



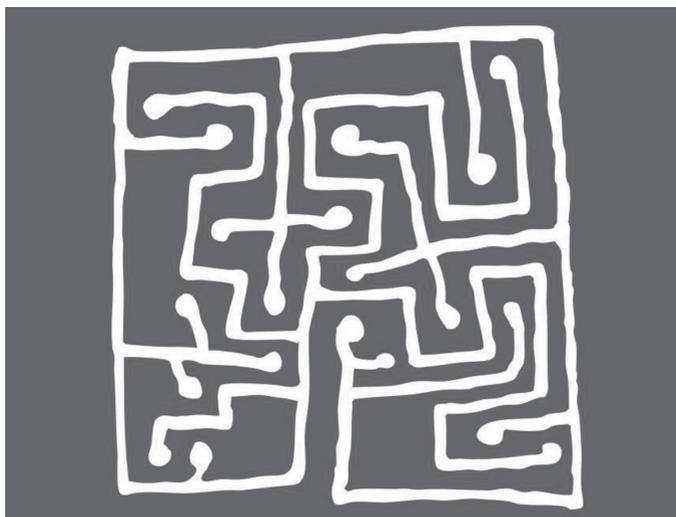
אשכולות
КУЛЬТУРНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ ПРОЕКТ
ЭШКОЛОТ
www.eshkolot.ru



GENESIS
PHILANTHROPY
GROUP

ЛАБИРИНТ К ПУТЕВОДИТЕЛЮ

Лейбниц и Кант читают Маймонида



Материалы к курсу медленного чтения

Ури Гершовича

Часть 2

Москва
февраль 2018 г.
проект «Эшколот»
www.eshkolot.ru

Маймонид. «Путеводитель растерянных»

Введение к первой части

...Знай, что даже среди того, что касается природных вещей, невозможно публично преподавать некоторые начала в их истинном виде, как гласит известное тебе изречение [мудрецов], благословенна их память: «[не толкуют] о Начале в присутствии двух [слушателей]». Но если бы кто-либо разъяснил подобные предметы в книге, то он тем самым *толковал* бы о них перед тысячами людей. Потому даже эти вопросы излагаются в пророческих книгах посредством аллегорий; так же и *мудрецы*, благословенна их память, говорили о них загадками и аллегориями, следуя примеру Писания. Ибо между этими предметами и Божественной наукой существует тесная связь, так что они тоже относятся к числу тайн Божественной науки...

Часть 1. Глава 1

צלם (*целем* – ‘образ’) ודמות (*дмут* – ‘подобие’). Люди¹ полагали, что слово צלם (‘образ’) на еврейском языке указывает на конфигурацию вещи и ее очертания, и привело их это к полнейшему соматизму (букв. «отелесению») из-за Его речения: «сделаем человека по образу Нашему (בצלמנו), и по подобию Нашему (כדמותנו)» (Быт. 1:26). И они подумали, что Бог обладает человеческой формой, то есть конфигурацией и очертаниями, что и заставило их сделать вывод о полнейшем соматизме, – и они уверовали в него. И считают они, что отказавшись от этого верования, они объявили бы ложным текст [Писания], и даже сделали бы Божество не сущим, если бы Оно не было телом, обладателем лица и рук, таким же, как они сами, по конфигурации и очертаниям – разве что, согласно их фантазиям, более крупным и великолепным; да еще и материя Его не есть кровь и плоть – вот предел того, что они считают очищением [представлений] о Боге.

Впрочем, насчет того, что должно быть сказано по поводу отрицания телесности и утверждения истинного единства (какое не может обладать истинностью без отрицания телесности), то доказательства всего этого ты узнаешь из настоящего трактата. Здесь же, в этой главе, наши замечания касаются разъяснения понятий צלם (*образ*) ודמות (*подобие*).

Итак, я утверждаю: для того, что общеизвестно среди широкой публики как форма, то есть для конфигурации вещи и ее очертаний, в еврейском языке есть особое имя – תאר (*тоар* – ‘облик’, ‘вид’). Сказано, [например]: «красив станом (תאר) и красив ли-

¹ http://www.machanaim.org/philosof/more_nev/morec_1.htm#s1

цом» (Быт. 39:6); «Каков вид его (תֹארוֹ)» (Сам. I, 28:14); «видом (תֹרֵא) как царский сын» (Суд. 8:18). И об искусственной форме говорится: «очерчивает его (תִּיאָרְהוּ) резцом... и циркулем очерчивает его (וְהִרְאֵתִי)» (Ис. 44:13). Это выражение совершенно неприменимо к Божеству, да превознесется Оно, – да убержемся и спасемся мы [от этого]!

Слово צֶלֶם ('образ'), напротив, применяется к природной форме; я имею в виду тот эйдос (содержание), посредством которого вещь субстанцируется и становится тем, что она [есть]; это ее истинная сущность в качестве вот этого сущего. В человеке таковым эйдосом является то, из чего происходит человеческое постижение; именно ввиду этого интеллектуального постижения сказано о [человеке]: «По образу Божию (בְּצֶלֶם אֱלֹהִים) сотворил его» (Быт. 1:27).

И потому сказано: «образ их (צֶלְמָם) унижаешь Ты» (Пс. 73:20), ведь *унижению* подвергается именно душа, то есть видовая форма, а не конфигурация частей тела и их очертания. Аналогично этому я утверждаю, что причина, по которой идолы именуются צִמְלֵם (образами) (напр. Числ. 33:52; Иез. 7:20, 16:17, 23:14) состоит в том, что искомое в них – это предполагаемый в них эйдос, а не их конфигурация и очертания; то же утверждаю я относительно «образов (צֶלְמֵי) наростов ваших» (Сам. I, 6:5), ибо их интенцией был эйдос устранения вреда, причиняемого *наростами*, а не конфигурация *наростов*. Но если нельзя избежать [признания] того, что об «изваяниях наростов» и «изображениях» [говорится] по поводу конфигурации и очертаний, то придется считать צֶלֶם (образ) многозначным или неопределенным именем, относящимся как к видовой форме, так и к форме искусственной и ей подобному – к конфигурации и очертаниям природных тел, так что в речении «Сделаем человека по образу Нашему» будет подразумеваться видовая форма, каковой является интеллектуальное постижение, а не конфигурация и очертания. Итак, мы объяснили тебе разницу между [словами] צֶלֶם (образ) и תֹאָר (вид, облик) и объяснили в чем состоит эйдос *образа*.

Что же касается [слова] דְמוּת ('подобие'), то это имя существительное от דָּמָה (походить, быть подобным) и означает [помимо внешнего сходства] также и уподобление в эйдосе... И ввиду того, что человек выделен обретающимся в нем чрезвычайно удивительным эйдосом, которым не обладает ничто из существующего под сферой Луны, – интеллектуальным постижением, в коем не участвуют ни чувства, ни телесные органы, – уподоблено [человеческое постижение] Божьему постижению, которое не пользуется никаким инструментом; несмотря на то, что нет тут подобия по истинной сути – оно имеется лишь на первый взгляд. И из-за этого, то есть из-за Божественного разума, соединяющегося с ним, сказано о человеке, что он [создан] *по образу Бога и по подобию Его*, а не из-за того, что Бог, да превознесется Он, будучи телесным, обладает обликом.

