

Immanuel Kant



ANTHROPOLOGIE
IN PRAGMATISCHER
HINSICHT



Иммануил Кант



АНТРОПОЛОГИЯ
С ПРАГМАТИЧЕСКОЙ
ТОЧКИ ЗРЕНИЯ



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
„НАУКА“
1999

от того, насколько это субъективно ими осознавалось) разрыв с типичной для новоевропейской философии «субстанциалистской» трактовкой «природы человека» в качестве универсальной самосто-ятельной, неизменной, существующей во все вре-мена и у всех народов его специфической сущности и стал предпосылкой для последующего утверждения идеи «историчности» человека. Кант сформулировал его в столь четкой и последовательной форме только в прагматической антропологии; предшествующие рассуждения Канта о человеке и его «природе» в целом вполне вписывались в традиционную пара-дигму, и нет свидетельств, что эти прагматически-антропологические обобщения существенно сказа-лись на его общефилософском понимании человека.

«Итог прагматической антропологии в отношении назначения человека и характеристика его развития таковы. Человек своим разумом определен к тому, чтобы быть в общении с людьми и в этом общении с помощью искусства и науки повышать свою *культуру, цивилизованность и моральность...*, ведя длительную борьбу с препятствиями, навязанными ему грубостью его природы...»." Хотя Кант с учетом уроков Лейбница и французских просветителей в общем виде весьма настороженно относился к оптимизму как теоретичес-кой конструкции, полагая некорректным подчинять объективный ход вещей субъективному настроению, то, что он предложил читателям в качестве «итога прагма-тической антропологии», явилось адекватным (хотя и *осторожным*) *выражением просветительского оптимиз-ма* в отношении человека, общества и истории.

¹ Там же. С. 435-436.

АНТРОПОЛОГИЯ С ПРАГМАТИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

1798

ПРЕДИСЛОВИЕ

Все успехи в культуре, которые служат школой для человека, имеют своей целью применять к жизни приобретенные знания и навыки. Но самый главный предмет в мире, к которому эти познания могут быть применены, — это *человек*, ибо он для себя своя последняя цель. — Следовательно, знание родовых признаков людей как земных существ, одаренных разумом, особенно заслуживает название *мироведения*, несмотря на то, что человек только часть земных созданий.

Учение, касающееся знания человека и изложенное в систематическом виде (антропология), может быть представлено с точки зрения или *физиологической*, или *прагматической*. — Физиологическое человековедение имеет в виду исследование того, что делает из человека *природа*, а прагматическое — исследование того, что *он* как свободно действующее существо делает или может и должен делать из себя сам. — Кто доискивается физических причин, например [ищет ответ на вопрос

о том], на чем основывается память, может по-разному умствовать (согласно Декарту¹) по поводу остающихся в мозгу следов впечатлений, оставляемых пережитыми ощущениями; но он должен при этом признать, что в этой игре своих представлений он только зритель и что, не зная мозговых нервов и волокон и не умея использовать их для своих целей, он [все] должен предоставить природе; стало быть, всякое теоретическое умствование по этому поводу ни к чему не ведет. — Но если свои наблюдения над тем, что, как оказалось, затрудняет память или содействует ей, он использует для того, чтобы расширить ее или сделать ее более гибкой, и если для этого он пользуется знанием человека, то это составляет часть *прагматической антропологии*; этой антропологией мы и будем здесь заниматься.

Такая антропология, рассматриваемая как *мироведение*, изучение которого должно начинаться после *школьного* образования, собственно, еще не может называться прагматической, если она включает в себе многообразное знание *вещей*, например животных, растений и минералов, существующих в различных странах и в различных климатических условиях; прагматической она становится лишь тогда, когда изучает человека как *гражданина мира*. — Поэтому даже знание человеческих рас, созданных игрой сил природы, считается не прагматическим, а только теоретическим мироведением.

Выражения *знать жизнь* и *уметь жить* по своему значению далеко не одинаковы: первое означает *понимать* игру, свидетелем которой был человек, второе — *участвовать* в этой игре. — Но антрополог находится в очень невыгодном положении, когда он судит о так называемом *высшем* свете, или о знатных, так как они слишком близки друг к другу и слишком далеки от остальных людей.

К средствам расширения антропологии относятся путешествия, если даже это только чтение книг о путешествиях. Но если хотят знать, на что следует обращать внимание в чужих краях, чтобы расширить знание людей, надо до этого изучить человека дома, общаясь с своими согражданами и земляками.¹ Без такого плана (который уже предполагает знание людей) гражданин мира очень ограничен в своих антропологических наблюдениях (*seiner Anthropologie*). *Общее знание* здесь всегда идет впереди *локального знания*, если первое систематизировано и направлено философией; без

* Большой город, центр государства, в котором находятся правительственные учреждения и имеется университет (для культуры наук), город, удобный для морской торговли, расположение которого на реке содействует общению между внутренними частями страны и прилегающими или отдаленными странами, где говорят на других языках и где царят иные нравы,— такой город, как *Кенигсберг* на Прегеле, можно признать подходящим местом для расширения знания и человека, и света. Здесь и без путешествия [в чужие страны] можно приобрести такое знание.

этого всякое приобретенное знание есть не более как разрозненные сведения и не дает науки.

* * *

Все попытки с [должной] основательностью создать такую науку встречаются на своем пути значительные трудности, коренящиеся в самой человеческой природе.

1) Человек, который замечает, что за ним наблюдают и хотят его изучить, или приходит в смущение и тогда не *может* показать себя таким, какой он есть [на самом деле], или же начинает *притворяться*, и тогда он не *хочет*, чтобы его узнали, какой он есть [на самом деле].

2) Если же он хочет изучать только себя самого, то особенно в состоянии аффекта, который не допускает *притворства*, он оказывается в критическом положении, а именно: пока действуют побудительные причины, он не наблюдает себя, а когда он начинает наблюдать, побудительные причины не действуют.

3) Условия места и времени, если они постоянны, создают *привычки*, а привычка, как говорят, вторая натура, и из-за них человеку трудно судить о самом себе и оценивать себя, а еще труднее составить себе представление о других, с которыми он общается, ведь перемена положения, в которое судьба поставила человека или в которое он сам себя поставил как искатель приключений, очень мешает антропологии достигнуть степени настоящей науки.

Наконец, для антропологии могут быть полезными всеобщая история, биографии, даже драмы и романы, хотя и не в качестве источников, а в качестве вспомогательных средств. В самом деле, драмы и романы дают нам, собственно говоря, не опыт и не истину, а только вымысел, причем допускают преувеличение характеров и положений, в какие люди ставятся, представляя их как бы в фантастическом освещении, и, таким образом, как будто ничего не дают для знания людей; тем не менее эти характеры, как рисуют их, например, Ричардсон или Мольер, должны быть по своим *основным чертам* заимствованы из наблюдений действительного поведения людей: степень их, правда, преувеличена, но по качеству они соответствуют человеческой природе.

Систематически составленная и тем не менее с прагматической точки зрения популярно изложенная (объясненная примерами, пополнить которые может каждый читатель), антропология имеет для читающей публики ту пользу, что, перечисляя все рубрики, под которые можно подвести то или иное наблюдаемое человеческое свойство, обнаруживающееся в сфере практического, она дает публике много поводов и оснований, позволяющих посвятить особое исследование каждому отдельному свойству и отнести его к соответствующему ему разделу; тем самым работы в этой области сами собой могут быть распределены между любителями подобных изысканий и благодаря един-

ству плана постепенно объединены в одно целое, что будет способствовать росту этой общепользуемой науки."

В моих занятиях *чистой философией*, к которым я приступил по свободному побуждению и которые я продолжал в качестве преподавателя, я за тридцать лет прочитал два [цикла] лекций, имеющих своей целью *знание мира*, а именно (в зимнее полугодие) по *антропологии* и (в летнее) по *физической географии*; на этих популярных лекциях присутствовали и посторонние слушатели. Руководством для изучения первой науки служит настоящая книга; представить такую же работу и по физической географии на основании рукописи, используемой для чтения, но ни для кого, кроме меня, не удобочитаемой, в настоящее время при моем [преклонном] возрасте вряд ли для меня возможно.

У Т Т » О Т П Т Т О Г М И
А Н . 1 " L I 11 v J - I W I * 1 • 4

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Б . Т . Л Т / Л Т Т » Г Т « Т Т Г Г Г А Я Т И Т Т А К Т И К А
А Н Т Р О П О Л О Г И Ч Е С К А Я Д И Д А Л . Т Т Т Г М .

о способе познавать как ^{он:} внутреннее,
так и внешнее в человеке

Книга первая
О ПОЗНАВАТЕЛЬНОЙ СПОСОБНОСТИ
О сознании самого себя

§ 1. То обстоятельство, что человек может обладать представлением о своем *Я*, бесконечно возвышает его над всеми другими существами, живущими на земле. Благодаря этому он *личность*, и в силу единства сознания при всех изменениях, которые он может претерпевать, он одна и та же личность, т. е. существо, по своему положению и достоинству совершенно отличное от *вещей*, каковы неразумные животные, с которыми можно обращаться и распоряжаться как угодно. Это справедливо даже тогда, когда человек еще не может произнести слово *Я*: ведь он все же имеет его в мысли; и во всех языках, когда говорят от первого лица, всегда должно *мыслить* это *Я*, хотя бы это сознание самого себя (*Ichheit*) и не выражали особым словом. Эта способность (а именно способность мыслить) и есть *рассудок*.

Но примечательно, что ребенок, который уже приобрел некоторый навык в речи, все же лишь сравнительно поздно (иногда через год) начинает говорить от первого лица, а до этого говорит о себе в третьем лице («Карл хочет есть, гулять» и т. д.); когда же он начинает говорить от первого лица,

кажется, будто он прозрел. С этого дня он никогда не возвращается к прежней манере говорить. — Прежде он только *чувствовал* себя, теперь он *мыслит* себя. — Объяснить это явление антропологам довольно трудно.

То обстоятельство, что ребенок в первую четверть года после своего рождения не умеет ни плакать, ни улыбаться, также как будто зависит от развития некоторых представлений об обиде и несправедливости, указывающих уже на наличие разума. — Если же он в этот промежуток времени начинает следить глазами за блестящими предметами, которые держат перед ним, то это самое начало развития восприятий (схватывания чувственного представления), имеющего целью расширить их до *познания* предметов [внешних] чувств, т. е. до *опыта*.

Далее, то обстоятельство, что, когда ребенок пытается говорить, коверканье им слов кажется таким милым для матери и для няньки и побуждает их постоянно ласкать и целовать ребенка, исполнять каждый его каприз и каждое желание, что делает его маленьким тираном, — эту очаровательность маленького существа в период его превращения в человека надо приписать, с одной стороны, его невинности и искренности во всех его еще ошибочных проявлениях, когда в нем нет ничего притворного и хитрого, а с другой — естественной склонности няньки благотворить маленькому созданию, которое с такой лаской полностью отдается чужому произволу, когда ему предоставляется время для игры — самое счастливое время; при этом и воспитатель, который как бы сам превращается в ребенка, второй раз переживает всю прелесть [этого возраста].

Впрочем, *воспоминания* о годах своего детства отнюдь не доходят до этой ранней поры, так как это время не опыта, а разрозненных восприятий, не соединенных в понятие об объекте.

Об эгоизме

§ 2. С того дня, когда человек начинает говорить от первого лица, он везде, где только возможно, проявляет и утверждает свое любимое *Я* (Selbst) и эгоизм развивается неудержимо, если и не открыто (ведь ему противостоит здесь эгоизм других людей), то тайно, дабы с кажущимся самоотвержением и мнимой скромностью тем вернее подняться в мнении других.

Эгоизм может заключать в себе троякого рода притязания: притязания рассудка, вкуса и практического интереса, т. е. может быть или логическим, или эстетическим, или практическим.

Логический эгоист считает излишним проверять свое суждение с помощью рассудка других людей, как будто это пробный камень (criterium veritatis externum) для него совершенно не нужен. Но то, что мы не можем обойтись без этого средства, дающего уверенность в правильности нашего суждения, до такой степени достоверно, что, быть может, именно в этом кроется важнейшая причина, почему ученый мир столь настойчиво и громко требует *свободы печати*, дело в том, что если нам не дают высказываться свободно, то этим нас лишают надежного средства проверять правильность наших собственных суждений и подвергают нас

опасности заблуждений. Пусть не говорят, что по крайней мере *математика* имеет привилегию решать на основе собственного полновластия, ведь если бы не замечалось полного соответствия суждений математика с суждениями всех других людей, которые не без таланта и прилежания работали в этой области, то и здесь нельзя было бы избежать опасения, как бы так или иначе не впасть в ошибки. — Бывают ведь и такие случаи, когда мы не верим даже показаниям наших собственных чувств — например, [не знаем], только ли звенит у нас в ушах, или мы действительно слышим звон колокольчика, — а считаем нужным спросить у других, не кажется ли им то же самое. И хотя в философских вопросах нам нельзя в подтверждение наших собственных суждений ссылаться на мнения других, как юристы ссылаются на суждения правоведов, тем не менее каждый писатель, который не находит последователей, может навлечь на себя подозрение в ошибочности своего публично высказанного, хотя и важного, мнения.

Именно поэтому *рискованно* высказывать перед публикой положение, противоречащее общему мнению, даже мнению разумных людей. Такой признак эгоизма называется *парадоксальностью*. Здесь смелость заключается не в том, что утверждение может оказаться ошибочным, а только в том, что оно может найти признание у немногих. — Пристрастие к парадоксам — это, правда, *логическое упрямство* (Eigensinn) не из желания не быть подражателем кого бы то ни было другого, а из желания показаться необычным человеком, хотя такой человек часто лишь изображает из себя *чудака*. Но так как каждый

человек должен иметь и утверждать свое собственное мнение (seinen eigenen Sinn) (si omnes patres sie, at ego non sie. *Abaelard²*), то упрек в парадоксальности, если только она не основывается на тщеславном желании чем-нибудь отличаться, не имеет дурного смысла. — Парадоксу противопоставляется *тривиальное*, которое имеет на своей стороне общее мнение. Но при тривиальном мы имеем так же мало, если не меньше, уверенности [в своих суждениях], так как оно усыпляет; парадоксы же побуждают душу к внимательности и исследованию, а это часто ведет к открытиям.

Эстетический эгоист — это тот, кого удовлетворяет уже его собственный *вкус*, хотя бы другие находили негодными, порицали или даже высмеивали его стихи, картины, музыкальные произведения и т. д. Он лишает себя возможности дальнейшего усовершенствования, когда обособляется со своим суждением, сам себе аплодирует и критерий прекрасного в искусстве ищет только в себе самом.

Наконец, *моральный* эгоист — это тот, кто все цели ограничивает самим собой, кто пользу видит только в том, что полезно ему, и, как эвдемонист, усматривает высшее определяющее основание своей воли только в выгоде и собственном счастье, а не в представлении о долге. В самом деле, так как каждый другой человек составляет себе свое представление о том, что он считает счастьем, то именно эгоизм приводит к тому, что нет критерия истинного понятия о долге, которое обязательно должно быть общезначимым принципом. — Поэтому все эвдемонисты практические эгоисты.

Эгоизму можно противопоставлять только *плюрализм*, т. е. образ мыслей, при котором человек рассматривает себя и ведет себя не как охватывающий в своем *Я* весь мир, а только как гражданин мира. — Сказанное об-этом относится к антропологии. Ведь то, что касается этого различия по метафизическим понятиям, целиком находится вне сферы рассматриваемой здесь науки. А именно вопрос о том, имею ли я как мыслящее существо основание признавать помимо своего существования еще и существование всех других существ, находящихся со мной в общении (совокупность их называется миром), есть вопрос не антропологический, а чисто метафизический.

Примечание

О формах эгоистического языка

В наши времена глава государства, обращаясь к народу, обычно употребляет множественное число (мы, имярек, божьей милостью и т. д.); возникает вопрос: не имеет ли оно, скорее, эгоистический смысл, т. е. не указывает ли оно на собственное полномочие [государя] и не означает ли оно то же, что говорит король Испании: *Yo, el Rey* (я, король)? Кажется, однако, что эта формула для обозначения высшего авторитета первоначально указывала на некоторое *ограничение* (*Herablassung*) (мы, король и его совет или сословия). — Как же случилось, что обращение друг к другу на «ты», т. е. в *единственном* числе, имевшее место в древних, классических

языках, стало у различных, главным образом германских, народов *плюралистическим*, [т. е.] на «вы»? Для этого немцы придумали еще два выражения для обозначения высокого достоинства того лица, с которым разговаривают, а именно *Er* и *Sie* (как будто это вообще не обращение, а рассказ о ком-то отсутствующем, и притом или об одном человеке, или о многих); наконец, в довершение всех нелепостей мнимого унижения [говорящего] перед собеседником и превознесения его вместо лица стали употреблять понятие отвлеченного качества его сословия (Ваша милость, Ваше благородие, Ваше высокородие и т. п.). — Все это, надо полагать, возникло при феодализме, когда обращали внимание на то, чтобы высказать знатым лицам должное уважение соответственно их месту на иерархической лестнице, начиная от королевского достоинства и далее вплоть до той последней ступени, на которой человеческое достоинство совершенно исключается и остается просто человек, т. е. до сословия крепостных, к которым господа обращаются на «ты», как и к детям, которые еще не могут иметь своей собственной воли.

О произвольном сознании своих представлений

§ 3. Стремление сознать свои представления выражается или во *внимании* (*attentio*), или в *отвлечении* от представления, которое я сознаю [в данную минуту] (*abstractio*). — Последнее есть не

отсутствие или потеря внимания (это было бы рассеянностью, *distractio*), а действительный акт познавательной способности, [направленный на то], чтобы представление, которое я сознаю, удержать в сознании от соединения с другими представлениями. — Поэтому не говорят: *ничто* абстрагировать (отвлечь), а говорят: отвлечь *от чего-то*, т. е. от определения предмета моего представления, благодаря ему это представление приобретает всеобщность понятия, и в таком виде воспринимается рассудком,

Способность отвлечения от представления, даже в том случае, когда оно навязывается человеку [внешними] чувствами, есть гораздо большая способность, чем способность внимания, ибо она доказывает свободу способности мыслить и самоволие души *распоряжаться состоянием наших представлений* (*animus sui compos*). — В этом смысле *способность* отвлечения гораздо сложнее, но более важна, чем способность внимания, когда дело касается представлений [внешних] чувств.

Многие люди чувствуют себя несчастными оттого, что не умеют отвлекаться. Тот, кто сватается, мог бы сделать хорошую партию, если бы он мог закрыть глаза на бородавку на лице или на гнилой зуб во рту своей невесты. Но наша способность внимания имеет странную и нехорошую особенность — произвольно устремлять взор как раз на недостатки других: на оторванную от сюртука пуговицу, на дурной зуб или на привычную ошибку в речи собеседника — и таким образом приводит в смущение других, да и себе портит впечатление. — Если главное хорошо, то не только

справедливого и благоразумно закрывать глаза на некоторые изъяны у других и даже на изъяны в нашем собственном благополучии. Эта способность отвлекаться есть сила души, которую можно приобрести только путем упражнения.

О самонаблюдении

§ 4. Замечать (*animadvertere*) [что-либо] за собой — еще не значит наблюдать (*observare*) самого себя. Последнее есть методическое сопоставление восприятий, получаемых от нас самих, которое дает материал для *дневника* человека, *наблюдающего самого себя*, и легко приводит к фантазерству и помешательству.

Привлечение к себе внимания (*attentio*), когда имеют дело с людьми, хотя и необходимо, но в общении не должно быть заметным, иначе оно ведет или к *смущению* (неловкости), или к *аффектации* (взвинченности). Противоположность того и другого — *непринужденность* (*air degage*): доверие человека к самому себе [в том смысле], что другие не будут плохо отзываться о его манерах. Тот, кто держит себя так, как если бы он рассматривал себя перед зеркалом, или говорит так, как если бы он сам (а не кто-нибудь другой) прислушивался к своей речи, до некоторой степени напоминает актера. Он *рисует* (*will repräsentieren*) и стремится придать блеск своей персоне; если это старание становится заметным другим, то такой человек много теряет в их глазах, так как оно возбуждает подозрение, что он намерен обмануть. — Умение свободно держать

себя так, чтобы уже своим внешним видом исключать малейший повод для такого подозрения, называется *естественностью* манер (что, впрочем, отнюдь не исключает изящества и вкуса); и эта естественность нравится, уже одной *правдивостью* проявлений. Но там, где эта естественность вытекает из *простоты* сердечной, т. е. из отсутствия умения притворяться, которое стало правилом, что обнаруживается в разговоре, она называется *наивностью*.

Манера не вполне взрослой девушки или провинциала, не знакомого с городскими нравами, говорить просто и открыто своей наивностью и прямоотой (незнанием искусства казаться) вызывает веселую улыбку у тех, кто уже сведущ в этом искусстве и наловчился в нем. Это не презрительная *насмешка*, ведь в душе и эти люди уважают прямооту и искренность; это добродушная ласковая усмешка, вызванная неопытностью в дурном (хотя имеющем свою основу в уже испорченной человеческой природе) — *искусстве казаться*, которое скорее должно возбуждать сожаление, чем усмешку, когда его сопоставляют с идеей не испорченной еще природы.* Эта мгновенная веселость, как солнечный луч, вдруг пробивающийся сквозь облака, тотчас же гаснет, чтобы пощадить близорукие глаза эгоизма.

Что же касается собственной цели этого параграфа, а именно указанного выше *предостережения*: не слишком увлекаться выведыванием и как бы преднамеренным составлением внутренней истории *непроизвольного* хода своих мыслей и чувств, — то

* С этой точки зрения можно было бы известный стих Персия пародировать так: «Naturam videant ingemiscantque relictam».⁴

это предостережение мы делаем потому, что такое увлечение прямой дорогой ведет к тому, чтобы запутаться в мнимых высших откровениях и силах, влияющих на нас неведомо откуда без всякого содействия с нашей стороны, впасть в иллюминатизм⁵ или терроризм. В самом деле, незаметно для себя мы якобы открываем здесь то, что мы сами в себя вложили, как это делали Буриньон в заманчивых или Паскаль⁶ в страшных и пугающих образах. В подобном положении оказался даже такой превосходный ум, как Альбрехт Галлер,⁷ который так долго, часто без перерыва, вел дневник своих душевных состояний, что в конце концов обратился к знаменитому теологу, своему прежнему товарищу по академии доктору Лесу,⁸ с вопросом, не может ли он найти утешение для своей смятенной души в его обширной сокровищнице богословия.

Вполне достойно размышления, а для логики и метафизики необходимо и полезно наблюдать в себе различные акты способности представления, *когда мы сами их вызываем*. — Но пытаться подслушивать их, когда они без зова сами собой появляются в душе (что совершается игрой непреднамеренно сочиняющего воображения), так как в этом случае принципы мышления не предшествуют (как надлежало бы) [нашим представлениям], а следуют за ними, — это извращение естественного порядка в познавательной способности и представляет или уже созревшую душевную болезнь (ипохондрию), или расположение к такой болезни, которая приводит в дом умалишенных. Тот, кто умеет много говорить о своем *внутреннем опыте* (о благодати, об искушениях), пусть, совершая с надеждой на открытия

путешествие для исследования самого себя, придется прежде всего в Антикиру.⁹ Действительно, с этим внутренним опытом дело обстоит не так, как с *внешним* опытом, касающимся предметов в пространстве, где эти предметы являются рядом друг с другом и как *постоянно* существующие. Внутреннее чувство воспринимает отношения своих определений только во времени, стало быть в движении, когда не может быть продолжительного рассмотрения, необходимого для опыта."

* Когда мы представляем себе внутреннее действие (спонтанность), благодаря которому становится возможным *понятие* (мысль), [т. е.] *рефлексию*, и восприимчивость, благодаря которой становится возможным *восприятие* (perceptio), т. е. эмпирическое *созерцание*, схватывание, но представляем себе оба этих акта осознанно, то сознание самого себя (apperceptio) можно разделить на сознание рефлексии и на сознание схватывания. Первое — это сознание рассудка, второе — внутреннее чувство; первое — *чистая*, а второе — *эмпирическая* апперцепция; и тогда первое ошибочно называется внутренним *чувством*. — В психологии мы исследуем самих себя по нашим представлениям внутреннего чувства, а в логике — по тому, что дает нам интеллектуальное сознание. — Здесь *Я* кажется нам двояким (что было бы противоречием): 1) *Я как субъект* мышления (в логике), которое означает чистую апперцепцию (чисто рефлектирующее *Я*) и о котором мы ничего больше сказать не можем, так как это совершенно простое представление; 2) *Я как объект* восприятия, стало быть внутреннего чувства, которое содержит в себе многообразные определения, делающих возможным внутренний *опыт*.

Вопрос о том, может ли человек при различных внутренних изменениях своей души (своей памяти или принятых им принципов), если он сознает эти изменения, сказать, что он *тот же самый* человек (в отношении души), есть вопрос нелепый, ведь человек может сознавать эти изменения только потому, что в различных состояниях он представляет себя как один и тот же *субъект*. И хотя *Я* человека двояко по форме (по способу представления), но не двояко по материи (по содержанию).

О представлениях, которые мы имеем, не сознавая их

§ 5. *Иметь представления и тем не менее не сознавать их* — это кажется чем-то противоречивым; в самом деле, каким образом мы можем знать, что мы их имеем, если мы их не сознаем? — Такое возражение делал еще Локк,¹⁰ который поэтому и отрицал существование подобного вида представлений. — Но опосредствованно мы можем сознавать, что имеем представление, хотя непосредственно и не сознаем его. — Такие представления называются *смутными*; остальные *ясны*, и если ясны также входящие в них частичные представления, то они называются *отчетливыми* все равно, будут ли они представлениями мышления или созерцания.

Если я сознаю, что далеко от себя вижу на лугу человека, хотя и не сознаю, что вижу его глаза, нос, рот и т. д., то я, собственно, лишь *делаю вывод* о том, что этот предмет — человек; ведь если бы из-за того, что я не сознаю восприятия указанных частей головы (а также и других частей этого человека), я захотел утверждать, что в своем созерцании я не *имею* представления о человеке, то я не мог бы сказать, что я вижу человека, ведь из этих частичных представлений сложено целое (голова или весь человек).

То обстоятельство, что сфера наших чувственных созерцаний и ощущений, которых мы не сознаем, хотя с несомненностью можем заключать, что мы их имеем, т. е. [сфера] *смутных* представлений у людей (а также у животных), неизмерима, а ясные представления содержат в себе только бесконечно

малое количество точек их, открытых перед сознанием; что на большой карте нашей души, так сказать, *освещены* только немногие пункты,— это обстоятельство может возбуждать у нас удивление перед нашим собственным существом; ведь если бы некая высшая сила сказала: да будет свет!, то без малейшего содействия с нашей стороны перед нашими глазами открылось бы как бы полмира (если, например, мы возьмем писателя со всем тем, что он имеет в своей памяти). Все, что открывает нам глаз, вооруженный телескопом (например, на луне) или микроскопом (в инфузориях), мы видим только нашими глазами, ведь эти оптические средства не приносят глазу новых световых лучей и созданных ими образов, которые и без указанных искусственных орудий отражались на нашей сетчатке, но только значительно увеличивают их, чтобы довести их до нашего сознания. — То же можно сказать и о слуховых ощущениях, когда музыкант при помощи десяти пальцев и двух ног импровизирует на органе и в то же время разговаривает с человеком, стоящим возле него; здесь в несколько мгновений в душе пробуждается множество представлений, причем для выбора каждого из них необходимо еще особое суждение относительно его пригодности, так как один удар пальцем, не соответствующий гармонии, тотчас же воспринимался бы как диссонанс, и между тем в общем все идет так, что импровизирующий музыкант очень хотел бы сохранить в нотных знаках кое-что из удачно исполненной пьесы, чего он, быть может, в других случаях не в состоянии был бы сделать столь хорошо при всем своем усердии.

Таким образом, у человека обширнее всего сфера *смутных* представлений. — Но так как эти представления могут быть восприняты только со своей пассивной стороны как игра ощущений, то теория о них относится к физиологической антропологии, а не к прагматической, которой мы и занимаемся здесь.

Мы часто играем нашими смутными представлениями и заинтересованы в том, чтобы воображение заслонило любимые или нелюбимые предметы; но еще чаще мы сами становимся игрой смутных представлений и наш рассудок не в состоянии избавиться от тех нелепостей, к которым его приводит влияние этих представлений, хотя и считает их обманом.

Так обстоит дело с половой любовью, если она имеет в виду, собственно, не благоволение, а, скорее, пользование своим предметом. Сколько остроумия было с давних пор потрачено ради того, чтобы как бы прикрыть вуалью то, что хотя и приятно, но показывает столь близкое родство человека с низкой породой животных, что вызывает у людей стыд; и поэтому в изысканном обществе говорят об этом завуалированно, хотя достаточно прозрачно для того, чтобы вызвать улыбку. — Воображение охотно блуждает здесь в потемках, и всегда нужно немало искусства, чтобы, избегая *цинизма*, не впасть в смешной *нуризм*.

С другой стороны, довольно часто нами играют смутные представления, которые не хотят исчезнуть даже тогда, когда их освещает рассудок. Умиравшему часто кажется очень важным, чтобы его похоронили в саду или под тенистым деревом, в поле или

в сухом месте, хотя в первом случае он вовсе не может надеяться на живописный вид, а в последнем не имеет основания опасаться получить от сырости насморк.

До известной степени и разумные люди придерживаются мнения, что платье делает человека. Правда, русская пословица гласит: «По одежке встречают, по уму провожают», но ум все же не может отделаться от впечатления смутных представлений о чем-то важном, которое производит хорошо одетый человек; только потом ум может попытаться изменить свое первое суждение о нем.

