной мере обеспечивается даже честолюбивыми стремлениями государств. Далее, гражданскую свободу теперь также нельзя сколько-нибудь значительно нарушить, не нанося ущерба всем отраслям хозяйства, особенно торговле, а тем самым не ослабляя сил государства в его внешних делах. Эта свобода постепенно развивается. Когда препятствуют гражданину строить свое благополучие выбранным им способом, совместимым со свободой других, то лишают жизнеспособности все производство и тем самым опять-таки уменьшают силу целого. Вот почему все более решительно упраздняется ограничение личности в ее деятельности, а всеобщая свобода вероисповедания все более расширяется. Так постепенно, преодолевая заблуждения и иллюзии, возникает *просвещение* как великое благо, которое человеческий род извлекает даже из корыстолюбивого стремления своих повелителей к господству, когда они понимают свою собственную выгоду. Но это просвещение, а вместе с ним и некая неизбежно возникающая душевная заинтересованность просвещенного человека в добром, которое он постигает полностью, должны постепенно доходить до верховных правителей и получить влияние даже на принципы управления. Хотя, например, наши мироправители теперь не имеют средств на общедоступные воспитательные учреждения и вообще на все то, что создается для общего блага, поскольку все заранее откладывается для будущей войны, они тем не менее увидят собственную выгоду в том, чтобы по крайней мере не препятствовать самостоятельным, хотя и незначительным, усилиям своего народа в этом деле. Наконец, сама война становится не только искусственной и по своему исходу для обеих сторон сомнительной, но – ввиду печальных последствий, которые государства ощущают от все растущего бремени долгов (новое изобретение), погашению кото-

[18] *Хилиазм* (от греч. chilias – тысяча) – в христианской теологии и религии учение о тысячелетнем царстве праведников после «второго пришествия» Христа.

рых нет конца, – рискованным предприятием, причем влияние, которое разорение каждого государства в нашей благодаря промышленности столь тесно спаянной части света оказывает на другие государства, так заметно, что эти государства под давлением угрожающей им самим опасности предлагают себя в качестве третейских судей, не имея, правда, законного основания на это, и таким образом постепенно готовятся к будущему великому государственному объединению, примера которого наши предки не показывали. Хотя в настоящее время имеется только весьма грубый набросок такого государственного объединения, тем не менее все будущие его члены уже как будто проникаются сознанием необходимости сохранения целого в интересах каждого из них. И это вселяет в нас надежду, что после некоторых преобразовательных революций осуществится наконец то, что природа наметила своей высшей целью, а именно всеобщее *всемирно-гражданское состояние,* как лоно, в котором разовьются все первоначальные задатки человеческого рода.

Положение девятое

Попытка философов разработать всемирную историю согласно плану природы, направленному на совершенное гражданское объединение человеческого рода, должна рассматриваться как возможная и даже как содействующая этой цели природы. Правда, писать *историю,* исходя из идеи о том, каким должен быть обычный ход вещей, если бы он совершался сообразно некоторым разумным целям, представляется странным и нелепым намерением; кажется, что с такой целью можно создать только *роман.* Если, однако, мы вправе допустить, что природа даже в проявлениях человеческой свободы действует не без плана и конечной цели, то эта идея могла бы стать весьма полезной; и хотя мы теперь слишком близоруки для того, чтобы проникнуть взором в тайный механизм ее устройства, но, руководствуясь этой идеей, мы могли бы беспорядочный *агрегат* человеческих поступков, по крайней мере в целом, представить как *систему.* В самом деле, если начать с греческой истории как той, благодаря которой для нас сохранилась всякая другая, более древняя либо современная ей или по крайней мере засвидетельствована[19][20][21][22]; если проследить влияние греков на создание и разложение *Римской* империи, поглотившей греческое государство, и влияние *римлян* на варваров, в свою очередь разрушивших Римскую империю, и так далее вплоть до нашего времени, причем, однако, государственную историю других народов, поскольку сведения о них постепенно дошли до нас именно через эти просвещенные нации, присовокупить как *эпизод,* – то в нашей части света (которая, вероятно, со временем станет законодательницей для всех других) будет открыт закономерный ход улучшения государственного устройства. Далее, если только повсеместно обращать внимание на гражданское устройство, на его законы и на внешние политические отношения, поскольку они благодаря тому доброму, что содержалось в них, в течение долгого времени способствовали возвышению и прославлению народов (и вместе с ними также наук и искусств), в то время как то порочное, что было им присуще, приводило эти народы к упадку, однако так, что всегда оставался зародыш просвещения, который, развиваясь все больше после каждого переворота, подготовлял более высокую ступень совершенствования, – то, я полагаю, будет найдена путеводная нить, способная послужить не только для объяснения столь запутанного клубка человеческих дел или для искусства политического предсказания будущих государственных изменений (польза, которую уже когда-то извлекли из истории человечества, когда ее рассматривали как бессвязное действие произвольной свободы!), но и для открытия утешительных перспектив на будущее (надеяться на что, не предполагая плана природы, нет основания): когда-нибудь, не очень скоро, человеческий род достигнет наконец того состояния, когда все его природные задатки смогут полностью развиться и его назначение на Земле будет исполнено. Такое *оправдание* природы или, вернее, провидения – немаловажная побудительная причина для выбора особой точки зрения на мир. В самом деле, что толку прославлять великолепие и мудрость творения в лишенном разума царстве природы и рекомендо-

---

[19] Только ученые, которые с момента своего появления до нашего времени существовали всегда, могут засвидетельствовать древнюю историю. Все их сферы – все есть terra incognita; и история народов, живших вне их сферы, начинается только с того времени, когда они в нее вступили. Это случилось с *еврейским* народом в эпоху Птолемеев благодаря греческому переводу Библии, без которого не было бы доверия к их разрозненным сообщениям. Отсюда (когда начало предварительно изучено) можно следовать дальше за их рассказами. И так со всеми другими народами. Первая страница Фукидида, говорит Юм, – единственное начало истинной всеобщей истории.

[20] Terra incognita – неизвестная земля *(лат.).*

[21] Птоломей – *Птолемеи* (Лагиды) – царская династия в эллинистическом Египте в 305 – 30 гг. до н. э.

[22] *Фукидид* (ок. 460–400 до н. э.) – древнегреческий историк, автор «Истории», труда, посвященного истории Пелопоннесской войны (войны между Афинами и Спартой в 432–401 гг. до н. э.). Первый из историков пытался выявить определенные связи и социальные причины упомянутой войны. Свой взгляд на историю он излагает на первой странице своего сочинения, которую и имел в виду Дэвид Юм. *Юм* (Hume) Дэвид (1711–1776) – английский философ, историк, экономист.

вать их рассмотрению, когда часть великой арены, на которой проявляется высшая мудрость и которая составляет цель всего творения, – история человеческого рода – должна оставаться постоянным возражением против этого. Зрелище ее заставляет нас с негодованием отворачиваться от нее и, поскольку мы отчаиваемся когда-нибудь найти здесь совершенно разумную цель, приводит нас к мысли, что на нее можно надеяться только в ином мире.

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

Ответ на вопрос: что такое просвещение? 1784

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

Леность и трусость – вот причины того, что столь большая часть людей, которые уже давно освободились от чуждого им руководства природы (naturaliter maiorennes), все же охотно остаются на всю жизнь несовершеннолетними; по этим же причинам так легко другие присваивают себе право быть их опекунами. Ведь так удобно быть несовершеннолетним! Если у меня есть книга, мыслящая за меня, если у меня есть духовный пастырь, совесть которого может заменить мою, и врач, предписывающий мне такой-то образ жизни, и т. п., то мне нечего и утруждать себя. Мне нет надобности мыслить, если я в состоянии платить; первым скучным делом займутся вместо меня другие. То, что значительное большинство людей (и среди них весь прекрасный пол) считает не только трудным, но и весьма опасным переход к совершеннолетию, – это уже забота опекунов, столь любезно берущих на себя верховный надзор над этим большинством. После того как эти опекуны оглупили свой домашний скот и заботливо оберегли его от того, чтобы эти покорные существа осмелились сделать хоть один шаг без вожжей, на которых их водят, после всего этого они указывают таким существам на грозящую им опасность, если они попытаются ходить самостоятельно. Правда, эта опасность не так уж велика, ведь после нескольких падений в конце концов они научились бы ходить; однако пример такого рода делает их нерешительными и отпугивает их, удерживая от дальнейших попыток.

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

Но более возможно, и даже почти неизбежно, что публика сама себя просветит, если только предоставить ей свободу. Ибо тогда даже среди поставленных над толпой опекунов найдутся самостоятельно мыслящие, которые, сбросив с себя иго несовершеннолетия, распространят вокруг себя дух разумной оценки своего достоинства и призвания каждого человека мыслить самостоятельно. При этом следует иметь в виду, что публика, до этого поставленная под иго, затем заставит опекунов оставаться под ним, если ее будут к этому подстрекать люди, не способные ни к какому просвещению. Вот как вредно насаждать предрассудки, которые в конце концов мстят тем, кто породил их или кто был предшественником тех, кто породил их. По этой причине публика может достигнуть просвещения только постепенно. Посредством революции можно, пожалуй, добиться устранения личного деспотизма и угнетения со стороны корыстолюбцев или властолюбцев, но никогда нельзя ее посредством осуществить истинную реформу образа мыслей; новые предрассудки, как и старые, будут служить вожжами для бездумной толпы.