Глава 2

Один ученый муж [много] лет тому назад задал мне удивительный вопрос; уместно поразмыслить над этим вопросом и над ответом, который мы дали. Но прежде чем приступить к изложению этого вопроса и ответа на него, замечу: известно всякому, кто владеет еврейским языком, что слово אֱלֹהִים (Элохим) может означать и Божество, и ангелов, и судей – правителей государств. Как уже *Онкелос Прозелит* (мир ему!) объяснил (объяснил правильно), в словах: «И будете, как Элохим (אֱלֹהִים), знающие добро и зло (טוֹב ורָע)» подразумевается последнее из перечисленных значений; он перевел: «И будете, как владыки (כְּרַבְרָבִיָּא)!»

После того как мы разъяснили многозначность этого слова, приступим к изложению вопроса. Сказал вопрошающий: «Из того, что ясно сказано в тексте, очевидно, что вначале предопределено было человеку, что он, подобно другим живым существам, будет лишен интеллекта и мышления и не сможет отличать добро от зла; когда же он взбунтовался, то заслужил для себя своим бунтом великое совершенство, свойственное только человеку, а именно, в нем появилась та присущая нам способность различения, которая является благороднейшим из эйдосов, которыми мы наделены, посредством которого мы становимся субстанцией. Но разве не странно, что в наказание за бунт было дано ему совершенство, которым не обладал он прежде, а именно интеллект? Это как если бы кто-нибудь рассказал нам, что некий человек бунтовал и множил несправедливость, за что был подвергнут метаморфозе и превращен в небесное светило».

Таково было содержание вопроса и смысл его, хотя он и не был высказан в точно таких выражениях. Теперь же выслушай, каково было содержание нашего ответа. Сказал я: «О ты, который приступает к умозрению с начатками мысли и случайными догадками, который мнит, будто способен понять Книгу, [назначенную быть] руководством от первых [поколений] до последних, просматривая ее в один из часов досуга между пиршествами и любовными утехами, как читают какие-нибудь исторические хроники или книги стихов! Соберись с мыслями и сосредоточь свое внимание, ибо дело обстоит не так, как показалось тебе в начале размышления, но так, как это станет ясным после размышления над следующими словами: разум, который Бог излил на человека и в котором состоит последнее совершенство оно, и есть то, что было у Адама до того, как он взбунтовался, и именно из-за этого сказано о нем, что он [создан] по образу Бога и по подобию Его; именно благодаря этому он стал тем, к кому обращался [Бог] и кому повелевал, как сказано: «И повелел Господь Бог человеку...», ибо не дается повеление скотам и тем, у кого нет разума, и разумом различают между истиной и ложью, а это было у человека в совершенстве и цельности. Что же касается [понятий] 'плохое' и 'хорошее', то они относятся к [сфере] общепринятого, а

не умопостигаемого. Ведь не говорится: «Небеса сферические – хорошо» или: «Земля плоская – плохо», но говорится «истинно» или «ложно». Подобно этому в нашем языке об истинном и ложном говорят [соответственно] שקר וְאֱמֶת, а о хорошем и плохом – טוֹב וְרָע. Разумом человек распознает *истину* и *ложь*, и это относится ко всем умопостигаемым предметам.

И когда [человек] находился в наиболее совершенном и законченном из своих состояний, обладая теми природными качествами и умопостигаемыми [понятиями], благодаря которым было сказано о нем: «Не много Ты умалил его пред ангелами (אֱלֹהִים)», – тогда не обладал он ни в коей мере способностью, применяющей общепринятые суждения. Он не постигал их, так что даже то, предосудительность чего является наиболее очевидным и общепринятым – обнажение срамоты, – не было плохим в его глазах, и не постигал он предосудительности этого.

Когда же он взбунтовался и устремился к воображаемым предметам вожделения и к услаждению своих телесных ощущений, как сказано: «...что хорошо древо для еды, и что оно услада для глаз», был он наказан тем, что отнято у него было оное интеллектуальное постижение. И потому нарушил он заповедь, повеление о которой ему было дано из-за его интеллекта, и приобрел постижение общепринятых мнений, и погряз в суждениях о плохом и хорошем. Тогда и узнал он, сколь ценно то, что потерял, то, лишившись чего, оказался нагим; [тогда узнал он] в каком положении оказался. Поэтому сказано: «Будете, как Элохим, знающие טוֹב (хорошее) и רָע (плохое)», а не сказано: «знающие שקר (ложное) и אֱמֶת (истинное)», или «постигающие שקר (ложное) и אֱמֶת (истинное)»: ведь в необходимом совершенно нет טוֹב וְרָע (хорошего и плохого), но только אֱמֶת וְשִׁקְרָה (ложное и истинное).

Обрати внимание на то, что сказано: «И открылись (וּתְפַקְּנָה) глаза их обоих, и узнали они, что наги», – не сказано: «Открылись глаза их обоих, и увидели они». Ибо то же, что видел он прежде, видел он и после – ведь не было у него пелены на глазах, которая была снята [теперь]; однако возникло у него новое состояние, в котором он счел предосудительным то, что не считал предосудительным прежде. И знай, что это слово – я имею в виду פָּקַח (прозревать) – применяется к прозрению мысли, а никак не к обновлению чувственного зрения: «И открыл Бог глаза ее...»; «Тогда откроются глаза слепых...»; «С ушами отверстыми не слышал ты». [Последняя фраза] аналогична речению: «Глаза у них, чтобы видеть, но они не видели».

Что же касается сказанного об Адаме: «...изменил он лик свой (פָּנָיו), и Ты изгнал его», то истолкование и разъяснение этого следующее: «когда изменил направление свое, был изгнан», ибо פָּנָיו (лицо) – слово, производное от פָּנָה (обращаться, направляться), ведь человек обращает свое лицо к той вещи, к которой желает направиться.

Таким образом, здесь говорится, что человек, когда он изменил свое направление и устремился к той вещи, к которой ему перед этим было заповедано не стремиться, был изгнан из *райского сада*. Таково наказание, соответствующее его бунту, как *мера за меру*. Ибо сначала было позволено ему вкушать наилучшие яства и наслаждаться безмятежностью и спокойствием; когда же, как мы упоминали, он сделался алчен и погнался за своими наслаждениями и за своими фантазиями, и вкусил того, от чего запрещено было ему вкушать, был он лишен всего и приговорен к тому, чтобы питаться наихудшей едою, которая прежде вообще не употреблялась им в пищу, и даже это только после тягот и трудов, как сказано: «И терние и волчец произрастит она тебе [и будешь питаться полевой травой]»; «В поте лица твоего [будешь есть хлеб]...». И в разъяснение этого говорится: «И выслал его Господь Бог из сада Эдемского, чтобы возделывать землю...». И был он приравнен к скотам в том, что касается пищи и большинства его состояний, как сказано: «И будешь питаться полевой травой». И сказано в разъяснение этого повествования: «Но человек в великолепии не [долг] пребудет, подобен он животным погибающим».

Да превознесется Обладатель воли, Чьи цели и Чья мудрость неисповедимы!

Соломон Маймон. Гиват ха-море («Возвышенность Учителя»)

И знай, что и некоторые начала естествознания также не стоит открыто преподавать в их истинном виде...