Но часто с желанным успехом пользуются даже умышленной смутностью, чтобы произвести впечатление глубокомысленного и основательного ума, подобно тому как в *сумерки* или сквозь туман предметы всегда кажутся нам больше, чем они на самом деле.* «Да будет темно» — вот повеление всех мистиков, дабы искусственной темнотой приманить к себе кладоискателей мудрости. — И вообще некоторая степень загадочности в произведении не

* При *дневном* же свете большим кажется то, что освещено больше, чем окружающие предметы; так, белые чулки представляют икры более полными, чем черные; огонь, разведенный ночью на высокой горе, кажется больше, чем он есть, если его измерить. — Может быть, этим объясняется, почему луна, а также расстояние звезд друг от друга кажутся больше, когда они находятся вблизи горизонта; в обоих случаях светящиеся предметы, которые мы видим вблизи горизонта через более темный слой воздуха, кажутся нам больше, чем в небесной вышине, между тем как темное на светлом фоне кажется нам меньше. Таким образом, при стрельбе по мишени белый кружок на черном фоне гораздо удобнее для стрелка, чем черный на белом фоне.

неприятна читателю: она дает ему возможность ощутить свое собственное остроумие, превращая смутное в ясные понятия.

Об отчетливости и неотчетливости в сознании своих представлений

§ 6. Сознание своих представлений, достаточное, чтобы отличить один предмет от других, называется *ясностью*. Сознание, благодаря которому становится ясным и *соединение* представлений, называется *отчетливостью*. Только благодаря последней некоторая сумма представлений становится *познанием*; так как каждое соединение [представлений] предполагает единство сознания, стало быть правило для соединения, то в этом многообразном мыслится *порядок*. — Отчетливому представлению можно противопоставить не *путаное* (*perceptio confusa*), а только *неотчетливое* (*perceptio clara*). Путаное всегда сложно, так как в простом нет ни порядка, ни *путаницы*. Путаница, следовательно, причина неотчетливости, а не ее *дефиниция*. — В каждом сложном представлении (*perceptio complexa*) — а таково каждое *познание* (ибо для него всегда нужны созерцание и понятие) — отчетливость зависит от *порядка*, в каком соединяются частичные представления; и эти представления дают повод или к чисто логическому делению (касающемуся только формы) на высшие и подчиненные (*perceptio primaria et secundaria*), или к *реальному* делению на главные и побочные представления (*perceptio principalis et ad-*

haerens); благодаря этому порядку познание становится отчетливым. — Нет сомнения, что если способность *познания* вообще хотят назвать *рассудком* (в самом общем значении этого слова), то этот рассудок должен заключать в себе *способность схватывания* (attentio) данных представлений, чтобы имело место *созерцание*; способность *отвлечения* того, что обще многим [из них] (abstractio), чтобы образовать понятие, и *способность размышления* (reflexio), чтобы породить *познание* предмета.

Того, кто обладает этими способностями в превосходной степени, называют *светлой головой* (einen Kopf); кто одарен ими в очень малой мере — *тупицей* (так как его всегда должны вести за собой другие); а того, кто в применении этой способности обнаруживает даже оригинальность (в силу которой он сам из себя создает то, что обычно необходимо изучить только под руководством других), называют *гением*.

Тот, кто не научился тому, чему он должен был научиться, чтобы знать, называется *невеждой*, если ему *следовало* бы знать это, поскольку он хочет казаться ученым; ведь без такого притязания он может быть великим гением. Тот, кто не умеет сам *думать*, хотя он может многому научиться, есть *ограниченный ум* (тупой). — Можно быть многосторонним ученым (машиной для обучения других тому, чему когда-то научился сам) и в то же время очень *ограниченным* в отношении разумного применения своего исторического знания. — Тот, кто при публичном изложении приобретенных им когда-то знаний обнаруживает рабское следование школе

(следовательно, отсутствие свободы в своем мышлении), есть *педант'*; впрочем, педантом может быть и ученый, и солдат, и даже придворный. Среди них ученый педант в сущности еще самый терпимый, так как от него все же можно чему-нибудь научиться; напротив, мелочность в соблюдении формы (педантизм) у придворных не только бесполезна, но вдобавок еще смешна ввиду той гордости, которая неизбежно присуща всякому педанту, — ведь это гордость *невежды*.

Но искусство или, скорее, умение говорить всегда в *тоне* данного общества и вообще показывать себя модным, особенно в области науки, ошибочно называется *популярностью*, хотя в сущности это только разряженная поверхностность и прикрывает некоторую скудость ограниченного ума. Но это искусство может сбить с толку только детей. «Твой барабан (говорит у Аддисона¹¹ квакер офицеру, который болтал, сидя рядом с ним в карете) — вот твое подобие: он гремит потому, что пуст».

Чтобы судить о людях по их познавательной способности (по уму вообще), их делят на таких, за которыми следует признать *здравый смысл* (sensus communis) — а это, конечно, не *заурядный* смысл (sensus vulgaris), — и на людей *науки*. Первые знают, когда применять правила (in concreto), вторые знают правила сами по себе и до их применения (in abstracto). — Ум, который нужен для познавательной способности первого вида, называют *здравым* человеческим смыслом (bon sens); второго вида — *светлой головой* (Ingenium perspicax). — Примечательно, что первый ум, который обычно рассматривается лишь как практическая познавательная спо-

способность, представляют себе не только таким, который может обойтись без культуры, но и таким, которому культура даже вредна, если ею занимаются недостаточно; такой ум превозносит поэтому до небес и представляют его как скрытую в глубине души сокровищницу, и иногда изречения его как какого-то оракула (гения Сократа) считают более верными, чем все, что наука может предложить человеку. — Во всяком случае несомненно, что если решение вопроса основывается на общих и природенных правилах рассудка (обладание которыми называется природным умом), то менее надежно искать научные и искусственно составленные принципы (школьное остроумие) и в соответствии с ними принимать решение, чем положиться на решение скрытых в тайниках души определяющих оснований суждения, которые в их совокупности можно назвать логическим *тактом*, когда размышление представляет предмет с различных сторон и делает правильный вывод, хотя акты, происходящие при этом в глубине души, не осознаются.

Но здравый смысл может доказать свое превосходство только в отношении предмета опыта: он не только *благодаря* опыту увеличивает познание, но и расширяет сам опыт, однако не в спекулятивном, а только в эмпирически-практическом отношении. Ведь в области спекуляции необходимы априорные научные принципы, а в сфере практического достаточно данных опыта, т. е. суждений, которые постоянно подтверждаются испытанием и результатами [его].

О чувственности в противоположность рассудку

§ 7. В отношении состояния представлений моя душа бывает или *активной* и обнаруживает *способность* (facultas), или *пассивной* и проявляется в *восприимчивости* (receptivitas). *Познание* объединяет в себе то и другое; и возможность иметь такое познание носит название *познавательной способности*, заимствуя его от важнейшей части познания, а именно от деятельности души по соединению представлений или обособлению их.

Представления, в отношении которых душа остается пассивной и которые, следовательно, оказывают *воздействие* на субъект (это воздействие может исходить или от самого субъекта, или от объекта), относятся к *чувственным* представлениям; а те, которые заключают в себе чистую *деятельность* (мышление), относятся к *интеллектуальной* познавательной способности. Первую называют также *низшей*, а вторую — *высшей* познавательной способностью*. Первая имеет характер *пассивности* внутреннего чувства ощущений, вторая — спонтанности апперцепции, т. е. чистого сознания деятельности, которая составляет мышление и относится к

* Усматривать *чувственность* только в неотчетливости представлений, а *интеллектуальность* — только в [их] отчетливости и таким образом проводить лишь *формальное* (логическое) различие сознания вместо *реального* (психологического), которое касается не только формы, но и содержания мышления, — это было большой ошибкой лейбницевско-вольфовской школы, усматривавшей чувственность только в некоем *недостатке* (в неясности частичных представлений), следовательно, в их неотчетливости, а свойство рассудочного представления — в отчетливости; на самом же деле чувственность представляет собой

логике (системе правил рассудка), между тем как первая относится к *психологии* (совокупности всех внутренних восприятий под законами природы) и обосновывает внутренний опыт.

Примечание. — Предмет представления, который заключает в себе лишь способ, каким он на меня воздействует, я могу познать только так, как он мне является; и всякий опыт (эмпирическое познание) — внутренний не в меньшей мере, чем внешний, — есть познание предметов только так, как они нам *являются*, а не так, как они *существуют* (рассматриваемые сами по себе). В самом деле, то, какого рода будет чувственное созерцание, за которым следует мысль об объекте (понятие о нем), зависит в этом случае не только от свойств объекта представления, но и от свойств субъекта и его восприимчивости. — Формальное свойство этой восприимчивости в свою очередь не может быть заимствовано от [внешних] чувств, а (как созерцание) должно быть дано а priori, т. е. должно быть чувственным созерцанием, которое остается даже тогда, когда все эмпирическое (содержащее в себе *ощущения* [внешних] *чувств*) устранено; и это формальное в созерцании есть при внутреннем опыте *время*.

Так как опыт есть эмпирическое познание, а для познания (ввиду того что оно основывается на

нечто весьма положительное и служит необходимым дополнением для рассудочного представления, чтобы создать познание. — Собственно говоря, виноват в этом Лейбниц. Он, последователь платоновской школы, признавал врожденные чистые рассудочные созерцания, называемые идеями, которые имеются в человеческой душе теперь лишь в смутном виде; только познанием объектов, как они существуют сами по себе, мы обязаны расчленению и освещению их через внимание.

суждениях) необходимо размышление (*reflexio*), стало быть сознание, [т. е.] деятельность рассудка при соединении многообразного [содержания] представления по правилу единства этого многообразного, т. е. *понятие* и (отличное от созерцания) мышление вообще, — то сознание делится на *дискурсивное* (которое, как логическое, должно предшествовать, так как оно дает правило) и на *интуитивное* сознание; первое (чистая апперцепция своей душевной деятельности) есть простое сознание. *Я* рефлексии не заключает в себе ничего многообразного и во всех суждениях всегда одно и то же, так как оно только формальное в сознании. Наоборот, *внутренний опыт* есть материальное в сознании и заключает в себе многообразное [содержание] эмпирического внутреннего созерцания — *Я схватывания* (следовательно, эмпирическую апперцепцию).

Правда, я как мыслящее существо и я как чувственное существо представляю собой один и тот же субъект; но как объект внутреннего эмпирического созерцания, т. е. поскольку на меня внутренне воздействуют во времени ощущения (в одно и то же время или друг за другом), я все же познаю себя только так, как я сам себе являюсь, а не как вещь в себе. Ведь это зависит от условия времени, которое не есть рассудочное понятие (стало быть, не есть чистая спонтанность), следовательно, от такого условия, в отношении которого моя способность представления пассивна (и относится к восприимчивости). — Вот почему я через внутренний опыт всегда познаю себя только так, как я себе *являюсь*; часто это положение злонамеренно извращали так, будто оно говорит: мне только *кажется* (*mihi videri*),

что я имею те или иные представления и ощущения, да и вообще, что я существую. — Видимость (Schein) дает основание для ошибочного суждения из субъективных причин, которые неправильно считаются объективными; но явление (Erscheinung) вовсе не есть суждение, оно только эмпирическое созерцание, которое через рефлексию и возникающее из нее рассудочное понятие становится внутренним опытом, а тем самым и истиной.

Причина этих заблуждений в том, что слова *внутреннее чувство* и *апперцепция* психологи обычно считают совершенно равнозначными, несмотря на то что только первое должно обозначать психологическое (прикладное), а второе — одно лишь логическое (чистое) сознание. Отсюда ясно, что посредством внутреннего чувства мы можем познать себя только так, как мы себе являемся, ибо схватывание (apprehensio) впечатлений внутреннего чувства предполагает формальное условие внутреннего созерцания субъекта, а именно время; а это отнюдь не рассудочное понятие, и, следовательно, оно значимо только как субъективное условие того, как в соответствии со свойствами человеческой души нам даются внутренние ощущения; следовательно, оно не дает нам возможности познать, как существует объект сам по себе.

* * *

Это примечание относится, собственно, не к антропологии. В антропологии явления, соединенные по законам рассудка, суть данные опыта; и в

ней вовсе не ставится вопрос о способе представления о вещах: каким образом следовало бы их рассматривать также вне их отношения к [внешним] *чувствам* (стало быть, в себе); ведь такое исследование относится к метафизике, которая занимается проблемой возможности априорного познания. Но все же было необходимо сделать это отступление, чтобы и в этом вопросе удержать спекулятивные умы от ошибок. — А так как, впрочем, знание людей на основе внутреннего опыта, поскольку в большинстве случаев человек судит и о других по этому опыту, исключительно важно, но в то же время, быть может, более трудно, чем правильное суждение о других, ибо тот, кто исследует свой внутренний мир, вместо того чтобы только наблюдать, часто кое-что *вносит* в самосознание [от себя], — то желательно и даже необходимо начинать с *явлений*, наблюдаемых в себе самом, и только потом переходить к утверждению некоторых положений, касающихся природы человека, т. е. к *внутреннему опыту*.

Апология чувственности

§ 8. Все люди выказывают *рассудку* полное уважение, — об этом уже свидетельствует название его как *высшей* познавательной способности; если бы кто-нибудь вздумал прославлять его, то его бы встретили с такой же насмешкой, с какой встретили оратора, вознамеревавшегося хвалить *добродетель* (stulte! quis unquam vituperavit¹²). Но чувственность пользуется дурной славой. О ней говорят много плохого, например: 1) что она *запутывает* способ-

ность представления; 2) что она распоряжается и как *госпожа*, в то время как должна быть только служанкой рассудка, и что упряма и трудно поддается обузданию; 3) что она даже *обманывает* и по отношению к ней • нужно быть весьма осторожным. — С другой стороны, у нее нет недостатка и в горячих поклонниках, особенно среди поэтов и людей изящного вкуса, которые не только прославляют как заслугу *чувственное воплощение* рассудочных понятий, но именно в этом, а также и [в том], что понятия не должны быть разлагаемы на свои составные части с педантичной точностью, усматривают *четкость* (полноту мысли), *силу* (выразительность) языка и *очевидность* (ясность в сознании) представлений, а обнаженность рассудка просто считают скудостью.* Мы не хотим здесь быть панегиристами, а выступаем лишь в качестве защитников против обвинителей.

Пассивное в чувственности, от которого мы ведь не можем избавиться, есть в сущности причина всех зол, которые ей приписывают. Внутреннее совершенство человека состоит в том, что он распоряжается применением всех своих способностей, дабы подчинить их своему *свободному произволу*. Для этого, однако, нужно, чтобы господствовал *рассудок*, но при этом не ослабляли чувственность (которая сама по себе принадлежит к черни, ибо она не

* Так как здесь речь идет о познавательной способности (а не о чувстве удовольствия или неудовольствия), следовательно, о представлении, то *ощущение* означает здесь только чувственное представление (эмпирическое созерцание) в отличие как от понятий (от мышления), так и от чистого созерцания (от созерцания пространства и представления о времени).

мыслит), так как без нее не будет материала, который можно было бы обработать для применения законодательствующего рассудка.

Оправдание чувственности по первому обвинению

§ 9. [*Внешние*] чувства не запутывают. Того, кто хотя и схватил данное многообразное, но *еще не упорядочил* его, нельзя упрекать в том, будто он его *запутал*. Восприятия [внешних] чувств (осознаваемые эмпирические представления) можно назвать только внутренними *явлениями*. Рассудок, который присоединяется и связывает их, руководствуясь правилом мышления (вносит в многообразное *порядок*), один только и создает из этого эмпирическое познание, т. е. *опыт*. Следовательно, виноват рассудок, пренебрегающий своей обязанностью, если он судит слишком смело, не упорядочивая предварительно чувственных представлений в соответствии с понятиями, и сам же потом жалуется на путаность этих представлений, в которой будто бы следует винить чувственную природу человека. Этот упрек относится к необоснованной жалобе на то, будто чувственность запутывает и внешние, и внутренние представления.

Чувственные представления, конечно, предшествуют представлениям рассудка и их имеется сразу много; но результаты более содержательны, если присоединяется рассудок со своим порядком и своей интеллектуальной формой и, например, вносит в сознание *четкие* выражения для понятия, *выразительные* для чувства и *интересные* представ-

ления для определения воли. Правда, *богатство*, которое продукты духа в ораторском искусстве и в поэзии преподносят рассудку сразу (в массе), часто приводит рассудок в замешательство относительно его разумного применения и он часто приходит в смущение, когда он должен выяснить и расчлнить все акты рефлексии, которые он при этом действительно, хотя и смутно, совершает. Но чувственность в этом отнюдь не виновата; скорее, ее заслуга в том, что она предлагает рассудку такой богатый материал, в сравнении с которым его отвлеченные понятия часто бывают лишь блестящими безделушками.

Оправдание чувственности по второму обвинению

§ 10. [*Внешние*] чувства не повелевают (gebieten) рассудком. Скорее, они лишь предлагают рассудку свои услуги (bieten sich an), отдавая себя в его распоряжение. Нельзя считать притязанием на господство над рассудком то, что чувства не позволяют отрицать свое важное значение, которое они имеют особенно в так называемом здравом рассудке (sensus communis). Правда, бывают суждения, которых *формально* не отдают на суд рассудка, и поэтому кажется, будто они непосредственно предписываются [*внешними*] чувствами. Подобные суждения заключают в себе претендующие на остроумие изречения (Sinnsprüche) или указания, напоминающие прорицания оракула (подобно тем, которые Сократ приписывал своему гению). При этом предполагается, что *первое* суждение о том, как справедливо и мудро поступать в предлежащем случае, обычно

бывает *правильным* и что дальнейшее раздумывание только портит его. Но на самом деле такие суждения возникают не из чувств, а из действительных, хотя и смутных, размышлений рассудка. — [*Внешние*] чувства вовсе не притязают на это и подобны простому народу, который, если это только чернь (ignobile vulgus), охотно, правда, подчиняется своему начальнику — рассудку, но в то же время хочет, чтобы его выслушали. Если же думают, что некоторые суждения и взгляды непосредственно исходят от внутреннего чувства (без посредства рассудка) и что оно распоряжается самостоятельно, а ощущения имеют силу суждений, — то это пустое *воображение*, близкое к расстройству чувств.

Оправдание чувственности по третьему обвинению

§ 11. [*Внешние*] чувства не обманывают. Это положение отклоняет самое серьезное, но, если хорошенько подумать, самое ничтожное обвинение, предъявляемое [*внешним*] чувствам. Дело не в том, что [*внешние*] чувства всегда правильно судят, а в том, что они вообще не судят; поэтому в заблуждении можно винить только рассудок. Но *обман чувств* (species, apparentia) служит рассудку если не оправданием, то по крайней мере извинением; из-за обмана чувств человек часто принимает субъективное в своем способе представления за объективное (отдаленная башня, угол которой он не *видит*, кажется ему *круглой*; море, отдаленная часть которого благодаря более высоким световым лучам бросается ему в глаза, — *выше* берега (altum mare);

полная луна, когда он видит ее при появлении на горизонте через насыщенный парами воздух, хотя он и воспринимает ее под тем же углом зрения, кажется ему более отдаленной, а следовательно, и *более значительной* по величине, чем в том случае, когда луна поднимается высоко на небе), и явление он, таким образом, принимает за *опыт* но заблуждение, в которое он тем самым впадает, есть ошибка рассудка, а не [внешних] чувств.

* * *

Упрек, который логика бросает чувственности, следующий: познание в том виде, как ему способствует чувственность, *поверхностно* (индивидуально, ограничено единичным). Зато рассудок, который имеет в виду общее и именно поэтому должен заниматься абстракциями, можно обвинять в *сухости*. Эстетическая разработка, первое требование которой — популярность, избирает новый путь, на котором можно избежать обоих недостатков.

О возможности

в отношении познавательной способности вообще

§ 12. Предшествующий параграф, в котором говорилось о кажущейся способности к тому, чего ни один человек не *может*, ведет нас к рассмотрению понятий о *легком* и *тяжелом* (*leve et grave*), которые в немецком языке хотя буквально и обозначают лишь телесные свойства и силы, но затем, как и в

латинском языке, должны по некоторой аналогии обозначать *исполнимое* (*facile*) и *сравнительно трудно исполнимое* (*difficile*), ведь субъект, который сомневается в степени своей необходимой для исполнения способности, при определенных условиях и обстоятельствах считает трудноисполнимое *субъективно неисполнимым*.

Легкость в исполнении чего-то (*promptitudo*) не следует смешивать с навыком в таких действиях (*habitus*). Первая означает определенную степень механической способности: «Я могу, если хочу» — и обозначает субъективную *возможность*; второй означает субъективно-практическую *необходимость*, т. е. *привычку*, стало быть, определенную степень воли, которая приобретается путем неоднократного применения своей способности: «Я хочу, потому что это повелевает мне долг». Поэтому нельзя дать такую дефиницию добродетели: она есть *навык* в свободных правомерных поступках; в таком случае она была бы только механическим применением силы; нет, добродетель есть *моральная сила* в исполнении своего долга; она не должна превращаться в привычку, а всегда должна возникать из образа мыслей как нечто совершенно новое и первоначальное.

Легкое противопоставляется *тяжелому*, но часто и *обременительному*. Легко для субъекта то, для чего в нем имеется большой избыток способности сравнительно с тратой силы, необходимой для данного дела. Что может быть легче исполнения формальностей визитов, поздравлений и выражения соболезнования? Но что может быть обременительнее их для занятого человека? — Это мелкие неприятности

(хлопоты) дружбы и знакомства, от которых каждый охотно избавился бы, если бы только не опасался нарушить обычай.

Каких только досадных мелочей нет во внешних обычаях, которые причисляются к религии, а в сущности относятся к церковной форме? И как раз их полная бесполезность и готовность верующих терпеливо сносить церемонии и обряды, покаяния и умерщвление плоти (чем больше, тем лучше) считаются похвальными у набожных. Но хотя эти повинности *механически легки* (так как при этом не приходится жертвовать какой-либо порочной склонностью), однако для разумного человека они *морально* не могут не быть *тягостными* и обременительными. — Если поэтому великий проповедник морали сказал: «Заповеди мои не трудны», то этим он отнюдь не хотел сказать, что для соблюдения их необходима незначительная трата сил; ведь на самом деле они, как такие, которые требуют чистоты душевных убеждений, самое трудное из того, что может быть предписано человеку; но для разумного человека они бесконечно легче, чем заповеди хлопотливого ничегонеделанья (*gratis anhelare, multa agendo nihil agere*¹³), каковы были заповеди, утвержденные иудейством, ибо для разумного человека механически легкое непомерно тяжело, когда он видит, что потраченные на это усилия бесполезны.

Нечто трудное *делать* легким — *заслуга*; *представлять* его легким, хотя самому этого не сделать, — *обман*. Делать то, что легко, *не заслуга*. Приемы и машины, в том числе и разделение труда между различными работниками (фабричный труд),

делают многое легким, чтоб было бы трудно исполнить руками, без других орудий.

Показать трудности, прежде чем предписывают приступить к работе (например, в метафизических изысканиях), — это, может быть, отпугивает, но все же лучше, чем *скрывать* их. Тот, кто все, за что он берется, считает легким, *легкомыслен*. Тот, кому все, что он делает, дается легко, *ловок*, так же как тот, у кого всякое дело требует больших усилий, *неуклюж*. — Разговор в обществе не более как игра, в которой все должно отличаться легкостью. Поэтому церемонии (чопорность) в обществе, например торжественное прощание после пиршества, выходят из употребления как нечто старомодное.

Расположение духа человека, когда он берется за какое-то дело, бывает различным в зависимости от темперамента. Одни начинают с сомнений и опасений (меланхолики); у других первое, что им приходит на ум, — надежда и мнимая легкость осуществления [дела] (сангвиники).

Но как расценивать хвастливое изречение умников, основанное на одном лишь темпераменте: «Чего человек хочет, то он *может* [сделать]»? — Это не более как громко звучащая тавтология; в самом деле, то, чего он хочет, *по требованию своего морально повелевающего разума*, то он и *должен*, а следовательно, и *может* сделать (ведь разум не будет предписывать ему невозможное). Некоторое время тому назад были такие пустомели, которые хвалились этим также в физическом отношении, и провозглашали себя, таким образом, ниспровергателями мира, порода которых давно, однако, вывелась.

Наконец, *привыкание* (consuetudo), и именно потому, что ощущение одного и того же вида вследствие их продолжительности без всякой смены отвлекают внимание от [внешних] чувств и почти уже не осознаются, хотя и *облегчает* перенесение страданий (что ошибочно удостоивается имени одной из добродетелей — терпения), но в то же время делает *более тягостным* сознание и воспоминание о приобретенном благе, что обычно приводит к неблагодарности (к действительному пороку).

Но *привычка* (assuetudo) есть физическое внутреннее принуждение к тому, чтобы впредь поступать так же, как поступали до этого. Даже добрые дела она лишает их моральной ценности, так как ущемляет свободу души и, кроме того, ведет к машинальному повторению одного и того же акта (к монотонности) и тем самым становится смешной. — Привычные слова-паразиты (*фразы* только для того, чтобы восполнить отсутствие мыслей) причиняют слушателю постоянную заботу — все снова и снова слушать эти словечки, а оратора превращают в говорящую машину. Привычки других людей потому вызывают в нас чувство отвращения, что здесь из человека уж очень выпирает животное, *инстинктивно* управляемое по правилу привычки как другое (не человеческое) естество, и таким образом он рискует попасть в один разряд со скотиной. — Тем не менее некоторые привычки дозволительны и могут сложиться сознательно, а именно когда природа отказывает в помощи свободному произволу; например, привычка в старости есть и пить в определенные часы, определенное количество и определенного качества, или привычка ложиться

спать и вставать в одно и то же время, так что все эти действия постепенно становятся машинальными. Но это допустимо только как исключение и только в случае крайней необходимости. Как правило, все привычки достойны осуждения.

Об искусственной игре с чувственной видимостью

§ 13. Заблуждение, в которое чувственные представления вводят рассудок (praestigiae), может быть естественным *или* же искусственным и есть либо *иллюзия* (illusio), либо *обман* (fraus). Заблуждение, заставляющее по свидетельству нашего зрения считать нечто действительным, хотя тот же субъект своим рассудком признает это невозможным, называется *оптическим обманом* (praestigiae).

Иллюзия — это такое заблуждение, которое остается даже тогда, когда знают, что мнимого предмета на самом деле нет. — Эта игра нашей души с чувственной видимостью очень приятна и занимательна; например, перспективное изображение внутренности храма; или, как говорит Рафаэль Менгс о картине, изображающей школу перипатетиков (как я полагаю, кисти Корреджо¹⁴): «Если долго смотреть на них, то кажется, что они идут»; или нарисованная лестница в амстердамской ратуше с полуоткрытыми дверями, которая так и манит каждого подняться по ней, и т. п.

Но *обман* [внешних] чувств имеет место тогда, когда видимость тотчас исчезает, как только узнают, каков предмет на самом деле. Таковы всевозможные уловки фокусника. — Одежда, цвет которой

выгодно оттеняет лицо, — это иллюзия; румяна — обман. Первая вводит в заблуждение; вторые дразнят. — Этим же объясняется, почему *скульптурные изображения* человеческих и животных фигур противны, если они раскрашены, так как всякий раз мы обманываемся и принимаем их за живые, как только они неожиданно попадают на глаза.

Очарованность (*fascinatio*) при вообще-то здоровом состоянии души — это заблуждение [внешних] чувств, о котором говорят, что оно не бывает с естественными вещами, так как суждение о том, что предмет (или свойство его) *существует*, при внимательном рассмотрении обязательно сменяется суждением, что *его нет* (или что вид его другой); таким образом, кажется, что [внешнее] чувство само себе противоречит, подобно тому как птица бьется о зеркало, в котором она видит себя, и свое отображение считает то настоящей птицей, то нет. Эта игра с человеком, когда он *не верит своим собственным чувствам*, имеет место прежде всего у тех, кто обуян сильной страстью. Влюбленному, который (по Гельвецию¹⁵) видел свою возлюбленную в объятиях другого, она, решительно отрицая это, могла сказать: «Вероломный, ты больше меня не любишь; ты больше веришь тому, что видишь, чем тому, что я тебе говорю». — Более грубым, во всяком случае более вредным, был обман со стороны *чревоущителей*, гаснеров, месмеристов¹⁶ и других так называемых чернокнижников. Бедных невежественных женщин, которых считали способными творить что-то сверхъестественное, издавна называли ведьмами; и еще в этом столетии вера в них не совсем

исчезла.* По-видимому, чувство удивления перед чем-то неслыханным само по себе имеет много привлекательного для людей, слабых духом, не только потому, что внезапно открываются перед ними новые виды, но и потому, что это вызывает у них желание избавиться от обременительного применения разума и уравнивает их с другими в невежестве.

О дозволенной моральной видимости

§ 14. Чем более цивилизованны люди, тем больше они актеры; они внешне выказывают симпатию, уважение к другим, скромность, бескорыстие, хотя этим никого не обманывают, так как всякий другой понимает, что все это неискренне, но очень хорошо, что так принято в мире. В самом деле, благодаря тому что люди играют эту роль, в конце концов

* Один протестантский священник в Шотландии, еще в этом столетии, выступая по *такому* делу на допросе в качестве свидетеля, сказал судье: «Милостивый государь, клянусь вам честью священника, что эта женщина — *ведьма* (Hexe)». На это судья ответил: «А я клянусь вам честью судьи, что вы человек недалекий (Hexenmeister)». Слово Hexe, которое теперь стало немецким, происходит от начальных слов принятой на мессе формулы при освящении гостии, которую верующий *физическими* глазами воспринимает как небольшой круглый хлебец, а по совершении освящения *духовными* очами должен воспринимать как человеческое тело. В самом деле, к словам hoc est вначале прибавлялось слово corpus, а hoc est corpus постепенно стали выговаривать как hocusocus — вероятно, из благоговения, чтобы не произносить и не профанировать настоящее слово, как обычно поступают суеверные люди при упоминании сверхъестественных предметов, чтобы не посягнуть на них.

добродетели, которые они притворно выказывали в течение долгого времени, мало-помалу могут действительно пробудиться и стать убеждением. — Но обмануть обманщика в нас самих, [т. е.] склонность, — значит вновь возвратиться к повиновению закону добродетели; и это не обман, а невинное заблуждение относительно самого себя.