Для просвещения требуется только *свобода,* и притом самая безобидная, а именно свобода во всех случаях *публично пользоваться* собственным разумом. Но вот я слышу голоса

со всех сторон: *не рассуждайте!* Офицер говорит: не рассуждайте, а упражняйтесь! Советник министерства финансов: не рассуждайте, а платите! Духовное лицо: не рассуждайте, а верьте! (Лишь один-единственный повелитель на свете говорит: *рассуждайте* сколько угодно и о чем угодно, но *повинуйтесь!*[23]*)* Здесь всюду ограничение свободы. Какое, однако, ограничение препятствует просвещению? Какое же не препятствует, а даже содействует ему? Я отвечаю: *публичное* пользование собственным разумом всегда должно быть свободным и только оно может дать просвещение людям. Но *частное пользование* разумом нередко должно быть очень ограничено, но так, чтобы особенно не препятствовать развитию просвещения. Под публичным же применением собственного разума я понимаю такое, которое осуществляется кем-то *как ученым* перед всей *читающей* публикой. Частным применением разума я называю такое, которое осуществляется человеком на доверенном ему *гражданском посту* или службе. Для некоторых дел, затрагивающих интересы общества, необходим механизм, при помощи которого те или иные члены общества должны были бы вести себя пассивно, чтобы правительство было в состоянии посредством искусственного единодушия направлять их на осуществление общественных целей или по крайней мере удерживать их от уничтожения этих целей. Здесь, конечно, не дозволено рассуждать, здесь следует повиноваться. Но поскольку эта часть механизма рассматривает себя как члена всего общества и даже общества граждан мира, а стало быть, в качестве ученого, который общается в собственном смысле с публикой при помощи своих сочинений, то, конечно, ученый может рассуждать, не нанося ущерба делам, заниматься которыми ему поручено как пассивному члену. Было бы, например, крайне пагубно, если офицер, получивший приказ от начальства, стал бы, находясь на службе, умствовать относительно целесообразности или полезности этого приказа; он должен подчиниться. Однако по справедливости ему как ученому нельзя запрещать делать замечания об ошибках в воинской службе и предлагать это своей публике для обсуждения. Гражданин не может отказываться от уплаты установленных налогов; если он обязан уплачивать их, то он даже может быть наказан за злонамеренное порицание налогообложения как за клевету (которая могла бы вызвать общее сопротивление), но этот же человек, несмотря на это, не противоречит долгу гражданина, если он в качестве ученого публично высказывает свои мысли по поводу несовершенств или даже несправедливости налогообложения. Точно так же священнослужитель обязан читать свои проповеди ученикам, обучающимся Закону Божьему, и своим прихожанам согласно символу церкви, ибо он с таким условием и назначен. Но, как ученый, он имеет полную свободу, и это даже его долг – сообщать публике все свои тщательно продуманные и благонамеренные мысли об ошибках в церковном символе и свои предложения о лучшем устройстве религиозных и церковных дел. В этом нет ничего такого, что могло бы мучить его совесть. В самом деле, то, чему он учит как священнослужитель, он излагает как нечто такое, в отношении чего он не свободен учить по собственному разумению, а должен излагать согласно предписанию и от имени кого-то другого. Он может сказать: наша церковь учит так-то и так-то; вот доводы, которые она приводит. Он извлекает для своих прихожан в этом случае всю практическую пользу из положений, которые он сам не подписал бы с полной убежденностью, но проповедовать которые он обязан, так как не исключена возможность, что в них скрыта истина, во всяком случае в них нет ничего противоречащего внутренней религии. Ведь если бы он полагал, что в них есть нечто противоречащее ей, то он не смог бы отправлять свою службу с чистой совестью и должен был бы сложить с себя свой сан. Следовательно, применение священником своего разума перед своими прихожанами есть лишь *частное* его *применение,* ибо эти прихожане составляют только домашнее, хотя и большое, собрание людей. И ввиду этого он, как священник, не свободен и не может быть свободным, так как он выполняет чужое поручение. В качестве же ученого, который через свои произведения говорит с настоящей публикой, а именно с миром, стало

[23] Кант имеет в виду Фридриха II, короля Пруссии.

быть, при *публичном применении* своего разума, священник располагает неограниченной свободой пользоваться своим разумом и говорить от своего имени. В самом деле, полагать, что опекуны народа (в духовных вещах) сами несовершеннолетние – это нелепость, увековечивающая нелепости.

Но может ли некое сообщество из представителей духовенства, нечто вроде собрания, или досточтимый класс (так это называется в Голландии) иметь право клятвенно обязывать установить некую неизменную церковную символику, чтобы таким образом приобрести верховную опеку над каждым своим членом и, через них, над народом и даже увековечить эту опеку? Я говорю: это совершенно невозможно. Подобный договор, заключенный с целью удержать человечество от дальнейшего просвещения на все времена, был бы абсолютно недействительным, даже если бы он был утвержден высшей властью, рейхстагом и самыми торжественными мирными соглашениями. Никакая эпоха не может обязаться и поклясться поставить следующую эпоху в такое положение, когда для нее было бы невозможно расширить свои (прежде всего настоятельно необходимые) познания, избавиться от ошибок и вообще двигаться вперед в просвещении. Это было бы преступлением перед человеческой природой, первоначальное назначение которой заключается именно в этом движении вперед. И будущие поколения имеют полное право отбросить такие договоры как принятые незаконно и злонамеренно. Критерий всего того, что принимается как закон для того или иного народа, заключается в вопросе: принял бы сам народ для себя такой закон? Он мог бы быть признан на короткое время, как бы в ожидании лучшего для введения определенного порядка. При этом каждому гражданину, прежде всего священнику, нужно было бы предоставить свободу в качестве ученого публично, т. е. в своих сочинениях, делать замечания относительно недостатков в существующем устройстве, причем введенный порядок все еще продолжался бы до тех пор, пока взгляды на существо этих дел публично не распространились бы и не были доказаны настолько, что ученые, объединив свои голоса (пусть не всех), могли бы представить перед троном предложение, чтобы взять под свою защиту те общины, которые единодушно высказываются в пользу изменения религиозного устройства, не препятствуя, однако, тем, кто желает придерживаться старого. Но совершенно недозволительно прийти к соглашению относительно некоего постоянного, не подвергаемого ни с чьей стороны публичному сомнению религиозного установления, пусть даже на время жизни одного человека, и тем самым исключить некоторый промежуток времени из движения человечества к совершенствованию, сделать этот промежуток бесплодным и тем самым даже вредным для будущих поколений. Человек может откладывать для себя лично просвещение – и даже в этом случае только на некоторое время – в тех вопросах, какие ему надлежит знать. Но отказаться от просвещения для себя лично и тем более для будущих поколений означает нарушить и попрать священные права человечества. Тем более то, что не может решить относительно самого себя народ, еще меньше вправе решать относительно народа монарх. Ведь его авторитет законодателя покоится именно на том, что он в своей воле объединяет всеобщую волю народа. Если он обращает внимание лишь на то, чтобы всякое истинное или мнимое усовершенствование согласовывалось с гражданским порядком, то он может позволить своим подданным самим решать, что они считают нужным делать для спасения своей души: это его не касается; его дело – следить за тем, чтобы никто насильственно не мешал другим заниматься определением и утверждением этого спасения по мере своих сил. Он сам наносит ущерб своему величию, вмешиваясь в эти дела, когда он доверяет своему правительству надзор за сочинениями, в которых его подданные пытаются разобраться в своих взглядах, а также когда он делает это по собственному высочайшему усмотрению, заслужив тем самым упрек: Caeser non est supra Grammaticos[24], и еще в большей степени тогда, когда

[24] Цезарь не выше ученых мужей *(лат.)*.

он свою высшую власть унижает настолько, что начинает поддерживать в своему государстве духовный деспотизм отдельных тиранов по отношению к остальным своим подданным.

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

Государь, который не находит недостойным себя сказать, что он считает своим *долгом* ничего не предписывать людям в религиозных делах, а предоставлять им в этом полную свободу, который, следовательно, отказывается даже от гордого эпитета *веротерпимого,* такой государь сам просвещен и заслуживает того, чтобы благодарные современники и потомки их славили его как государя, который избавил род человеческий от несовершеннолетия, по крайней мере когда речь идет об опеке со стороны правительства, и предоставил свободу каждому пользоваться собственным разумом в делах, касающихся совести. При таком государе досточтимые представители духовенства могут без ущерба для своих служебных обязанностей в качестве ученых высказать свободно и публично свои суждения и взгляды, которые в том или ином отношении отклоняются от принятой ими [церковной] символики; в еще большей степени это может делать каждый, кто не ограничен никаким служебным долгом. Этот дух свободы распространяется также вовне даже там, где ему приходится вести борьбу с внешними препятствиями, созданными правительством, неверно понимающим самого себя. Ведь такое правительство имеет перед собой пример того, что при свободе нет ни малейшей надобности заботиться об общественном спокойствии и безопасности. Люди сами в состоянии выбраться постепенно из невежества, если никто не стремится намеренно удержать их в нем.

Я определил основной момент просвещения, состоявшего в выходе людей из состояния несовершеннолетия по собственной вине, преимущественно в *делах религиозных,* потому что в отношении искусств и наук наши правители не заинтересованы в том, чтобы играть роль опекунов над своими подданными. Кроме того, несовершеннолетие в делах религии не только наиболее вредное, но и наиболее позорное. Однако в своем образе мыслей глава государства, способствующий просвещению в делах религии, идет еще дальше; он понимает, что даже в отношении своего *законодательства* нет никакой опасности позволить подданным *публично* пользоваться своим разумом и открыто излагать свои мысли относительно лучшего составления законодательства и откровенно критиковать существующее; мы располагаем таким блистательным примером, и в этом отношении ни один монарх не превосходил того, кого мы почитаем в настоящее время[25].

Однако только тот, кто, будучи сам просвещенным, не боится собственной тени, но вместе с тем содержит хорошо дисциплинированную и многочисленную армию для охраны общественного спокойствия, может сказать то, на что не отважится республика: *рассуждайте сколько угодно и о чем угодно, только повинуйтесь!* Так появляется здесь странный, неожиданный оборот дел человеческих, да и вообще они кажутся парадоксальными, когда их рассматривают в целом. Большая степень гражданской свободы имеет, кажется, преимущество перед свободой духа народа, однако ставит этой последней непреодолимые преграды. Наоборот, меньшая степень гражданских свобод дает народному духу возможности развернуть все свои способности. И так как природа открыла под этой твердой оболочкой зародыш, о котором она

[25] Здесь также имеется в виду Фридрих II.