«Ибо между этими предметами и Божественной наукой существует тесная связь...»². Я хотел бы здесь дать определения упомянутых наук и прояснить, как они соотносятся одна с другой. Знай, что формы рассудка (*die Formen des Verstandes*) являются началами физики, метафизики, Божественной науки, но в разных аспектах³. Ибо физика изучает связь между актуально существующими вещами в отношении субъекта и предиката, причины и следствия и т. п. Потому что пока рассудок не постигнет связь вещей посредством логической формы (*die Verknüpfung der Dinge durch eine logische Form*), для него невозможно судить, существуют ли вещи актуально, ведь воображае-

² Маймон приводит цитату из *Путеводителя*, которая завершает комментируемый им пассаж.

³ Маймон различает три уровня наук в соответствии с той ролью, которую играют формы рассудка в каждой из них. Физика изучает реально существующие предметы, и использование форм рассудка в их отношении специфично в каждом отдельном случае. Метафизика занимается условиями применения форм рассудка, оставляя в стороне специфические формы объектов опыта, являясь в этом смысле учением о категориях. Божественная наука занимается указанными формами в качестве объектов постижения, а не их соотношением с опытом в целом или с неким конкретным опытом (ср. *Tr.* S. 195–196). – Б&Р.

мая связь вещей не определена сама по себе и является случайной, а потому не является актуально существующей вне постигающего. А вот умопостигаемая связь вещей определена по отношению к данным вещам. Ибо действие воображения является собранием множества чувственных данных во времени и пространстве. То есть для воображения невозможно собрать множество чувственных данных в одном постижении, но лишь посредством представлений, следующих одно за другим во времени. Но воображение не определяет, какая из вещей предшествует по времени другой. Рассудок же выносит решение, какая из этих вещей предшествует, а какая всегда следует за ней во времени. И посредством этого мы ясно знаем, что упомянутая связь существует актуально (ввиду того, что она определена с точки зрения причины постигаемого) вне самого постигающего. И вот пример этому. Когда чувство или воображение постигает огонь, а следом за ним тепло камня, мы не можем знать, существуют огонь и теплый камень актуально вне самого постигающего или же они существуют только в воображении. Но когда рассудок решит, что огонь нагревает камень (ибо огонь есть причина теплоты камня), то есть что существование огня с необходимостью предшествует и влечет существование теплого камня (и никак не наоборот!), тогда мы будем с ясностью знать, что эти вещи существуют актуально в силу того, что связь, не определенная со стороны постигающего, определена со стороны постигаемого вне самого постигающего⁴. Так вот, физика исследует причинную связь всех актуально существующих вещей. И потому она является наукой, использующей упомянутые логические формы (*die Wissenschaften der Anwendung dieser logischen Formen*⁵). Метафизика же не является наукой, использующей упомянутые логические формы в отношении актуально существующих вещей, но является наукой об условиях этого использования в целом (*die Wissenschaften von den Bedingungen dieses Gebrauches im Allgemeinen*⁶). Например, суждение «огонь нагревает (причина тепла) камень» относится к физике, ибо оно определяет использование логической формы (форма причинности) по отношению к данным специфическим вещам (огонь и камень). Но суждение «причина должна предшествовать следствию во времени» относится к метафизике, ибо оно определяет условие использования формы причинности посредством предшествования и следования во времени. Поэтому и субъектом предложения не являются специфические вещи (огонь или камень), но все, что находится в определенном порядке в смысле предшествования и следования во времени.

Однако Божественная наука не исследует использование упомянутых логических форм, не исследует она и условия их использования, но полагает сами эти формы

⁴ Ср. И. Кант. *Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука*, §19–20. – Б&Р. См.: И. Кант. Сочинения в 6-ти т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 67–209.

⁵ Букв.: «науки о применении этих логических форм».

⁶ Букв.: «науки об условиях такого использования в общем».

объектами постижения (sie macht diese Formen selbst zu Objekten der Erkenntnis⁷) и исследует их атрибуты (und untersucht ihre Attribute). Отсюда становится ясно, что у этих трех наук собственно один предмет, а именно рассудочные или логические формы, но в разных аспектах (in verschiedenem Betracht). В Божественной науке эти формы рассматриваются в качестве актуально существующих сущностей, в метафизике – как формы актуально существующих сущностей в общем, а в физике – как формы актуально существующих сущностей в их спецификации. И таким образом становятся ясны слова Учителя, да будет благословенна память о нем⁸.

Глава 1

Однако слово *цэлэм* («образ») применяется к природной форме

То есть *цэлэм* – это то, что называется на языке философов сущностью (das Wesen), и это основное представление (Urbegriff⁹), которое постигается разумом относительно какой-либо вещи, причем так, что все остальные атрибуты этой вещи ничего не добавляют к упомянутому представлению, но с необходимостью из него вытекают – неважно каким путем, синтетическим (synthetisch) или аналитическим (analytisch). И вот пример этому. Основное представление, постигаемое разумом о треугольнике, – это площадь, ограниченная тремя сторонами, и это сущность треугольника. И из этого с необходимостью вытекает, что треугольник имеет три угла. Однако представление о трех углах не входит в определение треугольника, ибо уже был он полностью определен, когда мы сказали, что это площадь, ограниченная тремя сторонами, ибо этого достаточно, чтобы понять, что он такое, и отделить его от прочих фигур. Но оно [представление о трех углах] с необходимостью вытекает из его определения, ибо при первом же рассмотрении мы находим, что невозможно представить себе треугольник, не присоединив к этому представлению о трех углах. И такого рода суждение у логиков (bei den Logikern) называется аксиомой (Axioma). Однако если мы говорим «треугольник обладает площадью», то мы не полагаем тем самым, что представление о площади связано в нашем разуме с представлением о треугольнике, но мы полагаем, что представление о площади включено в представление о треугольнике. Ибо если мы проанализируем части представления о треугольнике, из которых оно состоит, то найдем, что одна из этих частей – представление о площади, ведь всякая площадь, каким бы способом ни была определена (в нашем примере посредством трех сторон), все равно останется площадью. И подобное суждение логики называют предложением тождества (ein identischer Satz), и так все подобное этому. И разум

⁷ Букв.: «она делает сами эти формы объектами познания».

⁸ Очевидно, что Маймон интерпретирует Маймонида в свете своих собственных представлений. – Б&Р.

⁹ «Первопонятие».

может произвести основное представление в самом себе, а затем актуализировать это представление вовне, как это происходит в упомянутом в примере с треугольником. И это – переход от предшествующего к последующему. Но возможен и противоположный переход. То есть что нечто существует актуально вне разума, а разум постигает определение этого нечто. И вот пример этому. Скажем, определение материи – это представление, состоящее из протяженности (*Ausdehnung*) и сопротивления действию (*Trägheit*¹⁰, *Widerstand*¹¹). Но материя актуально существует вне разума прежде, чем разум постигнет ее определение. И так во всем подобном.

Вместе с тем стоит всмотреться в различие между путем постижения от предшествующего к последующему и путем постижения от последующего к предшествующему – оно ясно лишь с точки зрения постижения конечного разума, ибо существование вещей не следует за его постижением, но, напротив, его постижение следует за актуально существующими вещами. Но с точки зрения постижения бесконечного разума оба этих пути постижения окажутся одним, ибо существование вещей всегда следует за его постижением¹². И это ясно, ибо для всякого разума невозможно постижение чего бы то ни было, кроме себя самого или собственных предикатов, которые есть все прочие интеллектуалии, помимо него. И поэтому невозможно, чтобы разум постиг сущность, актуально существующую вне него, если она не является также разумом, от которого он отделен лишь уровнем постижения¹³. Я хочу сказать, что бесконечный разум может представить разум, актуально существующий вне него, когда он представляет себя ограниченным. И также конечный разум может представить существование бесконечного разума, представляя себя вкупе с отрицанием границ. А поскольку количество не является частью определения сущности, то сущность бесконечного разума и сущность конечного разума будет одной и той же и различаться они будут только уровнем. И таково объяснение слов «По образу Бога создал человека» согласно мнению Учителя, да будет благословенна его память.