Так, *отвращение* к своему собственному существованию из-за отсутствия в душе ощущений, к которым она всегда стремится, из-за *скуки*, когда ощущается также какая-то инертность, т. е. нерасположение к какой-либо деятельности, которую можно было бы назвать трудом и которая могла бы разогнать это отвращение, поскольку такая деятельность связана с неудобствами, — это в высшей степени противное чувство, единственная причина которого — естественная склонность к *покою* (к отдыху, которому не предшествует утомление). — Но эта склонность обманчива даже в отношении тех целей, которые разум делает для человека законом, дабы он был доволен самим собой, *если он ничего не делает* (бесцельно прозябает), ибо тогда он не делает и *ничего дурного*. Обмануть эту склонность (что достигается увлечением изящными искусствами, а чаще всего развлечениями в обществе) — значит *коротать время* (*tempus fallere*); уже само выражение указывает на намерение, а именно обмануть эту склонность к праздному покою, когда забавляют душу изящными искусствами и хотя бы чистой, самой по себе бесцельной игрой в мирной борьбе способствуют культуре души; в противном случае это значило бы *убить* время. — Силой против чувственности ничего нельзя добиться; ее надо

перехитрить, и, как говорит Свифт¹⁷, чтобы спасти корабль, надо бросить киту бочку для забавы.

Природа мудро внедрила в человека склонность охотно поддаваться обману уже для того, чтобы спасти добродетель или хотя бы направлять к ней. Хорошие, благопристойные манеры — это видимость, которая внушает другим *уважение* (позволяет не смешиваться с толпой). Правда, женщина вряд ли будет довольна, если мужчины перестанут отдавать должное ее прелестям. Но *целомудренность* (*puđicitia*) — самопринуждение, скрывающее страсть, — все же как иллюзия очень полезна, дабы сохранить между тем и другим полом известное расстояние, необходимое для того, чтобы не сделать один пол простым орудием наслаждения другого. — Вообще все, что называют *благоприличием* (*decořum*), именно таково, а именно есть не более как *красивая видимость*.

Вежливость (учтивость) — это видимость снисхождения, которая внушает любовь. *Поклоны* (комплименты) и вся придворная галантность вместе с самыми горячими уверениями в дружбе на словах далеко не всегда, правда, бывают *искренними* («Дорогие друзья, нет никаких друзей!» *Аристотель*¹⁸) но никого не *обманывают*, потому что каждый знает, за что их принимать, и особенно потому, что эти сначала пустые знаки благоволения и уважения постепенно приводят к действительным убеждениям такого рода.

Всякая человеческая добродетель в общении есть разменная монета; ребенок — тот, кто принимает ее за настоящее золото. — Но все же лучше иметь в обращении разменную монету, чем ничего; и в

конце концов можно, хотя и с значительными потерями, обменять ее на чистое золото. Выдавать ее только за *фишки*, не имеющие никакой цены, говорить вместе с саркастическим Свифтом: «Честность — это пара сапог, стоптанных в грязи»¹⁹ и т. д. — или согласиться с проповедником Гофстеде, который, подвергая нападкам Велизария Мармонтеля, клеветает даже на Сократа,²⁰ чтобы никто не мог верить в добродетель, — это высшая измена человеческому роду. Для нас должна быть дорога даже видимость добра в другом человеке, ибо из этой игры притворства, быть может незаслуженно снискивающей уважение, в конце концов может получиться нечто серьезное. — Только *в нас сомик* должна быть беспощадно стерта видимость доброго и сорвана маска, под которой себялюбие скрывает наши моральные недостатки; ибо видимость только там *обманчива*, где то, что лишено всякого морального содержания, создает впечатление, будто искупается вина, или тогда, когда человек, отбрасывая эту видимость, внушает себе, что он вообще не виноват; например, раскаяние в злодеяниях в конце жизни рисуется действительным исправлением, а умышленное преступление — человеческой слабостью.

О пяти [внешних] чувствах

§ 15. *Чувственностью* познавательной способности (способность представлений в созерцании) включает в себе две стороны: *чувство* и *воображение*. — Первое есть способность созерцания в *при-*

существии предмета, второе — и в его *отсутствии*. — Чувства в свою очередь делятся на *внешние* и *внутреннее* (*sensus Interims*). Первые бывают там, где на человеческое тело оказывают воздействие телесные вещи, второе — там, где оно подвергается воздействию души; при этом надо отметить, что внутреннее чувство, как чистая способность восприятия (эмпирического созерцания), мыслится отличным от *чувства* удовольствия и неудовольствия, т. е. от способности субъекта определяться теми или иными представлениями к сохранению или устранению состояния этих представлений; это состояние можно было бы назвать *интимным* чувством (*sensus interior*). — Представление посредством чувства, сознаваемое как таковое, называется особо *впечатлением* (*sensatio*), когда ощущение возбуждает также внимание к состоянию субъекта.

§ 16. Чувства телесного ощущения можно делить прежде всего на чувства *жизненного ощущения* (*sensus vagus*) и на чувства *ощущения, получаемого посредством определенного органа* (*sensus fixus*); а так как и те, и другие встречаются только там, где имеются нервы, то они делятся на такие, которые оказывают воздействие на всю систему нервов, и на такие, которые воздействуют лишь на нервы определенной части тела. — Ощущение *тепла* или *холода*, даже то, которое возбуждается душевным волнением (например, при внезапно возникающей надежде или страхе), относится к *жизненным ощущениям*. К ним относятся та *дрожь*, которая пробирает человека даже при представлении о возвышенном, и тот *страх*, который поздним вечером охватывает детей, слушающих сказки, и гонит их в постель; они

пронизывают все тело там, где только чувствуется жизнь. Но внешних чувств (*Organsinne*) действительно насчитывается не больше и не меньше пяти, поскольку они относятся к внешнему ощущению.

Три из них скорее объективны, чем субъективны, т. е., как эмпирическое *созерцание*, они больше способствуют *познанию* внешнего предмета, чем возбуждают сознание воздействия на орган (*des afficierten Organs*); а *два* — более субъективны, т. е. представление через них относится больше к *наслаждению*, чем к познанию внешнего предмета; поэтому относительно первых [трех] легко прийти к согласию с другими; что касается последних, то при одном и том же внешнем эмпирическом созерцании и названии предмета может быть совершенно различным способ, *каким* субъект чувствует воздействие предмета.

Чувства первой группы — это: 1) *осязание* (*tactus*), 2) *зрение* (*visus*), 3) *слух* (*auditus*). — Второй группы — это: а) *вкус* (*gustus*), б) *обоняние* (*olfactus*); и те и другие суть чувства ощущений, получаемых посредством определенного органа, ощущений, представляющих собой как бы внешние входы, данные природой животному для различения предметов.

О чувстве осязания

§ 17. Чувство осязания находится в кончиках пальцев и в их нервных сосочках (*papillae*), чтобы прикосновением к поверхности твердого тела узнать его фигуру. — Природа, кажется, наделила этим

органом только одного человека, чтобы он мог ощупыванием со всех сторон составить себе представление о фигуре тела, ибо щупальца насекомых служат, по всей вероятности, только для [убеждения] в присутствии предмета, а не для узнавания его очертаний. Это чувство — единственное чувство *непосредственного* внешнего восприятия, именно поэтому оно и самое важное, и сведения его самые достоверные; но в то же время оно и самое грубое чувство, так как материя, от поверхности которой мы через прикосновение должны получить сведения о фигуре, должна быть твердой. (Здесь нет речи о жизненном ощущении, показывающем, мягкая ли поверхность или не мягкая, а тем более теплая ли она или холодная). — Без этого внешнего чувства мы не могли бы составить себе представления о телесной фигуре, а на восприятие ее должны сослаться два других чувства первой группы, чтобы дать опытное познание.

О слухе

§ 18. Чувство слуха есть одно из чувств чисто *опосредствованного* восприятия. — Через окружающий нас воздух и посредством его узнается отдаленный предмет на значительном расстоянии; и именно через эту среду, которая приводится в движение речевым органом — ртом, люди легче всего и лучше всего могут сообщать друг другу свои мысли И чувства, в особенности тогда, когда звуки, которыми каждый обменивается с другими, членораздельны и в своем закономерном соединении

составляют посредством рассудка язык. — Через слух фигура предмета не дается, и звуки языка ведут к представлению о предмете не непосредственно; но именно поэтому, да и потому, что сами по себе они ничего не значат, во всяком случае обозначают не объекты, разве только внутренние чувства, они самые искусные средства для обозначения понятий; и глухие от рождения, которые именно поэтому должны оставаться и немыми (лишенными языка), в лучшем случае могут достигнуть только некоторого аналога разума.

Что же касается жизненного чувства, то музыка, как основанная на правилах игра ощущений слуха, делает его необычайно живым и не только приводит его различным образом в волнение, но и всячески усиливает его, следовательно, представляет собой как бы язык одних лишь ощущений (без всяких понятий). Звуки в музыке суть *тона* и служат для слуха тем же, чем краски для зрения; они далеко вокруг в пространстве передают чувства всем, кто находится в этом пространстве, и доставляют обществу наслаждение, которое не уменьшается оттого, что участие в нем принимают многие.

О чувстве зрения

§ 19. И зрение представляет собой чувство ощущения, опосредствованного через подвижную материю, ощущаемую только определенным органом (*глазами*), — через *свет*, который в отличие от звука есть не одно лишь волнообразное движение текучего элемента, расходящееся в пространстве во все сто-

роны, а истечение, через которое определяется в пространстве место для объектов; через посредство света мироздание становится нам известным в столь неизмеримом объеме, что, особенно когда мы сопоставляем расстояние самосветящихся небесных тел с нашими масштабами здесь, на земле, нас утомляет перечень [длинных] рядов цифр, и при этом мы имеем чуть ли не больше оснований изумляться тонкой впечатлительности этого органа при восприятии столь слабых впечатлений, чем даже величина предмета (мироздания), — особенно когда берем микрокосм, как он предстает перед нашими глазами посредством микроскопа, например при [рассматривании] инфузорий. — Чувство зрения, хотя оно и не более необходимо, чем чувство слуха, все же самое благородное, так как оно дальше всех других чувств отстоит от чувства осязания как самого ограниченного условия восприятий; оно не только охватывает наибольшую сферу их в пространстве, но и меньше всего ощущает воздействие на свой орган (иначе оно не было бы только зрением), тем самым, следовательно, приближается к *чистому созерцанию* (непосредственному представлению о данном объекте без примеси заметного ощущения).

* * *

Эти три внешних чувства ведут субъект через рефлексию к познанию предмета как вещи вне нас. — Но если ощущение столь сильно, что сознание движения в органе становится сильнее, чем сознание отношения к внешнему объекту, то внеш-

ние представления превращаются во внутренние. — При осязании ощущать гладкое или шероховатое совсем не то, что с помощью этого чувства узнавать очертания внешнего предмета. Точно так же, если кто-то кричит так громко, что, как говорится, ухо режет, или если кто-нибудь, выходя из темной комнаты на яркий солнечный свет, жмурит глаза, то последний от слишком сильного или внезапного освещения на несколько мгновений слепнет, а первого оглушает крикливый голос, т. е. оба они из-за большой силы чувственного ощущения не могут составить себе представления об объекте; их внимание приковано только к субъективному представлению, а именно к изменению в органе.

О вкусе и обонянии

§ 20. Вкус и обоняние в большей мере субъективные чувства, чем объективные; первый состоит в *соприкосновении языка, глотки и нёба* с внешним предметом; второе [возникает] от втягивания посторонних испарений, смешанных с воздухом, причем само тело, испускающее эти испарения, может находиться на некотором расстоянии от органа. Оба чувства близки друг другу, и тот, у кого слабое обоняние, всегда имеет притупленный вкус. — Можно сказать, что на оба этих чувства оказывают воздействие *соли* (твердые и жидкие), из которых одни должны растворяться при помощи жидкости во рту, а другие — при помощи воздуха; и эти соли должны проникнуть в орган, чтобы вызвать в нем свое специфическое ощущение.

Общее замечание о внешних чувствах

§ 21. Ощущения внешних чувств можно разделить на ощущения *механического* и ощущения *химического* воздействия. Три высших чувства обуславливаются механическим воздействием, а два низших — химическим. Первые суть чувства *восприятия* (поверхности), вторые — чувства *вкусения* (вбирания внутрь). — Этим объясняется то, что *тошнота*, желание освободиться от вквашенного кратчайшим путем — через пищевод (вырвать), свойственна людям как очень сильное жизненное ощущение, так как такое вбирание внутрь может стать опасным для животного.

Но так как бывает и *духовное вкушение* — сообщение мыслей, а наша душа, когда оно навязывается нам и как духовная пища для нас неудобоваримо, иногда находит его противным (например, постоянное повторение одной и той же шутки с претензией на остроумие из-за однообразия может стать неудобоваримым), — то инстинкт природы, побуждающий нас избавиться от него, по аналогии также называется отвращением, хотя он здесь относится уже к внутреннему чувству.

Обоняние есть как бы вкус на расстоянии, и другим приходится слышать запах, хотя ли они этого или нет; поэтому оно, как противоречащее свободе, меньше содействует общительности, чем вкус, когда из многих блюд или напитков гость может выбирать по своему желанию что угодно, не принуждая других употреблять то же самое. — Грязь, по-видимому, возбуждает отвращение не столько потому, что она противна для глаз и языка, сколько

потому, что ожидают от нее дурной запах. Ведь вдыхание запаха (в легкие) — нечто более внутреннее, чем вбирание пищи всасывающими сосудами рта или глотки.

Чем более сильное *воздействие* испытывают [внешние] чувства при одной и той же степени оказываемого на них влияния, тем меньше они *учат*. Наоборот, если они должны многому научить, воздействие на них должно быть умеренным. При очень сильном свете ничего не *видно* (ничего не различают), слишком громкий голос оглушает (подавляет мышление).

Чем легче жизненное чувство поддается впечатлениям (чем более тонко и восприимчиво оно), тем человек несчастнее; чем более восприимчив человек к чувствам, связанным с определенным органом, но более закален в отношении своего жизненного чувства, тем он счастливее, — говорю счастливее, а не лучше в моральном отношении, — ибо он более властен над своим самочувствием. Способность ощущать, возникающую из *силы* [субъекта] (*sensibilitas sthenica*), можно назвать тонкой *чувствительностью*, а способность ощущать, возникающая из *слабости* субъекта, из неспособности в достаточной мере противиться проникновению в сознание чувственных влияний, т. е. из [необходимости] обращать на них внимание вопреки воле, называется нежной *впечатлительностью* (*sensibilitas asthenica*).

Вопросы

§ 22. Какое внешнее чувство самое неблагодарное, без которого, как нам кажется, легче всего обойтись? — *Обоняние*. Не стоит культивировать или тем более изощрять его ради наслаждений, ведь предметов, возбуждающих (особенно в густонаселенных местностях) отвращение, больше, чем предметов, доставляющих удовольствие; и наслаждение, испытываемое через это чувство, всегда бывает лишь мимолетным и преходящим. — Но это чувство имеет немаловажное значение как негативное условие хорошего самочувствия, предохраняющее нас от того, чтобы вдыхать вредный воздух (угар, дурной запах болота и падали) и употреблять в пищу гнилые продукты. — Столь же важно и второе из этих чувств, а именно *вкус*, но он имеет то характерное для него преимущество, что содействует общительности при вкушении, чего нельзя сказать об обонянии; кроме того, он при самом входе пищи в пищевод заранее делает вывод о ее полезности, которая тесно связана с приятностью при употреблении пищи как довольно верным предсказанием этой полезности, если только преизбыток и невоздержность не испортили это чувство. — То, что больной ест с аппетитом, обычно ему и полезно, словно лекарство. — Запах пищи есть как бы ее предвкушение, а запах любимых блюд очень привлекает голодного, в то время как сытого он отвращает от них.

Может ли одно чувство заменить другое? У *глухого*, если только он не был лишен слуха от

рождения, можно вызвать привычную речь при помощи жестов, т. е. влияя на его зрение; для этого надо также следить за движением его губ; более того, этого можно достигнуть в темноте осязанием, ошупывая шевелящиеся губы. Но если он родился глухим, то чувство *зрения* при наблюдении движения речевого органа должно те звуки, которые были вызваны у глухого при обучении его, превратить в *ощущение* движения собственных голосовых мускулов глухого; впрочем, глухой от рождения никогда этим не доходит до настоящих понятий, так как знаки, которые ему для этого нужны, не могут быть общезначимыми. — Отсутствие музыкального слуха, в то время как чисто физический слух неповрежден, [т. е.] когда ухо воспринимает только звуки, а не тона, следовательно, человек может говорить, но не может петь, — это трудно объяснимое уродство; точно так же бывают люди с очень хорошим *зрением*, которые, однако, не могут различать цвета и которым все предметы кажутся как бы выгравированными.

Отсутствие или потеря какого чувства более серьезно — слуха или зрения? — Если нет слуха от рождения, то он меньше всех других чувств может быть заменен, но если он потерян позднее, после того как у человека достаточно развито зрение для наблюдения за жестикуляцией или более опосредствованно благодаря чтению печатных изданий, то такая потеря, особенно у людей зажиточных, может быть кое-как заменена зрением. Но оглошему старику очень недостает этого средства общения, и если многие слепые разговорчивы, общительны и веселы за столом, то редко можно встретить в

обществе человека, потерявшего слух, который не был бы мрачным, недоверчивым и недовольным. По выражению лица у людей, собравшихся за столом, он видит всевозможные проявления аффекта или по крайней мере интереса и напрасно тщится угадать их смысл и, таким образом, даже в обществе осужден на одиночество.

* * *

§ 23. Двум последним [внешним] чувствам (они больше субъективны, чем объективны) свойственна восприимчивость к определенным объектам особого рода внешних чувственных ощущений, чисто субъективных и действующих на органы обоняния и вкуса посредством раздражения, которое не есть ни запах, ни вкус, а ощущается как воздействие твердых солей, раздражающих эти органы, побуждая их к специфическому *очищению*, вот почему эти объекты, собственно, не становятся предметом вкушения и не проникают *внутрь* органов, а только прикасаются к ним и вскоре после этого должны быть удалены; и именно поэтому их можно употреблять в течение дня (за исключением времени принятия пищи и сна), не испытывая чувства насыщения. Самое обычное такое средство — *табак*, все равно будут ли его *нюхать* или *жевать*, кладя его в рот между щекой и нёбом, чтобы вызвать слюну, или курить трубку и, как испанские женщины в Лиме, зажженные сигары. Вместо табака малайцы в последнем случае пользуются арековым орехом, завернутым в лист бетеля, который производит то же самое

действие. — Эти *прихоти* (*рiса*), если оставить в стороне вопрос о пользе или вреде их для здоровья от выделения жидкостей в том и другом органе, представляют собой просто, как возбуждение чувственного ощущения вообще, нечто вроде часто повторяющегося стимула к тому, чтобы сосредоточить внимание на состоянии своих мыслей, которое иначе наводило бы сон или скуку ввиду однообразия и монотонности; а эти средства время от времени будят наше внимание. Этот способ саморазвлечения человека заменяет ему общество, вместо разговора наполняя свободное время все вновь вызываемыми ощущениями и быстро проходящими, но постоянно возобновляемыми возбуждениями.

О внутреннем чувстве

§ 24. Внутреннее чувство не есть чистая апперцепция, [т. е.] сознание того, что человек *делает*, ведь такое сознание относится к способности мышления; оно есть сознание того, что он *испытывает*, поскольку на него воздействует игра собственных мыслей. В основе его лежит внутреннее созерцание, следовательно, соотношение представлений во времени (в их одновременности или последовательности). Его восприятия и (действительный или мнимый) внутренний опыт, возникающий из их сочетания, имеют не только *антропологический* характер, когда отвлекаются от вопроса, имеет ли человек душу (как особую нетелесную субстанцию), но и *психологический*, когда полагают, что воспринимают в себе такую душу, которая, будучи представлена только как

способность ощущать и мыслить, рассматривается как находящаяся в человеке особая субстанция. — В таком случае имеется только одно внутреннее чувство, ибо нет различных органов, посредством которых человек внутренне ощущал бы себя; можно сказать, что душа есть орган внутреннего чувства, о котором говорят, что он подвержен также *заблуждениям*, состоящим в том, что явления этого чувства человек или принимает за внешние явления, т. е. плод воображения принимает за ощущения, или считает их даже внушениями, вызываемыми другой сущностью, которая не есть предмет внешних чувств; тогда иллюзия есть *фантазерство* или даже *спиритизм*, а то и другое — *обман* внутреннего чувства. В обоих случаях это *душевная болезнь* — склонность принимать игру представлений внутреннего чувства за опытное познание, тогда как это только вымысел; часто это склонность поддерживать себя искусственным настроением духа — может быть потому, что такое настроение считают благотворным, возвышающим над изменчивостью чувственных представлений, — и обманывать себя созерцаниями, созданными таким путем (сновидениями наяву). — В самом деле, то, что человек сам преднамеренно вносит в свою душу, он в конце концов считает чем-то таким, что находилось там уже раньше, а то, что он сам вбил себе в голову, — это, по его мнению, он лишь открыл в глубине своей души.

Так обстояло дело с мечтательно-привлекательными внутренними ощущениями Буриньон или мечтательно-пугающими ощущениями Паскаля. Это расстройство духа вряд ли можно устранить

при помощи разумных представлений (ведь что они могут сделать против мнимых созерцаний?). Склонность погружаться в себя вместе с возникающими отсюда заблуждениями внутреннего чувства может войти в норму только тогда, когда человек возвращается к внешнему миру и тем самым к тому порядку вещей, с которым имеют дело внешние чувства.

О причинах усиления или ослабления чувственных ощущений

§ 25. Чувственные ощущения усиливаются: 1) контрастом, 2) новизной, 3) сменой, 4) нарастанием.

а

Контраст

Резкое различие (контраст) — это возбуждающее наше внимание сопоставление противоположных *чувственных представлений* под одним и тем же понятием. Оно отличается от *противоречия*, которое состоит в соединении противоположных друг другу *понятий*, — Хорошо обработанный участок в песчаной пустыне *усиливает* представление о нем по одному лишь контрасту; например, так называемые райские места в окрестности Дамаска в Сирии. — Шум и блеск двора или большого города рядом с тихой, простой, спокойной жизнью деревни; дом под соломенной крышей, но с комнатами уютными

и полными вкуса оживляют наши представления и привлекают внимание, так как усиливают [внешние] чувства. — Напротив, бедность и высокомерие, роскошный наряд дамы, которая сверкает бриллиантами и носит грязное белье, или, как прежде у польских магнатов, пышно убранные столы с многочисленной прислугой, но обутой в лапти — представляют собой не контраст, а противоречие, и одно чувственное представление уничтожает или ослабляет другое, так как оно пытается соединить под одним и тем же понятием нечто противоположное, а это невозможно. — Но можно контрастировать также *комически* и очевидное противоречие излагать в *форме* истины или о чем-то явно достойном презрения рассказывать в хвалебном тоне, чтобы сделать еще заметнее всю нелепость этого, как это делает Филдинг в своей [повести] «Жизнь Джонатана Уайльда Великого» или Блюмауэр²¹ в своей пародии на Вергилия; можно весело и с пользой написать пародию, например на такой душещипательный роман, как «Кларисса»²² и таким образом усилить чувства, освободив их от противоречия — от примеси ложных и вредных понятий.

б

Новизна

Внимание оживляется чем-то *новым*, к чему надо отнести все редкое и хранимое в секрете. Действительно, это выигрыш: чувственное представление приобретает этим больше силы. Оно уничтожает все *будничное* или *привычное*. Под новизной нельзя,

однако, разуместь открытие какого-нибудь предмета *древности*, ознакомление с ним или выставление его напоказ, благодаря чему перед глазами предстает нечто такое, относительно чего по естественному ходу вещей можно было предполагать, что сила времени его уже давно уничтожила. Когда знаток сидит на обломке стены древнего римского театра (в Вероне или Ниме), или держит в руках предметы домашнего обихода римлян из древнего Геркуланума, через много столетий открытого под лавой, или рассматривает монеты македонских царей или камни древних скульптур, его чувства порождают величайшее внимание. Склонность к приобретению знания ради одной только новизны, редкости и недоступности называется *страстью к диковинам*. Но эту склонность, хотя она только ифает представлениями и вообще-то не имеет интереса к своему предмету, незачем порицать, если только она не намерена выведать то, что представляет, собственно, интерес лишь для других. — Что же касается чисто чувственного впечатления, то каждое утро уже в силу *новизны* ощущений делает живее и ярче, чем вечером, все представления [внешних] чувств (если только они не болезненны).

с

Смена

Монотонность (полное однообразие в ощущении) в конце концов вызывает их *атонию* (истощение внимания к своему состоянию), а чувственное ощущение ослабляется. Перемена освежает его; так,

проповедь, произносимая в одном и том же тоне, все равно крикливым или сдержанным, но все время однообразным голосом, наводит сон на прихожан. — Работа и отдых, пребывание в городе и деревне, разговор и ифа в обществе, занятие в одиночестве то историей, то поэзией, то философией, то математикой придают душе новые силы. — Это именно та жизненная сила, которая возбуждается сознанием ощущений; но различные органы их в своей деятельности сменяют друг друга. Так, время проходит быстрее, когда гуляют, ибо тогда один мускул (ног), находившийся в состоянии покоя, сменяет другой; время идет медленно, когда мы неподвижно стоим на одном месте, когда один мускул должен неослабно работать без смены. — Вот почему так привлекательны путешествия, только, к сожалению, у праздных людей они оставляют ощущение *пустоты* (атонию) как следствие монотонности домашней жизни.

Правда, природа уже сама так устроила, что в приятные ощущения, оживляющие [внешние] чувства, вкрадывается печаль, и, таким образом, жизнь делается интересной. Но преднамеренно, только ради перемены, примешивать печаль и причинять себе горе, заставлять будить себя, чтобы снова почувствовать сладость засыпания, или, как в романе Филдинга («Найденыш»²³), где издатель этой книги после смерти автора прибавил к ней еще одну часть, чтобы ради разнообразия после брака (которым оканчивается роман) показать и муки ревности, — все это пошло, ведь если какое-нибудь состояние ухудшается, то этим не усиливается

интерес, который имеют к нему [внешние] чувства; это справедливо даже для трагедии. Ведь окончание не есть перемена.

d

Наращение до полноты

Бесперывный ряд *различных* по степени, следующих друг за другом чувственных представлений, когда последующее всякий раз сильнее, чем предшествующее, доводит *напряженность* (*intensio*) до предела, приближение к которому действует возбуждающе, а переход за который снова *расслабляет* (*remissio*). Но в точке, разделяющей оба состояния, находится *полнота* (*maximum*) ощущения, после которой наступает нечувствительность, стало быть безжизненность.

Если хотят сохранить полной жизни способность чувствования, то не следует начинать с сильных ощущений (ибо они делают нас нечувствительными к следующим за ними); лучше на первых порах отказаться от них и отмерить себе не очень много, дабы иметь возможность подниматься все выше и выше. Проповедник начинает с холодных наставлений рассудка, направляющих внимание на понятие о долге, затем в разбор своих текстов вносит моральный интерес и в заключение приводит в движение все пружины человеческой души посредством ощущений, которые придают вес этому моральному интересу.

Молодой человек! Откажись от удовлетворения [своей жадности] (веселья, роскоши, любви и т. д.),

хотя и не в стоическом смысле, т. е. с намерением вообще обойтись без него, а в тонком эпикурейском смысле, чтобы в будущем иметь возможность наслаждаться во все возрастающей степени. Эта сдержанность в отношении твоего жизненного чувства, выражающаяся в отдалении на время удовлетворения, делает тебя действительно богаче, даже если в конце жизни ты в большинстве случаев должен будешь от него отказаться. Сознание того, что наслаждение всегда в твоей власти, так же как и все идеальное, плодотворнее и более емко, чем все, что удовлетворяя [внешнее] чувство, в то же время истощает его и тем самым сокращает сумму целого.

О торможении, ослаблении и полной потере способности чувствования

§ 26. Способность чувствования может ослабевать, тормозиться и совершенно исчерпываться. Отсюда состояние опьянения, сна, обморока, мнимой смерти (асфиксия) и действительной смерти.

Опьянение есть противоестественное состояние неспособности упорядочить чувственные представления в соответствии с законами опыта, поскольку оно следствие чрезмерных возлияний.

Сон по номинальной дефиниции есть состояние невозможности для здорового человека сознать представления через внешние чувства. Найти для сна реальную дефиницию — это дело физиологов, пусть они, если могут, объясняют это расслабление, которое есть в то же время накопление сил для

новых внешних чувственных ощущений (благодаря чему человек чувствует себя словно новорожденный в мире, а в состоянии сна проходит, пожалуй, треть нашей жизни без сознания и без сожаления).

Противоестественное состояние оцепенения органов чувств, которое обращает на себя даже меньшее внимание, чем естественное, представляет собой аналог опьянения (*Trunkenheit*); поэтому человек, внезапно разбуженный от крепкого сна, называется [по-немецки] *Schlaftrunken*. Он еще не в полном сознании. — Но и наяву иногда внезапно находит [на нас] какое-то замешательство, и мы не в состоянии сразу решить, что надо делать в непредвиденном случае; что-то мешает правильному и привычному применению способности рефлексии и останавливает игру чувственных представлений. Тогда говорят: человек сбит с толку, он вне себя (от радости или от испуга), *остолбенел, растерян, ошеломлен, потрясен* (*den Tramontano verloren*)* и т. п. Такое состояние следует рассматривать как мгновенно одолевший сон, нуждающийся в *сосредоточении* чувственных ощущений. В бурном, внезапно вызванном аффекте (страха, гнева, а также радости) человек, как говорят, *вне себя* (в состоянии *экстаза*, когда человек думает, что он погружен в созерцание, но не в чувственное), сам не свой и как бы на несколько мгновений парализован, не будучи в состоянии применять свои внешние чувства.

* Трамонтано или *Трамонтана* — так называется Полярная звезда; и *perdere la Tramontana*, потерять эту Полярную звезду (путеводную звезду для моряков) — значит быть сбитым с толку, растеряться.

§ 27. *Обморок*, обычно после головокружения (после смены многих неоднородных ощущений, быстро повторяющейся и превышающей способность восприятия), представляет собой прелюдию смерти. Полное торможение всех ощущений есть асфиксия, или мнимая смерть, которая, насколько можно наблюдать с внешней стороны, только по результату отличается от настоящей смерти (как у утопленника, повешенного, задохнувшегося от угара).