самым нежным образом заботится, а именно склонность и призвание к *свободе мысли,* то этот зародыш сам воздействует на образ чувствования народа (благодаря чему народ становится постепенно более способным к *свободе действии)* и наконец даже на принципы правительства, считающего для самого себя полезным обращаться с человеком, который есть *нечто большее, чем машина,* сообразно его достоинству[2627].

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

[27] *Бюшинг* Антон Фридрих (Buesching, 1724–1793) – немецкий геолог, географ и статистик, профессор философии и теологии в Геттингене. Преподавал в Петербурге (1761–1767), в 1773–1787 гг. издавал в Берлине еженедельник «Wöchentliche Nachrichten von neuen Landcharten, geographischen, statistischen und historischen Biichern und Sachen».Статья М. Мендельсона «Über die Frage: Was ist Aufk lärung?» («О вопросе: Что такое просвещение?») была опубликована в «Berlinische Monatsscririft» в 1784 г. (N9, S. 193–200).

Рецензия на книгу И. Г. Гердера «идеи к философии истории человечества» (части 1, 2). 1785

I [Рецензия первой части]

Riga und Leipzig, bei J. T. Hartknoch. 1784. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit von Johann Gottfried Herder.* Quern te Deus esse iussit et humana qua parte locatus es in re disce. Erster Teil, S. 318.4[28].

Дух нашего остроумного и красноречивого автора показывает в этой книге свое уже признанное своеобразие. Это сочинение, как и некоторые другие вышедшие из-под его пера, не следовало бы оценивать по обычному мерилу. Похоже, что его гений не просто собрал идеи из обширной сферы наук и искусств, чтобы ими и другими увеличить способность сообщения, а на свой лад преобразовал их (заимствуя его собственное выражение) по некоему закону *ассимиляции* в свой специфический образ мыслей, благодаря чему эти идеи заметно отличаются от тех идей, которыми питаются другие души (с. 292), и менее способны быть сообщенными. Пожалуй, по этой причине то, что он называет философией истории человечества, есть вовсе не то, что обычно подразумевают под этим: не логическая точность в определении понятий или тщательное различение и доказательство принципов, а не останавливающийся надолго широкий взгляд, проницательность, способная всегда найти аналогии, а в применении их – смелое воображение, связанное с умением располагать при помощи чувств и ощущений к своему предмету, который он все время держит в туманной дали. В этих чувствах и ощущениях мы скорее угадываем большое содержание мыслей или многозначительные намеки, чем холодное рассуждение. И так как свобода мышления (которую мы здесь постоянно встречаем), примененная плодотворным умом, всегда дает пищу для размышления, то мы попытаемся выделить из его идей, насколько удастся, самые важные и своеобразные и изложить их его же словами, присоединив в заключение кое-какие замечания о целом.

Наш автор начинает с того, что расширяет поле [своего] зрения, чтобы указать человеку его место среди обитателей других планет нашей Солнечной системы, и от среднего, не лишенного преимуществ положения небесного тела, которое человек населяет, автор заключает к существованию некоего «среднего земного рассудка и еще гораздо более двусмысленной человеческой добродетели, на которую он должен здесь рассчитывать. Но так как наши мысли и силы, несомненно, возникают только из организации нашей Земли и стремятся к изменению и превращению до тех пор, пока не достигнут чистоты и тонкости, которые [вообще] это наше творение может дать, и если необходимо руководствоваться аналогией, а значит, и на других небесных телах не должно быть иначе, то можно предположить, что человек будет иметь цель, одинаковую с обитателями других планет, дабы наконец не только проложить путь ко многим звездам, но, быть может, вступить в общение со зрелыми существами многих различных, но родственных наглей Земле миров». Отсюда он переходит к рассуждениям о катаклизмах, предшествовавших появлению человека. «Прежде чем могли быть созданы наш воздух, наша вода, наша Земля, необходимы были разные разлагающие, ниспровергающие друг друга нити жизни;

[28] В начале этой рецензии, как и в начале остальных, Кант переписывает титульный лист рецензируемой работы. В данном случае на титульном листе содержится также приведенный Гердером эпиграф на латинском языке. Это строки одной из сатир римского поэта и сатирика *Персия* (Persius, Flaccus Aulus, 34–62 гг. н. э.):Кем быть тебе велено БогомИ занимать суждено средь людей положенье какое.Это познай…(Римская сатира. – М., 1957. С. 98).

каких только разложений и превращений друг в друга не предполагают многочисленные виды земли, камней, кристаллизаций, даже структура раковин, растений, животных, наконец, человека! Он, дитя всех элементов и сущностей, их самая избранная суть и как бы цвет земного творения, мог быть только последним любимцем природы, для создания которого и встречи с которым должно было быть пройдено много ступеней развития и превращений».

В шарообразной форме Земли автора изумляет то единство, которое возникает благодаря ей, несмотря на все многообразие. «Кто, хорошенько поразмыслив об этой форме, стал бы верить словам в области философии и религии или убивать ради них с тупым, но священным рвением?» Точно так же кривизна эклиптики дает автору повод для рассуждений о назначении человека: «Под нашим движущимся по кривой Солнцем всякое действие человека есть период года». Ему кажется, что более глубокое знание атмосферы, самого влияния небесных тел на нее, показало бы, что они оказывают большое воздействие на историю человечества. В разделе о распределении суши и моря он объясняет строением Земли различия в истории народов: «Азия столь едина в нравах и обычаях, как если бы она была растянутая по суше одна страна. Маленькое Красное море, наоборот, разделяет нравы, небольшой Персидский залив разделяет их еще сильнее; но многие озера, горы и реки Америки, а также суша не без основания расположены преимущественно в умеренной полосе, а Старый Свет, эта колыбель человечества, создан природой иначе, чем Новый Свет».

Вторая книга посвящена различным образованиям на Земле и начинается с [рассмотрения] гранита, на который действовали свет, тепло, первозданная атмосфера и вода и, возможно, превратили кремень в известняк, в котором образовались первые живые существа моря – панцирные. Позднее возникла растительность. Сравнение формирования человека с формированием растений и половой любви первого с цветением последних. Полезность растительного мира для человека. Животное царство. Изменение животных и человека сообразно климату. Животные в древнюю эпоху несовершенны. «Классы творений расширяются по мере отдаления от человека; чем ближе они к человеку, тем меньше их число. Во всех [классах] есть одна главная форма – сходное строение скелета. Эти переходы не исключают того, что у морских животных, растений, быть может, даже у предметов, *названных мертвыми,* имелись одни и те же задатки организации, только бесконечно более грубые и беспорядочные. С точки зрения вечного существа, видящего все в единой связи, форма льдинки, как она возникает, и образующейся снежинки имеет, быть может, аналогию в образовании зародыша во чреве матери. Человек – среднее существо в животном царстве, т. е. самая распространенная форма, в которой в тончайшем виде собраны *все черты всех* окружающих его *родов.* В воздухе и в воде я как бы вижу животных, которые из глубин и с высоты идут к человеку и шаг за шагом приближаются к его облику». Эта книга заключается словами: «Радуйся своему положению, о человек, и изучай себя, о благородное среднее существо, во всем, что живет вокруг тебя!»

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

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

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

В четвертой книге автор развивает эту мысль дальше: «Чего недостает человекоподобному существу (обезьяне), чтобы оно стало человеком», и благодаря чему оно стало человеком? Благодаря приспособлению головы к *вертикальному строению,* благодаря внутренней и внешней организации согласно перпендикулярному центру тяжести. У обезьяны есть все части мозга, которыми обладает человек; но у нее они имеют форму ее скошенного назад черепа, и такое положение создалось потому, что ее голова формировалась под другим углом и создана не для прямой походки. Органические силы сразу действовали иначе. «Обрати свой взор на небо, о человек, и радуйся, содрогаясь, своему неизмеримому преимуществу, которое творец мира вложил в столь простой принцип – в твою прямую походку. Главное уже не обоняние, а глаз, который поднялся выше земли и трав. С прямой походкой человек стал искусным существом, он получил свободные и искусные руки; только при прямой походке возникает истинный человеческий язык. Теоретически и практически разум есть нечто *воспринятое,* определенное соотношение и направление идей и сил, к которым пришел человек в соответствии со своей организацией и образом жизни». И вот свобода. «Человек – первое свободное существо, он стоит прямо». Стыдливость: «Она должна была быстро развиваться при вертикальном положении тела». Его природа не подвержена особым видоизменениям. «Откуда это? Все только благодаря его вертикальному положению. Он был создан для того, чтобы стать человеком; мирный нрав, половая любовь, сочувствие, материнская любовь – это порождения человеческой сущности в результате его прямой походки. Закон справедливости и истинности основан на вертикальном положении самого человека, он же приучает человека к благопристойности; религия – высшая человечность. Согнутое животное ощущает неосознанно. Человека Бог возвысил, чтобы он, даже не зная и не желая этого, исследовал причины вещей и нашел бы тебя, о великая связь всех вещей. Религия же порождает надежду и веру в бессмертие». О бессмертии речь идет в пятой книге. «От камня к кристаллам, от них к металлам, от металлов к растениям, от них к животным, наконец, к человеку: так усложняется форма организации, а с ней становятся более многообразными силы и инстинкты существ, и все они наконец объединяются в образе человека, поскольку они могли создать этот образ».