¹⁰ Букв.: «инерция».

¹¹ Букв.: «сопротивление».

¹² Что касается конечного разума, то актуально существующие вещи предшествуют его постижению, а для бесконечного разума мысль предшествует актуальному существованию вещей, а потому пути от последующего к предшествующему и от предшествующего к последующему для него тождественны. Это близко к кантовскому различению законодательствующего разума (*intellectus archetypus*) и отражающего разума (*intellectus ectypus*). – Б&Р. Законодательствующий разум (*intellectus archetypus*) – это разум, из которого выводится все систематическое единство природы как предмета нашего разума. Законодательствующий разум соответствует законополагающей идее о высшем систематическом и целесообразном единстве, то есть совершенстве. Такое совершенство нельзя найти в вещах, значит, делает вывод Кант, понятию совершенства должна предшествовать идея совершенства. См.: *KrV B722*.

¹³ Разум постигает не сами вещи, а их интеллектуалии. Поэтому все существующее вне него разум постигает в качестве разумов, наделенных ясностью знания или постижения. – Б&Р.

Глава 2

...К сфере общепринятого

Знай, что истинное благо – это обретение совершенства, то есть переход потенциального к актуальному. А истинное зло – это нечто противоположное, то есть отсутствие перехода потенциального к актуальному. И это благо и зло сами по себе. И также все, что является причиной обретения совершенства чего-либо, есть благо по отношению к нему, а то, что является причиной отсутствия упомянутого обретения, есть зло по отношению к нему. И это относительные благо и зло (*beziehungsweise*¹⁴). И вот пример этому. Существование человека, – а именно живой, разумной сущности и актуализации ее сил, – это благо для человека само по себе. Я хочу сказать, что человек как таковой может существовать и может не существовать, и когда он актуально существует, то это благо для него как такового, а когда он не существует, то это зло для него как такового. Однако пища, подходящая человеку, и вещи, удовлетворяющие его нужды, есть благо, а их отсутствие – зло по отношению к актуальному существованию человека, но не сами по себе.

Объясню это подробнее. Известно высказывание философов о том, что актуально существующее с необходимостью возможно, но обратное неверно – то есть неверно, что возможное с необходимостью актуально существует. И я уже объяснял в своей книге «Трансцендентальная философия» (*Die Transcendentalphilosophie*), что это высказывание справедливо только с точки зрения самой вещи, но не с точки зрения нашего постижения¹⁵. Ибо с точки зрения нашего постижения все возможное с необходимостью будет также актуально существующим, как и все актуально существующее с необходимостью возможно. Другими словами, когда мы постигаем актуальную возможность вещи, то придется признать ее с необходимостью актуально существующей, ибо без этого возможность вещи будет сомнительной и окажется возможным постичь возможность вещи без постижения возможности ее актуального существования. Объясним это на примерах. Сущность равностороннего треугольника, а именно его определение – это пространство, ограниченное тремя равными сторонами. И, стало быть, кажется, что возможность равностороннего треугольника предшествует его существованию. А это противоречит тому, что мы предположили, а именно тому, что все возможное также актуально существует. Однако после тщательного

¹⁴ «Соответственно».

¹⁵ Маймон оспаривает положение Лейбница и Вольфа, согласно которому актуальное существование (действительность) вещи есть ее полная возможность. С этой точки зрения актуально существующее возможно, но обратное не верно. Однако, согласно Маймону, это справедливо лишь с точки зрения самой вещи, но не с точки зрения постигающего субъекта. Ведь с точки зрения последнего, отмечает Маймон, актуальное существования вещи суть ее представление в пространстве и времени. А в этом случае возможное оказывается действительным, если возможность позитивна (положительна) или же если речь идет о бесконечном разуме. – См. ниже, а также ср. Tr. S. 101–102.

рассмотрения мы увидим, что это не так. Ибо возможность равностороннего треугольника, предшествующая его актуальному существованию, была лишь негативной, не позитивной (*eine negative, aber nicht positive Möglichkeit*), ведь суждение «равносторонний треугольник возможен» подразумевало лишь то, что представление о равностороннем треугольнике не противоречит самому себе, поскольку равенство сторон не противоречит числу три. И, таким образом, суждение «равносторонний треугольник возможен» будет таким же, как суждение «равносторонний треугольник невозможен». Но мы еще не постигли, что он возможен позитивно. Но после того, как показал нам Евклид (в первом предложении первой книги)¹⁶, равносторонний треугольник с помощью геометрического построения (*die Konstruktion*), использующего два равных круга, каждый из которых касается центра другого, мы узнали, что представление о равностороннем треугольнике не только не невозможно, то есть негативно возможно, но также и позитивно возможно, поскольку в соответствии с указанным построением его возможность будет необходимой. И после того, как мы постигли равносторонний треугольник указанным путем, он актуально существует в нашем разуме с необходимостью. И так же сущность человека или его определение – живое, разумное существо. И поскольку «быть живым» не противоречит разумности, человек с точки зрения сочетания предикатов «быть живым» и «быть разумным» возможен лишь в негативном смысле (то есть не невозможен), но не в позитивном. Ибо возможно, что «быть живым» и «быть разумным» окажутся противоречащими, как и «быть равносторонним» окажется противоречащим числу три, но мы этого противоречия не замечаем. Но когда мы постигнем актуальное существование человека, то узнаем, что он возможен с необходимостью, ибо самопротиворечивое не может быть актуально существующим. И так дело обстоит со всем подобным. Отсюда становится ясным, что актуальное существование вещи с необходимостью следует из самое себя, когда эта сущность возможна позитивно. Вместе с тем продолжение ее существования (*seine Dauer*¹⁷) во времени не является необходимым само по себе, но является лишь существованием в данный момент (*in einem Augenblick*). Поэтому еда и другие телесные нужды живого существа будут благом для него, но не для него как такового, а в плане продолжения его существования некоторое время. То есть это благо не будет абсолютным (*absolut*), но лишь относительным. Таким образом, суждение «человек должен актуализировать то, что в нем является потенциальным» будет категорическим (*kategorisch*), то есть относящимся к нему как к человеку. А суждение «человек должен заботиться о своем пропитании и других телесных нуждах» – лишь гипотетическим (*hypothetisch*), то есть если человек захочет продлить свое су-

¹⁶ **Евклид.** *Начала*. Пер. с греч. и комм. А. Д. Мордухай-Болтовского при редакционном участии М. Я. Выгодского и И. Н. Веселовского. Москва—Ленинград: Гостехиздат, 1950. Т. 1. С. 15–16.

¹⁷ «Ее (вещи) длительность».

ществование, насколько это возможно, [то должен заботиться о своем пропитании и т. д.]. И так во всем подобным этому.