Ни один человек не имеет личного опыта относительно *умирания* (ведь для опыта необходима жизнь); он может наблюдать его только у других. Причиняет ли оно боль — об этом нельзя судить на основании хрипения или судорог умирающего; скорее, это, по-видимому, чисто механическая реакция жизненной силы и, быть может, приятное ощущение постепенного освобождения от всякой боли. — Все люди, даже самые несчастные или самые мудрые, имеют естественный страх перед смертью; но это не ужас перед *умиранием*, а, как справедливо говорит Монтень,²⁴ ужас при мысли о том, что ты *умер* (т. е. мертв); таким образом, кандидат в мертвецы полагает, будто и после своей смерти он имеет эту мысль, думая о трупе, который уже не он сам, как о самом себе в темной могиле или где-то в другом месте. — Это заблуждение неустранимо, оно кроется в [самой] природе мышления как разговора с самим собой и о себе. Мысль: *меня нет* — вообще не может *существовать*; ведь если меня нет, то я и не могу сознать, что меня нет. Я могу, конечно, сказать: я нездоров и т. п., *предикаты* относительно себя самого я могу мыслить отрицательными (как это бывает при всех *verbis*),

но если, *говоря* в первом лице, *отрицают* самый субъект, то в таком случае субъект сам себя уничтожает, и это есть противоречие.

О воображении

§ 28. *Воображение* (facultas imaginandi), как способность созерцаний и без присутствия предмета, бывает или *продуктивным*, т. е. способностью первоначального изображения предмета (exhibitio originaria), которое, следовательно, предшествует опыту, или *репродуктивным*, производным (exhibitio derivativa), которое воспроизводит в душе имевшееся прежде эмпирическое созерцание. — К первому [виду] изображения относятся чистые созерцания пространства и времени; все остальные предполагают эмпирическое созерцание, которое, если оно связывается с *понятием* о предмете и, следовательно, становится эмпирическим познанием, называется *опытом*. — Воображение, поскольку оно создает образы произвольно, называется *фантазией*. Тот, кто привык считать эти образы (внутренние или внешние) данными опыта, есть *фантаст*. Во *сне* (в здоровом состоянии) быть произвольной игрушкой своих образов — значит иметь *сновидения*.

Другими словами, воображение бывает или *производительным* (продуктивным), или *воспроизводительным* (репродуктивным). Но продуктивное воображение все же не бывает *творческим*, т. е. способным породить такое чувственное представление, которое до этого *никогда* не было дано нашей чувственной способности; всегда можно доказать,

что для такого представления материал уже был. Тот, кто из семи цветов никогда не видал *красного*, никогда не может иметь ощущения этого цвета; слепой же от рождения не может иметь ощущения ни одного цвета, даже составного цвета, получающегося из смешения двух, например зеленого. Желтый и синий цвет, смешиваясь, дают зеленый цвет; но воображение никогда не могло бы породить ни малейшего представления об этом цвете, если бы мы не *видали* его смешанным.

То же самое можно сказать о каждом из пяти чувств, а именно, что получаемые от них ощущения не могут быть образованы воображением во всей их сложности, а первоначально должны быть исторгнуты из чувственной способности. Бывают люди, которые для представления о свете имеют в своей способности зрения данные только для восприятия белого или черного; хотя они и обладают хорошим зрением, видимый мир представляется им чем-то вроде гравюры. Точно так же бывают люди (их больше, чем думают), у которых хороший, даже исключительно тонкий слух, но несколько не музыкальный; их слуховой орган совершенно невосприимчив к тонам, и они не только не в состоянии подражать им (петь), но не могут отличать их от простого шума. — То же самое бывает и с представлениями вкуса и обоняния, а именно для некоторых специфических ощущений этого вида совершенно отсутствует соответствующее *чувство*; один человек думает, что в этом он понимает другого, тогда как на самом деле ощущения одного полностью отличаются от ощущений другого не только по степени, но и специфически. — Бывают

люди, у которых чувство обоняния совершенно отсутствует; ощущение втягивания чистого воздуха через нос они принимают за запах и поэтому ничего не понимают, когда им описывают этот способ ощущения; а там, где нет обоняния, нет и вкуса; и было бы напрасным трудом учить вкусу и внюшать его там, где его нет. Голод же и его удовлетворение (насыщение) — это совсем не то, что вкус.

Таким образом, хотя воображение — великий художник, более того, волшебник, тем не менее оно не имеет творческого характера, а всегда должно заимствовать *материал* для своих порождений из чувств. Но эти порождения из того, что удержано в памяти, не обладают столь всеобщей сообщаемостью, как рассудочные понятия. Однако иногда и восприимчивость к представлениям воображения при их передаче называют (хотя только в переносном значении) *смыслом* (Sinn) и говорят: этот человек ничего не смыслит в этом, хотя неспособность схватывать сообщенные представления и объединять их в мышлении — это недостаток не чувства, а отчасти недостаток рассудка. Такой человек ни о чем не думает даже тогда, когда говорит, и другие поэтому его не понимают; он говорит *бессмыслицу* (поп sense), и этот недостаток следует отличать от того, что *лишено смысла*, когда имеет место такое сочетание мыслей, что посторонний не знает, что с этим сделать. То, что слово Sinn (но только в единственном числе) так часто употребляется вместо слова *мысль* и обозначает, как полагают, даже высшую ступень, чем ступень мышления; что о том или другом изречении (Ausspruche) говорят: в нем заключается серьезный или глубокий смысл

(отсюда слово Sinnsprach); что здравый человеческий рассудок называют также здравым смыслом (Gemein-sinn) и ставят на первое место, хотя это выражение обозначает в сущности самую низшую ступень познавательной способности, — все это объясняется тем, что воображение, которое доставляет рассудку материал, чтобы (для познания) дать его понятиям содержание, ввиду аналогии его (вымышленных) созерцаний с действительными восприятиями придает, как нам кажется, реальность этим созерцаниям.

§ 29. Для возбуждения или сдерживания воображения* имеется физическое средство — употребление дурманящих веществ; некоторые из них, в виде яда, *ослабляют* жизненную силу (определенные разновидности грибов, багульник, борщевик, чика у перуанцев, ава у жителей южных островов, опиум);

* Я не говорю здесь о том, что не служит средством для цели, а составляет естественное следствие того положения, в какое попадает человек и из-за которого только его воображение сбивает его с толку. Сюда относится *головокружение*, когда смотрят вниз с края крутого обрыва (или даже с узкого моста без перил), и *морская болезнь*. — Доска, по которой идет человек, чувствующий себя плохо, не нагоняла бы на него страха, если бы она лежала на земле; но если она в виде мостика положена над глубокой пропастью, то мысль уже об одной возможности оступиться действует так сильно, что человек, ступая по ней, действительно подвергается опасности. — Морская болезнь (которую я сам испытал при переезде из Пилау в Кенигсберг, если только это можно назвать морским путешествием) с ее приступами тошноты зависела, насколько мне это удалось заметить, исключительно от моего зрения, так как, наблюдая из каюты качание корабля, я видел то залив, то гребень волны и то, что корабль постоянно опускался и поднимался, возбуждало посредством воображения через мускулы желудка антиперистальтическое движение кишок.²⁵

другие *усливают* ее, по крайней мере повышают ее чувствительность (каковы хмельные напитки, вино, пиво или их спиртной экстракт — водка), но все они противоестественны и искусственны. Тот, кто принимает их в таком чрезмерном количестве, что на некоторое время лишается способности упорядочивать свои чувственные представления по законам опыта, называется *пьяным* или *одурманенным*; произвольно или преднамеренно приводить себя в такое состояние — значит *одурманивать себя*. Однако все эти средства должны как будто служить для того, чтобы человек мог забыть ту тяжесть, которая, кажется, с самого начала заключена в его жизни вообще. — Очень распространенная склонность к ним и их влияние на применение рассудка должны быть рассмотрены прежде всего в прагматической антропологии.

Всякое *тихое* одурманивание, т. е. такое, которое не вносит оживления в общество и не содействует обмену мыслями, имеет в себе нечто позорное; таково опьянение опиумом и водкой. Вино и пиво, из которых первое только возбуждает, а второе более питательно и подобно пище сытно, не мешают общительности; все же между ними разница: пиво более располагает к мечтательной замкнутости и часто ведет к грубости, а пирушка с вином возбуждает шумное веселье и остроумные разговоры.

Невоздержанность в употреблении [алкогольных] напитков в компании, доходящая до одурения, несомненно есть невежливость не только по отношению к обществу, в котором находится пьющий, но и по отношению к самому себе, если он встает

из-за стола шатаясь, по крайней мере идет нетвердым шагом, или только заговаривается. Но можно многое сказать для смягчения суждения о таком проступке, так как границу самообладания очень легко не заметить и *переступить*; ведь хозяин желает, чтобы благодаря этому акту общительности гость вставал из-за стола вполне удовлетворенный (*ut conviva satur*²⁶).

Беззаботность, а вместе с ней и неосторожность, которые вызывает опьянение, — это обманчивое чувство подъема жизненной силы; в опьянении человек не чувствует трудностей жизни, с преодолением которых постоянно имеет дело природа (в этом и состоит здоровье), и счастлив в своей слабости, ибо природа в нем действительно стремится постепенно возродить его жизнь путем постепенного подъема его сил. — Женщины, священники и евреи обычно не напиваются, по крайней мере тщательно избегают показываться в таком виде, так как в *гражданском* отношении они слабы и им необходима сдержанность (а для этого, безусловно, нужна трезвость). В самом деле, их внешнее достоинство покоится только на вере других в их целомудрие, набожность и обособленные законы. Что касается последнего обстоятельства, то все обособленно держащиеся люди, т. е. такие, которые подчиняются не только публичному законодательству страны, но и своему особенному (подобно сектантам), как люди непохожие на других и якобы избранные, обращают на себя особое внимание общества и навлекают на себя резкую критику; поэтому они не могут пренебрегать этим внима-

нием, и опьянение, которое лишает их такой осмотрительности, дня них *скандал*.

О Катоне один его поклонник-стоик говорит: «Его добродетель закалялась вином (*virtus eius incaluit meo*²⁷)», а более поздний писатель говорит о древних немцах: «За рюмкой они принимали свои решения (объявить ли войну), чтобы эти решения были твердыми, и обдумывали их в трезвом виде, чтобы они были разумными».²⁸

Вино развязывает язык (*in vino disertus*). Но оно открывает также сердце и служит материальным средством для одного морального свойства, а именно для откровенности. — Не высказывать свои мысли — это удручает человека откровенного, а веселые пьяницы косо смотрят на того, кто слишком сдержанно ведет себя на пирушке, ибо тогда он кажется чем-то вроде наблюдателя, который обращает внимание на недостатки других, а свои собственные утаивает. Юм также говорит: «Неприятен такой собеседник, который ничего не забывает; глупости одного дня должны быть забыты, чтобы уступить место глупостям другого дня».²⁹ Разрешение слегка и ненадолго перейти границы трезвости, которое человек получает ради оживления общества, предполагает добродушие. Коварна политика, бывшая в ходу полвека тому назад, когда королевские дворы северных стран отправляли послов, которые умели много пить, не напиваясь, и спаивали других, чтобы от них выведать [что надо] и склонить их на свою сторону; эта политика исчезла вместе с грубостью нравов того времени; и поучение, предостерегающее против этого порока, было бы в настоя-

щее время излишним для образованных классов общества.

Можно ли за рюмкой узнать темперамент или характер того человека, который напивается? — Я думаю, нет. К сокам, циркулирующим в его жилах, в этом состоянии примешивается новая жидкость и имеет место раздражение нервов, которое не *выявляет* более отчетливо *естественную* температуру, а *привносит* другую. — Поэтому один, напиваясь, становится влюбчивым, другой — хвастливым, третий — задиристым, четвертый (чаще всего от пива) — мягкосердечным, или набожным, или же молчаливым; но все они, после того как протрезвятся и им напомнят, что они говорили вчера вечером, сами смеются над своим чудным или дурным настроением.

§ 30. Оригинальность (не подражательная деятельность) воображения, если она согласуется с понятиями, называется *гениальностью*, если же с ними не согласуется — *фантазерством*. — Примечательно, что для изображения *разумного* существа мы не можем найти другого подходящего облика, кроме облика человека. Каждый другой в лучшем случае может быть только символом того или иного свойства человека — например, змея служит образом злобной хитрости, — но не представляет самого разумного существа. Так, все другие небесные тела мы населяем в своем воображении одними только человеческими фигурами, хотя весьма вероятно, что в зависимости от почвы, на которой они находятся и которая их питает, и тех элементов, из которых они состоят, их облик может быть весьма различным. Всякий другой

облик, который мы могли бы им придать, не более как *карикатура*.

Если нет какого-нибудь чувства (например, зрения) от рождения, то калека по мере возможности старается развивать какое-нибудь другое чувство, которое могло бы заменить недостающее, и в значительной мере пользуется продуктивным воображением; так, он старается уяснить себе формы внешних тел посредством *осязания*, а там, где ввиду значительной величины предмета (например, дома) осязание невозможно, представить себе *размеры* посредством другого чувства, например *слуха*, а именно с помощью эхо в комнате; но в конце концов, если удачная операция делает орган доступным для ощущений, человек должен прежде всего *учиться* слышать и видеть, т. е. пытаться подводить свои восприятия под понятия о такого рода предметах.

Понятия о предметах часто побуждают произвольно представлять их себе в образе, созданном нами самими (через продуктивное воображение). Когда мы читаем или слушаем [рассказ] о жизни человека, отличающегося талантом, заслугами или высоким положением в обществе, то обычно мы в своем воображении склонны придавать ему внуши-

* Поэтому и *святая троица* — старик, юноша и птица (голубь) — должны быть представлены не как действительные, сходные с их предметом фигуры, а только как символы. Именно это означают образные выражения нисхождения с небес и восхождения к ним. Для того чтобы подвести под наши понятия о разумном существе созерцание, мы можем поступать только одним способом, а именно прибегать к антропоморфизму, но беда или ребячество возводить символическое представление в понятие о вещи самой по себе.

тельную фигуру; когда же мы слышим рассказ о человеке утонченном и мягком по характеру, мы представляем себе небольшую гибкую фигуру. Не только простолудин, но и человек, достаточно знающий свет, неприятно поражен, когда узнает, что герой, о котором он составил себе мнение по рассказу о его делах, маленького роста и что, наоборот, утонченный и мягкий Юм — коренастый мужчина. — Поэтому не следует ожидать чего-то с чрезмерным напряжением, так как воображение уже само по себе склонно доходить до крайнего предела, ведь действительность всегда более ограничена, чем идея, служащая образцом для нее.

Не следует заранее слишком расхваливать того, кого в первый раз хотят ввести в общество; часто это злостная проделка коварного человека, чтобы сделать его посмешищем. Ибо воображение усиливает представление об ожидаемом настолько, что тот, кого расхвалили, много теряет от сравнения с составленной заранее идеей [о нем]. То же самое бывает, когда сообщают о новом сочинении, спектакле или вообще о чем-то требующем тонкого вкуса, преувеличенно восхваляя их, ведь некоторое разочарование неизбежно при ознакомлении с ними. Достаточно даже заранее прочитать хорошую драму, чтобы ослабить впечатление от представления ее на сцене. — А если то, что было расхвалено, прямо противоположно тому, чего ожидали с нетерпением, то показ его, если только этот предмет вообще-то не вреден, вызывает громкий смех.

Изменчивые, приведенные в движение образы, которые сами по себе не имеют в сущности какого-либо значения, могущего привлечь внима-

ние, — например, мерцание огня в камине или капризные пенящиеся струйки ручья, катящегося по камням, — занимают воображение множеством представлений совершенно другого рода (в сравнении с чисто зрительными представлениями), они по-своему отражаются в душе и погружают в задумчивость. Даже музыка может того, кто слушает ее не как знаток, [например] поэта, философа, привести в такое настроение, в котором каждый в соответствии со своим занятием или своими склонностями сосредоточивается и овладевает своими мыслями, тогда как, сидя одиноко в своей комнате, он не так удачно уловил бы их. Это явление объясняется, по-видимому, тем, что когда нечто многообразное, которое само по себе не может привлечь внимания, отвлекает [внешнее] чувство от наблюдения другого, более бросающегося в глаза предмета, то мышление становится не только более легким, но и более оживленным, поскольку оно нуждается в более напряженном и более продолжительном воображении, чтобы дать материал своим рассудочным представлениям. Английский «Spectator» рассказывает об одном адвокате, который имел привычку во время своих речей перед судом вынимать из кармана нитку и непрерывно то наматывать ее на палец, то разматывать; однажды адвокат противной стороны, большой хитрец, вытащил у него из кармана эту нитку, что привело его в крайнее замешательство, так что он говорил чистый вздор; про него и сказали, что он «потерял нить своей речи». ³⁰ — [Внешнее] чувство, которое привязано к какому-нибудь одному ощущению, не дает возможности (в силу привычки) обращать внимание

на другие, посторонние ощущения и, следовательно, не рассеивается ими; но воображение может при этом тем лучше продолжать нормально действовать.

О различных видах
чувственной способности к творчеству

§ 31. Имеется три различных вида чувственной способности к творчеству: *изобразительная* способность созерцания в пространстве (*imaginatio plastica*), *ассоциирующая* способность созерцания во времени (*imaginatio associans*) и способность *средства* из общего происхождения представлений друг от друга (*affinitas*).

А

О чувственной творческой способности
к изображению

Прежде чем художник может представить (как бы осязаемо) телесную фигуру, он должен изготовить ее в своем воображении, и тогда эта фигура есть творчество, которое, если оно произвольно (например, во сне), называется *фантазией* и не принадлежит художнику; если же оно управляется волей (*Willkür*), оно называется *композицией*, *изобретением*. Если художник работает по образам, которые подобны созданиям природы, то его произведения называются *естественными*; если же он (как принц Палагонский³¹ в Сицилии) изготавливает по

образам, которые не могут встречаться в опыте, то они называются причудливыми, неестественными, карикатурными; такие вымыслы представляют собой как бы сновидение бодрствующего человека (*velut aegri somnia vanae finguntur species*³²). — Мы часто и охотно играем воображением, но и воображение (в виде фантазии) также часто, а иногда и весьма некстати, играет нами.

Игра фантазии у спящего человека — это сновидение, которое бывает и когда он здоров; если же это бывает наяву, то это уже признак болезненного состояния. — Сон, как расслабление всякой способности к внешним восприятиям и особенно к произвольным движениям, необходим, по-видимому, всем животным и даже растениям (по аналогии их с животными) ради накопления сил, расходуемых в состоянии бодрствования. Но именно так, по всей вероятности, обстоит дело и со сновидениями: жизненная сила, если бы она во сне не возбуждалась постоянно сновидениями, совсем бы угасла и очень глубокий сон обязательно приводил бы к смерти. — Если кто-то говорит, что крепко спал без сновидений, то это означает только то, что, проснувшись, он не мог припомнить их; подобное бывает и наяву, если продукты воображения сменяются быстро, а именно в том состоянии рассеянности, когда на вопрос, о чем вы думали, устремив пристальный взгляд в одну точку в течение некоторого времени, вы отвечаете, что ни о чем не думали. Если бы при пробуждении не было многих пробелов в нашей памяти (пропущенные по невнимательности связывающие промежуточные представления) и если бы

в следующую ночь мы начали свои сны с того самого места, где мы оставили их вчера, — то кто знает, не считали бы мы, что живем в двух различных мирах. — Сновидения — это мудрое устройство природы для возбуждения жизненной силы через аффекты, относящиеся к произвольно сочиняемым нами событиям; они происходят тогда, когда зависящие от произвола телесные движения, а именно движения мускулов, приостановлены. — Однако сновидения не следует принимать за открытия из какого-то невидимого мира.

В

О чувственной творческой способности к ассоциации

Закон *ассоциации* гласит: эмпирические представления, часто следовавшие друг за другом, создают в душе привычку: когда появляется одно из них, вызывать и другие. — Требовать физиологического объяснения этого было бы напрасно, какой бы гипотезой (которая в свою очередь есть творчество) при этом ни пользовались, скажем гипотезой Декарта относительно так называемых материальных идей в мозгу. Во всяком случае ни одно такого рода объяснение не *прагматично*, т. е. нельзя его применять на практике, так как у нас нет никаких знаний о мозге и тех точках в нем, где следы впечатлений от представлений могли бы симпатически согласоваться друг с другом, как бы касаясь друг друга (хотя бы опосредствованно).

Это соседство часто заводит так далеко, и воображение так быстро переходит с пятого на десятое, что кажется, будто мы перескакиваем через какие-то промежуточные звенья в цепи представлений, хотя на самом деле мы их просто не осознали, отчего нам приходится часто спрашивать самих себя: где я был, из чего я исходил в своем разговоре и как дошел до этого конечного пункта."

С

Чувственная творческая способность сродства

Под *сродством* я понимаю соединение, исходящее из происхождения многообразного от одного и того же основания. В обществе отклонение от одной темы разговора и переход к другой из совершенно другой области, к чему приводит эмпирическая ассоциация представлений, основание которых чисто субъективно (т. е. у одного представления ассоциируются не так, как у другого), к чему, говорю

* Вот почему тот, кто затевает разговор в обществе, должен начинать с того, что близко ему и свежо в памяти, и постепенно переходить к более отдаленному, чтобы разговор мог быть интересным. Хорошим и обычным предлогом для этого служит дурная погода для тех, кто только что с улицы приходит в общество, собравшееся для беседы. В самом деле, если, войдя в комнату, начинать разговор с известий из Турции, только что прочитанных в газетах, то это значит совершать насилие над воображением других, которые не видят, что навело его на это. Душа требует порядка для всякого сообщения мыслей, причем как в разговоре, так и в проповеди очень многое зависит от подготовительных представлений и от начала.

я, приводит подобная ассоциация, представляет собой нечто нелепое по форме, что нарушает всякий разговор и обрывает его. — Только тогда, когда тема исчерпана и наступила небольшая пауза, можно завести речь на другую, интересную тему. Беспорядочно блуждающее воображение до такой степени сбивает человека с толку от смены представлений, объективно ничем между собой не связанных, что каждому, кто покидает подобное общество, кажется, будто он видел сон. — Мыслит ли человек молча или делится своими мыслями, всегда должна быть одна тема, на которую нанизывается многообразное, стало быть, при этом должен действовать и рассудок; однако игра воображения следует здесь законам чувственности, которая дает для этого материал, и ассоциация его происходит без осознания правил, но *сообразно* с ними и тем самым с рассудком, хотя и не как исходящая из рассудка.

Слово *сродство* (*affinitas*) напоминает здесь заимствованное из химии аналогичное этой рассудочной связи взаимодействие двух специфически различных, физических, глубоко воздействующих друг на друга и стремящихся к единству веществ, когда это *соединение* производит нечто третье, обладающее свойствами, которые могут возникнуть только благодаря соединению этих двух разнородных веществ. Рассудок и чувственность при всей своей неоднородности сами собой тесно соединяются друг с другом для создания нашего познания, как если бы одно из них происходило от другого или оба от одного общего корня, чего, однако, не может быть, во всяком случае для нас непостижимо, каким

образом неоднородное может происходить от одного и того же корня.'

§ 32. Воображение, впрочем, вовсе не такая творческая способность, как это утверждают. Для разумного существа мы не можем мыслить какой-либо другой подходящий образ, кроме образа человека. Поэтому ваятель или живописец, пытаясь изображать ангела или бога, всякий раз создают его в виде человека. Каждая другая фигура, на их взгляд, включает в себе части, которые по их идее не совместимы с строением разумного существа (например, крылья, когти, копыта). Однако величину они могут создать какую угодно.

Заблуждение, вызванное *силой* воображения человека, часто столь велико, что он полагает, будто то, что у него только в уме, он видит и чувствует вовне. Этим объясняется головокружение у того, кто

* Оба первых вида соединения представлений можно называть *математическими* (увеличения), а третий *динамическим* (порождения), благодаря чему получается совершенно новая вещь (как в химии нейтральная соль). Игра сил и в неживой природе, и в живой, в душе и в теле зависит от разложения и соединения неоднородного. Правда, мы познаем их, испытывая их действия, но высшая причина и простые составные части, на которые может разложиться их материя, для нас недостижимы. — В чем может заключаться причина того, что все организмы, какие мы знаем, могут продолжать существование своего вида только путем соединения двух полов (которые называют тогда мужским и женским)? Нельзя ведь считать, будто творец только ради курьеза пошутил и лишь для того, чтобы на нашей планете ввести такой порядок, который ему так понравился; нет, по всей видимости, никак *нельзя* было организмам дать возникнуть из материи нашего земного шара через размножение, не сотворив для этого двух полов. — В каком мраке теряется человеческий разум, когда хочет исследовать или по крайней мере угадать причину этого!

смотрит в пропасть, хотя вокруг него достаточно площади, чтобы не упасть, или же имеются прочные перила. — Станным бывает страх, испытываемый некоторыми душевнобольными перед внезапным появлением у них внутреннего побуждения вполне добровольно броситься в такую пропасть. — Когда мы видим, как другие люди едят отвратительные вещи (когда, например, тунгус разом высасывает соплю из носа своих детей и проглатывает), у нас появляется позыв к рвоте, как будто нам навязывают такую еду.

Тоска по родине у швейцарцев (и, как я слышал от одного бывалого генерала, у уроженцев Вестфалии и Померании, живущих в некоторых других краях), охватывающая их, когда они находятся в других странах, есть следствие тоски, вызванной воспоминаниями о беззаботной жизни в молодости и приятном обществе, тоски по тем местам, где они наслаждались самыми простыми радостями жизни; впоследствии, вновь посещая родные места, они разочаровываются и так избавляются от своей грусти. Правда, они полагают, будто там все очень изменилось; но дело в том, что они не могут вернуть туда свою молодость; примечательно, что тоска по родине чаще охватывает людей из таких провинций, в которых *мало денег*, но где сильны родственные узы, чем людей, имеющих доход и избравших своим девизом: *patria ubi bene*.

Если мы раньше слышали, что тот или другой человек злой, нам кажется, что и на лице у него написано коварство; здесь вымысел, особенно когда присовокупляются аффект и страсть, смешивается с опытом и образует с ним одно ощущение. Гельвеции

рассказывает, что одна дама разглядела на луне в телескоп тени двух влюбленных; священник, который вскоре после нее стал смотреть в этот же телескоп, сказал: «О нет, мадам, это две колокольни на главной церкви».³³

К этому можно отнести еще и симпатическое воздействие воображения. Вид человека, корчащегося в конвульсиях или в эпилептическом припадке, побуждает к таким же судорожным движениям; точно так же когда один зевает, вместе с ним зевают и другие; доктор Михаэлис³⁴ рассказывает, что, когда в североамериканской армии с одним случился припадок буйного помешательства, двое или трое из стоящих рядом при виде этого вдруг испытали то же, хотя у них это состояние скоро прошло; поэтому нельзя советовать людям со слабыми нервами (ипохондрикам) из любопытства посещать дома умалишенных. Впрочем, чаще всего они и сами избегают этого, так как опасаются за свою голову. — Замечают также, что люди с живым темпераментом, когда кто-то рассказывает им в состоянии аффекта, особенно гнева, о том, что с ним случилось, поглощенные рассказом, меняются в лице и непроизвольно повторяют ту мимику, которая подходит к такому аффекту. — Некоторые утверждают, что у супругов, долгое время живущих в согласии, черты лица постепенно приобретают сходство, и объясняют это тем, будто именно из-за этого сходства они и вступили в брак (*similis simili gaudet*), но это неверно. Природа, скорее, тяготеет при половом инстинкте к различию между субъектами, которым надлежит влюбиться друг в друга, чтобы развилось все многообразие, заложенное в их зародышах. Дело в

другом: интимность и расположение, с которыми они, уединенно проводя время друг с другом, часто и подолгу смотрят друг другу в глаза, порождают симпатические, сходные выражения лица, которые, закрепившись, в конце концов превращаются в постоянные черты лица.

Наконец, к этой непреднамеренной игре продуктивного воображения, которое в таком случае называется *фантазией*, можно причислить и ту склонность к невинной *лжи*, которая у детей встречается *всегда*, а у взрослых, вообще-то добродушных людей, *время от времени*, иногда чуть ли не как наследственная болезнь; это бывает, когда, не имея в виду никакой выгоды, только ради возбуждения интереса, рассказывают о событиях и мнимых приключениях, которые силой воображения разрастаются как снежный ком. Так, рыцарь Джон Фальстаф у Шекспира³⁵ из двух людей, одетых в суконные костюмы, сделал к концу рассказа целых пять.

§ 33. Так как воображение богаче представлениями и порождает их больше, чем [внешнее] чувство, то оно, если присоединяется страсть, больше оживляется в отсутствие предмета, чем в его присутствии: когда случается нечто такое, что снова оживляет в душе представление об этом предмете, которое, казалось, на какое-то время исчезло среди других впечатлений. — Так, один немецкий князь, вообще-то суровый воин, но человек благородный, в своей резиденции влюбился в одну мещанку и, желая позабыть свое увлечение, предпринял путешествие в Италию. Но при возвращении первый его взгляд на дом этой девушки гораздо больше, чем это было бы при постоянных встречах с ней,

распалил его воображение, так что он без дальнейшего размышления решился подчиниться своему сердцу, что, к счастью, соответствовало его ожиданиям. — Эта болезнь, как следствие продуктивного воображения, неизлечима ничем, кроме *брака*; истина открывается только в браке (*eripitur persona, manet res*. Лукреций³⁶).

Продуктивное воображение создает некоторого рода общение нас с самими собой, хотя только как явлениями внутреннего чувства, но по аналогии с внешними чувствами. Ночь оживляет и поднимает его над его действительным содержанием. Так, луна вечером кажется на небе огромной, а днем — ничтожным облачком. Воображение грезит в том, кто работает в тишине ночи, или ведет спор со своим воображаемым противником, или строит воздушные замки, шагая в своей комнате. Но все, что кажется ему в это время важным, утром после сна теряет свое значение. Однако с течением времени человек чувствует от этой дурной привычки ослабление своих душевных сил. Вот почему очень полезный способ обуздания своего воображения — рано ложиться спать, чтобы можно было рано встать; это необходимо для психологической гигиены; женщины, однако, и ипохондрики (их недуг объясняется именно этим) предпочитают противоположное поведение. — Почему рассказы о привидениях поздней ночью еще можно слушать, но утром, после сна, они кажутся каждому пошлыми и лишенными интереса? — Утром, напротив, спрашивают о том, что нового в доме или в обществе, или же продолжают работу предшествующего дня. Причина этого в следующем: то, что само по себе

есть только *игра*, уместно при ослаблении сил, истощенных дневной работой, а то, что есть *дело*, под стать человеку, подкрепленному сном и как бы вновь рожденному.