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

также *невидимое царство сил* и восходящий ряд невидимых сил, находящихся в такой же связи и в таком же переходе, как в видимом царстве творения. Это последнее царство делает *все* для бессмертия души, и не только для бессмертия, но и для продолжения всех действующих и живых сил мироздания. Сила не может исчезнуть, хотя орудие может прийти в негодность. То, что всеживотворящий воззвал к жизни, живет; что действует, действует вечно в своей вечной связи». Эти принципы не разъясняются, «ибо здесь не место для этого». Между тем «мы видим в материи столь много сил, подобных духовным силам, что полная противоположность и противоречие этих двух вообще-то очень различных сущностей – духа и материи – если не сами противоречивы, то по крайней мере кажутся совершенно недоказанными». «Преформированных зародышей не видел никто. Когда говорят об эпигенезе[29], то говорят иносказательно, как если бы члены прирастали *снаружи.* Возникновение (genesis) – это действие *внутренних сил;* для них природа подготовила материал, который они должны были формировать и в котором они должны были сделать себя видимыми. Не наша разумная душа образовала наше тело, а перст Божий, органическая сила». Итак: «1. Сила и орган внутренне связаны между собой, но не тождественны. 2. Каждая сила действует в согласии со своим органом, так как она создала его для раскрытия своей сущности и усвоила его. 3. Когда отпадает оболочка, остается сила, которая существовала еще до этой оболочки, хотя и на низшей ступени и также органически». Затем автор говорит материалистам: «Допустим, что наша душа изначально тождественна всем силам материи, возбуждения, движения, жизни и начинает действовать только на более высокой ступени, в более развитой, более тонкой организации; но видел ли кто-нибудь исчезновение хоть какой-нибудь силы движения и возбуждения и тождественны ли эти низшие силы своим органам?» Эта связь может означать только движение вперед. Род человеческий можно рассматривать как «великое слияние низших органических сил, которые должны были развиваться в нем для создания образа человека».

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

Заключительное положение: «Современное состояние человека – это, по всей вероятности, связующее среднее звено двух миров. Если человек высшее и последнее звено в цепи земных организмов, то тем самым он начинает цепь более высокого вида существ как ее низшее звено, и, таким образом, он, вероятно, есть соединительное звено между двумя взаимодействующими системами творения. Он представляет нам сразу два мира, и это создаст кажущуюся

[29] *Преформизм* (от лат. praeformare – преобразовывать) – учение о наличии в половых клетках организмов материальных структур, предопределяющих развитие зародыша и признаки образующегося из него организма; *преформация* – учение о наличии полностью сформированного зародыша или его частей в половых клетках, было распространено до XVIII в. *Эпигенез* (от греч. epi – на, над, сверх, при, после, и genesis – возникновение, зарождение) – представление о зародышевом развитии организмов как процессе, осуществляющемся путем последовательных новообразований. В XVII–XVIII вв. это представление противостояло преформизму.

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

Приложение

Идея и конечная цель этой первой части (труда, рассчитанного, по-видимому, на много томов) состоит в следующем. Духовную природу человеческой души, ее постоянство и успехи в совершенствовании необходимо, избегая всяких метафизических исследований, доказывать на основе аналогии с естественными образованиями материи, прежде всего в ее организации. С этой целью автор признает наличие духовных сил, для которых материя есть лишь строительный материал; они представляют собой невидимое царство творения, которое обладает животворящей силой, все организующей именно так, что схемой совершенства этой организации становится человек, к которому приближаются все земные существа, начиная с низших ступеней, пока наконец именно через эту совершенную организацию, главное условие которой – прямая походка у животного, появился человек, смерть которого уже никогда не прекратит развитие и усовершенствование организации, выраженной до этого столь обстоятельно во всех видах существ; скорее можно ожидать перехода природы к еще более утонченным действиям, чтобы возвысить ими человека и возвести его на другие, еще более высокие ступени жизни, и так до бесконечности. Рецензент должен сказать, что он не может признать правильным заключительный вывод, основанный на аналогии природы, даже если он допускает непрерывную последовательность творений природы вместе с законом этой последовательности, а именно приближение к человеку. В самом деле, существуют *различные* существа, находящиеся на разных ступенях все более совершенной организации. Следовательно, из подобной аналогии можно сделать только такой вывод: где-то *в другом месте,* скажем, на какой-то другой планете, должны быть существа, которые находятся на следующей, более высокой ступени по отношению к человеку; но нельзя сделать вывод, что *один* и тот же *индивид* достигнет этой более высокой ступени. У летающих животных, образующихся из личинок или гусениц, имеется совершенно особое и отличное от обычного способа действий природы устроение, и палингенез[30]

[30] *Палингенез* (от греч. palin – снова, вновь, и genesis) – преобразование горных пород; у Канта – воссоздание жизненных форм предков.

следует здесь не за *смертью,* а за *состоянием куколки.* Здесь следовало бы, скорее, показать, что даже после разложения и сгорания животных природа допускает их появление из пепла в специфически совершенной организации, дабы можно было по аналогии сделать вывод и о человеке, превращенном в пепел.

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

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

он ощупью, держась за путеводную нить физиологии, или порхает, следуя путеводной нити метафизики.

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

II. Напоминания рецензента книги И. Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества»

Errinerungen des Rezensenten der Herderschen Ideen zu einer Philosophic der Geschichte der Menschheit (Nr. 4 und Beil, der Allg. Lit.-Leit.) iiber ein im Februar des Teutschen Merkur gegen diese Rezension gerichtetes Schteiben.

В февральском номере «Немецкого Меркурия» на с. 148 выступил под именем пастора защитник книги господина Гердера против мнимого выпада в нашей «Всеобщей литературной газете»[31]. Было бы несправедливо впутывать имя уважаемого автора в спор между рецензентом и его оппонентом. Поэтому здесь мы хотим только оправдать наш подход к огласке и оценке упомянутого произведения как отвечающий принципам тщательности, беспартийности и сдержанности, которыми руководствуется наша газета. В своем письме пастор много бранит воображаемого метафизика, который, как он себе его представляет, совершенно испорчен для обучения на опыте или, когда опыт не решает дела, для выводов по аналогии с природой и все хочет подогнать под свою гребенку схоластических и бесплодных абстракций. Рецензент вполне в состоянии снести эту брань, ибо он полностью согласен с пастором, и сама рецензия – лучшее тому доказательство. Но так как он полагает, что в достаточной мере знаком с материалами по антропологии, а также несколько и с методом их применения для того, чтобы сделать попытку представить историю человечества согласно ее предназначению в целом, то он убежден, что их нельзя найти ни в метафизике, ни в естественно-историческом музее путем сравнения скелета человека со скелетами других видов животных (последние менее всего свидетельствуют о его предназначении для другого мира), однако их можно обнаружить единственно в *деяниях* его, благодаря которым он раскрывает свой характер. Он убежден также в том, что у г. Гердера не было даже намерения представить в первой части своего произведения (содержащей лишь установление человека как животного в общей системе природы и, следовательно, лишь предвосхищение (Prodromus) будущих идей) действительные материалы к человеческой истории, а всего лишь мысли, которые могут привлечь физиолога и побудить его расширить свои исследования, направляемые им обычно на механическое рассмотрение строения животных, по возможности дальше, вплоть до исследования организации, целесообразной для использования разума данным созданием; впрочем, он придал им здесь большее значение, чем они когда-либо его получат. Нет также необходимости тому, кто придерживается последнего мнения (как того требует пастор на с. 161) доказывать, что человеческий разум при *другой форме* организации так же был бы только *возможен,* ибо последнее в такой же малой мере будет когда-либо осознано, как и то, что он *единственно* возможен в его современной форме. Разумное применение опыта тоже имеет свои границы. Он, правда, может показать нам, что нечто обладает такими-то и такими-то свойствами, но никогда не скажет нам, что нечто *иначе* и быть *не может,* и даже аналогия не в состоянии заполнить неизмеримую пропасть между случайным и необходимым. В рецензии говорилось следующее: «Когда подгоняют друг к другу виды по их *сходству,* то незначительность различий при столь большом многообразии есть необходимое следствие именно этого многообразия. Если бы один род возник из другого или все роды возникли из одного первоначального рода либо из одного материнского лона, то только *родство* между ними могло бы привести к *идеям,* которые, однако, столь чудовищны, что разум отшатывается от них, но такие идеи не следует приписывать нашему автору, если

[31] Анонимным автором, назвавшим себя пастором, был Карл Леонгард *Рейнгольд* (Reinhold, 1758–1823), профессор философии в Иене и Киле.

быть справедливым». Эти слова навели пастора на мысль, что в рецензии содержится метафизическая ортодоксия, более того – нетерпимость, и он добавляет: *«Здоровый, предоставленный самому себе в своей свободе разум не отшатнется ни от какой идеи».* Однако не следует опасаться ничего такого, о чем мнит пастор. Это просто мнимый страх (horror vacui) обычного человеческого разума: он содрогается как раз там, где встречается идея, при которой *совершенно невозможно ничего мыслить,* и в этом отношении онтологический кодекс именно своей терпимостью мог бы послужить каноном теологическому. Кроме того, пастор находит достоинство *свободного мышления,* приписываемое книге, слишком низким для столь известного автора. Без сомнения, полагает он, речь идет о *внешней* свободе, которая, ввиду ее зависимости от пространства и времени, в действительности вовсе не является заслугой. В рецензии, однако, речь шла о *внутренней* свободе, а именно свободе от оков привычных и закрепленных всеобщим мнением понятий и образов мышления, той свободе, которая *вовсе не настолько* низка, что даже люди, заявляющие о своей принадлежности к философии, лишь в редких случаях дорастали до нее. То, что пастор считает недостатком рецензии, а именно «что *в ней обращается внимание лишь на те места, которые содержат результаты, но не на те, которые их подготавливают»*, является, по-видимому, неизбежным злом для любого автора, которое при всем том все же более терпимо, чем, приводя то или иное место, вообще просто хвалить или осуждать. Следовательно, при всем справедливом уважении и даже сочувствии к *славе* и еще более к *последующей славе* автора, данная ранее оценка упомянутого произведения остается прежней, но она содержит нечто совсем иное, нежели то, что этому произведению (не совсем добросовестно) на с. 161 приписывает пастор, а именно, что *книга не осуществила того, что обещало ее название.* Ведь название книги вовсе не обещало, что уже в первом томе, содержащем лишь общие физиологические штудии, будет достигнуто то, что ожидается от последующих (которые, насколько можно судить, будут содержать собственно антропологию). И напоминание было нелишним: в последней ограничить ту свободу, которая в первых заслуживала, пожалуй, снисхождения. Впрочем, дело теперь за самим автором совершить обещанное в названии книги, что и следует ожидать от его таланта и его эрудиции.