Однако следует знать, что сущность человека – его потенциал, и, несмотря на то, что человек всегда актуально ограничен, потенциально он неограничен. То есть какой бы уровень совершенства человеком ни был достигнут, всегда возможно достижение более высокого уровня, и сущность человека в том, что он все время приближается к конечному совершенству, хотя никогда его не достигает. И в силу этого упомянутое выше гипотетическое суждение может стать категорическим, в том смысле, что человек должен стараться удовлетворять свои телесные нужды насколько это возможно¹⁸. Однако определение телесных нужд в их количестве и качестве возможно только с помощью разума, ибо в природе разума постигать меру и взаимоотношение вещей. В то время как воображению не дано постичь сущностную меру и взаимоотношение вещей, но лишь случайную связь, то есть оно воображает вещи, связанные только в пространстве и времени, связанными по своей природе. Отсюда мы приходим к пониманию того, что такое общепринятые суждения. В них не утверждается благое или злое само по себе, но то, что имеет естественное отношение к вещам, которые благи или злы сами по себе, тогда как мы воображаем это благом или злом самим по себе независимо от указанного отношения. Примером этому может служить любовь к деньгам или к почету – и то, и другое является следствием упомянутой деятельности воображения, ибо деньги как таковые не являются благом, они благо лишь в качестве средства приобретения пропитания и обеспечения других телесных нужд. И если бы человек пользовался только разумом, то наверняка не копил бы деньги, а имел бы их лишь столько, сколько необходимо для указанных целей, и никогда бы не стал любить деньги как таковые. Однако в силу того, что человек привыкает любить деньги как средство для достижения тех целей, для которых они предназначены и которые являются благом как таковым, одно с другим соединяется в его воображении в течение какого-то времени, и деньги превращаются для него в самоцель, словно они не были средством. И поэтому им овладевает любовь к деньгам как таковым, «любит деньги и не насытится деньгами»¹⁹, и становится ему жалко потратить деньги на нечто необходимое, что оборачивается противоположностью их цели согласно разуму. И также почет сам по себе не является благом. Ибо что может дать мне чье-то убеждение в том, что я обладаю какими-то достоинствами или недостатками, пусть сопровождаемое какими-то знаками внимания? Поэтому не может человек посредством

¹⁸ Поскольку всегда возможна большая актуализация потенциала человека, чем та, которой он достиг, а забота о телесных нуждах есть забота о продолжении существования, то эта забота по необходимости является частью реализации человека как такового. Естественно, такая роль заботы о телесных нуждах связана с ее особым восприятием, о чем и говорит далее Маймон.

¹⁹ Еккл., 5:9.

разума любить почет как таковой, но может ценить его как средство для достижения блага, которое почет приносит. Ведь когда человек уважаем другими, то есть когда о нем думают как об обладающем исключительным умом, высокими моральными качествами и вообще как о человеке, чье существование приносит пользу окружающим, то и окружающие будут стараться принести ему пользу. В этом и есть цель почета. Но когда воображение связывает почет с пользой, которую он приносит, то почет сам по себе начинает представляться благом. И человек начинает стремиться к нему всеми силами, в то время как на самом деле это вредит ему. Не случайно мы видим, что человек в детстве, уже будучи способным постигать приятность тех или иных чувственно воспринимаемых вещей и устремляясь к ним, не понимает ценности денег и почета, ибо они лишены приятности сами по себе, а его разум еще не сформировался до такой степени, чтобы осознавать приносимую ими пользу. И также обнажение срамных частей тела не является само по себе злом²⁰, но считается таковым лишь благодаря связи с иной вещью, которая сама по себе есть зло. И я не вижу возможности входить в более подробное объяснение, для понимающего достаточно сказанного.

Когда же он взбунтовался и устремился к воображаемым предметам...

То есть: когда возоблагодало постижение воображаемого, случайного отношения, ослабло постижение естественного разумного отношения. Знай, что на самом деле деятельность разума определяет не только соотношенность средств и искомой цели, но саму цель как таковую. И поэтому, если эта деятельность будет обусловлена внешним мотивом (Motiv), то она точно не будет хорошей. Необходим внутренний мотив, другими словами, необходимо, чтобы разум был не только формальной, но и телеологической причиной деятельности. И тогда, рассматривая всякий закон действия (Maxime), мы будем определять, возможно ли для него быть общим законом²¹ для всякого разумного существа или нет. Ибо в первом случае сам разум в качестве формы будет действующей причиной, а во втором случае нет. И предполагалось, что человек, будучи таковым, а именно разумным существом, будет пользоваться только разумом не только в определении средств, ведущих к цели, но в определении самой цели. Однако после того, как вкусил человек от Древа познания добра и зла, свернул он с этого пути и стал использовать свой разум только в определении средств, а цель стала для него чем-то за пределами разума. Это глубокий предмет, но довольно сказанного для объяснения слов Учителя, да благословится его память.

²⁰ Маймонид говорит о том, что Адам не постигал общепринятые суждения и «даже то, предосудительность чего является наиболее очевидным и общепринятым – обнажение срамоты, – не было плохим в его глазах, и не постигал он предосудительности этого». – *Путеводитель растерянных*. С. 72. Очевидно, именно поэтому Маймон приводит соответствующий пример.

²¹ То есть не возникнет противоречия между волей действующего человека и волей других людей. См. статью Маймона «Versuch einer neuen Darstellung des Moralprinzips und Deduktion seiner Realität». *Berliner Monatsschrift*, XXIV. – Б&Р.

Кант. Критика чистого разума. Предисловие к первому изданию

На долю человеческого разума в одном из видов его познания выпала странная судьба: его осаждают вопросы, от которых он не может уклониться, так как они навязаны ему его собственной природой; но в то же время он не может ответить на них, так как они превосходят все его возможности. В такое затруднение разум попадает не по своей вине.

Он начинает с основоположений, применение которых в опыте неизбежно и в то же время в достаточной мере подтверждается опытом. Опираясь на них, он поднимается (в соответствии со своей природой) все выше, к условиям более отдаленным. Но так как он замечает, что на этом пути его дело должно всегда оставаться незавершенным, потому что вопросы никогда не прекращаются, то он вынужден прибегнуть к основоположениям, которые выходят за пределы всякого возможного опыта и тем не менее кажутся столь несомненными, что даже обыденный человеческий разум соглашается с ними. Однако вследствие этого разум погружается во мрак и впадает в противоречия, которые, правда, могут привести его к заключению, что где-то в основе лежат скрытые ошибки, но обнаружить их он не в состоянии, так как основоположения, которыми он пользуется, выходят за пределы всякого опыта и в силу этого не признают уже критерии опыта. Поле битвы этих бесконечных споров называется *метафизикой*.