Недостатки (*vitia*) воображения заключаются в том, что его вымыслы бывают или просто *необузданными*, или же *нелепыми* (*effrenis aut perversa*). Последний недостаток самый худший. Вымыслы первого рода могут, пожалуй, найти для себя место по крайней мере в возможном мире (в басне), а вымыслы второго рода невозможны нигде, ибо они сами себе противоречат. — Ужас, с которым арабы смотрят на каменные изваяния человеческих и животных фигур, часто встречающихся в ливийской пустыне Рас-Сем, так как считают их людьми, которых проклятие превратило в камни³⁷, относится к вымыслам первого рода, а именно необузданного воображения. — А то, что, по мнению тех же арабов, эти статуи животных в день всеобщего воскресения зарычат на художника и будут упрекать его в том, что он их сделал и не мог им дать душу, — это противоречие. — Необузданная фантазия всегда может произвести впечатление (как фантазия того поэта, у которого кардинал Эсте³⁸ при поднесении посвященной ему книги спросил: «Синьор Ариосто, откуда, черт возьми, весь этот вздор?»). — Это великолепие от богатства воображения; извращенное же воображение близко к безумию, когда фантазия безгранично властвует над человеком и несчастный не может распоряжаться ходом своих представлений.

Впрочем, художник в политике, точно так же как художник в искусстве, может управлять миром

(mundus vult decipi) посредством вымысла, который он ловко подставляет на место действительности, например *свобода* народа, которая (как свобода в английском парламенте) будто бы остается при сохранении сословий, или *равенство* (как во французском конвенте) состоит из одних лишь формальностей; но все же лучше иметь у себя хотя бы только видимость обладания этим благом, облагораживающим человечество, чем явно чувствовать себя лишеным этого блага.

О способности воспроизводить прошедшее и будущее посредством воображения

§ 34. Способность преднамеренно воспроизводить прошедшее — это *способность вспоминать*; а способность представлять себе нечто как будущее — это *способность предвидеть*. Обе способности, поскольку они относятся к чувственности, основываются на *ассоциации* представлений прошедшего и будущего состояния субъекта с его настоящим состоянием, и хотя сами они не восприятия, но служат для соединения восприятий *во времени*, для того чтобы то, *чего уже нет*, соединить в связном опыте с тем, *чего еще нет*, посредством того, что *существует в настоящее время*. Они называются *способностями вспоминать и предвидеть* (смотреть назад и смотреть вперед, если позволительно так выразиться), потому что мы сознаем свои представления как такие, которые могли бы встретиться в прошедшем или будущем состоянии.

А

О памяти

Память отличается от чисто репродуктивного воображения тем, что она способна *произвольно* воспроизводить прежнее представление, что душа, следовательно, не есть только игра воображения. Фантазия, т. е. творческое воображение, не должно вмешиваться в это, ибо в таком случае память стала бы *изменять*. — Формальные достоинства памяти: быстро *запоминать*, легко *вспоминать* и долго *помнить*. Но эти качества редко встречаются вместе. Если кто-нибудь полагает, что имеет что-то в памяти, но не может довести это до сознания, то говорят, что он не может *припомнить*. Усилия, прилагаемые для этого, очень мучительны; в таком случае лучше всего на некоторое время заняться другими мыслями и только иногда, и то между делом, вспоминать [искомый] объект. Так обычно ловят одно из связанных по ассоциации представлений, которое наводит на верный след.

Удерживать что-нибудь в памяти *методически* (memoriae mandare) — значит *заучивать наизусть* (а не *штудировать*, как говорит простолюдин о проповеднике, который лишь твердит наизусть свою проповедь, перед тем как произнести ее). — Такое запоминание может быть или *механическим*, или *изобретательным*, или *рассудительным*.

Первое основывается лишь на многократном буквальном повторении, например при изу-

чении таблицы умножения, когда ученик должен пройти весь ряд слов, следующих друг за другом в обычном порядке, чтобы дойти до искомого; так, когда ученика спрашивают, сколько будет 3×7 , то он, начиная с трижды три, дойдет до цифры 21; но если его спросить, сколько будет 7×3 , то он не сразу сообразит и ему придется переставить цифры, чтобы они стояли в обычном порядке. Если надо выучить торжественную формулу, в которой нельзя изменить ни одного слова и которую необходимо, как говорится, отбарабанить, то даже люди с прекрасной памятью не рискуют положиться на нее (именно этот страх и может ввести их в заблуждение) и считают поэтому необходимым читать эту формулу по бумажке; это делают даже самые опытные проповедники, так как в данном случае малейшее изменение слов показалось бы смешным.

Изобретательное запоминание — это способ запечатлеть в памяти представления по ассоциации с побочными представлениями, которые сами по себе (для рассудка) не родственны между собой; например, звуки языка ассоциируются с совершенно неоднородными образами, которые должны соответствовать тем представлениям. Для того чтобы легче удержать нечто в памяти, ее еще больше обременяют побочными представлениями; следовательно, *нелепо* сочетать то, что не может быть объединено под одним и тем же понятием, — это неправильный образ действия воображения. Вместе с тем это и противоречие между средством и целью, так как пытаются облегчить работу памяти, а на самом деле затрудняют ее, без всякой

нужды навязывая ей ассоциацию совершенно несходных представлений.*

Остроумные люди редко обладают хорошей памятью (*ingeniosis* поп *admodum fida est memoria*), — вот наблюдение, объясняющее это явление.

Рассудительное запоминание есть не что иное, как запоминание в мыслях таблицы *деления* системы (например, системы Линнея), когда, полагая, что то или другое позабыто, можно снова ориентироваться, перечисляя те звенья, которые сохранились в памяти; или же [таблицы] *подразделений* целого, представленного наглядно (например, провинций страны на карте, лежащих к северу, востоку и т. д.), ибо для этого требуется еще и рассудок, который со своей стороны помогает воображению. Больше всего содействует вспоминанию *топика*, т. е. специальная таблица для общих понятий, называемых *общими местами*, с помощью деления на классы, подобно тому как в библиотеке книги распределяются по шкафам с различными надписями.

Искусства запоминания (*ars mnemonica*) как общего учения не существует. К специальным приемам запоминания относятся стихотворные из-

* Так, азбука с картинками, как и Библия с картинками или даже *пандекты* в картинах, представляет собой волшебный фонарь школьного учителя, который хочет сделать своих учеников еще более ребяческими, чем они были. Примером последнего может служить заглавие пандекта, рассчитанное на такого рода запоминание: *de heredibus suis et legitimis*. Первое слово наглядно представлено ящиком с висячими замками, второе — свиньей, третье — двумя скрижалями Моисея.

** Пандекты — сборники извлечений из классических сочинений римских юристов, являвшиеся в древности справочниками по вопросам права.

речения (*versus memoriales*), так как ритм содержит в себе правильный размер, что приносит большую пользу механизму памяти. — Нельзя пренебрежительно отзываться о лицах с феноменальной памятью, например о Пико делла Мирандола, Скалигере, Анджело Полициано, Мальябекки³⁹ и т. д., о полигисторах⁴⁰, которые хранили в своей голове груз книг на сто верблюдов как материалы для наук; эти люди, быть может, не обладали *способностью суждения*, необходимой для того, чтобы уметь отбирать все эти познания ради целесообразного применения их; но достаточная заслуга уже то, что собрано много сырого материала, хотя потом должны быть присвоены другие умы для обработки этого материала с помощью *способности суждения* (*tantum scimus, quantum memoria tenemus*). Один из древних⁴¹ говорил: «Умение писать погубило память (отчасти сделало ее излишней)». В этом утверждении есть доля правды, ибо простому человеку удобнее исполнять порученные ему разные дела по порядку и припоминать их именно потому, что память здесь чисто механическая и не примешивается никакое умствование; от ученого же, у которого в голове множество посторонних и побочных мыслей, многие поручения или домашние дела ускользают из-за рассеянности, так как он воспринял их без достаточного внимания. Но очень удобно иметь записную книжку в кармане; тогда можно быть уверенным в том, что все, что отложено в голове, будет найдено совершенно точно и без усилий. Поэтому умение писать всегда остается превосходным искусством, ибо, даже если оно не применяется для сообщения своего знания другим, оно заменяет самую обшир-

ную и самую лучшую 'память, недостаток которой оно может возместить.

Забывчивость (*obliviositas*), когда голова, как бы часто ее ни наполняли, словно дырявая бочка, всегда остается пустой, — очень большое зло. Иногда винить за это нельзя, например старых людей, которые прекрасно помнят события ранней молодости, но всегда легко забывают то, что случилось недавно. Однако часто это бывает результатом обычной рассеянности, особенно у читательниц романов. Действительно, так как единственное намерение при таком чтении — доставить себе только минутное развлечение, хотя известно, что все это одни только вымыслы, и, следовательно, читательница имеет здесь полную свободу, читая, фантазировать по прихоти своего воображения — а это, естественно, рассеивает внимание и делает привычным *отсутствие внимания к происходящему* в данный момент, — то тем самым память неизбежно ослабляется. — Эта привычка в искусстве убивать время и делать себя бесполезным для людей, а впоследствии и сетовать на то, что жизнь коротка, — один из самых непримиримых врагов памяти, не говоря уже о том, что она ведет к фантазерскому расположению духа.

В

О способности предвидения (Praevisio)

§ 35. В этой способности мы заинтересованы больше, чем в какой бы то ни было другой, ибо оно условие всякой возможной деятельности и цели,

осуществлению которой человек отдает свои силы. Всякое желание содержит в себе (сомнительное или достоверное) предвидение того, чего можно достигнуть своими силами. Мысленно обращаются к прошлому (вспоминают) только с той целью, чтобы таким образом можно было предвидеть будущее, тогда как в настоящее время вообще осматриваются, чтобы принять решение или быть к чему-то готовым.

Эмпирическое предвидение — это *ожидание подобных случаев* (*expectatio casuum similium*); оно не нуждается в основанном на разуме знании причин и действий, а требует только вспоминания замеченных событий в том порядке, как они обычно следуют друг за другом; повторный опыт приучает их к этому. Моряка и земледельца очень интересует вопрос, какова будет погода. Но в этом отношении мы своими предсказаниями достигаем не намного больше, чем так называемые крестьянские календари, предсказания которых хвалят, когда они сбываются, а когда не сбываются, сразу же забывают, и потому они всегда пользуются некоторым доверием. — Можно было бы подумать, что провидение умышленно покрыло такой непроницаемой пеленой смену погоды, чтобы людям было нелегко угадать, какие приготовления необходимы для того или иного времени года, и чтобы им приходилось применять рассудок, дабы быть готовыми к любым случаям.

Жить сегодняшним днем (без осмотрительности и забот) — это, правда, делает не много чести рассудку человека. Примером этого, может служить караиб, который утром продает свой гамак, а

вечером озадачен тем, что не знает, как ему спать этой ночью. Но если при этом нет никаких проступков против морали, то человека, закаленного против всяких случайностей, можно считать более счастливым, чем того, кто мрачным взглядом на будущее отравляет всю радость жизни. Из всех видов на будущее, которые только может иметь человек, самый утешительный, конечно, тот, когда человек в данном моральном состоянии имеет основание надеяться на прочность [своего благополучия] и на дальнейшее движение к еще лучшему. Напротив, если он хотя и мужественно принимает решение начать новую и лучшую жизнь, но ему приходится сказать самому себе: «Ничего из этого не получится, так как ты не раз давал себе такое обещание (откладывая все на завтра) и всякий раз, делая исключение для каждого данного случая, нарушал свое слово», — то это в высшей степени неутешительное состояние — ожидать подобных случаев.

Там, где дело зависит от судьбы, которая тяготеет над нами, а не от применения нашего свободного произвола, предвидение будущего может быть или *предчувствием* (*Ahndung*, *praesensio*), или* *чаянием* (*praesagitio*). Первое как бы указывает на какое-то скрытое чувство того, что еще не наступило; вто-

* Последнее время хотят видеть различие между *Ahnen* и *Ahnden*; однако первое слово не немецкое, и остается только последнее. - *Ahnden* означает то же, что помнить (*gedenken*). *Es ahndet nur* значит: нечто смутно проносится в моем воспоминании; *etwas ahnden* значит: поминать кого-то лихом за содеянное им (т. е. его наказывать). Это всегда одно и то же понятие, только по-разному применяемое.

рое — сознание будущего, порожденное рефлексией о законе последовательности в смене событий (о законе каузальности).

Ясно, что всякое предчувствие есть химера; в самом деле, как можно ощущать то, чего еще нет? Но если это суждения, исходящие из смутных понятий о такой причинной связи, то это не предчувствие; понятия, ведущие к этому, можно развить и объяснить, как это бывает при всяком строго обдуманном суждении. — Предчувствия большей частью связаны со страхом; им предшествует тревога, имеющая свои *физические* причины, причем не ясно, что служит предметом страха. Бывают, однако, и радостные, и смелые предчувствия у фантазеров, когда они чувят близкое открытие тайны, к которой [внешние] чувства человека невосприимчивы, и бывает предчувствие того, что они, как эпопты, ожидают в мистическом созерцании и верят, что оно вот-вот откроется им. — К такого рода колдовству относится и второе зрение горных шотландцев, благодаря которому иные из них, как они уверяли, видели повешенным на мачте человека, известие о смерти которого они получили после того, как действительно прибыли в отдаленную гавань.

С

О даре предсказывания (Facultas divinatoria)

§ 36. Предсказывание, предвещание и прорицание различаются между собой тем, что *первое* есть (или считается таковым) предвидение по законам

опыта (стало быть, естественно), *второе* — вопреки известным нам законам опыта (противоестественно), а *третье* есть (или считается таковым) внушение отличной от природы (сверхъестественной) причины, способность которого, поскольку оно истекает как будто от влияния божества, называется также *даром пророчества* в собственном смысле (ибо в переносном смысле пророчеством называется каждое остроумное отгадывание предстоящего).

Если о ком-нибудь говорят: он *предсказывает* ту или эту судьбу, то это может свидетельствовать о вполне естественной способности. Но о том, кто примешивает к этому и сверхъестественную пронизательность, следует говорить: он *прорицает*, как цыгане, вышедшие когда-то из Индии, которые гадание по руке называют чтением по планетам, или астрологи и кладоискатели, к которым надо причислить также и алхимиков. Выше всех их в Древней Греции стояла Пифия⁴², а в настоящее время стоит оборванный сибирский шаман. Предсказания ауспиков и гаруспиков⁴³ у римлян имели в виду не столько узнавание того, что скрыто в обычном ходе вещей, сколько откровение воли богов, которой они, согласно своей религии, должны были покоряться. — Но как это случилось, что поэты *также* стали считать себя [бого]вдохновенными (или одержимыми) [свыше] и вещими (vates) и могли хвастаться, будто в своем поэтическом неистовстве (furor poeticus) они обладают интуицией (Eingebungen haben), можно объяснить лишь тем, что поэт в отличие от прозаика готовит свою работу второпях и должен ловить благоприятный момент, когда его охватывает

внутреннее настроение и непроизвольно наступает прилив живых и сильных образов и чувств, а сам он ведет себя при этом как бы пассивно; ведь недаром существует старая поговорка, что к *гениальности* примешана некоторая доля безумия. На этом основывается также вера в изречения оракулов, имеющиеся как будто в наугад выбранных отрывках сочинений знаменитых (как бы вдохновенных) поэтов (*sortes Virgilianae*⁴⁴); это напоминает те сборники назидательных изречений, которые святоши новейшего времени составляют в надежде на то, что посредством их им откроется воля небес, или же толкование сивиллиных книг⁴⁵, которые якобы предвозвестили римлянам судьбу их государства и часть которых они, увы, потеряли из-за своей чрезмерной скупости.

Все прорицания, предвещающие народу неотвратимую судьбу, которую он и заслуживает и которая, стало быть, вызвана *его свободным произволом*, помимо того, что знать заранее народу *бесполезно*, так как избежать своей судьбы он не может, нелепы еще и тем, что в этом безусловном роке (*decretum absolutum*) мыслится некий *механизм свободы*, понятия о котором противоречит самому себе.

Но верх нелепости или обмана в подобных прорицаниях заключается, пожалуй, в том, что человека помешанного называли *провидцем* (который видит невидимое), как будто из него говорит дух, который замещает душу, давно покинувшую телесную обитель; а также в том, что бедного душевнобольного (или эпилептика) считали *бесноватым* (одержимым), и если вселившегося в него демона признавали добрым духом, то такого человека у

греков называли *мантисом*, а толкователя его [изречений] — *профетом*. — Готовы были пускать в ход всякую глупость, чтобы овладеть будущим, предвидение которого имеет для нас столь огромный интерес, и при этом перепрыгнуть все ступени, которые привели бы к будущему посредством разума на основании опыта. О, *curas hominum!*

Нет другой столь надежной и столь далеко простирающейся науки, предсказывающей будущее, как астрономия, которая на бесконечное время предсказывает движение небесных светил. Но это не могло помешать тому, чтобы к астрономии тотчас же примешалась и мистика, которая стремилась поставить в зависимость не числа мировых эпох от событий, как этого требует разум, а, наоборот, события — от некоторых священных чисел и которая, таким образом, даже хронологию, столь необходимое условие всей истории, превращала в сказку.

О непроизвольном создании образов в здоровом состоянии, т.е. о сновидении

§ 37. Исследование того, что такое *сон, сновидение, сомнамбулизм* (сюда же относится и громкий разговор во сне) по их естественным свойствам, находится вне сферы *прагматической* антропологии, ведь из этих явлений нельзя извлечь какие-либо правила поведения в состоянии сна; а эти правила имеют значение только для бодрствующего человека, который не хочет сновидений, а хочет спать без всяких мыслей. И приговор того греческого царя,

который одного человека, рассказавшего своим друзьям, что он во сне убил царя, присудил к смерти под тем предлогом, что «это бы ему не приснилось, если бы он не замышлял этого наяву», противоречит опыту и жесток. «Когда мы бодрствуем, у нас один мир для всех, а когда мы спим, у каждого свой собственный мир». — Сновидение, по-видимому, столь необходимо требуется для сна, что смерть и сон были бы тождественными, если бы сон не сопровождался сновидениями как естественным, хотя и произвольным возбуждением внутренних жизненных органов посредством воображения. Так, я очень хорошо помню, как я, еще ребенком, когда, утомленный играми, ложился спать и начинал засыпать, видел сон, как будто я упал в воду и кружусь по воде, готовый совсем утонуть; от этого сна я быстро пробуждался, чтобы вскоре заснуть снова и спокойнее; это бывало, вероятно, потому, что деятельность грудных мышц при дыхании, полностью зависящем от нашей воли, была ослаблена и, таким образом, от задержки дыхания было затруднено движение сердца, тем самым должно было снова вступить в действие воображение во сне. — Сюда же относится благотворное действие сновидений при так называемом *кошмаре* (*incubus*). В самом деле, без этого страшного представления о душасем нас призраке и без напряжения всей мышечной силы для того, чтобы принять другое положение, остановка кровообращения могла бы быстро положить конец [нашей] жизни. Кажется, именно поэтому природа устроила так, чтобы большей частью нам снились тяжелые сны, полные опасностей: такие представления сильнее возбужда-

ют душевные силы, чем тогда, когда все совершается по нашему желанию и нашей воле. Часто мы видим во сне, что не можем стать на ноги, или заблудились, или запнулись и остановились во время проповеди, или по забывчивости вместо парика надели ночной колпак и в таком виде появились в обществе, или можем летать по воздуху как нам вздумается, или пробуждаемся с веселым смехом, сами не зная почему. Конечно, никогда не удастся объяснить, как это случается, что во сне мы часто переносимся в давно прошедшее время, ведем разговоры с давно умершими людьми; нам хочется как будто считать это сном, и все же что-то заставляет нас признать эти грезы действительностью. Но одно можно считать несомненным: не может быть сна без сновидения, а тот, кто полагает, будто ему ничего не снилось, только позабыл свои сновидения.

О способности обозначения (*Facultas signatrix*)

§ 38. Способность познания настоящего как средство соединения представлений о предвидимом с прошедшим есть *способность обозначения*. — Действие души по осуществлению этого соединения есть *обозначение* (*signatio*); оно называется также сигнификацией (*Signalieren*), большую степень которой называют *отличением*.

Образы вещей (созерцания), поскольку они служат средством представления через понятия, суть *символы*, а познание через них называется символическим или *образным* (*speciosa*). *Знаки* еще не символы, ведь они могут быть и чисто опосредст-

вованными (косвенными) примерами, которые сами по себе ничего не значат и только присовокуплением приводят к созерцаниям, а через созерцания к понятиям; поэтому *символическое* познание следует противопоставлять не *интуитивному*, а *дискурсивному* познанию, в котором знак (*character*) сопровождает понятие только как страж (*custos*), чтобы при случае воспроизводить его. Таким образом, символическое познание противоположно не интуитивному (через чувственное созерцание), а интеллектуальному (через понятия). Символы суть только средство рассудка, но средство косвенное, через *аналогии* с теми или иными созерцаниями, к которым могут быть применены понятия рассудка, чтобы с помощью изображения предмета придать понятию значение.

Тот, кто может выражаться только символически, имеет еще мало рассудочных понятий, а столь часто приводящая в восхищение живость изображения в речи дикарей (иногда и мнимых мудрецов в неразвитом еще народе) — это только признак бедности в отношении понятий, а потому и в отношении слов для выражения понятий; например, когда дикарь в Америке говорит: «Мы хотим зарыть боевой топор», то это означает: «Мы хотим заключить мир»; и действительно, все древние певцы от Гомера до Оссиана или от Орфея до пророков блеском своего изложения обязаны лишь недостаточности средств для выражения своих понятий.

Выдавать (вместе со Сведенборгом) действительные, данные нашим [внешним] чувствам явления в мире только за символ умопостигаемого мира, скрытого по ту их сторону, — значит *впасть в*

мистику. Но в изображении понятий (называемых идеями), которые относятся к моральности, составляющей суть всякой религии, стало быть [относятся] к чистому разуму, отличать символическое от интеллектуального (богослужение от религии), полезную и необходимую, правда в течение некоторого времени, оболочку от сущности дела — значит *просвещать*’, иначе *идеал* (чистого практического разума) подменяется *идолом*, а конечная цель не достигается. — Беспорно, все народы мира начали с этой подмены, и если дело идет о том, что сами их учителя, составляя свои священные писания, действительно думали, то эти писания следует истолковывать не символически, а *буквально*; было бы нечестно исказить смысл их слов. Но если дело идет не только о *правдивости* учителя, но также и главным образом о *истине* учения, то можно и должно толковать это учение как чисто символический способ представления сопровождать эти идеи установленными формальностями и обычаями; иначе их интеллектуальный смысл, составляющий конечную цель, был бы утрачен.

§ 39. Знаки можно делить на *произвольные* знаки (умения), *естественные* знаки и *знамена*.

А. К первым относятся: 1) *знаки жестов* (мимические, которые отчасти бывают и естественными); 2) *письменные знаки* (буквы — знаки для звуков); 3) *музыкальные знаки* (ноты); 4) знаки, условно принятые отдельными людьми и предназначенные только для зрения (*цифры*); 5) *знаки* [отличия] *сословий* у свободных людей, пользующихся наследуемыми привилегиями (гербы); 6) *служебные знаки* форменной одежды (мундир и ливрея); 7) *знаки*

отличия по службе (орденские ленты); 8) *знаки позора* (клеймо и т. п.). Сюда же относятся запятые, точки, знаки вопроса или аффекта, удивления (знаки препинания) в написанном.

Каждый язык есть обозначение мыслей, и, наоборот, самый лучший способ обозначения мыслей есть обозначение с помощью языка, этого величайшего средства, понять себя и других. Мыслить — значит *говорить* с самим собой (индейцы на Таити называют мышление речью в животе), значит *внутренне* (через репродуктивное воображение) *слышать* себя самого. Для глухого от рождения его речь есть ощущение игры его губ, языка и подбородка, и вряд ли можно представить себе, чтобы разговор его был чем-то большим, нежели игра телесными чувствами; при этом он не имеет и не мыслит понятий в собственном смысле слова. — Но и те, кто может и говорить, и слышать, не всегда поэтому понимают себя или других; именно отсутствием способности обозначения или ее ошибочным применением (так как знаки принимаются за вещи, и наоборот), особенно в делах разума, объясняется то, что люди, говорящие на одном и том же языке, бесконечно далеки друг от друга по понятиям; а это обнаруживается только случайно, когда каждый начинает действовать по своему собственному понятию.

В. Во-вторых, что касается естественных знаков, то с точки зрения времени знаки относятся к обозначаемым вещам или как *демонстративные*, или как *напоминающие*, или как *прогностические*.

Удары пульса обозначают для врача лихорадочное состояние пациента в настоящее время, как дым

свидетельствует об огне. Реактивы позволяют химику обнаружить вещества, скрыто находящиеся в воде, так же как флюгер показывает направление ветра и т. д. Но свидетельствует ли *румянец* об осознании виновности или, скорее, о тонком чувстве чести, вызванном уже одним лишь предположением о чем-то таком, чего следует стыдиться, — это во многих случаях неизвестно.

Курганы и мавзолеи — это знаки увековечения памяти усопших, так же как пирамиды — вечной памяти о прежнем могуществе того или иного царя. — Слои, содержащие раковины в местностях, расположенных далеко от моря, или щели камнеточцев на высоких Альпах, или вулканические остатки там, где ныне из земли не вырывается никакого огня, обозначают для нас прежнее состояние мира и дают основу для *археологии* природы, правда не с такой наглядностью, как зарубцевавшиеся раны воина. — Развалины Пальмиры, Бальбека и Персеполя — это красноречивые памятники искусства древних царств и печальные признаки смены *всех* вещей.

Прогностические знаки интересуют нас больше всех других, так как в цепи изменений настоящее есть лишь один миг, а определяющее основание способности желания принимает в соображение настоящее только ради будущих последствий (*ob futura consequentia*) и обращает внимание главным образом на эти последствия. — Самые верные прогнозы будущих событий в мире дает астрономия; но она бывает ребяческой и фантастичной, если фигуры и сочетания звезд, и перемены в положении планет рассматриваются как аллегорические пись-

мена на небе, по которым можно предсказывать судьбу человека (в *astrologia iudiciaria*).

Естественные прогностические знаки предстоящей болезни, или выздоровления, или (как *facies Hippocratica*) близкой смерти суть явления, которые, будучи основаны на продолжительном и многократном опыте, могут служить врачу руководством в способе лечения, если усматривается связь между ними как причинами и действиями; таково, [например], состояние кризиса. Но гадания авгуров и гаруспиков, практиковавшиеся римлянами в политических целях, были только проявлением освященного государством суеверия, для того чтобы повелевать народом в моменты опасности.

С. Что же касается *знамений* (событий, в которых извращается природа вещей), то кроме таких, которым в настоящее время уже не придают значения (рождение уродов у людей и животных), знаки и знамения на небе, кометы, светящиеся шары, мелькающие высоко в небе, северное сияние, даже солнечное и лунное затмение, особенно когда многие из таких знамений происходят в одно и то же время или сопровождаются войной, чумой и т. п., в прежнее время казались испуганной черни предвещающими близость дня страшного суда и конец мира.

Приложение

Стоит еще здесь остановиться на странной игре воображения с людьми, когда они смешивают знаки с вещами, усматривая в знаках внутреннюю реальность, как если бы предметы должны были сообра-

зеваться со знаками. — Так как путь луны делится на четыре фазы (новолуние, первая четверть, полнолуние и последняя четверть) и в целых числах он с наибольшей точностью может быть определен в 28 дней (поэтому и зодиак у арабов распределялся по 28 домам луны), четверть которых составляет 7 дней, — то ввиду этого число 7 получило мистическое значение, так что и сотворение мира должно было сообразоваться с этим числом особенно потому, что (по системе Птолемея) считалось, что имеется 7 планет, так же как 7 звуков в гамме, 7 простых цветов в радуге, 7 металлов. Отсюда же возникли и семилетия (7 x 7 и, так как у индейцев число 9 также мистическое, 7 x 9, равно и 9 x 9), по истечении которых человеческая жизнь находится якобы в большой опасности; поэтому 70 семилетий (490 лет) в иудейской и христианской хронологии не только составляют период важнейших перемен (между призванием богом Авраама и рождением Христа), но и как бы а priori определяют с полной точностью исторические периоды, как будто не хронология должна сообразоваться с историей, а, наоборот, история с хронологией.