III. [Рецензия второй части]

Riga und Leipzig, bei J. T. Hartknoch. 1785.
Ideen zur Philosophic der Geschichte der Menschheit von Johann Gottfried Herder. Zweiter Teil. 344 S.8.

Эта часть, простирающаяся до десятой книги[32], рассказывает сначала в шести разделах *шестой* книги об укладе жизни народов, проживающих близ Северного полюса и вокруг азиатского хребта, в зонах цивилизации, и об укладе жизни африканских наций, жителей островов жаркого пояса Земли и американцев. Автор заканчивает изложение пожеланием собирать новые этнографические описания наций, чему уже положили начало Нибур, Паркинсон, Кук, Хест, Георги и др.[33] «Было бы прекрасным подарком, если бы тот, кто в состоянии, собирал бы там и сям разбросанные достоверные описания всего многообразия нашего человеческого рода и заложил бы тем самым основы *документальной науки о природе и физиогномике человечества*. Более философски невозможно было бы найти применение искусству, а антропологическая карта, наподобие зоологической Циммермана[34], на которой не должно быть показано ничего другого, кроме многообразия человечества, и непременно во всех своих проявлениях и во всех отношениях, – подобная карта была бы венцом филантропического труда».

Седьмая книга рассматривает прежде всего положение о том, что человечество, несмотря на столь различные формы, представляет собой все же единый род и что этот единый род повсюду на Земле акклиматизировался. Здесь прежде всего освещается влияние климата на физическое и духовное формирование человека. Автор проницательно замечает, что еще необходима большая предварительная работа, прежде чем можно будет прийти к физиолого-патологическому описанию, не говоря уж о климатологии, всех духовных и перцептивных способностей человека, и что невозможно упорядочить весь хаос причин и следствий, обусловленный высоким и низким положением зон Земли, их свойствами и продуктами, пищей и питьем, образом жизни, труда, одеждой, даже привычками, развлечениями и искусством, а также другими обстоятельствами, в единый мир, в котором каждой вещи, каждой отдельной местности воздалось бы должное и каждая получила бы не больше и не меньше, чем следует. С достойной похвалы скромностью он характеризует поэтому общие замечания на с. 92–99 лишь как проблемные. Они содержат следующие основные положения: 1. Благодаря различным причинам на Земле формируется климатическая общность, которая необходима для жизни живущих. 2. Обитаемые земли нашей планеты сосредоточены в местностях, где большинство живущих существ трудится самым непритязательным образом. Подобное расположение частей света влияет на климат их всех. 3. Благодаря возделыванию земли у гор для огромного многообразия живого не только бесчисленное число раз изменялся ее климат, но и было, насколько это возможно, предотвращено вырождение человеческого рода[35]. В четвертом разделе данной книги автор утверждает, что генетическая сила является на Земле матерью всех образований,

---

[32] Кант имеет в виду обе части труда Гердера, в совокупности содержащие 10 книг.

[33] *Нибур* Карстен (Niebuhr, 1733–1815) – датский путешественник-ориенталист. Основные труды: «Описание Аравии» (1772), «Описание путешествия в Аравию и сопредельные земли» (1774–1778). *Паркинсон* Сидней (Parkinson, 1745–1771) – художник, участник первого кругосветного путешествия Дж. Кука. *Кук* Джеймс (Cook, 1728–1779) – известный английский мореплаватель, автор ряда трудов, содержащих описание итогов своих путешествий. *Хест* Георг (Hoest, 1734–1794) – датский ученый, автор «Путешествия в Марокко». *Георги* Иоганн Готлиб (Georgi, 1735–1802) – историк и этнограф, член Петербургской Академии наук, автор «Описания всех народностей Российской империи» в 4 т. (СПб., 1776).

[34] *Циммерман* Эберхард Август Вильгельм (Zimmermann, 1743–1815) – натуралист, географ, профессор в Брауншвейге.

[35] См.: *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. – М., 1977. С. 180–181.

на которую климат воздействовал либо благоприятно, либо враждебно, и заканчивает некоторыми замечаниями о *борьбе* между *генезисом* и *климатом,* в которых, между прочим, высказывается пожелание о необходимости *физико-географической истории происхождения и вырождения нашего рода под влиянием климатических зон и периодов.*

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

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

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

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

Шестая и *седьмая* книги содержат почти сплошь выдержки из этнографических описаний, искусно, впрочем, подобранные и мастерски скомпонованные и везде сопровождаемые своими собственными глубокими суждениями, но именно поэтому и менее всего поддающиеся более подробному цитированию. В наше намерение здесь не входит отмечать или анализировать прекрасные места, полные поэтического красноречия, которые всякому тонко чувствующему читателю скажут сами за себя. Но мы также менее всего собираемся исследовать вопрос о том, не нарушает ли поэтический дух, оживляющий изложение, в некоторых случаях философии автора, не выдаются ли иногда синонимичные выражения за объяснения, а аллегории – за истины, не получаем ли мы порой вместо рядом лежащих переходов из области философии в область поэтического языка полный сдвиг их границ и владений, не служит ли порой ткань смелых метафор, поэтических образов, мифологических намеков, скорее, тому, чтобы спрятать, как под *фижмами,* тело мысли вместо того, чтобы дать ему приятно просвечивать сквозь прозрачное одеяние. Мы предоставляем критикам прекрасного философского слога или заключительной доработке самого автора исследовать, например, не лучше ли было бы сказать: *«Не только ночь, а и день и смена времен года изменяют климат»,* чем говорить так, как на с. 99: «Не только ночь и день, а и *хоровод* сменяющих друг друга времен года изменяют климат»; уместна ли также на с. 100 следующая за естественно-историческим описанием этих изменений, без сомненья, прекрасная картина в форме дифирамбической оды: «Вокруг трона Юпитера водят ее (Земли) *хоры*[36] свой хоровод, а то, что образуется у ног их, хотя и является несовершенным совершенством, так как все покоится на соединении разнородных вещей, но все же благодаря внутренней любви и сочетанию друг с другом рождается везде дитя природы, чувственная закономерность и красота». Не является ли также для перехода от заметок путешественников об укладе различных народов и климате к подборке извлеченных из них общих мест слишком *эпическим* следующий оборот: «У меня на душе, как у человека, которому предстоит с морских волн подняться на корабле в воздух, ибо я перехожу теперь от изложения организации и естественных сил человека к описанию его духа и отваживаюсь судить о непостоянных свойствах его на нашем обширном земном шаре исходя из чужеземных, скудных и отчасти ненадежных источников». Мы не исследуем также вопрос о том, не

[36] *Хоры* – богини времен года.

вовлекает ли его порой поток красноречия в противоречия, не является ли, например, приведенное на с. 248 утверждение, что изобретатели часто оставляют потомкам больше пользы от своих изобретений, чем извлекли ее из них для себя, новым примером, подтверждающим тезис, что природные задатки человека, относящиеся к употреблению им разума, находят свое полное развитие не в индивидууме, а только в роде. И то, какому положению с некоторыми из него вытекающими, хотя и не совсем правильно понятыми [следствиями] он склонен вменять в вину на с. 206 чуть ли не *оскорбление его величества природы* (что другие в прозе называют богохульством), – всего этого мы, памятуя о поставленных нам границах, не касаемся.

Одного хотел бы пожелать рецензент как нашему автору, так и любому другому философу-исследователю всеобщей естественной истории человека, а именно, чтобы историко-критический ум проделал для них в целом предварительную работу, отобрав из неизмеримой массы этнографических описаний и рассказов о путешествиях и всех сведений, имеющих, по их мнению, отношение к человеку, преимущественно те, которые противоречат друг другу, и сопоставив их (снабдив, однако, примечаниями о правдоподобности сведений каждого очевидца). Тем самым никто не опирался бы столь дерзко на односторонние источники, не взвесив предварительно других сведений. Ибо теперь можно при желании, исходя из массы этнографических описаний, доказать, что американцы, тибетцы и другие монголоидные народы не имеют бороды, или, если это кому-то нравится больше, что они в целом бородаты от природы, но выщипывают бороду; или что американцы и негры по своим умственным способностям ниже остальных членов человеческого рода, но вместе с тем, по другим столь же мнимым источникам, их следует считать в отношении природных задатков равными любому другому обитателю планеты; тем самым философу предоставляется выбор либо принимать эти природные различия, либо судить обо всем по принципу tout' comme chez nous (все, как у нас), а потому все его системы, воздвигнутые на столь ненадежном основании, неизбежно должны принять вид зыбких гипотез. К делению человеческого рода на расы наш автор относится неблагосклонно, особенно к тому из них, в основу которого положен наследственный цвет кожи, видимо, потому, что понятие расы представляется ему недостаточно определенным. В третьем разделе седьмой книги он называет причину климатических различий людей *генетической* силой. Рецензент составляет себе понятие о ней, исходя из значения этого выражения у автора. Автор хочет отклонить, с одной стороны, эволюционную систему, но с другой – также чисто механическое влияние внешних причин как неподходящие основания для объяснения и предполагает в качестве причины ее принцип жизни, внутренне модифицирующийся в зависимости от различий внешней среды и *сам себя* приводящий в соответствие с ними, в чем рецензент с ним полностью согласен, с той лишь оговоркой, что, если бы внутренняя формирующая причина по своей сущности была бы ограничена лишь неким числом и определенной степенью совершенства своих творений (по достижении которых она далее не была бы способна к тому, чтобы при изменившихся условиях творить по другому типу), то эти естественные ограничения формирующей природы можно было бы назвать зародышами или первоначальными задатками, рассматривая, однако, первые не как первоначально заложенные и лишь случайно развертывающиеся механизмы и почки (как в эволюционной системе), а как простые, далее необъяснимые ограничения самой себя формирующей способности, которую мы в столь же малой степени можем объяснить, как и понять.