Было время, когда метафизика называлась *царицей* всех наук, и если принимать желание за действительность, то она, конечно, заслуживала этого почетного названия ввиду большого значения своего предмета. В наш век, однако, вошло в моду выражать к ней полное презрение... В эпоху догматиков господство метафизики было вначале деспотическим. Но так как законодательство носило еще следы древнего варварства, то из-за внутренних войн господство метафизики постепенно выродилось в полную анархию и скептики – своего рода кочевники, презирающие всякое постоянное возделывание почвы, — время от времени разрушали гражданское единство. К счастью, однако, их было мало, и они поэтому не могли мешать догматикам вновь и вновь приниматься за работу, хотя и без всякого согласованного плана. Правда, в новое время был момент, когда казалось, что всем этим спорам должен был быть положен конец некоторого рода физиологией человеческого рассудка ([разработанной] знаменитым Локком) и что правомерность указанных притязаний метафизики вполне установлена. Однако оказалось, что, хотя происхождение этой претенциозной царицы выводилось из низших сфер простого опыта и тем самым должно было бы с полным правом вызывать сомнение относительно ее притязаний, все же, поскольку эта генеалогия в действительности приписывалась ей ошибочно, она не от-

казывалась от своих притязаний, благодаря чему все вновь впадало в обветшалый, изъеденный червями догматизм⁸; поэтому метафизика опять стала предметом презрения, от которого хотели избавить науку. В настоящее время, когда (по убеждению многих) безуспешно испробованы все пути, в науке господствует отвращение и полный индифферентизм – мать Хаоса и Ночи, однако в то же время заложено начало или по крайней мере появились проблески близкого преобразования и прояснения наук, после того как эти науки из-за дурно приложенных усилий сделались темными, запутанными и непригодными.

В самом деле, напрасно было бы притворяться равнодушным к таким исследованиям, предмет которых *не может быть безразличным* человеческой природе. Ведь и так называемые *индифферентисты*, как бы они ни пытались сделать себя неузнаваемыми при помощи превращения ученого языка в общедоступный, как только они начинают мыслить, неизбежно возвращаются к метафизическим положениям, к которым они на словах выражали столь глубокое презрение. Однако указанное равнодушие, возникшее в эпоху расцвета всех наук и затрагивающее как раз тех, чьими познаниями, если бы они имелись, менее всего следовало бы пренебрегать, представляет собой явление, заслуживающее внимания и раздумья. Совершенно очевидно, что это безразличие есть результат не легкомыслия, а зрелой *способности суждения** нашего века, который не намерен больше ограничиваться мнимым знанием и не требует от разума, чтобы он вновь взялся за самое трудное из своих занятий – за самопознание и учредил бы суд, который бы подтвердил справедливые требования разума, а с другой стороны, был бы в состоянии устранить все неосновательные притязания – не путем властного решения, а опираясь на вечные и неизменные законы самого разума. Такой суд есть не что иное, как *критика самого чистого разума*....

Я надеюсь построить такую систему чистого (спекулятивного) разума под названием «метафизика природы». Эта система, будучи вдвое меньше по объему, должна тем не менее иметь гораздо более богатое содержание, чем предпринимаемая мной теперь критика, которой приходится в первую очередь показать источники и условия собственной возможности; поэтому она вынуждена расчистить и разравнять совершенно заросшую почву. В критике разума я жду от читателя терпения и беспристрастия *судьи*, а в изложении метафизики природы – доброжелательности и содействия *помощника*. В самом деле, как бы полно ни были изложены в критике все *принципы* системы, все же обстоятельность этой системы требует, чтобы в нее вошли все *производные* понятия, которые нельзя просто указать а priori, а должно найти постепенно; кроме того, поскольку критика разума исчерпала весь *синтез* понятий, то в метафизике природы в дополнение к этому требуется сделать то же в отношении *анализа*. Но эта задача легкая и представляет собой скорее развлечение, чем труд.

Кант. Прологомены ко всякой будущей метафизике

§19

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

Поясним это. *Комната теплая, сахар сладкий, полынь горькая*²² – это суждения, имеющие лишь субъективную значимость. Я вовсе не требую, чтобы я сам, а также всякий другой всегда считал это таким, каким я это считаю теперь; эти суждения выражают лишь отношение двух ощущений к одному и тому же субъекту, а именно ко мне и только в моем теперешнем состоянии восприятия, и поэтому они не применимы к объекту: такие суждения я называю суждениями восприятия. Совершенно иначе обстоит дело с суждениями опыта. Чему опыт учит меня при определенных обстоятельствах, тому он должен учить меня всегда, а также и всякого другого, и применимость этих суждений не ограничивается субъектом или данным его состоянием. Поэтому я приписываю всем таким суждениям объективную значимость; так, например, когда я говорю: *воздух упруг*, то сначала это только суждение восприятия, я лишь соотношу друг с другом два ощущения в моих чувствах. Если же я хочу, чтобы оно было суждением опыта, то я требую, чтобы эта связь была подчинена условию,

²² Я охотно признаю, что эти примеры представляют такие суждения восприятия, которые никогда не могут стать суждениями опыта, даже если мы и прибавляем рассудочное понятие, так как они относятся только к чувству, которое всякий признает субъективным и к объекту неприложимым, и, следовательно, такие суждения восприятия никогда не могут стать объективными; я лишь хотел дать пока что пример такого суждения, которое имеет только субъективную значимость и не содержит в себе никакого основания для необходимой общезначимости, а следовательно, для отношения к объекту. Пример таких суждений восприятия, которые после прибавления рассудочного понятия становятся суждениями опыта, приведен в следующем примечании.

которое делает ее общезначимой, т. е. я хочу, чтобы и я, и всякий другой необходимо связывали всегда эти восприятия при одинаковых обстоятельствах.

§20

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

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

воздухе (в отношении протяжения) как гипотетическое²³. Тем самым это протяжение представляется принадлежащим не только моему восприятию воздуха в моем состоянии, или во многих моих состояниях, или в состоянии восприятия у других, но и *необходимо* принадлежащим восприятию воздуха вообще; и суждение *воздух упруг* становится общезначимым суждением опыта только благодаря тому, что [ему] предшествуют суждения, которые подводят созерцание воздуха под понятие причины и действия, определяют тем самым восприятия не только относительно друг друга в моем субъекте, но и в отношении (здесь гипотетической) формы деятельности суждения вообще и таким образом делают эмпирическое суждение общезначимым. Если расчленишь все наши синтетические суждения, поскольку они объективно значимы, то окажется, что они никогда не состоят из одних лишь созерцаний, связанных, как обычно полагают, в одно суждение только через сравнение, но что они были бы невозможны, если бы к отвлеченным от созерцания понятиям не было еще прибавлено чистое рассудочное понятие, под которое те понятия были подведены и только таким образом связаны в объективно значимое суждение. Даже суждения чистой математики в ее простейших аксиомах не исключаются из этого условия. Основоположение *прямая линия есть кратчайшая между двумя точками* предполагает, что линия подводится под понятие величины, которое, конечно, не есть созерцание, а коренится исключительно в рассудке и служит для того, чтобы определить созерцание (линии) в отношении возможных суждений о ней, относительно их количества, а именно множественности (как *iudicia plurativa*²⁴), так как под ними разумеется, что в данном созерцании содержится много однородного.

²³ Приведем более легкий пример: *Когда солнце освещает камень, он становится теплым*. Это суждение есть не более чем суждение восприятия и не содержит никакой необходимости, как бы часто я и другие это ни воспринимали; восприятия обычно связаны таким образом. Если же я говорю: *солнце нагревает* камень, то здесь мы кроме восприятия имеем еще рассудочное понятие причины, *необходимо* связывающее с понятием солнечного света понятие теплоты, и синтетическое суждение становится необходимо общезначимым, следовательно, объективным и из восприятия превращается в опыт.