Но и в других случаях установилась привычка ставить вещи в зависимость от цифр. Если врач, которому пациент посылает вознаграждение через своего слугу, обнаружит в пакете 11 дукатов, он заподозрит этого слугу в том, что тот утаил один дукат, ибо почему же нет полной дюжины? — Если кто-нибудь на аукционе покупает фарфоровый сервиз, то он предложит меньше, если в сервизе не будет полной дюжины; а если в нем окажется

тринадцать тарелок, то тринадцатую он будет ценить лишь постольку, поскольку у него есть уверенность, что, если одна тарелка разобьется, в сервизе все же будет дюжина их. Но так как гостей не приглашают дюжинами, то какой смысл отдавать предпочтение именно этому четному числу? Один человек завещал своему двоюродному брату 11 серебряных ложек и прибавил в завещании: «Он сам прекрасно знает, почему я не завещаю ему двенадцатой» (этот беспутный малый однажды за столом своего родственника тайком положил одну ложку в карман, что хозяин отлично заметил, но в то время не захотел пристыдить его). При вскрытии завещания можно было легко догадаться, что, собственно, хотел сказать завещатель, но только потому, что распространены предрассудок, что полное число — дюжина. Такое же мистическое значение приобрели и 12 знаков зодиака (не по аналогии ли с этим числом в Англии выбирается 12 судей?). В Италии, Германии, а может быть и в других странах, [иметь] 13 гостей за столом считается чем-то зловещим, поскольку полагают, что кто-нибудь из них должен умереть именно в этом году, так же как за судейским столом, где заседают 12 судей, 13-м может быть только подсудимый, которого следует судить. (Мне однажды самому пришлось сидеть за таким столом, где хозяйка дома, приглашая гостей садиться, заметила это мнимое зло и, дабы не испортить хорошее настроение гостей, потихоньку распорядилась, чтобы ее сын встал из-за стола и обедал в другой комнате.) — Даже одна лишь величина чисел, если имеется достаточное количество вещей, которые они обозначают, возбуждает удивление только потому,

что она не доведена до круглой цифры десятичной системы (значит, произвольно принятой). Так, китайский император, говорят, имеет флот из 9999 кораблей, и каждый, узнав об этом, втайне сам себя спрашивает, а почему не на один больше? Правда, на этот вопрос можно было бы ответить просто: потому что этого числа кораблей достаточно для его потребностей. Но вопрос в сущности не имеет в виду эти потребности, а имеет в виду только некоторого рода мистику чисел. — Еще хуже бывает, но нередко, когда кто-нибудь, скупостью и обманом скопив себе состояние в 90 000 талеров, не может успокоиться до тех пор, пока не доведет его до 100 000 талеров, хотя и не использует их, и из-за этого, быть может, если и не попадет на виселицу, то по крайней мере вполне заслужит ее.

До какого только ребячества не доходит человек даже в зрелом возрасте, когда он находится на поводу у чувственности! Посмотрим теперь, насколько было бы лучше, если бы он шел дорогой, освещенной рассудком.

О познавательной способности, поскольку она основывается на рассудке

Деление

§ 40. *Рассудок* как способность *мыслить* (представлять себе нечто посредством понятий) называется также *высшей* познавательной способностью (в отличие от чувственности как *низшей*) потому, что

способность [иметь] созерцания (чистые или эмпирические) дает только единичное в предметах, тогда как способность [давать] понятия дает общее в представлениях об этих предметах, [т. е.] *правило*, которому должно быть подчинено многообразие чувственных созерцаний, чтобы создать единство для познания объекта. — Хотя, конечно, *рассудок* имеет *более важное значение*, чем чувственность, которой лишены рассудка, могут кое-как обходиться, [действуя] по врожденным инстинктам, как народ без главы, но глава без народа (рассудок без чувственности) ничего не в состоянии сделать. Следовательно, между ними не может быть спора о рангах, хотя одну способность называют высшей, а другую — низшей.

Но слово *рассудок* употребляется и в особом значении, а именно когда он как член деления вместе с двумя другими подчиняется рассудку в более общем значении, и в таком случае высшая познавательная способность (*materialiter*, т. е. рассматриваемая не сама по себе, а в отношении к познанию предметов) состоит из *рассудка*, *способности суждения* и *разума*. — Теперь мы представим наблюдения над людьми относительно того, чем один отличается от других по этим умственным дарованиям или их привычному применению или злоупотреблению ими, сперва при здоровом состоянии души, а затем в случаях душевной болезни.

Антропологическое сравнение трех высших познавательных способностей друг с другом

§ 41. Правильный рассудок — это тот, который блещет не столько обилием понятий, сколько их *соответствием* с познанием предмета, следовательно, обладает способностью и навыком к схватыванию *истины*. Некоторые люди имеют в голове много понятий, которые все сводятся к *сходству* с тем, что хотят от них услышать, но не соответствуют объекту и его определению. Такой человек может иметь понятия большого объема и даже *гибкие* понятия. Правильный рассудок, достигающий понятий обычного познания, называется *здравым* (для домашнего обихода достаточным) рассудком. Он говорит вместе с центурионом у Ювенала: *quod sapio, satis est mihi, non ego curo — esse quod Arcesilas aerumnosique Solones.*⁴⁶ Само собой понятно, что природный дар прямого и правильного рассудка — ограничивать себя в отношении объема познания, к какому он способен, и поэтому наделенный им действует скромно.

§ 42. Если под словом *рассудок* понимают вообще способность познания правил (и, значит, познание посредством понятий), так что он заключает в себе всю *высшую* познавательную способность, то под этим следует понимать не те правила, по которым *природа* руководит людьми в их деятельности, как это бывает у животных, побуждаемых природным инстинктом, а только те правила, которые человек *устанавливает* сам. То, чему он только учится и что он таким образом хранит в памяти, он делает лишь

механически (по законам репродуктивного воображения) и без [участия] рассудка. Слуга, который должен сказать комплимент по определенной формуле, не нуждается в рассудке, т. е. ему нет нужды думать самому; но рассудок ему нужен, когда он в отсутствие своего господина должен вести его домашние дела; при этом могут стать необходимыми некоторые правила для руководства, предписываемые не буквально.

Правильный рассудок, *обладающая большим опытом* способность суждения и *основательный* разум составляют всю сферу интеллектуальной познавательной способности прежде всего постольку, поскольку эта способность рассматривается как средство содействия практическому, т. е. для [достижения] целей.

Правильный рассудок есть здравый рассудок, поскольку в нем есть *соответствие* понятий с целью их применения. Так как достаточность (*sufficientia*) и *точность* (*praecisio*), соединенные вместе, составляют *соответствие*, т. е. [следующее] свойство понятия: содержать в себе не больше и не меньше того, что нужно для предмета (*conceptus. rem adaequans*), — то правильный рассудок — первая и важнейшая интеллектуальная способность, так как достигает своей цели с *наименьшим* количеством средств.

Коварство, способность к интригам, часто считается [свойством] большого, хотя и употребляемого во зло, ума; но оно как раз образ мыслей очень ограниченных людей и весьма отличается от житейской мудрости, видимостью которой оно, как таковое, обладает. Прямодушного человека можно обмануть только раз, а это становится по своим послед-

ствиям очень невыгодным для собственных намерений хитреца.

Для слуги или для чиновника, выполняющего определенные распоряжения, достаточно иметь только рассудок. Офицер, которому для порученного ему дела предписано лишь общее правило и который должен сам решить, как ему поступать в том или ином случае, должен обладать способностью суждения; генерал, которому следует рассмотреть все возможные случаи и придумать для них правила, должен иметь разум. — Таланты, необходимые для этих различных положений, очень различны. «На второй ступени иногда блистают люди, которые не заметны были на первой» (*tel brille au second rang, qui s'eclipse au premier*⁴⁷).

Умствовать еще не значит обладать рассудком; выставлять напоказ максимы, но совершать (как Кристина Шведская⁴⁸) поступки, противоречащие им, еще не значит быть разумным. — Дело здесь обстоит так, как с ответом графа Рочестера английскому королю Карлу II, когда король однажды застал графа в состоянии глубокой задумчивости и спросил его: «О чем Вы так глубоко задумались?» — Ответ: «Я обдумываю эпитафию для Вашего Величества». Вопрос: «Как она гласит?» — Ответ: «Здесь покоится король Карл II, который говорил в своей жизни много умного, но ничего умного не сделал».⁴⁹

Молчать в компании и только время от времени высказывать самое обыкновенное суждение как будто свидетельствует о рассудительности, так же как некоторая степень *грубости* выдается за (старую немецкую) *честность*.

* * *

Естественный рассудок может посредством обучения обогащаться множеством понятий и быть снабжен правилами; но второй интеллектуальной способности, а именно способности распознавать, подходит ли к данному случаю правило или нет, т. е. *способности суждения* (*iudicium*), *научиться* нельзя; ее можно только упражнять; поэтому ее рост есть *зрелость* и тот рассудок, который приходит только с годами. Нетрудно понять, что иначе и быть не может, так как обучаются только благодаря тому, что сообщаются правила. Следовательно, если бы были наставления для способности суждения, то должны были бы быть общие правила, по которым можно было бы распознать, подходит ли к данному случаю правило или нет; а это отодвигало бы тот же вопрос все дальше и дальше — в бесконечность. Следовательно, это тот рассудок, о котором говорят, что он приходит только с годами и основывается на личном продолжительном опыте; а Французская республика ищет его суждения в так называемой палате перов.

Эта способность, которая имеет дело только с тем, что выполнимо, что годится и что прилично (для технической, эстетической и практической способности суждения), не столь блестяща, как та, которая расширяет [познание], ибо она только сопутствует здравому рассудку и составляет связующее звено между ним и разумом.

§ 43. Если рассудок есть способность [давать] правила, а способность суждения — способность

находить особенное, поскольку оно подходит под правило, то *разум* есть способность выводить особенное из общего и это особенное представлять по принципам и как нечто необходимое. — Таким образом, разум можно определить как способность *судить* по основоположениям и (в практическом отношении) *поступать* по ним. Для каждого морального суждения (стало быть, и для религии) человек нуждается в разуме и не может полагаться на постановления и общепринятые обычаи. — *Идеи* суть понятия разума, для которых в опыте не может быть дан адекватно ни один предмет. Они не созерцания (не созерцания пространства и времени) и не чувства (как их хочет представить учение о счастье): те и другие принадлежат к чувственности; идеи — это понятия о совершенстве, к которому можно, правда, приближаться, но которого никогда нельзя полностью достигнуть.

Умствование (без здравого рассудка) — это такое применение разума, которое упускает из виду конечную цель отчасти по неспособности, отчасти по ошибочности точки зрения. Давать разуму неистовствовать — значит по форме своих мыслей поступать в соответствии с принципами, но по содержанию или цели употреблять средства, прямо противоположные этой цели.

Подчиненные не должны умствовать (резонировать), так как от них часто должен быть скрыт, по крайней мере остаться неизвестным, принцип, согласно которому следует поступать; но предводитель (генерал) должен обладать разумом, так как ему не может быть дана инструкция для каждого данного случая. Было бы несправедливо требовать, чтобы так

называемый мирянин (*laicus*) не пользовался в делах религии, которая должна цениться как мораль, своим собственным разумом, а следовал назначенному *духовному лицу* (*clericus*), стало быть, чужому разуму, ведь в сфере морального каждый сам должен отвечать за свое поведение, а духовное лицо не возьмет, да и не может взять это на свой страх и риск.

Но в этих случаях люди склонны считать, что их личность будет в большей безопасности, если откажутся от применения собственного разума и пассивно, и послушно покорятся готовым предписаниям святых. Это они делают не столько из чувства своей неспособности проникнуть в дело (ведь суть всякой религии составляет мораль, которая каждому человеку скоро сама собой становится ясной), сколько из *ухищрения* отчасти для того, чтобы в случае какого-то промаха иметь возможность свалить свою вину на других, а отчасти и главным образом, чтобы под благовидным предлогом обойти то существенное (движение души), что гораздо труднее, чем культ.

Конечно, было бы слишком требовать от людей *мудрости* как идеи законосообразно полного практического применения разума; но даже самую ничтожную степень ее никто другой не может внушить человеку; каждый должен извлечь ее из самого себя. Предписание, которое содействует достижению ее, заключает в себе три следующие максимы: 1) мыслить самому; 2) мыслить себя (в общении с людьми) на месте другого, 3) всегда мыслить в согласии с самим собой.

Человек достигает полного применения своего разума, если иметь в виду его *умение* (способность

[осуществить] любое намерение), примерно к двадцати годам; если иметь в виду *житейскую мудрость* ([способность] использовать других людей для своих целей) — к сорока, а *мудрости* он достигает примерно к шестидесяти годам; но в этот последний период мудрость бывает скорее *негативной*: она дает нам понять все глупости двух первых периодов; в это время можно сказать: «Жаль, что приходится умирать именно тогда, когда мы только научились, как нам следует жить по-настоящему хорошо»;⁵⁰ но и в этом возрасте редко можно услышать подобное суждение, так как привязанность к жизни становится тем сильнее, чем меньше дела и наслаждения имеют ценность для жизни.

§ 44. Так же как способность находить для общего (для правила) особенное есть *способность суждения*, так способность придумывать для особенного общее есть *остроумие* (*Ingenium*). Дело первой способности — замечать различия в многообразном, отчасти и в тождественном; дело второй — замечать тождество многообразного, отчасти и различного. — Самый превосходный талант в обеих способностях — замечать малейшие сходства или несходства; способность к этому называется *проницательностью* (*acumen*), а наблюдения такого рода — *тонкими*. Эти тонкости, если они не расширяют познания, называются пустыми *остротами* или *умствованиями* (*vanae argutationes*) и могут быть обвинены в бесполезном, хотя и не в ошибочном, применении рассудка вообще. — Таким образом, проницательность не только связана со способностью суждения, но присуща и остроумию; разница лишь в том, что в первом случае ее достоинство усматривается

больше в *точности* (*cognitio exacta*), а во втором случае — в богатстве тонкого ума; вот почему остроумие иногда называют *блестящим*; и подобно тому как природа в своих цветах ведет, кажется, скорее, игру, а в плодах — свое дело, так и талант, который встречается в остроумии, считается талантом более низкого разряда (по целям разума), чем талант, присущий первой способности. — Обыденный и *здравый* рассудок не притязает ни на остроумие, ни на пронизательность, представляющие собой некоторого рода роскошь ума, здравый же рассудок ограничивается насущными потребностями.

**О немощах и болезнях души,
касающихся ее познавательной способности**

А

Общее деление

§ 45. Недостатки познавательной способности — это или *немощи души*, или *душевные болезни*. — Болезни души, касающиеся познавательной способности, можно подвести под два основных рода. Первый — это *ипохондрия*, второй — *душевное расстройство* (мания). В первом случае больной вполне сознает, что ход его мыслей неправильный, но его разум не имеет достаточно власти над собой, чтобы управлять течением мыслей, задерживать или ускорять его. Радость некстати и печаль некстати, стало быть, настроения меняются у него как погода,

которую надо принимать такой, какая она есть. — Душевное расстройство — это произвольный ход мыслей, имеющий свои собственные (субъективные) правила, которые, однако, находятся в противоречии с (объективными) правилами, соответствующими законам опыта.

В отношении чувственных представлений душевное расстройство есть или *идиотизм* (*Unsinnigkeit*), или *помешательство*. Как извращенность способности суждения и разума, оно называется *сумасшествием* или *безумием*. Тот, чьи вымыслы не согласуются, как правило, с законами опыта (грезит наяву), — *фантазер* (*Grillenfänger*); если же он таков в состоянии *аффекта*, он называется *энтузиастом*. Неожиданные приступы фантазера называются экзистическими (*gaptus*).

Простоватый, неумный, бестолковый, несуразный, глупец и дурак отличаются от душевнорасстроенного не только по степени, но и по качеству своего душевного состояния; несмотря на их недостатки, их нельзя заключить в сумасшедший дом, т. е. в такое место, где люди при полной зрелости и совершеннолетия должны быть управляемы чужим разумом даже в самых незначительных житейских делах. — Помешательство в сочетании с аффектом есть *безумие*, которое часто может быть оригинальным; оно может проявляться при этом непроизвольно; тогда оно, как поэтическое вдохновение (*furor poeticus*), может граничить с *гениальностью*; такое состояние при более легком, но беспорядочном притоке идей, когда оно затрагивает разум, называется *мечтательностью*. *Долгое размышление* об одной и той же идее, не направленной на какую-либо возможную

цель, — например, идея о потере супруга, которого нельзя ведь вернуть к жизни, чтобы в самой скорби искать успокоения, — называется тихим *помешательством*. — *Суеверие* можно сравнить, скорее, с помешательством, а *мечтательность с сумасшествием*. Людей с последним недугом часто (более деликатно) называют *экзальтированными* или же эксцентричными.

Бред во время лихорадки или близкие к эпилепсии припадки неистовства, которые иногда при сильном воображении симпатически вызываются от одного лишь пристального взгляда человека, находящегося в состоянии неистовства (ввиду этого любопытных людей с очень слабыми нервами не следует близко подпускать к этим несчастным), нельзя еще считать помешательством, ибо это явление временное. — То, что называют *блажью* (не душевная болезнь, ведь под этим обычно понимают меланхолическое извращение внутреннего чувства), большей частью есть граничащее с помешательством *высокомерие* человека, чье притязание на то, чтобы другие в сопоставлении с ним презирали себя, прямо противоречит его собственному намерению (подобно намерению помешанного), ибо именно этим он побуждает других всеми возможными способами ущемлять его самомнение, дразнить его и отдавать на посмеище за его оскорбляющую глупость. — Слабее выражение *причуды* (*marotte*), которые бывают у каждого: правило, которое должно было бы быть, по мнению такого человека, принято всеми, но не находит одобрения у умных людей, например: о своей способности предчувствий, о некоторых внушениях, напоминающих гения Сократа, о каких-то влияниях,

якобы основанных на опыте, но необъяснимых, как [влияние] симпатии, антипатии и идиосинкразии (*qualitates occultae*); все это стрекочет у него в голове, как сверчок, которого, однако, никто слышать не может. — Самое слабое из всех отступлений за пределы рассудка — это [так называемый] *конек*, склонность усердно заниматься как серьезным делом предметами воображения, которыми рассудок только играет для забавы; это значит быть деятельным в безделье. Для людей старых, удалившихся на покой и обеспеченных, такое расположение духа, возвращающее как бы к беззаботному детству, не только полезно для здоровья как возбуждающее жизненную силу, но и мило, хотя и достойно осмеяния, однако так, что тот, над кем смеются, может и сам добродушно смеяться вместе с другими. — Но и у более молодых и у занятых людей такие слабости служат для отдыха, и любители уметь, которые с педантичной серьезностью порицают эти маленькие невинные глупости, заслуживают того, чтобы им напомнили наставление Стерна: «Пусть каждый ездит на своем коне по улицам города, куда ему вздумается, лишь бы он не заставлял тебя сесть сзади». ⁵¹

В

О душевной немощи в познавательной способности

§ 46. Тот, кто лишен остроумия, *тупоумен* (*obtusum caput*). Впрочем, там, где дело касается рассудка и разума, он может быть и очень неглупым, только не следует позволять ему играть роль поэта;

так, Клавий,⁵² которого его школьный учитель уже хотел отдать в учение к кузнецу, ввиду того что он не умел писать стихи, стал великим математиком, как только ему попала в руки математическая книга. *Медленно* постигающий ум еще не значит слабый ум, так же как *быстро* схватывающий ум не всегда есть основательный ум, а часто бывает очень поверхностным.

Недостаток способности суждения *при отсутствии* остроумия есть *глупость* (stupiditas). Тот же самый недостаток, но *при наличии* остроумия, есть *придурь*. — Тот, кто обнаруживает способность суждения в делах, *смышлен*. Если он при этом еще и остроумен, то он *умен*. Тот, кто только аффектирует одно из этих качеств, *остряк* или *умник*, существо отвратительное. — На ошибках *учатся* (durch Schaden wird man gewitzigt); но если человек в этой школе дошел до того, что может учить других на их ошибках, то он *проученный* (abgewitzigt). — *Невежество* еще не глупость; так, одна дама на вопрос академика, едят ли лошади также ночью, ответила: «Как может такой ученый человек быть настолько глупым?» Впрочем, уже одно то, что человек знает, как верно поставить вопрос (чтобы получить сведения от природы или от других людей), доказывает, что он толковый.

Простоват тот, кто *немногое* может понять своим рассудком; но на этом основании его нельзя считать глупым, если это *немногое* он понимает не превратно. Честен, но *глуп* (как некоторые несправедливо говорят о прислуге из Померании) — это выражение ложное и заслуживающее крайнего порицания. Оно

ложно, ибо честность (исполнение долга из принципов) есть практический разум. Оно заслуживает крайнего порицания, ибо предполагает, что каждый, будь он только способен на это, стал бы обманывать и что не обманывает он только потому, что недостаточно умен и ловок. — Вот почему такие пословицы, как «он пороха не выдумает», «ни рыба ни мясо», «он звезд с неба не хватает», доказывают, что имеются человеконенавистнические основоположения, а именно, что мы сомневаемся в наличии доброй воли у людей, которых мы знаем, но уверены в их неспособности. Так, говорит Юм, падишах доверяет свой гарем не добродетели тех, кто должен его охранять, а их неспособности (черным евнухам). — Быть очень *ограниченным* в отношении объема своих понятий — это еще не глупость, все зависит от *качества* этих понятий (основоположений). — То, что люди позволяют себя обманывать кладоискателям, алхимикам и устроителям лотерей, объясняется не их глупостью, а их злой волей, [стремящейся] без соответствующих личных усилий разбогатеть за чужой счет. *Хитрость*, изворотливость, лукавство (versutia, astutia) — это умение обманывать других. Вопрос здесь в том, действительно ли обманщик *умнее* того, кого легко обмануть, и действительно ли последний глуп? *Прямодушного* человека, который легко *доверяет* (верит, дает кредит) другому, иногда, хотя и очень несправедливо, называют *дураком*, потому что он легкая добыча для плута; об этом говорит пословица: «Купцы радуются, когда дураки приходят на рынок». Я поступлю правильно и умно, если тому, кто меня раз обманул, никогда больше верить не буду, ибо у

него порочные принципы. Но было бы мизантропией не верить ни одному человеку только потому, что *один* меня обманул. Собственно говоря, именно обманщик — дурак. — А что, если человек, будучи сильно обманут, вдруг почувствует себя в состоянии обходиться без других людей и их доверия? В таком случае изменится, конечно, характер, который он *показывает* другим, но лишь в том смысле, что, вместо того чтобы *смеяться* над обманутым обманщиком, начинают *плевать* на счастливого; а в этом корысть небольшая.*

* Живущие среди нас палестинцы из-за своих ростовщических наклонностей со времени их изгнания, поскольку дело касается большинства их, не без основания пользуются славой обманщиков. Правда, кажется странным думать, что целый *народ* состоит из обманщиков; но ведь не менее странно предполагать, что целая нация может состоять из одних купцов, из которых наибольшая часть, связанная старым суеверием, признанным теми государствами, в которых она живет, не ищет гражданских почестей, а потерю их хочет возместить выгодами, извлекаемыми с помощью обмана, практикуемого по отношению к народу, под покровительством которого она находится, и даже по отношению друг к другу. Впрочем, иначе и не может быть, когда целый народ состоит из купцов как непроемких членов общества (как, например, евреи в Польше); значит, если не быть непоследовательным, нельзя уничтожить их общественное устройство, санкционированное старыми уставами и признанное нами (имеющими некоторые общие с ними священные книги), среди которых они живут, хотя они в общении с нами высшим основоположением своей морали считают изречение: «Покупатель, гляди в оба». — Вместо бесполезного плана — читать этому народу нравочужения относительно обмана и чести — я предпочитаю высказать свое предположение о происхождении этого странного устройства (а именно того, что целый народ состоит из купцов). — Богатство создавалось в древнейшие времена торговлей с Индией, а оттуда торговля шла по суше до западных берегов Средиземного моря и гаваней Финикии (к которой принадлежит и Палестина). — Правда, эта торговля могла идти и через некоторые другие места, как, например, через Пальмиру, а в более древние времена морем через Тир и Сидон

§ 47. *Рассеянность* (*distractio*) есть состояние отвлечения внимания (*abstractio*) от тех или иных господствующих представлений через перенесение внимания на другие, неоднородные с ними представления. Если она преднамеренна, она называется *отвлечением* (*dissipatio*); если же произвольна — *невнимательностью к окружающему* (*absentia*).

Одна из душевных немощей состоит в том, что репродуктивное воображение останавливается на одном представлении и обращает на него большое или продолжительное внимание и не может оторваться от этого представления, т. е. снова сделать свое течение свободным. Если эта дурная привычка становится постоянной и направлена на один и тот же предмет, то это может довести до помешательства. Быть рассеянным в обществе *невежливо*, а

или при некотором отклонении от берега через Элат, а также от арабских берегов к Большим Фивам и, таким образом, через Египет по направлению к сирийским берегам; но Палестина (главным городом которой был Иерусалим) занимала очень выгодное положение и для караванной торговли. Вероятно, накопление Соломоном богатств было следствием этой торговли, и до римской эпохи окрестные страны были полны купцов, которые после разрушения этого города, поскольку они еще прежде имели широкие связи с торговыми людьми, говорившими на том же языке и исповедовавшими ту же веру, постепенно распространялись по более отдаленным странам (в Европе) вместе со своим языком и своей верой, оставаясь связанными между собой, и в тех государствах, куда они переселились, могли находить защиту из-за выгод, доставляемых их торговлей; таким образом, их рассеяние по всему миру при единстве их религии и языка надо рассматривать не как исполнение *проклятия*, поразившего этот народ, а, скорее, как *благословение* их; тем более что их богатство в расчете на одного человека в настоящее время превосходит, вероятно, богатство каждого другого одинакового по численности народа.

иногда и смешно. Женщины обычно не впадают в такое состояние; разве только когда они занимаются науками. У слуги, если он, прислуживая за столом, рассеян, обычно на уме что-то дурное: или он что-то замышляет, или опасается последствия чего-то.

Но *развлекать себя*, т. е. направлять свое произвольно репродуктивное воображение на что-то другое, например, когда священник хочет удержать в памяти свою проповедь и помешать появлению в голове посторонних мыслей, — это необходимый, а отчасти и искусственный образ действий для заботы о здоровье души. Длительное размышление над одним и тем же предметом оставляет как бы резонанс, который (как одна и та же музыка для танца, если она продолжается долго, все еще отдается в ушах того, кто возвращается с бала, или как дети беспрестанно повторяют одну и ту же понравившуюся им шутку, особенно если она звучит ритмически) — который, говорю я, забивает голову и может исчезнуть, только если отвлечься и направить внимание на другие предметы, например взяться за чтение газет. *Собраться с мыслями* (*collectio animi*), чтобы быть готовым к каждой новой работе, — значит восстанавливать равновесие душевных сил, что содействует душевному здоровью. Лучшее средство для этого — разговор в обществе на темы, меняющиеся словно в игре; но разговор не должен перескакивать с одной темы на другую вопреки естественной ассоциации идей, иначе внимание общества рассеется, поскольку все перемешивается и исчезает единство беседы, следовательно, душа вновь чувствует себя сбитой с толку и нуждается в

новом развлечении, чтобы отделаться от предыдущего.

Отсюда ясно, что для занятых людей имеется особое (не обычное) искусство, относящееся к диететике души, — искусство развлекаться, чтобы собраться с силами. — Но когда уже собрались с мыслями, т. е. приготовились пользоваться ими в любом направлении, нельзя назвать *рассеянным* того, кто в неподходящем месте и в деловых отношениях с другими усердно предается своим мыслям и потому не обращает внимания на эти отношения; его можно упрекнуть лишь в отсутствии внимания к окружающему, а в обществе оно, конечно, неприлично. — Следовательно, развлекать себя, не будучи рассеянным, — это не обычное искусство; если же рассеянность становится привычной, то у человека, подверженного этому злу, всегда какой-то сонный вид, а в компании он бесполезен, так как слепо следует свободной игре своего воображения, не регулируемого разумом. — *Чтение романов* не только приводит часто в дурное настроение духа, но и делает рассеянность привычной. В самом деле, хотя обрисовка в них характеров, действительно встречающихся у людей (правда, с некоторым преувеличением), дает мыслям некую *связность*, как в действительной истории, изложение которой всегда должно быть в той или иной мере *систематическим*, однако такое чтение способствует тому, что душа во время чтения отвлекается (а именно вводит другие события как вымыслы) и ход мыслей становится *отрывочным*, так что представления об одном и том же предмете приводятся в движение разрозненно (*sparsim*), а не вместе (*coni-*

unctim) согласно единству рассудка. Проповедник с церковной кафедры, или профессор в академической аудитории, или обвинитель и защитник на суде, для того чтобы, свободно излагая [свои мысли] (экспромтом) или во всяком случае рассказывая, обнаружить спокойствие духа, должны проявить *тройное* внимание: во-первых, иметь в виду то, что они говорят *теперь*, чтобы ясно представить это; во-вторых, помнить о том, что они *уже сказали*, и, в-третьих, предвидеть то, что они сию минуту *хотят сказать*. Если они не обратят внимания на один из этих трех моментов, т. е. не поставят их в таком порядке, то они приведут и самих себя, и своих слушателей или читателей в состояние рассеянности, и тогда даже ясный ум не сможет отвести от себя упрека в *сбивчивости*.

§ 48. Рассудок, сам по себе здоровый (без душевных слабостей), может обнаруживать слабости в своем применении, которые делают необходимым либо *откладывать* [его применение], пока человек не достигнет надлежащей зрелости, либо в гражданских делах *замещать* его личность другой личностью. Неспособность (естественная или правовая) вообще здорового человека *лично* применять свой рассудок в гражданских делах называется *недееспособностью* (Unmündigkeit); если причина ее в незрелости возраста, она называется *несовершеннолетием*; если же она основывается на законоположениях, касающихся гражданских дел, она называется *законной* или *гражданской* недееспособностью.

Дети по природе недееспособны, и родители — их естественные опекуны. *Женщина* во всяком возрасте признается в гражданском отношении не-

дееспособной; супруг — ее естественный куратор. Если же каждый из супругов живет на свои собственные средства, то куратор — другой человек. — Хотя женщина по природе своего пола достаточно речиста, чтобы и перед судом (если тяжба идет о *моем* и *твоём*) защищать себя и своего мужа, если иметь в виду одну сторону — говорение, так что в буквальном смысле ее можно было бы считать сверхдееспособной (übermündig), — тем не менее женщины, так же как их полу не пристало идти на войну, не могут лично отстаивать в суде свои права и самостоятельно вести гражданские дела, а могут это только через своего представителя. И эта основанная на законах недееспособность в общественных делах делает женщину более влиятельной в делах домашнего обихода, так как здесь вступает *право более слабого*, уважать и защищать которое мужчина считает себя призванным самой своей природой.

Но *делать* себя недееспособным, как бы это ни было унижительно, все же очень удобно; и вполне естественно, что нет недостатка в начальниках, умеющих использовать податливость черни (так как сама она объединяется с трудом) и представлять как величайшую, даже смертельную, опасность пользование *собственным* рассудком без руководства со стороны других. Главы государства называют себя *отцами страны*, ибо они лучше, чем их *подданные*, знают, как сделать этих подданных счастливыми; но народ для своего собственного блага осужден на постоянную недееспособность, и если Адам Смит⁵³ несправедливо говорит о первых, что все они без исключения были величайшими расточителями, то

его убедительно опровергают изданные в некоторых странах (мудрые!) законы против излишней роскоши.