В *восьмой* книге начинается новый ход мысли, продолжающийся до конца данной части и содержащий описание истоков преобразования человека в разумное и нравственное создание и тем самым начала всякой культуры, которое следует искать, по мысли автора, не в присущей человеческому роду способности, а исключительно вне ее, в научении и наставлении со стороны других сил; начиная отсюда, весь прогресс в культуре есть не что иное, как дальнейшая передача и случайное наслоение на первоначальную традицию; именно ей, а не самому себе человек обязан своим поступательным движением к мудрости. Поскольку рецензент, если

он хотя бы на шаг отклонится от природы и пути познания разумом, оказывается беспомощным и поскольку он совсем не искушен в ученом исследовании языка и знании или толковании древних документов и даже, более того, совершенно не умеет философски использовать факты, изложенные в них и тем самым одновременно и доказанные, постольку он сообщает о себе, что у него нет по этому поводу никакого суждения. Между тем, принимая во внимание обширную начитанность автора и его особое дарование обобщать разрозненные факты под одним углом зрения, можно, вероятно, заранее предположить, что мы, по крайней мере, прочитаем много прекрасного о ходе человеческих дел и, насколько он нам может помочь, познакомимся поближе с характером рода и, по возможности, даже с определенными классическими его разновидностями, что будет поучительно даже для человека, имеющего относительно истоков человеческой культуры другое мнение. Суть же своего автор кратко выражает (с. 338–339 вместе с примечаниями[37]) следующим образом: «Эта (иудейская) назидательная история гласит, что первые сотворенные люди общались с поучавшими их *элохимами,* что они под руководством последних и благодаря знакомству с животными пришли к языку и всесильному разуму, но так как люди захотели запретным образом уподобиться им в познании зла, то они, постигнув его во вред себе и поселившись с этого времени в другом месте, начали новый, неестественный образ жизни. Если, следовательно, божеству было угодно, чтобы человек был разумным и осмотрительным, то оно должно было бы позаботиться о нем столь же разумно и осмотрительно. – Каким же образом *элохимы* заботились о людях, т. е. учили, предостерегали и наставляли их? И если спрашивать об этом здесь не менее смело, чем отвечать, то пусть сама традиция в другом месте дает нам на это ответ».

В незнакомой пустыне мыслитель, подобно путешественнику, волен выбирать себе путь по своему усмотрению; следует обождать и посмотреть, как ему удается, после того как достигнута цель, вовремя и благополучно оказаться снова у себя дома, т. е. в лоне разума, и может ли он, следовательно, рассчитывать на последователей. Поэтому рецензенту нечего сказать о пути мышления, избранном самим автором; он лишь полагает, что вправе взять под защиту некоторые подвергнутые автором на этом пути положения, потому что ему также должно быть предоставлено право самому себе выбирать свой путь. Дело в том, что на с. 260 говорится: «Был бы *легким,* но *не гуманным* принципом философии истории человечества принцип: человек – животное, нуждающееся в господине, и от этого господина или посредством него он ждет счастье своего предназначения». Допустим, что он легкий, потому что опыт всех времен и народов подтверждает его. Но антигуманный? На с. 205[38] говорится: «Благосклонным было Провидение, что оно искусственным конечным целям больших обществ предпочло более доступное счастье отдельных людей и оставило до других времен дорогостоящие государственные машины». Совершенно верно, но вначале это блаженство зверя, затем блаженство ребенка, юноши и, наконец, счастье мужа. Во все эпохи человечества, а также во всех сословиях в одну и ту же эпоху существует счастье, которое соответствует понятиям и привычке человека именно к тем условиям, в которых он родился и вырос; даже более того, что касается этого пункта, то невозможно сравнить степени этого счастья и отдать предпочтение какому-либо классу людей или одному поколению перед другим. Что, если не эта тень счастья, которое доставляет себе каждый, а приведенная им в движение постоянно прогрессирующая и растущая деятельность и культура, высшая степень которой может быть лишь продуктом государственного устройства, выработанного на основе понятий человеческого права, следовательно, делом рук самого человека, была бы собственной целью Провидения, то тогда, согласно сказанному на с. 206, «каждый отдельный человек имел бы меру своего счастья в самом себе», не уступая в наслаждении им ни одному из последующих звеньев. Что же касается значения не их состояния, ибо они

[37] См.: *Гердер И. Г.* Указ. соч., с. 284–285.

[38] Там же, с. 226.

существуют, а самого их существования, т. е. того, почему они, собственно, есть на этом свете, то только в этом одном открылся бы мудрый умысел в целом. Полагает ли господин автор, что если бы счастливые жители острова Таити, никогда не навещавшиеся более культурными нациями, были предназначены для того, чтобы прожить в своей спокойной безмятежности тысячи столетий, то можно было бы дать удовлетворительный ответ на вопрос, зачем они, собственно, существуют? Разве не было бы столь же хорошо, если бы этот остров был населен счастливыми овцами и баранами, а не счастливыми только в своем наслаждении людьми? Следовательно, этот принцип не так *антигуманен,* как кажется господину автору. По-видимому, его высказал *злой человек.* Вторым положением, которое следует взять под защиту, является следующее: «Если бы кто-либо сказал, что воспитывается не один отдельный человек, а род, то для меня он выразился бы непонятно, потому что род и вид являются лишь общими понятиями, разве что поскольку они существуют в отдельных индивидуумах. Подобно тому, как если бы я говорил о животности, каменности, металличности вообще и снабдил бы их превосходными, но в отдельных индивидуумах противоречащими друг другу определениями. Путем, подобным философии Аверроэса, наша философия не должна следовать»[39]. Разумеется, если кто-нибудь сказал бы: ни одна лошадь не имеет рогов, но лошадиность рогообразна, – тот сказал бы просто чушь. Ибо род означает не что иное, как признак, который присущ всем индивидуумам. Если же род означает *целое* продолжающегося в бесконечность ряда зачатий (а именно этот смысл совершенно естествен), и если предположить также, что этот ряд непрерывно приближается к линии своего предназначения, проходящей рядом с ним, то не было бы противоречием сказать, что он во всех своих частях асимптотичен последней и все же в целом сходится с ней. Другими словами: ни одно звено всех зачатий человечества, но только род достигает полностью его предназначения. Математик может дать этому объяснение. Философ сказал бы: назначение человеческого рода в целом есть *непрерывный прогресс,* а его завершение есть простая, но во всех отношениях очень полезная идея о цели, на которую мы в соответствии с замыслом Провидения должны направить свои устремления. Однако это недоразумение в приведенном полемическом месте всего лишь мелочь. Важнее его заключение: «Путем, подобным философии Аверроэса, наша философия не должна следовать». Отсюда можно сделать вывод, что наш автор, которому до сих пор так часто не нравилось все то, что выдавалось за философию, представит миру в своем обстоятельном труде не бесплодные словесные декларации, а покажет делом и примером образец настоящего философствования.

[39] Там же, с. 229.

Предполагаемое начало человеческой истории. 1786

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

Однако, так как предположения не могут претендовать на полное к ним доверие, а в любом случае должны представляться как способность воображения в сопровождении разума и как средство для отдохновения и здоровья души, но отнюдь не как серьезное дело, то они также не могут соизмеряться с той историей, которая относительно тех же самых событий принимается как действительное сообщение, проверка которого опирается на совершенно иные основания, чем начала чистой натурфилософии. В силу этого, а также потому, что я здесь предпринимаю просто увеселительную прогулку, я могу позволить себе заручиться разрешением пользоваться священным документом, как картой, и вообразить себе, что мой путь, который я совершаю на крыльях фантазии, хотя не без путеводной нити, прикрепленной разумом к опыту, пойдет как раз по той линии, которая в этом документе исторически начертана. Читатель откроет страницы последнего (1-я книга Моисеева, главы II–VI) и шаг за шагом проследит, совпадает ли путь, который указывает история, с тем, который философия избирает на основании понятий.

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

Итак, первый человек умел *стоять* и *ходить;* он мог *говорить* (1-я книга Моисеева, глава II, ст. 20)[40], даже *разговаривать,* т. е. говорить с помощью связанных понятий (ст. 23), а сле-

[40] *Склонность общаться* должна была вначале побудить человека, пребывающего в одиночестве, сделать известным свое

довательно, *мыслить.* Все звуковые навыки он должен был выработать сам (ибо, если бы они были врожденными, то были бы также наследственными, что, однако, опровергается опытом), но теперь я принимаю его как уже снабженного ими, чтобы только привлечь к рассмотрению развитие нравственного в его поведении, что необходимо предполагает любой навык.

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

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

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

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

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

Четвертый, и последний, шаг, который сделал разум, решительно поднимающий человека над уровнем животного, выразился в понимании (хотя только неосознанном) человеком того, что он, собственно, является *целью природы* и что ни одно живущее на земле существо не может с ним в этом соперничать. Когда он в первый раз сказал овце: *твою шерсть, которой ты покрыта, природа дала тебе не для тебя, но для меня,* – снял с нее шерсть и надел на себя (ст. 21). И он понял тогда присущее ему в силу его природы преимущество над всеми животными, на которых он отныне смотрел не как на равных ему тварей, но как на предоставленные его воле средства и орудия для достижения угодных ему целей. Это представление заключает в себе (пусть неосознанно) обратное положение: что ничего подобного он не может сказать ни одному *человеку,* но должен считать всех людей имеющими равные права в разделении благ природы – мысль, исподволь подготовляющая его к ограничениям, которые разум в интересах

его ближних в будущем наложит на его волю и которые для устройства общества гораздо более необходимы, чем расположение и любовь.