²⁴ Так я предпочел бы назвать те суждения, которые в логике именуются *particularia*, потому что этот последний термин уже содержит в себе мысль, что они не всеобщи. Но когда я начинаю с единства (в отдельных суждениях) и иду таким образом к всеполноте, то я еще не могу прибавить какое-либо отношение к всеполноте; я мыслю только множественность без всеполноты, а не исключение из последней. Это необходимо, когда логические моменты должны быть подставлены под чистые рассудочные понятия, но в [собственно] логическом применении можно это оставить по-старому.

Кант. Критика чистого разума

Я не стану размечать эпохи, в которые произошли те или иные изменения в метафизике, а намечу лишь в беглом очерке те различия в идее, которые были поводом к основным переворотам в метафизике. Я нахожу, что наиболее заслуживающие внимания изменения, совершившиеся на этой арене спора, произошли в трех отношениях.

1. В отношении предмета всякого познания нашего разума одни философы были только сенсуалистами, а другие – только интеллектуалистами. Эпикура можно считать самым выдающимся представителем сенсуализма, а Платона – самым выдающимся представителем интеллектуализма. Хотя это различие между школами весьма тонкое, оно возникло уже в самые ранние времена и долго сохранялось. Сторонники первого направления утверждали, что действительны только предметы чувств, а все остальное есть плод воображения; сторонники второго направления, наоборот, утверждали, что чувства дают только видимость, а истинное познается только рассудком. Первые не оспаривали реальности рассудочных понятий, но они считали ее лишь логической реальностью, в то время как другие – мистической. Первые допускали рассудочные понятия, но признавали только чувственно воспринимаемые предметы; вторые настаивали на том, что истинные предметы только умопостигаемы, и допускали созерцание чистого рассудка, свободного от всякой чувственности, которая, по их мнению, только запутывает чистый рассудок.

2. В отношении происхождения познания на основе чистого разума: возникает ли оно из опыта или независимо от него имеет свой источник в разуме. Аристотель может считаться главой эмпириков, Платон – главой ноологистов. Локк в Новое время следовал первому, а Лейбниц – второму (хотя он был достаточно далек от его мистической системы), все же они не могли еще разрешить этот спор. Во всяком случае Эпикур гораздо последовательнее применял свою эмпирическую систему (так как своими выводами он никогда не выходил за пределы опыта), чем Аристотель и Локк (в особенности последний), который, выводя все понятия и основоположения из опыта, зашел так далеко, что утверждал, будто бытие Бога и бессмертие души (хотя эти предметы находятся целиком за пределами возможного опыта) могут быть доказаны с такой же достоверностью, как и математические теоремы.

3. В отношении метода. Если мы хотим нечто назвать методом, то оно должно быть способом действия, согласно основоположениям. Методы, господствующие в настоящее время в этой области исследования природы, можно разделить на натуралистические и научные. Натуралист чистого разума принимает за основоположение мысль, что обыденный разум без науки (который он называет здравым разумом)

может достигнуть большего в разрешении самых возвышенных проблем, составляющих задачу «метафизики, чем спекуляция. Это равносильно утверждению, что величину и расстояние до Луны можно точнее определить на глазок, чем косвенно, путем математических вычислений. Это ненависть к науке, возведенная в принцип, и, что нелепее всего, пренебрежение к созданным людьми средствам, восхваляемое как самостоятельный метод расширения наших знаний. Что же касается натуралистов, мыслящих так вследствие недостатка образованности, мы не имеем оснований упрекать их. Они следуют обыденному разуму, не хвалясь своим незнанием как методом, который должен содержать в себе тайну извлечения истины из глубокого колодца Демокрита. *Quod sapio, satis est mihi, non ego curo esse quod Arcesilas aerumnosique Solones* (Персии) – вот их девиз. Они удовлетворяются им и могут вести благопристойную жизнь, не заботясь о науке и не внося в нее путаницы. Что {59} касается сторонников научного метода, то перед ними выбор: действовать либо догматически, либо скептически, но они при всех случаях обязаны быть систематичными. Если я назову здесь знаменитого Вольфа в качестве представителя первого метода и Давида Юма как представителя второго метода, то этого будет достаточно для моей теперешней цели. Открытым остается только критический путь...

Принимать регулятивный принцип систематического единства природы за конститутивный и гипостазировать как причину то, что только в идее полагается в основу согласованного применения разума, – значит только запутывать разум.

Естествознание идет своим путем, руководствуясь исключительно цепью естественных причин согласно их общим законам, правда, соответственно идее творца, однако не для того, чтобы из него выводить целесообразность, за которой оно постоянно следует, а для того, чтобы познать его существование из этой целесообразности, которую мы ищем в сущности вещей природы и по возможности также в сущности всех вещей вообще, стало быть, познать его существование как безусловно необходимое.

Удастся ли это или нет, все равно идея остается правильной, правильным остается также ее применение, если оно ограничивается условиями чисто регулятивного принципа.

{259} Полное целесообразное единство (рассматриваемое безусловно) есть совершенство.

Если мы не находим его в сущности вещей, составляющих совокупность предметов опыта, т. е. всего нашего объективно значимого познания, стало быть, если мы не находим его во всеобщих и необходимых законах природы, то каким же образом

мы хотим от них заключить прямо к идее высшего и безусловно необходимого совершенства первосущности -источника всей причинности? Высшее систематическое, следовательно, и целесообразное единство есть школа и даже основа возможности наибольшего применения человеческого разума. Следовательно, идея этого единства неразрывно связана с сущностью нашего разума. Значит, она для нас законополагающая идея, и поэтому вполне естественно допускать соответствующий ей законодательный разум (*intellectus archetypus*), из которого следует выводить все систематическое единство природы как из предмета нашего разума.

Рассматривая антиномию чистого разума, мы сказали, что все вопросы, предлагаемые чистым разумом, безусловно должны допускать ответ и что оправдываться ограниченностью нашего познания, что во многих вопросах о природе столь же неизбежно, сколь и справедливо, здесь непозволительно, так как здесь вопросы задаются не о природе вещей, их предлагает сама природа разума и касаются они исключительно его внутреннего устройства. Это на первый взгляд смелое высказывание мы можем теперь подтвердить в отношении двух вопросов, возбуждающих большой интерес у чистого разума, и тем самым мы можем полностью завершить свое исследование диалектики чистого разума.

Итак, если нас спрашивают (имея в виду трансцендентальную теологию), во-первых, существует ли что-то отличное от мира, что содержит в себе основание порядка мира и его связи по всеобщим законам, то ответ таков: без сомнения. Так как мир есть сумма явлений, то должно существовать их трансцендентальное, т. е. мыслимое только для чистого разума, основание. Во-вторых, если меня спрашивают, есть ли эта сущность субстанция, обладающая высшей реальностью, необходимая и т. п., то я отвечаю, что этот вопрос не имеет никакого значения. Действительно, все категории, посредством которых я пытаюсь составить себе понятие о таком предмете, имеют только эмпирическое применение и лишены всякого смысла, если применяются не к объектам возможного опыта, т. е. не к чувственно воспринимаемому миру. Вне этой области они лишь обозначения для понятий, которые можно допустить, но посредством которых ничего нельзя понять. Наконец, в-третьих, если нас спрашивают, не можем ли мы по крайней мере мыслить эту отличную от мира сущность по аналогии с предметами опыта, то на это следует ответить: конечно, но только как предмет в идее, а не в реальности, а именно лишь поскольку он есть неизвестный для нас субстрат систематического единства, порядка и целесообразности устройства мира, которые разум должен сделать регулятивным принципом своего исследования природы. Более того, мы можем, даже без боязни и не навлекая на себя упреков, допустить в этой идее некоторые виды антропоморфизма, полезные для упомянутого регулятивного принципа. Действительно, это всегда есть лишь идея, относящаяся не

прямо к отличной от мира сущности, а к регулятивному принципу систематического единства мира, и притом только посредством схемы его, а именно высшего мыслящего существа, создавшего это единство по мудрым замыслам. Это вовсе не позволяет нам мыслить, какова эта первооснова единства мира сама по себе, мы можем лишь представлять себе, как мы должны пользоваться ею или, вернее, ее идеей для систематического применения разума к вещам мира.