Духовенство строго и постоянно держит под своей опекой *мирян*. Народ не имеет ни голоса, ни мнения в решении вопроса о своем пути к царству небесному. Чтобы попасть туда, ему собственные глаза не нужны, его ведут туда другие, и, хотя ему дают в руки Священное писание, чтобы он мог читать своими глазами, его наставники в то же время предупреждают его, что «в Священном писании следует находить только то, что требуют находить в нем они, наставники»; и вообще механическое обращение с людьми под управлением других есть самое надежное средство соблюдения законного порядка.

Ученые люди, как правило, охотно вверяют своим женам опеку над собой в домашних делах. Один ученый, который зарылся в книги, так ответил слуге, услышав его крик о том, что в одной из комнат начался пожар: «Вы же знаете, что всеми такими делами занимается моя жена». — Наконец, уже приобретенная политическая дееспособность может для расточителя повлечь за собой возврат к гражданской недееспособности, если он, достигнув совершеннолетия, обнаружит слабость рассудка в управлении своим имуществом, что уподобляет его ребенку или слабоумному; впрочем, суждение об этом находится вне сферы антропологии.

§ 49. Бестолковый человек (*hebes*), подобный незакаленному ножу или топору, — это тот, кому ничего нельзя втолковать, кто не способен чему-нибудь *научиться*. Тот, кто в состоянии только подра-

жать, называется *простофилей*; напротив, тот, кто сам может создать произведение ума или искусства, называется *человеком с головой*. Совершенно отлична от этого простота (в противоположность *утонченности*), о которой говорят: «Совершенное искусство вновь становится природой» — и которой достигают поздно; это способность без излишней траты средств, т. е. не действуя окольными путями, достигать той же цели. Тот, кто обладает таким дарованием (мудрец), при всей своей простоте вовсе не простоват.

Глупым называют прежде всего того, кто непригоден к делу, так как он не обладает способностью суждения.

Глупец тот, кто жертвует тем, что имеет ценность, ради целей, которые никакой ценности не имеют; например, ради блеска вне своего дома жертвует домашним счастьем. Того, чья глупость оскорбительна, называют *дураком*. — Можно иногда назвать человека глупым, не обижая его этим; более того, он сам себе в этом может признаться; но ни один человек не может равнодушно слушать, как его называют *дураком*, т. е. орудием плутов (по словам Попа)*. *Высокомерный* человек — дурак, ибо прежде всего *глупо* ожидать от других, чтобы они в сравнении со мной ставили себя ни во что, и потому

* Если кому-нибудь в ответ на его забавные выходки говорят: «Вы не *умны*», то для этого существуют более мягкие выражения: «Вы шутите» или «Вы не *рассудительный* человек». Рассудителен тот, кто судит правильно и практически, но безыскусственно. Правда, опыт может сделать рассудительного человека *благоразумным*, т. е. способным к *искусному* применению рассудка, но одна лишь *природа* может сделать его рассудительным.

они всегда чинят мне препоны, делающие невозможным [исполнение] моих намерений. Но это имеет своим последствием лишь высмеивание. Однако в таком притязании заключается и оскорбление, а это справедливо вызывает *ненависть*. — Слово *дурочка* в применении к женщине не такое жесткое, так как мужчина не думает, что его может оскорблять пустое сомнение женщины. Вот почему нам кажется, что бранное слово *дурак* применимо только к высокомерным мужчинам. — Если того, кто (временно или всегда) вредит себе, называют дураком, следовательно, к презрению к нему примешивают ненависть, хотя он нас и не оскорбил, то это следует считать оскорблением, нанесенным человечеству вообще и, значит, всякому другому человеку. Того, кто поступает вопреки своей правомерной выгоде, также иногда называют дураком, хотя он вредит только себе самому. — Аруэ, отец Вольтера, говорил всем, кто поздравлял его с такими знаменитыми сыновьями: «У меня два сына и оба дураки, один дурак в прозе, а другой в стихах»⁵⁴ (один ударился в янсенизм⁵⁵ и его преследовали, другой за свои сатирические стихотворения попал в Бастилию). Вообще глупый человек усматривает в *вещах*, а дурак — *в себе самом* больше ценности, чем следовало бы, если бы он был разумным.

Когда человека называют *франтом* или *фатом*, то с этим связывается представление о том, что он *неумен*, в том смысле, что он дурак. Первый — молодой дурак, а второй — старый дурак; обоих обманывают плуты и хитрецы; причем первый вызывает у других сострадание, а второй — горькие

и презрительные насмешки. Один остроумный немецкий философ и поэт⁵⁶ объяснил названия *fat* и *sot* (под общим названием *fou*) таким примером: «Первый, — говорит он, — это молодой немец, который отправляется в Париж; второй — это тот же немец, который только что вернулся из Парижа».

* * *

Полная душевная слабость, когда ее недостаточно даже для животного применения жизненной силы (как у *кретинов* в Уэльсе) или достаточно лишь для механического подражания внешним действиям, доступным и для животных (пилить, копать и т. п.), называется *слабоумием* и может рассматриваться не как душевная болезнь, а, скорее, как недостаток души.

С

О душевных болезнях

§ 50. Основное деление душевных болезней, как это было показано выше, — это деление на *ипохондрию* (*Grillenkrankheit*) и на *душевное расстройство* (мания). Название первой дано по аналогии со стрекочущими звуками сверчка (*Hausgrille*) в тишине ночи; эти звуки нарушают душевное спокойствие, необходимое для сна. Болезнь ипохондрика состоит только в том, что некоторые внутренние телесные ощущения не столько обнаруживают действительно имеющийся недуг в теле, сколько

внушают страх перед ним; человеческая природа имеет то странное свойство (которого нет у животных), что от сосредоточения внимания на некоторых местных впечатлениях ощущение их усиливается или же становится более продолжительным, тогда как *отвлечение*, преднамеренное или вызванное другими, посторонними занятиями, ослабляет эти впечатления и, если оно становится привычным, вовсе их устраняет.* Так ипохондрия (как душевная болезнь) становится причиной воображаемых телесных недугов, относительно которых больной сознает, что они не более как плод воображения, но время от времени он не может удержаться от того, чтобы не считать их чем-то действительным, или, наоборот, из действительного телесного недомогания (например, из ощущения тяжести после обеда от плохо перевариваемой пищи) он создает себе фантастические представления о всевозможных внушающих опасение внешних событиях и беспокоится о своих делах, но все это исчезает, как только пищеварение окончится и вздутие живота прекратится. — Ипохондрик — это самый жалкий фантазер: он упрям, не может отказаться от вымыслов своего больного воображения и постоянно осаждает жалобами врача, которому приходится возиться с ним и утешать его как ребенка (пилюлями из хлебных крошек вместо

* В другом своем сочинении⁵⁷ я отметил, что отвлечение внимания от некоторых болезненных ощущений и сосредоточение его на каком-нибудь другом предмете, произвольно схваченном в наших мыслях, в состоянии до такой степени противостоять этим ощущениям, что они не переходят в болезнь.

всяких лекарств). Когда такой пациент, который постоянно прихварывает, но не заболевает, начинает читать медицинские книги, то он становится совершенно невыносимым, ибо ему мерещится, будто все недуги, о которых говорится в этих книгах, он ощущает в своем теле. Одним из признаков такого воображения служит чрезмерная веселость, остроты и громкий смех, которому этот больной иногда отдается, и его настроения постоянно меняются. Эту болезнь питает по-детски выражаемый страх перед мыслью о *смерти*. Тот, кто не в состоянии мужественно отвернуться от этой мысли, никогда не может как следует наслаждаться жизнью.

По эту сторону границы душевного расстройства находится *внезапная смена настроений* (*gartus*), когда неожиданно для всех перескакивают от одной темы к другой, совершенно противоположной. Иногда это предшествует душевному расстройству как его примета. Но часто ум настолько извращен, что эти припадки беспорядочности и нарушения правил становятся у такого человека правилом. — Самоубийство часто бывает лишь следствием такой смены настроений. В самом деле, тот, кто в состоянии аффекта перерезает себе глотку, вскоре после этого терпеливо позволяет зашивать себе рану.

Меланхолия (*Tiefsinnigkeit*) может быть вызвана и одной лишь иллюзией горя, которую создает *угрюмый* человек (склонный к скорби), мучающий самого себя. Такая задумчивость сама по себе, правда, еще не душевное расстройство, но может привести к нему. — Впрочем, ошибочно, хотя и

часто, говорят о *задумчивом* математике (например, о профессоре Хаузене⁵⁸), но подразумевают под этим глубокомысленного [ученого].

§ 51. *Бред* (delirium) наяву в *лихорадочном* состоянии — это телесная болезнь, требующая врачебного вмешательства. Из тех, кто бредит, только тот, у кого врач не находит подобных болезненных признаков, называется *помешанным*; для помешательства слово *расстройство* только более мягкое выражение. Следовательно, если кто-нибудь преднамеренно натворил что-то и встает вопрос, виновен ли он в этом и как велика его вина, стало быть, если прежде всего надо решить вопрос, был ли он тогда в уме или нет, то суд должен направить его не на медицинский, а (ввиду некомпетентности судебных органов) на философский факультет. Вопрос, владел ли обвиняемый при совершении проступка своей естественной способностью суждения и рассудка, — вопрос всецело психологический, и хотя телесное изменение органов души, быть может, и бывает иногда причиной неестественного нарушения закона долга (присущего каждому человеку), но врачи и физиологи вообще еще не в состоянии проникнуть в механизм человека настолько, чтобы из него объяснить внезапные побуждения к таким преступным деяниям или (без анатомического исследования тела) предвидеть их; *судебная медицина* (medicina forensis), если возникает вопрос, находился ли преступник в состоянии помешательства, или это было решением, принятым в здравом рассудке, есть вмешательство в чужое дело, в котором судья ничего не понимает и которое, поскольку не принадлежит к его ведомству, должно

во всяком случае быть направлено на другой факультет.*

§ 52. Нелегко дать систематическое деление того, что представляет собой существенный и неизлечимый беспорядок; впрочем, малополезно заниматься этим: так как силы субъекта не принимают в этом участия (не то что при телесных заболеваниях), а цель может быть достигнута только применением собственного рассудка [большого], то все лечебные методы должны в этом отношении оказаться бесполезными. Тем не менее антропология, хотя в данном случае она может быть прагматической только косвенно, а именно может указывать только то, чего не надо делать, должна дать по крайней мере общий очерк этого глубочайшего унижения человечества, но возникающего из самой природы. Помешательство вообще можно разделить на *беспорядочное*, *методическое* и *систематическое*.

1) *Идиотизм* (amentia) — неспособность привести свои представления в порядок, необходимый хотя бы только для возможности опыта. В домах для

* Так, подобного рода судья признал сумасшедшим и на этом основании освободил от смертной казни человека, который, будучи приговорен к заключению в исправительном доме, в отчаянии убил ребенка. — Тот, говорил он, кто из ложных посылок делает правильные выводы, — сумасшедший. Упомянутый человек признал в качестве принципа, что заключение в исправительном доме навсегда лишает честного имени, а это хуже смерти (что ложно), и, сделав вывод из этой посылки, он пришел к решению, что заслуживает смерти. — Следовательно, он был сумасшедшим и, как таковой, освобождается от смертной казни. — На основании такого аргумента нетрудно признать всех преступников сумасшедшими, которых следует жалеть и лечить, а не наказывать.

умалишенных особенно подвержены этой болезни женщины из-за своей болтливости: в их рассказах столько от пылкого воображения, что никто не понимает, что, собственно, они хотели сказать. Это помешательство *беспорядочное*,

2) *Умопомрачение* (dementia) — это такое душевное расстройство, когда все, что рассказывает больной, хотя и соответствует формальным законам мышления, [необходимым] для осуществления опыта, но из-за неправильно сочиняющего воображения собственные представления принимаются за восприятия. Им страдают те, кто полагает, будто все вокруг них враги, кто всякое выражение лица, каждое слово или вообще незначительное действие других рассматривает как направленное против него и как ловушку. — Эти люди в своем несчастном ослеплении с такой пронизательностью излагают то, что другие делают без всякого злого умысла, истолковывая это как нечто нацеленное против них, что следовало бы воздать должное их рассудку, если бы только данные были верны. — Я никогда не видел, чтобы кто-нибудь вылечился от этой болезни (ибо это особая склонность к неистовству разума). Но таких людей нельзя считать нуждающимися в больничном лечении, так как, заботясь лишь о себе, они обращают свою мнимую хитрость на самосохранение, не подвергая других опасности, стало быть, их не следует ради безопасности лишать свободы. Этот второй вид помешательства — *методическое*.

3) *Сумасшествие* (insania) — это нарушенная способность суждения. В этом случае душу сбивают с толку аналогии, принимаемые за понятия схожих между собой предметов; и таким образом воображе-

ние, действуя подобно рассудку, сочетая несовместимые вещи, выдает это сочетание за всеобщее, содержащее в себе эти представления. Такого рода душевнобольные большей частью очень довольны собой, придумывают пошлые вещи и находят удовлетворение в столь широком родстве понятий, согласующихся, по их мнению, между собой. Помешательство этого рода неизлечимо, ибо оно подобно поэзии вообще представляет собой нечто творческое и тешит больных своим многообразием. — Этот третий вид помешательства хотя и методический, но только *фрагментарный*.

4) *Безумие* (vesania) — это болезнь расстроенного разума. — Душевнобольной перепрыгивает всю лестницу опыта и гонится за принципами, которые могут быть совершенно свободны от критерия опыта, и воображает, будто постигает непостижимое. — Изобретение квадратуры круга, perpetuum mobile, разгадка сверхчувственных сил природы и постижение тайны святой троицы — все это в его власти. Он самый спокойный из всех больных, находящихся в лечебницах, и, занятый лишь своими спекуляциями, дальше всех от буйства; дело в том, что он с полным самодовольством не обращает внимания на все трудности исследования. — Этот четвертый вид помешательства можно было бы назвать *систематическим*.

В этом виде душевного расстройства имеют место не только сбивчивость и отклонение от правил применения разума, но и *положительное неразумие*, т. е. *другое* правило, совершенно другая точка зрения, на которую, так сказать, становится душа и с которой все предметы выглядят иначе; sensorium

commune, которое необходимо для единства *жизни* (животного), оказывается в этом случае помещенным в отдаленное от него место (отсюда слово *помешательство*); так, гористая местность, если ее рисовать с высоты птичьего полета, дает повод к совершенно другому суждению о местности, чем в том случае, если ее рассматривают, находясь на равнине. Правда, душа не чувствует или не видит себя в каком-нибудь другом месте (ведь она не может воспринимать себя по своему месту в пространстве, не впадая в противоречие, иначе она созерцала бы себя как объект своего внешнего чувства, тогда как она может быть для самой себя объектом только внутреннего чувства), но этим, как бы там ни было, объясняют так называемое помешательство. — Удивительно, однако, что силы расстроенной души все же объединяются в систему и природа даже в неразумие стремится внести принцип их связи, чтобы способность мышления не оставалась в бездействии, если и не объективно, для действительного познания вещей, то хотя бы только субъективно, ради [сохранения] животной жизни.

Напротив, попытка наблюдать себя при помощи физических средств в таком состоянии, которое близко к помешательству и в которое произвольно приводят себя, чтобы посредством этого наблюдения лучше понять также непроизвольное состояние, — такая попытка достаточно неразумна, ибо стремится исследовать причины явлений. Но опасно экспериментировать над душой и делать ее в некоторой степени больной, чтобы наблюдать и исследовать свою природу через явления, которые могли бы здесь обнаружиться. — Так, Гельмонт⁵⁹ утверждает,

что после того как он принял некоторую дозу напеля (ядовитый корень), у него было такое ощущение, будто он *мыслит желудком*. Другой врач постепенно увеличивал прием камфоры, пока ему не показалось, будто на улице все пришло в великое смятение. Многие так долго делали над собой эксперименты с опиумом, что доходили до полной душевной слабости, когда переставали употреблять это средство для оживления мышления. — Искусственно вызванное помешательство легко может перейти в настоящее.

Разрозненные замечания

§ 53. С развитием зародыша человека развивается и зародыш помешательства, если это помешательство наследственное. Опасно родниться с семьей, в которой был хотя бы один такой больной. Сколько бы ни было детей от четы, которые избавлены от этого дурного наследства, поскольку они все уродятся, например, в отца или его родителей и предков, но, если только мать в своем семействе имела хоть одного душевнобольного (хотя бы сама она была свободна от этого недуга), в этой семье все же может появиться ребенок, который уродится в семью своей матери (как это можно наблюдать и во внешнем сходстве) и у которого будет *наследственное* душевное расстройство.

Часто утверждают, что знают случайные причины этой болезни, и представляют ее не как наследственную, а как приобретенную, как если бы в этом был виноват сам несчастный больной. «Он поме-

шалея от любви», — говорят об одном, «он сошел с ума от *высокомерия*», — говорят о другом, «он *заучился*», — говорят о третьем. — То обстоятельство, что тот влюбился в особу, рассчитывать на вступление в брак с которой было бы величайшей глупостью, было не причиной безумия, а следствием его. Что же касается высокомерия, то притязание ничего не стоящего человека на то, чтобы другие угодили перед ним, и его чванливость *предполагают безумие*, без которого он не дошел бы до такого поведения.

Что же касается *заучивания*,^{*} то нет надобности предостерегать от него молодых людей. Здесь молодежь нуждается скорее в шпорах, чем в узде. Даже самые большие и беспрестанные усилия в этом направлении могут только *утомить* душу, так что человек перестает любить науку, но не могут *расстроить* душу, если только она уже до этого не была извращена и потому пристрастилась к мистическим книгам и к откровениям, которые выходят за пределы здравого человеческого рассудка. Сюда относится и склонность заниматься чтением книг, содержащих благочестивые назидания, только ради буквы, не думая о моральной стороне; для этого один автор нашел выражение «помешан на чтении» (*schrifttoll*).

* То, что купцы *затарговываются* и строят обширные планы, превышающие их силы, — это обычное явление. Но заботливые родители не должны опасаться избытка прилежания молодых людей (если только у них голова здоровая). Природа сама предохраняет от перегрузки знанием уже тем, что учащимся надоедают те предметы, над которыми они долго и тем не менее напрасно ломали себе голову.

Я сомневаюсь, что существует различие между общим безумием (*delirium generale*) и безумием, связанным с определенным предметом (*delirium circa obiectum*). *Неразумие* (оно есть нечто положительное, а не просто отсутствие разума), точно так же как и разум, есть лишь *форма*, к которой могут приравниваться объекты, и, значит, оба направлены на общее. Но о том, с чем при вспышке безумных наклонностей (а это обычно происходит внезапно) прежде всего сталкивается душа (с *материей*, на которую натываются и о которой впоследствии будут молоть всякий вздор), помешанный и будет главным образом мечтать, так как из-за новизны впечатления оно засело в нем сильнее, чем все последующее.

О том, у кого в голове не все в порядке, говорят также: «Он перешел экватор», как будто тот человек, который впервые переходит линию жаркого пояса, подвергается опасности потерять рассудок. Но это только недоразумение. Оно имеет лишь тот смысл, что глупец, который надеется сразу же после путешествия в Индию разбогатеть без особого труда, уже здесь составляет свой план как дурак; во время исполнения этого плана недавно появившееся безумие растет, и при возвращении [на родину], если даже счастье ему улыбнулось, оно проявляется уже во всей своей полноте.

Подозрение, что у него с головой неладно, падает уже на того, кто *громко говорит* сам с собой или кто один в комнате *жестиккулирует*. — Еще более подозрительно, если он полагает, что способен к вдохновениям и разговаривает и общается с высшими существами; но такого подозрения нет, если он

хотя, быть может, и признает других святых людей способными к таким сверхчувственным созерцаниям, но не воображает, будто бы и сам он относится к числу этих избранных, да и не выражает такого желания и, следовательно, исключает себя из их числа.

Единственный общий признак помешательства — это потеря *здравого смысла* (*sensus communis*) и появление вместо него *логического своемыслия* (*sensus privatus*); так, человек в ясный день видит на своем столе горящую свечу, которой рядом стоящие не видят, или слышит голос, которого другие не слышат. В самом деле, имеется субъективно необходимый критерий правильности наших суждений вообще, а значит, и здоровья нашего рассудка: мы испытываем свой рассудок на *рассудке других*, не *обособляем* себя со своим рассудком и судим в своем частном представлении как бы *публично*. Вот почему запрещение книг, рассчитанных только на теоретические мнения (особенно если они не имеют влияния на законный образ действий), оскорбляет человечество, ведь таким запретом отнимают от нас если не единственное, то величайшее и самое пригодное средство исправить свои *собственные* мысли; а это происходит потому, что мы высказываем их публично, чтобы посмотреть, согласуются ли они также с рассудком других людей; в противном случае нечто чисто субъективное (например, привычку или склонность) легко принять за объективное; а именно в этом и состоит та видимость, о которой говорят, что она обманывает или, скорее, побуждает нас при применении правила обманывать самих себя. — Тот, кто не считается с этим

критерием, а вбивает себе в голову, что [необходимо] признать решающее значение личного разума без общего разума или даже вопреки ему, находится во власти игры воображения, при этом он видит себя, действует и рассуждает не в общем с другими мире, а (как в сновидении) в своем собственном мире. — Но иногда это зависит только от тех выражений, в которых человек с вообще-то ясной головой хочет сообщать свои внешние восприятия другим, [и тогда кажется], что эти восприятия не соответствуют принципу общего разума, и он настаивает на своем собственном разумении. Так, остроумный автор «Оцеана» Гаррингтон⁶⁰ высказал странную мысль, будто его испарения (*effluvia*) отскакивали от его кожи в виде мух. Но это могло быть электрическим воздействием на тело, сильно заряженное этим веществом, — нечто подобное люди испытали, — и, быть может, Гаррингтон хотел этим указать только на сходство своего чувства с таким отскакиванием, а не на то, что он [действительно] видел этих мух.

Помешательство с *бешенством* (*rabies*) — с аффектом гнева (по отношению к действительному или воображаемому предмету), который делает его нечувствительным ко всем впечатлениям извне, — это только разновидность расстройства, которая часто выглядит более страшно, чем она оказывается по своим результатам; это бешенство подобно пароксизму лихорадки не столько коренится в душе, сколько возбуждается материальными причинами; и врач может устранить его одной дозой лекарства.

О талантах в познавательной способности

§ 54. Под *талантом* (природным дарованием) понимается то превосходство познавательной способности, которое зависит не от обучения, а от природных задатков субъекта. Таланты эти — *продуктивное остроумие* (*Ingenium strictius s. materialiter dictum*), *проницательность* и *оригинальность* мышления (гениальность).

Остроумие бывает или *сравнивающим* (*Ingenium comparans*), или *умствующим* (*ingenium argutans*). Остроумие *соединяет* (ассимилирует) разнородные представления, которые часто находятся по законам воображения (ассоциации) далеко друг от друга. Это специфическая способность уподобления, которая относится к рассудку (как способности познания общего), поскольку он подводит предметы под [роды и] виды. Остроумие нуждается, далее, в способности суждения, чтобы частное подводить под общее и применять способность мышления для *познавания*. — *Остроумию* (в речи и в письме) нельзя научиться с помощью школьного механизма с его принудительностью; оно, как особый талант, принадлежит к *щедрости* образа мыслей при взаимном обмене их (*veniam damus petimusque vicissim*⁶¹); оно трудно объяснимое свойство рассудка вообще — так сказать, его изящество, контрастирующее со *строгостью* способности суждения (*iudicium discretivum*) в применении общего к особенному (родовых понятий к видовым), которая *ограничивает* способность ассимиляции и стремление к ней.

О специфическом различии сравнивающего и умствующего остроумия

А

О продуктивном остроумии

§ 55. Приятное, занимательное и вселяющее бодрость занятие — находить сходство между неоднородными вещами и, таким образом, как это и делает остроумие, давать рассудку материал для того, чтобы сделать его понятия общими. Наоборот, способность суждения, которая ограничивает понятия и более содействует их исправлению, чем их расширению, всеми правда, почитаема и рекомендуется всеми, но она серьезна, строга и стесняет свободу мышления; именно поэтому она и не пользуется популярностью. Деятельность сравнивающего остроумия больше игра, деятельность же способности суждения больше дело. Первое — это цветок юности, вторая — зрелый плод старости. — Тот, кто соединяет высокую степень и того, и другого в одном произведении своего духа, *прозорлив* (*perspicax*).

Остроумие гонится за выдумками; способность суждения стремится к *проникновению*. Обдуманность — это *добродетель бургомистра* (защищать город и править им по данным законам под верховной властью замка). Напротив, оспаривать *смело* (*hardi*), отвергая все сомнения способности суждения, — вот что ставят в заслугу великому создателю системы природы Бюффону

его земляки, хотя это как нечто рискованное изрядно смахивает на нескромность (фривольность). Остроумие — это, скорее всего, *соус*, способность суждения — сама *пища*. Погоня за *острыми словами* (*bons mots*), которых так много находил аббат Трюбле,⁶² ввиду чего он подвергал свое остроумие пытке, порождает поверхностные умы или в конце концов внушает отвращение основательным умам. Оно очень изобретательно на *моды*, т. е. на общепринятые правила поведения, которые нравятся только благодаря новизне и, как только начинают *прививаться*, тотчас же сменяются другими формами, столь же недолговечными.

Остроумие, основанное на игре слов, *плоско*, пустые же умствования (микрология) способности суждения *педантичны*. — *Юмором* называется такое остроумие, которое возникает из расположения человека к *парадоксам*; здесь в простодушном тоне наивности сквозит хитрость — поднять кого-то (или его мнение) на смех, при этом приторно превозносится противоположное тому, что достойно одобрения (зубоскальство); таково у Свифта «Искусство пресмыкаться в поэзии» или у Батлера «Гудибрас»;⁶³ подобное остроумие, которое с помощью контраста делает презренное еще презреннее, поражает своей неожиданностью, но оно только *игра* и легковесное остроумие (как у Вольтера); напротив, остроумие, выставяющее в таком облачении истинные и серьезные принципы (как Юнг⁶⁴ в своих сатирах), можно назвать тяжеловесным, так как это [серьезное] *дело* и возбуждает скорее удивление, чем улыбку.

Пословица (*proverbium*) не *красное слово* (*bon mot*), ибо она формула, ставшая общей и выражающая мысль, которую повторяют и таким образом распространяют и которая в устах первого вполне *могла* быть красным словом. Говорить пословицами есть поэтому достояние черни; эта привычка доказывает полное отсутствие остроумия в общении с изысканной публикой.

Основательность, правда, не дело остроумия, но, поскольку остроумие благодаря образности, какую оно сообщает мысли, может быть средством или покрывалом для разума и для его применения к его морально-практическим идеям, можно предполагать и основательное остроумие (в отличие от поверхностного). В «Жизни Уоллера» приводится одна из удивительнейших, как говорят, сентенций Сэмюэла Джонсона о женщинах: «Он, без сомнения, хвалил очень многих, на которых побоялся бы жениться, и женился на одной, которую, быть может, постыдился бы хвалить». Все удивительное здесь надо отнести на счет игры антитезы; разум здесь ничего не выигрывает. — Но там, где дело касается спорных для разума вопросов, друг Джонсона, Босуэл, не мог бы выудить у него какое-нибудь изречение оракула, которое обнаруживало бы хоть малейшее остроумие, а он разыскивал их неустанно; все, что Джонсон говорит о скептиках по вопросам религии, или права правительства, или человеческой свободы вообще, при его прирожденном деспотизме в спорах, укоренившемся благодаря потворству льстецов, отдает тяжеловесной грубостью, которую его поклонники предпочитают называть

суровостью”, но это доказывает его полную неспособность к остроумию, которое в одной и той же мысли обнаруживало бы и основательность. — Думается, что вполне по достоинству оценили его талант те влиятельные люди, которые не слушали его друзей, когда те рекомендовали его как человека исключительно пригодного для парламента. — В самом деле, остроумие, достаточное для составления толкового словаря, еще недостаточно для того, чтобы будить и оживлять идеи разума, необходимые для понимания серьезных дел. — *Скромность* сама собой появляется в сознании того, кто чувствует себя призванным к серьезной работе; и недоверие к своим талантам, [убеждение в том, что надо] решать не только самому, но принимать во внимание и суждения других (в крайнем случае незаметно), — это такое свойство, которым Джонсон никогда не отличался.

В

О проницательности, или способности исследования

§ 56. Чтобы что-то *открыть* (что лежит скрытым или в нас самих, или вне нас), для этого во многих случаях нужен особый талант — нужно знать, как

* Босуэл рассказывает, что, когда какой-то лорд в его присутствии выразил сожаление, что Джонсон не получил более утонченного воспитания, Баретти сказал: «Нет, нет, милорд! Что бы вы с ним ни делали, он все равно останется медведем».⁶⁵ «Но может быть, *дрессированным* медведем?» — заметил другой из собеседников; на это третий, друг Джонсона, желая смягчить сказанное, ответил: «*Л нем нет ничего медвежьего, кроме шкуры*».

искать; это *природное дарование*, высказывать *предварительные суждения* (*iudicii praevis*), в которых можно было бы найти истину, нападать на след вещей и пользоваться малейшими признаками сходства, чтобы открыть или найти искомое. Школьная логика этому совершенно не учит. Но Бэкон Веруламский в своем «*Органоне*» дал блестящий пример такого метода, на основании которого можно с помощью эксперимента открыть скрытые свойства вещей в природе. Но даже этот пример недостаточен для того, чтобы дать нам наставление по определенным правилам, как нужно искать, рассчитывая на удачу, ибо при этом надо сначала нечто предполагать (исходить из гипотезы, откуда и следует начинать свои поиски; и это должно быть сделано в соответствии с принципами и исходя из тех или иных признаков; и все дело именно в том, как выведать эти признаки. Попытаться идти вслепую, наудачу, когда спотыкаются об камень и находят кусок руды и тем самым открывают рудную жилу, — это, право, плохой путь исследования). Тем не менее есть люди, обладающие талантом как бы с волшебным жезлом в руках отыскивать сокровища познания, хотя они этому не учились; но и других научить этому они не могут; они могут только показывать им, ведь это дар природы.