Итак, человек вступит в *отношения равенства со всеми разумными существами,* к какому бы рангу они ни принадлежали (III, 22), ввиду притязания *самому быть целью,* встречать со стороны всякого другого именно такую оценку и не быть употребляемым просто как средство для целей других. Именно здесь, а не в разуме, насколько он рассматривается просто как орудие для удовлетворения разнообразных наклонностей, лежит основание этого столь неограниченного равенства людей; даже высшие существа, которые природными дарованиями могли бы несравнимо превосходить обыкновенных смертных, не вправе властвовать над последними и распоряжаться ими по своему произволу. Поэтому данный шаг в то же время связан с *оставлением* материнского лона природы, изменением, правда, весьма достойным, но вместе с тем чрезвычайно опасным, поскольку оно вывело его из беззаботного состояния детства, словно из сада, где он был без всякого труда обеспечен всем (ст. 23), и толкнуло его в обширный мир, где его ожидало столько забот, трудов и незнакомых страданий. Впоследствии тяготы жизни часто будут вызывать у него желание рая как плода его воображения, где он мог бы в спокойной бездеятельности и постоянном мире своего бытия предаваться мечтаниям или просто проводить время. Но между ним и этим местом блаженства становится неугомонный разум, побуждающий его к развитию заложенных в нем способностей и не позволяющий ему возвратиться в состояние дикости и наивности, из которого он его вывел (ст. 24). Разум склоняет человека терпеливо переносить ненавистный ему труд, гоняться за презираемой им мишурой и забыть, помимо всех мелочей, утраты которых он еще более боится, даже ужасающую его смерть.

Замечание

Согласно этому изложению первоначальной истории человека его выход из рая, предоставленного ему разумом в качестве первого убежища его рода, есть не что иное, как переход от дикости чисто животного создания к человечности, от подчинения инстинкту к руководству разумом, одним словом, переход из-под опеки природы в состояние свободы. Вопрос о том, выиграл или проиграл человек от этого изменения, не может больше стоять, если принять во внимание предназначение его рода, заключающееся не в чем ином, как в *поступательном шествии* к совершенству, как бы ошибочны ни были первые, даже в длинном ряде поколений следующие друг за другом попытки достижения этой цели. Между тем это движение, которое для рода является *прогрессом,* переходом от худшего к лучшему, не имеет того же значения для индивидуума. До пробуждения разума не было ни повеления, ни запрещения, следовательно, не было и преступления; когда же он нашел свое занятие и, как бы он ни был слаб, столкнулся с животностью и всей ее силой, то должны были возникнуть страдания и, что еще хуже, пороки просвещенного разума, совершенно чуждые состоянию невежества и, следовательно, невинности. Первым шагом из этого состояния в нравственном отношении было, таким образом, *падение,* в физическом отношении следствиями этого падения было множество дотоле неизведанных жизненных невзгод, следовательно, наказаний. История *природы,* таким образом, начинается с добра, ибо она *произведение Бога;* история *свободы* – со зла, ибо она *дело рук человеческих.* Индивидууму, который в пользовании своей свободой считается только с самим собой, это изменение нанесло ущерб; природа, которая в цели, преследуемой ею относительно человека, имеет в виду род, – выиграла. Первый должен поэтому все претерпеваемые им страдания и совершаемое им зло приписывать собственной вине, но вместе с тем, как член целого (рода), восторгаться и прославлять мудрость и целесообразность мирового порядка. В этом смысле можно также согласовать между собой и с разумом столь часто ложно истолковываемые и по внешности противоречивые утверждения знаменитого Жан-Жака Руссо. В своем сочинении *о влиянии наук и о неравенстве людей* он совершенно правильно показывает неизбежное противостояние культуры и природы человечества как *физического* рода, в котором каждый индивидуум должен полностью достигнуть своего предназначения. В своем *Эмиле,* в *Общественном договоре* и других сочинениях он вновь пытается решить трудную проблему: как должна прогрессировать культура, чтобы способности человечества как *нравственного* рода развить соответственно его предназначению и вместе с тем не вызывать противодействия со стороны человечества как естественного рода. Из этого столкновения (так как культура согласно истинным принципам *воспитания* одновременно человека и гражданина, может быть, еще не совсем началась, а еще менее завершилась) вытекают все действительные бедствия, угнетающие человека, и все пороки, обесчесчивающие его [414243], между тем стимулы,

[41] Чтобы ограничиться только некоторыми примерами этого противостояния между стремлением человечества к своему *нравственному* предназначению, с одной стороны, и неизменным следованием заложенным в его природе для примитивного и животного состояния законам – с другой, приведу следующие.Время зрелости, т. е. время проявления своих склонностей, равно как способности воспроизводить свой род, природа установила в возрасте от 16 до 17 лет – возрасте, когда юноша в примитивном естественном состоянии буквально становится мужчиной, ибо он тогда имеет возможность поддержать себя самого, продолжать свой род и содержать свое потомство и жену. Ограниченность потребностей облегчает ему эту задачу. В развитом состоянии, напротив, к последним принадлежат многие приобретаемые средства, как умение, так и благоприятные внешние обстоятельства, так что эта эпоха граждански отдаляется в среднем по меньшей мере лет на десять. Тем не менее природа не изменила его момента зрелости сообразно с развитием общественной утонченности, но упрямо преследует свой закон, приноровленный ею к человеческому роду как виду животному. Вследствие этого цель природы и нравы взаимно наносят друг другу неизбежный ущерб. Потому что природный человек в известном возрасте уже мужчина, в то время как гражданский человек (не перестающий быть природным человеком) еще только юноша или даже ребенок; ибо так можно назвать человека, который благодаря своим летам ни дня не может (в гражданском состоянии) содержать даже себя, а тем более свое потомство, даже если он и чувствовал склонность и способность, а следовательно, и призыв природы продолжать свой род. А природа

ведущие к последним, которые в этом случае обусловливают вину, сами по себе хороши и как естественные способности целесообразны, но, будучи приурочены к чисто естественному состоянию, уродуются прогрессирующей культурой и, в свою очередь, оказывают вредное влияние на нравы, пока совершенное искусство не станет вновь природой, что и является конечной целью нравственного предназначения человеческого рода.

дала живым существам инстинкты и способности, без сомнения, не для того, чтобы они их в себе одолевали или заглушали. Таким образом, дарование последних было предназначено не для нравственного состояния, а исключительно для сохранения человеческого рода как животного вида; в силу этого цивилизованное состояние приходит в неизбежное столкновение с ними, прекращение которого возможно только при совершенном гражданском устройстве (предельная цель культуры), между тем как теперь этот промежуток (от природной до гражданской зрелости) обыкновенно изобилует пороками и их последствиями, разнообразными человеческими страданиями.Второй пример для доказательства истинности того положения, что природа заложила в нас две способности для двух различных целей, а именно для человечества как животного рода и для него же как рода нравственного, – это ars longa vita brevis Гиппократа. Один приспособленный для занятия науками и искусством ум – если он однажды путем долгого упражнения и приобретенного знания достигает совершенной зрелости суждения – мог бы двинуть их вперед гораздо дальше, чем это сделали бы целые поколения ученых, если бы только он с такой же юношеской силой духа прожил время, обнимающее все эти поколения. Между тем природа в решении вопроса относительно продолжительности человеческой жизни исходила, очевидно, из иной точки зрения, нежели та, которая предполагает поощрение наук. Ибо, когда счастливейший ум стоит на пороге величайших открытий, которых он вправе ожидать благодаря своим мастерству и опыту, наступает старость, он притупляется и вынужден предоставить следующему поколению (которое также начинает с азов и весь уже пройденный путь должно пройти вновь) сделать дальнейший шаг в прогрессе культуры. Путь человеческого рода к достижению своего высшего предназначения кажется поэтому беспрестанно прерывающимся и постоянно угрожающим возвратиться к исходному пункту; к примитивной дикости; и греческий философ жаловался не совсем без основания: *жалко, что приходится умирать тогда, когда начинаешь видеть, как следовало бы, собственно, жить.*Третьим примером может быть *неравенство* между людьми, состоящее, правда, не в неравенстве природных дарований или предметов удовольствия, но в неравенстве всеобщих, *человеческих прав,* – неравенстве, на которое Руссо с большой справедливостью жаловался, но которое неотделимо от культуры, пока она развивается как бы без плана (что равным образом еще долгое время неизбежно), и к которому люди, без сомнения, не предназначены природой, ибо она дала им свободу и разум ограничивать эту свободу не чем иным, как только ее собственной всеобщей и именно внешней закономерностью, называющейся *гражданским правом.* Человек должен собственными усилиями выйти из примитивного состояния и, поднимаясь над своими естественными наклонностями, стараться не согрешить против них – умение, которое он может приобрести лишь по прошествии многих веков и после многочисленных неудачных попыток. В течение же этого междувременья человечество стонет от страданий, которые оно само себе причиняет из-за своей неопытности.

[42] Имеются в виду следующие работы *Ж.-Ж. Руссо:* «О причинах неравенства между людьми» (1755), «Об общественном договоре, или Принципы политического права» (1762), «Эмиль, или О воспитании» (1762).

[43] «Искусство долго, жизнь коротка» – это высказывание приписывается знаменитому греческому врачу *Гиппократу Косскому* (460–366 гг. до н. э.). Под искусством Гиппократ имел в виду искусство медицины.

Заключение истории

Начало следующего периода – это переход человека из эпохи покоя и мира в эпоху *труда и раздора* как в подготовительную стадию к объединению в общество. Здесь мы опять должны сделать большой прыжок и перенести человека во время, когда он уже владеет прирученными животными и растениями, которые он сам умеет разводить путем сеяния или насаждения и которыми разнообразит свою пищу (IV, 2), хотя переход от дикой охотничьей жизни к первому[44] и от бродячего выкапывания корней или собирания плодов ко второму[45] мог совершаться довольно медленно. Теперь должно было уже начаться несогласие среди до сих пор мирно живших рядом людей, следствием которого были разобщение между ними, ведущими различный образ жизни, и рассеяние их по земле. *Пастушеская жизнь* не только привольна, но, так как при обилии незаселенных земель нет недостатка в пастбищах, дает также наиболее верный доход. Напротив, *земледелие* или садоводство – труд очень тягостный, *зависящий* от погоды, а потому и ненадежный – требует постоянного жилища, земельной собственности и достаточной силы, чтобы ее защитить; пастух же ненавидит эту собственность, ограничивающую его свободу пасти стада. Что касается пастушества, то земледелец как будто должен был завидовать пастуху, как пользующемуся большей благосклонностью неба (ст. 4); но в действительности последний, поскольку он оставался в соседстве с земледельцем, стал ему в тягость, потому что пасущийся скот не щадит его растений. Так как пастух, причинив ему убыток, мог легко удалиться со своим стадом и уклониться от вознаграждения пострадавшего, ибо он не оставляет ничего такого, чего бы он не мог везде найти вновь, то именно земледелец (первый) должен был употребить силу против подобных проступков, которые другой не считал недозволенными; и (так как повод к этому никогда не мог совершенно исчезнуть) если он не хотел потерять плоды своих долгих усилий, он вынужден был, наконец, *удалиться* (ст. 16) по возможности дальше от пастушеских племен. Это разделение знаменует собой третью эпоху.