Но можем ли мы, идя таким путем (продолжают спрашивать нас), все же допускать единого, мудрого и всемогущего творца мира? Без сомнения; и не только можем, но и должны предполагать такого творца мира. Но в таком случае не расширяем ли мы наше знание за пределы возможного опыта? никоим образом. Ведь мы только предположили нечто такое, о чем не имеем понятия, каково оно само по себе (чисто трансцендентальный предмет); но в отношении к систематическому и целесообразному порядку мироздания, который мы должны предполагать, изучая природу, мы мыслили эту неизвестную нам сущность только по аналогии с неким мыслящим существом (эмпирическое понятие), т. е. наделяя ее, что касается целей и совершенства, {260} основывающихся на ней, именно теми свойствами, которые по условиям нашего разума могут содержать основание такого систематического единства. Следовательно, эта идея в отношении применения нашего разума к миру имеет полное основание. Но если бы мы захотели приписать ей безусловно объективную значимость, то мы забыли бы, что мы мыслим сущность только в идее, и, начав в таком случае с основания, вовсе не определимого рассмотрением мира, мы утратили бы возможность пользоваться этим принципом сообразно эмпирическому применению разума.

Но (зададут нам далее вопрос) таким образом я все же могу пользоваться в разумном рассмотрении мира понятием и допущением некоторой высшей сущности? Да, для этой цели, собственно, и была положена разумом в основу эта идея. Но вправе ли я рассматривать имеющие целесообразный вид устройства как замысел, выводя их из божественной воли, хотя и с помощью особых задатков, заложенных для этого в мире? Да, вы можете делать это, однако так, чтобы для вас было все равно, утверждают ли, что божественная мудрость все так устроила для своих высших целей или же что идея высшей мудрости есть регулятивный принцип в исследовании природы и принцип систематического и целесообразного единства ее согласно общим законам природы даже там, где мы не замечаем этого единства; иными словами, там, где вы это единство воспринимаете, для вас должно быть совершенно одно и то же, утверждают ли, что Бог так мудро пожелал этого или что природа так мудро устроила это. В самом деле, наибольшее систематическое и целесообразное единство, которое ваш разум желает положить в основу всего исследования природы как регулятивный принцип, было именно тем, что дало вам право полагать в основу идею высшего

мыслящего существа как схему регулятивного принципа; и, поскольку вы встречаете, согласно этому принципу, целесообразность в мире, постольку вы находите подтверждение правомерности вашей идеи, но так как этот принцип имел целью лишь искать необходимое и возможно большее единство природы, то, поскольку мы находим это единство, мы, правда, обязаны этой идее высшей сущности, однако при этом мы не можем, не вступая в противоречие с самими собой, проходить мимо общих законов природы (так как, только имея их в виду, мы и положили в основу идею) и рассматривать целесообразность природы как случайную и сверхфизическую по своему происхождению; в самом деле, мы не имели права допускать над природой сущность с упомянутыми выше свойствами, а имели лишь право полагать в основу ее идею, чтобы по аналогии с причинным определением рассматривать явления как связанные друг с другом в систему.

Именно поэтому мы имеем также право не только мыслить причину мира в идее, исходя из более утонченного антропоморфизма (без чего о ней ничего нельзя было бы мыслить), а именно мыслить эту причину как существо, имеющее рассудок, удовольствие и неудовольствие, а также сообразные с ними желание и волю, но мы и вправе приписывать ей бесконечное совершенство, далеко, следовательно, превосходящее то совершенство, на допущение которого дают нам право эмпирические знания о порядке мира. Действительно, регулятивный закон систематического единства требует, чтобы мы изучали природу так, как если бы повсюду бесконечно обнаруживалось систематическое и целесообразное единство при возможно большем многообразии, ибо, хотя мы можем узнать или открыть только малую долю этого совершенства мира, тем не менее законодательству нашего разума присуще везде искать и предполагать его, руководствоваться этим принципом при исследовании природы всегда должно быть полезно и никогда не может быть вредно. Но из такого представления о положенной в основу идее высшего творца ясно, что я полагаю в основу не существование такого творца и знание о нем, а только идею его и, собственно, делаю выводы не из этой сущности, а только из ее идеи, т. е. из природы вещей в мире согласно такой идее. По-видимому, некоторое, хотя и неразвитое, сознание истинного применения этого понятия нашего разума было во все времена источником скромного и правильного языка философов, поскольку они говорят о мудрости и предусмотрительности природы и о божественной мудрости как о равнозначущих выражениях; более того, если дело идет только о спекулятивном разуме, предпочитают первое выражение, так как оно не претендует на утверждения, на которые мы не имеем права, и вместе с тем возвращает разум к свойственному ему поприщу – к природе.

Лейбниц. Рассуждение о метафизике

23. ...когда кто-нибудь рассуждает о какой-либо вещи, он воображает, что имеет идею этой вещи, и на этом основании некоторые древние и новые философы строили известное доказательство бытия Божия, весьма несовершенное. Они говорят: я необходимо имею идею Бога или совершенного существа, потому что я мыслю о нем, а мыслить нельзя без идеи; идея же этого существа заключает в себе все совершенства; одно из этих совершенств – существование; следовательно, Бог существует. Но так как мы часто думаем о невозможных химерах, например о сверхскорости, о наибольшем числе, о пересечении конхоиды с основанием или направляющей, то вышеприведенное рассуждение недостаточно. В этом смысле можно сказать, что существуют истинные и ложные идеи, смотря по тому, возможна или нет та вещь, о которой идет речь. И лишь тогда можно похвастать, что имеешь идею вещи, когда уверен в ее возможности. Поэтому вышеприведенный аргумент доказывает по меньшей мере, что Бог с необходимостью существует, если он возможен. Действительно, величайшее преимущество Божеской природы – нуждаться лишь в своей возможности или сущности, чтобы действительно существовать, и в этом-то и состоит то, что называют Существом самим по себе (*Ens a se*).

24. ... существует еще довольно большое различие между отдельными видами реальных определений; ибо когда возможность вещи доказывается только опытом – как, например, в определении ртути, возможность которой мы знаем только потому, что нам известно существующее в действительности тело, которое представляет в высшей степени тяжелую и тем не менее довольно летучую жидкость, — то определение бывает только реальным и больше ничем; но когда доказательство возможности совершается априори, определение бывает реальным и причинным, как в тех случаях, когда оно заключает в себе способ возможного произведения вещи. Когда же анализ вещи простирается в нем вплоть до первичных понятий, не предполагая ничего, что нуждалось бы в доказательстве априори своей возможности, тогда определение бывает совершенным или сущностным (*essentielee*).