Земля, от обработки и насаждения (преимущественно деревьями) которой зависит пропитание людей, требует оседлой жизни; а для защиты жилища от покушений злоумышленников необходим союз многих людей, оказывающих друг другу взаимные услуги. Поэтому люди при этом образе жизни не могут более расселяться отдельными семьями, но должны селиться теснее, устраивая деревни (в переносном смысле называемые *городами),* дабы защитить свою собственность от диких охотников или орд кочующих вокруг пастухов. Первые жизненные потребности, производство которых требовало *различного образа жизни* (ст. 20), могут теперь взаимно *обмениваться.* Отсюда должны были возникнуть *культура* и начало *искусства* как времяпрепровождения, так и труда (ст. 21, 22), а также, что является наиважнейшим, некоторые зачатки гражданского устройства и общественной справедливости, прежде всего, конечно, в отношении только наиболее значительных злодеяний, возмездие за которые осуществлялось теперь не единичными людьми, как в диком состоянии, но через посредство закономерной силы, которая держала вместе все целое, т. е. родом правительства, которое само не было подчинено никакой другой высшей власти (ст. 23, 24). Из этого первого и примитивного сооружения могли теперь, шаг за шагом, постепенно развиваться все человеческие искусства, среди которых искусство *общительности* и *гражданской безопасности* является наиболее полезным; род человеческий мог умножаться и, рассылая из центрального пункта, как пчелиный улей, уже образованных колонистов, распространяться повсюду. С этой эпохи также началось *неравенство* среди людей – этот богатый источник столь многого зла, но вместе с тем и всего доброго; и в будущем оно нарастало.

---

[44] *Первое* – это приручение животных.

[45] *Второе* – это приручение земли, или земледелие.

Однако пока бродячие пастушеские народы, знающие в качестве господина только Бога, носились роем вокруг городского и земледельческого населения, имеющего начальником над собой человека (власть) (VI, 4[46]), и, как непримиримые враги всякой земельной собственности, враждовали с земледельцами, которые в свою очередь ненавидели их, то между ними шла непрерывная война, по меньшей мере существовала ее угроза, и народы обоих лагерей могли, по крайней мере внутри общежития, наслаждаться неоценимым благом свободы (ибо угроза войны еще и теперь единственная узда, сдерживающая деспотизм; для того чтобы государство теперь было сильным, требуется богатство, без *свободы* же не может развиваться деятельность, создающая богатства. У бедных народов вместо этого должно иметь место большее участие в сохранении общественных интересов, что опять-таки возможно только в том случае, когда народ чувствует себя свободным). Но со временем все увеличивающаяся роскошь горожан, в особенности их искусство нравиться, благодаря которому городские дамы затмевали чумазых женщин пустыни, должна была стать для кочевников влекущей приманкой (ст. 2) и побуждать их ко вступлению в союз со своими врагами и разделению с ними блистательной нищеты города. Так как вследствие слияния этих двух некогда враждовавших между собой групп населения исчезла всякая опасность войны, а следовательно, всякая свобода, то, с одной стороны, деспотизм могущественных тиранов при едва только зародившейся, но уже оскверненной бездушной роскошью культуре в недрах унизительнейшего рабства, смешанного со всеми пороками дикого состояния, а с другой стороны, и сам человеческий род непреодолимо затормозили предначертанное последнему природой продвижение по пути совершенствования способности к добру; из-за этого само его существование как определенного рода, предназначенного властвовать на земле, а отнюдь не питаться по-скотски и рабски служить, сделалось недостойным (ст. 17).

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

Заключительное замечание

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

Следует признать, что величайшие бедствия, терзающие благовоспитанные народы, – это последствия *войны,* а именно не столько последствия происходящей ныне или происходившей, сколько неослабевающих и даже беспрерывно увеличивающихся *приготовлений* к будущей. На это тратятся все силы государства, все плоды его культуры, которые могли бы употребляться для еще большего распространения последней; свободе наносятся во многих местах весьма чувствительные удары, и материнская забота государства об отдельных членах выражается в неумолимо суровых требованиях, которые оправдываются также интересами внешней безопасности. Однако эта культура, тесная связь общественных интересов для взаимного повышения благосостояния – разве могли бы они существовать, разве пользовалось бы население даже той долей свободы, которая, хотя и при весьма ограничительных законах, все-таки еще остается, если бы эта вечно угрожающая война не вынуждала верховных правителей государств к этому *уважению человечества?.* Достаточно убедителен пример *Китая,* который после однажды действительно испытанного своего рода непредвиденного нападения не имел могущественного врага и в котором стерты всякие следы свободы. Итак, на той ступени культуры, на которой человечество еще стоит, война является неизбежным средством, способствующим ее развитию[47], и только при достижении (Бог ведает когда) законченной культуры постоянный мир мог бы быть для нас благотворен, и только при этом условии он был бы единственно возможен. Таким образом, в этом отношении мы сами повинны в наших бедах, на которые мы так горько жалуемся; и священный документ совершенно прав, представляя слияние народов в одно общество и их полное избавление от внешней опасности, когда их культура едва только зародилась, как прекращение всякого дальнейшего прогресса и погружение в неисцелимую порчу.

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

[47] В своей трактовке войн Кант исходит из оценки антагонизмов и любой недоброжелательной общительности как средств развития задатков людей, способствующих достижению наилучшего устройства общества и отношений между государствами. Полагая, что война временно присуща человеческому роду, Кант не то чтобы оправдывает ее, а считает, что установление вечного мира внутри этого рода возможно лишь в результате длительного развития порождаемых им общества и культуры.

рода должны были бы достигнуть такой степени, что люди не заслужили бы лучшей участи, как быть поглощенными всемирным потопом (ст. 12, 13).

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

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

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

О применении телеологических принципов в философии. 1788

Если под *природой* понимать совокупность всего того, что определенно существует согласно законам, [т. е.] мир (в качестве так называемой природы в собственном смысле) с его высшей причиной, то исследование природы (называемое в первом случае физикой, во втором[48] – метафизикой) может пытаться [идти] двумя путями – либо чисто *теоретическим,* либо *телеологическим.* В последнем случае оно в качестве физики может использовать для своих намерений лишь такие цели, которые могут стать известны нам из опыта; в качестве же *метафизики* в соответствии с ее призванием – лишь ту цель, которая устанавливается чистым разумом. В другом месте я показал, что в метафизике разум не может естественным теоретическим путем (в отношении познания Бога) по желанию достичь *всех* своих намерений и, следовательно, ему остается лишь телеологический путь; таким образом, не цели природы, которые покоятся лишь на эмпирических основаниях доказательства, а цель, определенно данная a priori чистым практическим разумом (в идее высшего блага), должна возместить недостаточность теории. Подобное право, более того, потребность исходить из телеологического принципа там, где нас покидает теория, я попытался доказать в небольшом сочинении о человеческих расах[49]. Однако оба случая предполагают требование, которому неохотно подчиняется рассудок и которое может дать достаточно поводов для ложного понимания.

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

В тех случаях, где разум имеет двоякий, взаимно ограничивающийся интерес, всегда трудно прийти к согласию относительно принципов. Но трудно даже только понять принципы такого рода, так как они касаются метода мышления еще до определения объекта, а противоречащие друг другу притязания разума делают двусмысленной ту точку зрения, исходя из которой следует рассматривать свой предмет. В этом журнале подвергнуты остроумному разбору два моих неодинаковых по значимости сочинения о двух весьма различных предметах[50]. В одном случае я *не был понят,* хотя и рассчитывал на понимание, в другом же случае вопреки всякому ожиданию я был *прекрасно понят*[51]; в обоих случаях [авторы суть] люди отменного таланта, прославленные, полные юношеской энергии. В первом случае я был заподозрен в том, будто я хотел ответить на вопрос о *физическом* исследовании природы с помощью свидетельств

---

[48] То есть при исследовании мира с его высшей причиной.

[49] В статье «Определение понятия человеческой расы» (1785).

[50] Кант имеет в виду свои работы «Определение понятия человеческой расы» и «Предполагаемое начало человеческой истории».

[51] Комментатор статьи Канта в академическом издании (Bd VIII, Berlin, 1912, S. 488) Генрих Май ер отмечает неясность этого места у Канта. В предыдущем предложении Кант говорит о двух своих статьях. Здесь же он как будто имеет в виду две оценки этих своих сочинений. Автором одной из них был Форстер, автором другой подразумевается Рейнгольд. Рассматривать «Письма о кантовской философии» Рейнгольда как оценку обеих статей больше чем натяжка.

религии; во втором случае с меня было снято подозрение в том, будто, доказывая недостаточность *метафизического* исследования природы, я хотел ущемить религию. В обоих случаях быть понятым трудно потому, что еще в малой степени уяснено право пользоваться телеологическим принципом там, где теоретические источники познания оказываются недостаточными, однако [пользоваться] с таким ограничением его применения, чтобы теоретически-спекулятивному исследованию было обеспечено право *первенства,* дабы сначала испытать на нем всю его способность (причем в метафизическом исследовании от чистого разума справедливо требуется, чтобы он заранее обосновывал это право и вообще свое притязание на решение чего-то, но при этом полностью раскрывал степень своей *способности* (Vermogenzustand), чтобы можно было рассчитывать на доверие) и дабы в дальнейшем оно всегда располагало этой свободой. Значительная часть недоразумений объясняется опасением ущемить свободу применения разума; если рассеять это опасение, то, я полагаю, легко можно будет достигнуть единодушия.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.