С

*Об оригинальности познавательной способности,
или о гении*

§ 57. *Изобрести* что-то — это совсем не то, что *открыть*, ведь то, что *открывают*, предполагается уже существующим до этого открытия, только оно еще не было известным, например Америка до Колумба; но то, что *изобретают*, например порох, не было никому известно до мастера, который его сделал.* И то, и другое может быть заслугой. Но можно *найти* нечто такое, чего и не искали (как один алхимик нашел фосфор⁶⁷), и тогда в этом нет никакой заслуги. — Талант к изобретению называют *гением*, однако это имя всегда дают только *мастеру*, следовательно, тому кто умеет что-то *сделать*, а не тому, кто только много *знает* и понимает. Но дают его не тому мастеру, который только подражает, а тому, который умеет создать свое произведение *первоначально*. Наконец, и этому мастеру дают это название только в том случае, если его произведение окажется *образцовым*, т. е. если оно заслуживает быть примером (exemplar) для подражания. — Следовательно, гений человека есть «образцовая оригинальность его таланта»⁶⁸ (в отношении того или другого

* Порохом пользовались задолго до монаха Шварца,⁶⁶ еще при осаде Альхесираса. Изобрели его, по-видимому, китайцы. Но очень может быть, что тот немец, которому этот порох попался в руки, стал делать опыты, чтобы разложить порох на его составные части (например, выщелачиванием находящейся в нем селитры, смыванием угля и выжиганием серы), и таким образом *открыл* его, хотя не *изобрел*.

вида произведений искусства). Но и того, у кого имеются задатки этого, называют гением, ибо тогда это слово обозначает не только природное дарование данной личности, но и самое эту личность. — Гений, проявляемый кем-то во многих отраслях, называется *всесторонним* (например, Леонардо да Винчи).

Истинная сфера для гения — это сфера воображения, ибо оно бывает творческим и меньше, чем все другие способности, находится под гнетом правил, но именно поэтому ему больше доступна оригинальность. — Правда, механизм обучения, постоянно принуждая ученика к подражанию, несомненно оказывает вредное действие на пробуждение гения, если иметь в виду его оригинальность. Но каждое искусство все же нуждается в некоторых основных механических правилах, а именно в соответствии произведения с его идеей, т. е. в *истине* при изображении предмета, который имеет в мысли. Этому следует научиться со всей школьной строгостью, и оно, несомненно, есть следствие подражания. Освободить воображение и от этого принуждения и дать особому таланту действовать и *увлекаться* без всяких правил, даже вопреки природе, — это, быть может, приведет к оригинальному безумию, но оно, конечно, не будет образцовым и, следовательно, его нельзя причислять к гениальности.

Дух — это *оживляющий* принцип в человеке. Во французском языке дух (Geist) и остроумие (Witz) обозначаются одним словом — esprit. В немецком языке это иначе. Говорят: речь, произведение, дама в обществе и т. д. прекрасны, но

лишены духа. Много остроумия здесь ничего не значит, ибо остроумие в конце концов может опротиветь, так как после себя оно не оставляет ничего прочного. Для того чтобы все указанные вещи и лица можно было назвать проникнутыми духом, они должны возбуждать *интерес*, и именно посредством *идей*. В самом деле, этим воображение приводится в движение, и оно видит перед собой большой простор для подобных понятий. Так было бы, если бы мы стали французское слово *genie* обозначать словами *особенный дух*, так как наш народ склонен думать, будто французы заимствовали для этого из своего собственного языка такое слово, какого мы в своем языке не имеем и которое мы должны заимствовать от них, тогда как они *сами* заимствовали это слово из латинского языка (*genius*), которое и обозначает именно особенный дух.

Но причина, почему образцовую оригинальность таланта называют этим *мистическим* именем, заключается в том, что тот, кто обладает ею, не может объяснить себе ее проявления и не в состоянии самому себе растолковать, как он дошел до искусства, которому он не мог научиться. *Невидимость* (причины для действия) есть побочное понятие о духе (о *genius*, который уже от рождения сопутствует талантливому человеку), внушению которого он как бы только следует. Но душевные силы должны при этом посредством воображения приходить в движение гармонически, иначе они будут не оживлять друг друга, а только мешать одна другой; и эта [гармония] дается только *природой* субъекта,

ввиду чего гения можно назвать также талантом, «посредством которого природа дает искусству права».⁶⁹

§ 58. Здесь можно оставить без рассмотрения вопрос, получает ли мир в общем особенную пользу от великих гениев, поскольку они часто пролагают новые пути и открывают новые горизонты, или же больше всего способствуют росту искусств и наук механические умы (хотя они и не составляют эпохи) с их будничным рассудком, который медленно продвигается, следуя опыту (правда, ни один из них не возбуждает нашего удивления, но ни один из них и не вносит путаницы). — Но одна порода их, так называемые *гениальничающие люди* (вернее, гениальничающие обезьяны), встала под вывеску, под которой действуют люди, исключительно одаренные от природы; эта порода объявила нестоящим кропотливое изучение и исследование, и хвастается, будто она сразу схватила дух всех наук, и предлагает его в небольших концентрированных и сильных дозах. Люди этой породы подобно знахарям и шарлатанам очень мешают успехам научного и морального образования, когда они решительным тоном с высоты своей премудрости изрекают свои мысли о религии, политике и морали, словно посвященные или власть имущие, и таким образом пытаются скрыть скудость своего духа. Что же делать с такими людьми, как не смеяться над ними и терпеливо продолжать свой путь прилежно, в строгом порядке и с полной ясностью, не обращая внимания на этих фигур?

§ 59. Гений, по-видимому, в зависимости от национальности и той почвы, на которой он вырос, содержит в себе различные первоначальные зачатки и развивает их различным образом. У немцев эта гениальность больше идет в *корень*, у итальянцев — в *крону*, у французов — в *цветок*, у англичан — в *плод*.

Обыкновенный ум (который воспринимает все разнообразие науки) отличается, *кроме того*, от гения как человека изобретательного ума. Первый может проявиться в том, что можно изучить; а именно он может обладать историческим познанием (быть *полигистором*) того, что до сих пор было сделано в области всех наук; таков Юлий Цезарь Скалигер. Гений — это человек великого духа не столько по *объему*, сколько по интенсивности; он составляет эпоху во всем, за что он берется (таков Ньютон, Лейбниц). — *Архитектонический* ум, методически усматривающий связь всех наук и их взаимную поддержку, — это только второстепенный гений, но не гений в общем смысле слова. — Бывает, однако, и *гигантская* ученость, которая часто есть ученость *циклопическая*, а именно в том смысле, что ей не хватает зоркости истинной философии, чтобы при помощи разума целесообразно использовать эту гряду исторического знания, груз сотни верблюдов.

Самородки, самоучки (*eleves de la nature, autodidacti*) в некоторых случаях также могут прослыть гениями, так как они, хотя кое-что из того, что они знают, могли бы узнать от других, многое нашли сами и гениальны в том, что само по себе не есть дело гения; так, в Швейцарии имеется

много изобретателей в механических искусствах. — Но преждевременно развитый эфемерный ум вундеркинда (*Ingenium praesox*), как в Любеке Гейнке или в Галле Баратьер, — это отклонение природы от своих правил, это редкости для кабинетов естественнонаучных коллекций; хотя их преждевременной зрелости можно удивляться, но часто об этом глубоко жалеют те, кто этому содействовал.

* * *

Так как в конце концов для собственного споспешествования познавательной способности даже в теоретическом познании все ее применение нуждается в разуме, дающем правило, по которому только и можно споспешествовать ей, — то притязания разума на нее можно выразить в трех вопросах, соответствующих трем разновидностям этой способности:

Чего я хочу? (спрашивает рассудок).¹

От чего это зависит? (спрашивает способность суждения).

К чему это ведет? (спрашивает разум).

Люди очень различны по способности давать ответ на каждый из этих трех вопросов. — Первый вопрос требует лишь ясного ума, чтобы понять самого себя; и это природное дарование при некоторой культуре встречается довольно часто, в особенности в том случае, если на это обращают

¹Хотение здесь понимается в чисто теоретическом смысле: что я хочу утверждать как *истинное*.

внимание. — Гораздо реже дается дельный ответ на второй вопрос, ибо предлагаются разные способы определения имеющегося понятия и мнимого разрешения задачи; каков же тот единственный способ, который точно соответствует ей? (например, в процессах или при составлении того или иного плана действий для [осуществления] одной и той же цели). Для этого существует талант выбора того, что верно как раз в данном случае (*iudicium discretivum*); такой талант весьма желателен, но встречается весьма редко. Адвокат, который приводит *много* доводов в пользу своего утверждения, затрудняет для судьбы его приговор, ибо сам он действует ощупью; но если он в соответствии с определением того, чего он хочет, сумеет угадать тот пункт (а такой пункт может быть только единственным), в котором все дело, — то все решается быстро, приговор разума следует сам собой.

Рассудок положителен и разгоняет мрак невежества; способность суждения больше негативна: она предохраняет от ошибок, возникающих при смутном свете, в котором предметы являются. — Разум закрывает источники ошибок (предрассудки) и тем самым дает рассудку уверенность через всеобщность принципов. — Книжная ученость хотя и расширяет познание, но не расширяет понятий и понимания там, где ей не помогает разум. Но ее надо отличать еще от *умствования* — от игры с одними лишь попытками применения разума без соблюдения его законов. Когда ставится вопрос, следует ли мне верить в привидения, то я всячески могу *умствовать* по поводу их

возможности; но *разум* запрещает *суеверное* допущение возможности явления, т. е. без принципа объяснения этого явления по законам опыта.

Благодаря огромному различию умов в способе рассмотрения одних и тех же предметов, равно как и друг друга, благодаря взаимному их столкновению, соединению и разъединению природа дает крайне любопытный спектакль на сцене созерцателей и мыслителей бесконечно различных видов. Следующие максимы (которые были уже упомянуты выше как приводящие к мудрости) можно сделать незыблемыми законами для класса мыслителей:

- 1) Думать *самому*.
- 2) Мыслить себя (в общении с людьми) на месте *любого другого*.
- 3) Всегда мыслить *в согласии с самим собой*.

Первый принцип негативный (*nullius addictus iurare in veiba magistri*⁷⁰) — принцип образа мыслей, свободного от *принуждения*, второй положительный — принцип *широкого* образа мышления, сообразующегося с понятиями других; третий — принцип *последовательного* образа мышления; для каждого из них, а еще больше для противоположного ему, антропология может привести много примеров.

Важнейшая революция во внутреннем [мире] человека — это «выход его из того состояния несовершеннолетия, в котором виноват он сам».⁷¹ — Вместо того чтобы, как это было до сих пор, другие думали *за* него, а он только подражал или позволял водить себя на помочах, он теперь решается самостоятельно идти вперед на почве опыта, хотя еще не твердо.

Книга вторая

ЧУВСТВО УДОВОЛЬСТВИЯ И НЕУДОВОЛЬСТВИЯ

Деление

1) *Чувственное*, 2) *интеллектуальное удовольствие*.
Первое — через [внешнее] *чувство* (наслаждение) или через *воображение* (вкус); второе (именно интеллектуальное) — или через изобразимые *понятия*, или через *идеи*. Таково же деление и противоположного, [т. е.] *неудовольствия*.

О чувственном удовольствии

А

*О чувстве приятного,
или чувственном удовольствии,
в ощущении предмета*

§ 60. *Наслаждение* есть удовольствие через [внешнее] *чувство*; и то, от чего чувство испытывает удовольствие, называется *приятным*. *Страдание* есть неудовольствие через [внешнее] *чувство*, и то, что

вызывает его, *неприятно*. — Они противопоставлены друг другу не как приобретение и отсутствие (+ и 0), а как приобретение и потеря (+ и —), т. е. не только как *противоречие* (*contradictorie*, *s. logice oppositum*), но и как *противоположность* (*contrarie s. realiter oppositum*). Выражения *нравится* или *не нравится* и то, что находится между ними, [т. е.] *безразлично*, слишком *широки*, ибо они могут относиться и к интеллектуальному, и тогда они уже не совпадают с наслаждением и страданием.

Эти чувства можно пояснить и через то действие, которое ощущение нашего состояния производит на душу. То, что непосредственно (через [внешнее] *чувство*) побуждает меня *оставить* мое состояние (выйти из него), мне *неприятно*, причиняет мне боль; а то, что побуждает меня *сохранять* это состояние (оставаться в нем), мне *приятно*, доставляет мне удовольствие. Но нас неудержимо увлекают поток времени и связанная с этим смена ощущений. Хотя оставление одного момента времени и вступление в другой есть один и тот же акт (смены), тем не менее в нашей мысли и в осознании этой смены имеется временна[^] последовательность, сообразная с соотношением причины и действия. — Спрашивается, что возбуждает в нас ощущение удовольствия — сознание ли *оставления* данного состояния или перспектива *вступления* в будущее состояние? В первом случае это удовольствие есть не что иное, как прекращение страдания и нечто негативное; во втором оно было бы предчувствием чего-то приятного, следовательно, увеличением состояния удовольствия, стало быть чем-то положительным. Но

уже заранее можно догадаться, что бывает только первое, ибо время влечет нас от настоящего к будущему (а не наоборот); и причиной нашего приятного ощущения может быть только то, что мы прежде всего вынуждены выйти из настоящего состояния, не зная, в какое другое [состояние] мы вступим, но зная, что оно непременно будет другим.

Удовольствие есть чувство, споспешествующее жизни, а страдание — чувство, затрудняющее ее. Но жизнь (животного), как уже заметили врачи, представляет собой непрерывную игру антагонизма между тем и другим.

Следовательно, всякому удовольствию должно предшествовать страдание; страдание всегда первое. В самом деле, результатом непрерывного повышения жизненной силы, которая ведь не может подняться выше определенной степени, была бы только быстрая смерть от *радости*.

Не может также одно удовольствие непосредственно следовать за другим, между одним и другим всегда должно появиться страдание. Небольшие помехи жизненной силе с промежуточными моментами ее повышения, — вот что составляет здоровое состояние, которое мы ошибочно считаем непрерывно ощущаемым хорошим состоянием; на самом деле оно состоит только из приятных ощущений, рывками (всегда с промежуточными моментами страдания) следующих друг за другом. Страдание — это стимул для нашей деятельности, и прежде всего в нем мы чувствуем нашу жизнь; без него наступило бы состояние безжизненности.

Страдания, которые проходят медленно (как постепенное выздоровление от болезни или медлен-

ное приобретение утраченного ранее капитала), *не имеют своим следствием большого удовольствия*, так как переход незаметен. — Под этими положениями графа Верри⁷² я подписываюсь с полным убеждением.

Объяснение примерами

Почему игра (особенно на деньги) так заманчива и, если она затеяна не с корыстными целями, представляет собой лучшее развлечение и лучший отдых после продолжительного напряжения мышления (ведь от ничегонеделания мы поправляемся лишь медленно)? Потому что игра есть состояние непрерывной смены страха и надежды. Ужин после игры вкуснее и лучше переваривается. — Почему *спектакли* (все равно, трагедии или комедии) так интересны? Потому что в каждом из них между надеждой и радостью появляются некоторые затруднения — опасения и тревоги — и, таким образом, к концу пьесы борьба противоположных друг другу аффектов повышает жизненную силу зрителя, внутренне приводя его в движение. — Почему любовный роман оканчивается свадьбой и почему так противен и пошл всякий приложенный к нему том (как у Филдинга), который рукой кропателя продолжает роман еще и в браке? Потому что ревность, как страдание влюбленных среди их радостей и надежд, *до брака* есть для читателя услада, а *в браке* яд; ведь, говоря языком романов, «конец страданий от любви есть в то же время и конец любви» (разумеется, [любви] в сочетании с аффектом). — Почему

работа — лучший способ наслаждаться жизнью? Потому что она нелегкое (само по себе неприятное и радующее только своим результатом) дело и уже от одного прекращения утомительной работы отдых становится заметным удовольствием, радостью, иначе в отдыхе нет ничего отрадного. — Табак (курительный или нюхательный) вначале связан с неприятным ощущением. Но именно потому, что природа (выделением слизи из гортани и из носа) мгновенно устраняет это страдание, табак (особенно курительный) заменяет до некоторой степени общество и возбуждает все новые ощущения и даже мысли, хотя мысли в данном случае бывают очень неопределенными. — Кого же, наконец, не может побудить к деятельности никакое положительное страдание, на того негативное [страдание], [т. е.] *скука*, как *отсутствие* ощущений, которое человек, привыкший к их смене, замечает в себе, стремясь чем-нибудь занять свой жизненный импульс, часто оказывает такое действие, что он чувствует себя побужденным лучше сделать что-нибудь себе во вред, чем ничего не делать.

О скуке и развлечении

§ 61. Итак, чувствовать, что живешь, наслаждаться жизнью — значит лишь постоянно чувствовать потребность выйти из данного состояния (которое, следовательно, должно быть столь же часто возвращающимся страданием). Этим объясняется гнетущее, даже мучительное, ощущение скуки у всех тех, кто внимателен к своей жизни и своему времени (у

образованных людей*). Это давление или побуждение к тому, чтобы оставлять каждый момент времени, в котором мы находимся, и переходить в следующий, торопит жизнь и в конце концов может вырасти до решения покончить с жизнью, ибо пресыщенный человек испытал все виды наслаждения и ничего нового для него уже нет; так, в Париже говорили о лорде Мордоне: «Англичане вешаются, чтобы провести время».⁷³ — Отсутствие ощущений, когда мы его замечаем, возбуждает ужас (*horror vacui*) и вызывает как бы предчувствие медленной смерти, которая считается мучительнее, чем та, когда судьба быстро обрывает нить жизни.

Этим объясняется, почему времяпрепровождение иногда отождествляется с удовольствием: чем быстрее проходит у нас время, тем бодрее мы себя чувствуем. Так, если компания в увеселительном путешествии в течение трех часов была занята оживленным разговором, то при выходе из кареты кто-нибудь, посмотрев на часы, весело скажет: «Куда делось время!» или: «Как незаметно прошло время!»

* Караибы ввиду природного им бесстрастия свободны от этого мучительного состояния. Они могут целыми часами сидеть с удочками в руках, хотя бы и не было никакой рыбы; отсутствие мыслей — это отсутствие стимула к деятельности, который всегда включает в себе страдание и от которого караибы избавлены. — Журналы поддерживают интерес нашей читающей, обладающей более тонким вкусом публики к чтению, даже ненасытность ее к нему, но не для образования, а для *развлечения*, так что голова при этом остается всегда пустой и нечего опасаться пресыщения: этому деятельному безделью читатели придают вид работы и обманывают себя, считая, что проводят время достойным образом, хотя такое времяпрепровождение ничуть не Лучше, чем то, которое предлагает публике «Journal des Luxus und der Moden».⁷⁴

Но если внимание к движению времени есть внимание не к страданию, от которого мы стремимся отделаться, а к удовольствию, мы справедливо сожалеем о каждой минуте потерянного времени. — Длинные разговоры об одном и том же *скучны* (langweilig) и потому тягостны; *веселого* (kurzweiliger) человека мы считаем если и не серьезным, то приятным; как только он входит в комнату, лица всех гостей светлеют, как это бывает в минуты радости, когда избавляются от какой-то трудности.

Но как объяснить то явление, что человек, который большую часть своей жизни томился от скуки, так что каждый день ему казался слишком *длинным*, в конце жизни жалуется тем не менее на *краткость* жизни? — Причину этого следует искать в аналогии с другими подобными явлениями. Почему немецкие (немеренные и не снабженные указателями в отличие от русских верст) мили, чем ближе к столице (например, к Берлину), тем *короче*, и, чем дальше от нее (в Померании), тем *длиннее*? Дело в том, что *обилие* видимых предметов (деревень и дач) вызывает в памяти ошибочное представление о большом пройденном пути, следовательно, и о большей продолжительности необходимого для этого времени; *отсутствие* же таких впечатлений в последнем случае оставляет мало воспоминаний о виденном в пути и, следовательно, вызывает представление о более коротком пути, а значит, и времени более коротком, чем показывают часы. — Точно так же множество отрезков времени, которые выделяются в последний период жизни разнообразными и переменными работами, возбуждают у старика представление о том, будто он прожил

гораздо больше времени, чем по числу лет; наполнение времени планомерно усиливающейся деятельностью, которая имеет своим результатом великую, заранее намеченную цель (*vitam extendere factis*⁷⁵), — это единственно верное средство быть довольным жизнью и вместе с тем чувствовать себя пресыщенным ею. «Чем больше ты думал, чем больше ты делал, тем больше ты жил (даже в своем собственном воображении)». — Такое завершение жизни дает человеку *удовлетворение*.

Но как обстоит дело с *удовлетворением* (acquiescentia) в течение жизни? — Для человека оно недостижимо ни в моральном (удовлетворенность своим поведением), ни в прагматическом отношении (удовлетворенность своим состоянием, которое он намерен обеспечить себе, проявляя способности и житейскую мудрость). Природа сделала страдание стимулом к деятельности человека, неизбежно толкающим его всегда к лучшему; даже в последние моменты жизни удовлетворение последним ее периодом можно назвать только сравнительным (потому что мы сравниваем свою судьбу и с судьбой других, и с самой собой); оно никогда не бывает абсолютным и полным. — Быть в жизни (абсолютно) довольным — это признак бездеятельного *покоя* и прекращения всех побуждений или притупления ощущений и связанной с ними деятельности. Но такое состояние так же несовместимо с интеллектуальной жизнью человека, как и прекращение работы сердца в животном организме, за которым, если не появится (через страдание) новое побуждение, неизбежно следует смерть.

Примечание. В этом разделе следовало бы говорить и об *аффектах* как чувстве удовольствия и неудовольствия, которое выходит за пределы внутренней свободы человека. Но так как аффекты часто смешиваются со *страстями*, о которых речь будет в другом разделе, а именно в разделе о способности желания, и так как они все же стоят в близком родстве с ними, то рассмотрение их я откладываю до этого третьего раздела.

§ 62. Быть всегда расположенным к веселости — это в большинстве случаев [особое] свойство темперамента, но часто это может быть и действием принципов, как, например, *принципа наслаждения* Эпикура; так называли этот принцип другие, и потому он приобрел дурную славу, хотя в сущности под ним подразумевалось *постоянное веселое расположение духа* мудреца. — *Уравновешен* тот, кто не радуется и не печалится; он сильно отличается от того, кто *равнодушен* к событиям жизни, стало быть мало чувствителен. — Уравновешенности противоположен *капризный* (*launische*) способ чувствования (возможно, что он первоначально назывался *launisch*), который представляет собой предрасположение субъекта к внезапным приливам радости или печали, причины которых он сам указать не может; это бывает чаще всего с ипохондриками. Это свойство совершенно отличается от *юмористического* (*launichten*) таланта (такого, как у Батлера или Стерна), когда остроумный человек преднамеренно ставит предметы в неверное положение (как бы вниз головой) и тем самым с лукавой простотой представляет слушателю или читателю удовольствие самому поставить все на место. — *Чувствительность*

(*Empfindsamkeit*) не противоположна уравновешенности, ведь она есть *сила* и *способность* допускать и состояние удовольствия, и состояние неудовольствия или не допускать их в душе; следовательно, у нее есть выбор. Другое дело — *сентиментальность* (*Empfindelheit*); она *слабость*: даже против воли поддаваться сочувствию к состоянию других, способных как бы играть на [внешних] органах сентиментального человека по своему усмотрению. Первая свойственна мужчине, ибо мужчина, который хочет избавиться от трудностей или страданий женщину или ребенка, должен иметь тонкого чувства столько, сколько нужно, чтобы судить об ощущении других не по *своей* силе, а по *их слабости*; и эта *нежность* его чувства нужна для великодушия. Бездеятельное же сочувствие, когда свое чувство симпатически звучит в тон с чувствами других и таким образом лишь пассивно поддается воздействию, есть нечто нелепое и детское. — Так можно и должно быть благочестивым, сохраняя хорошее настроение; так можно и должно исполнять трудную, но необходимую работу, сохраняя хорошее настроение; и в таком же хорошем настроении надо даже умирать, ибо все это теряет свое достоинство, если совершается или испытывается в дурном настроении и мрачном расположении духа.

О таком страдании, о котором известно, что оно может прекратиться только вместе с жизнью, говорят, что человек *сокрушается* о чем-то (о своей беде). — Но ни о чем не следует сокрушаться, ведь то, чего нельзя изменить, надо выбросить из головы: нелепо намерение сделать совершившееся несовершенным. Исправлять себя самого можно, и это

наш долг; но бессмысленно желать улучшить то, что не в моей власти. Однако *принимать что-то близко к сердцу* — здесь имеется в виду каждый добрый совет и каждое доброе наставление, внимать которым человек имеет твердое намерение, — это обдуманное направление мыслей [с целью] сочетать свою волю с достаточно сильным чувством для исполнения ее. Покаяние человека, подвергающего себя добровольным мукам, вместо того чтобы быстро направить свой образ мыслей на лучшее поведение, — это напрасный труд; кроме того, оно имеет еще и то дурное следствие, что тем самым (раскаившись) человек считает список своих грехов уничтоженным и таким образом отказывается от стремления сделать себя лучше, которое должно быть вдвое сильнее, как этого требует разум.

§ 63. *Один способ* удовольствия есть в то же время *культура*, а именно увеличение способности испытывать еще большее удовольствие; таково удовольствие от наук и изящных искусств. *Другой способ — истощение*, которое делает нас все менее способными к дальнейшему наслаждению. Каким же путем следует искать удовольствие? Как сказано было выше, основная максима гласит: отмеривать себе такую долю удовольствия, чтобы оно все еще могло увеличиваться. Пресыщенность удовольствием вызывает такое отвратительное состояние, что сама жизнь становится избалованному человеку в тягость, а склонные к истерике женщины изводятся. — Молодой человек! (я повторяю) полюби свою работу, отказывайся от наслаждений не для того, чтобы *отречься* от них совсем, а для того, чтобы, насколько это возможно, всегда иметь их перед собой в

перспективе! Не притупляй преждевременно восприимчивости к ним, употребляя их [во зло]. Зрелый *возраст*, который никогда не знает сожаления об отказе от каждого физического наслаждения, в самом этом самоограничении обеспечит тебе такой капитал для удовлетворенности, который не зависит от случайности или от закона природы.

§ 64. Но мы судим о наслаждении или страдании с точки зрения *более высокого* удовлетворения или неудовлетворения собой (именно морального): следует ли нам отказываться от них или предаваться им.

1. Предмет может быть приятным, но удовольствие от него может *не нравиться*. Отсюда выражение *горькая радость*. — Тот, кто, находясь в стесненном положении, получает наследство от своих родителей или от почтенного и доброго родственника, не может избежать чувства некоторой радости по поводу их смерти, но он не должен упрекать себя за это. То же происходит и в душе адьюнкта, который с непритворной печалью следует за гробом своего предшественника, к которому относился с глубоким уважением.

2. Предмет может быть *неприятным*, но *боль*, причиняемая им, *нравится*. Отсюда выражение *сладкая боль*. Например, когда вдова, оставленная мужем не без средств, не хочет утешиться. Часто это несправедливо истолковывается как аффектация.

С другой стороны, удовольствие может еще и *нравиться*, а именно потому, что человек находит удовольствие от таких предметов, заниматься которыми делает ему честь; например, когда увлекаются изящными искусствами вместо того, чтобы предаваться чисто чувственному наслаждению; при этом

человек находит удовлетворение еще и в том, что он (как тонкий человек) способен к такому виду наслаждения. — Точно так же страдание человека может ему кроме всего прочего еще и не нравиться. Всякая ненависть оскорбленного есть страдание; но благомыслящий человек все же не может упрекать себя за то, что даже после того, как получил удовлетворение, в нем все еще остается неприязнь к оскорбителю.

§ 65. Удовольствие, которое достигается *своими* усилиями (законсообразно), испытывается вдвойне: во-первых, как *выигрыш* и, кроме того, как *заслуга* (внутреннее сознание, что человек сам его создал). — Заработанные деньги доставляют больше удовольствия, по крайней мере оно бывает *продолжительнее*, чем то, которое дают нам деньги, выигранные в карты или в лотерею; если даже не принимать во внимание общий вред лотереи, в каждом выигрыше заключается нечто такое, чего благомыслящий человек должен стыдиться. — Несчастье, в котором виноват кто-нибудь другой, *огорчает*, но несчастье, в котором человек сам виноват, *ограчает* и сокрушает.

Но как объяснить или понять то, что при несчастье, которое случилось по вине других, говорят двояко? — Так, один из пострадавших говорит: «Я был бы доволен, если бы в этом была хоть малейшая моя вина»; другой говорит: «Мое утешение в том, что в этом нет ни малейшей моей вины». — Страдание без вины [страдающего] *возмущает*, так как это оскорбление со стороны другого. — Страдание по своей вине *сокрушает*, так как оно внутренний укор. — Совер-

шенно ясно, что из указанных двух человек второй *лучше*.

§ 66. Никак нельзя считать лестным для людей то, что, как мы наблюдаем, их удовольствие усиливается от сравнения со страданием других людей и что собственное их страдание уменьшается при сравнении с такими же или еще большими страданиями других. Но это действие чисто психологическое (по закону контраста: *opposita iuxta se posita magis elucescunt*) и не имеет никакого отношения к сфере морального, скажем, когда желают другому страданий, чтобы лучше почувствовать свое собственное благополучие. Посредством воображения страдают вместе с другими (например, когда мы видим, что кто-то, теряя равновесие, начинает падать, мы непроизвольно и напрасно нагибаемся в противоположную сторону, чтобы как бы поставить его прямо) и при этом радуются тому, что не попали в такие же условия.* Поэтому народ с большей охотой, чем на спектакль, сбегается, чтобы посмотреть, как ведут преступника к месту казни и как его будут казнить. Душевные движения и чувства, которые выражаются на лице и в поведении осужденного, действуют на зрителей симпатически и после вызванного им страха оставляют через воображение (сила которого возрастает еще от торжественности [обстановки] легкое, но достаточно заметное чувство расслабленности, которое делает еще

* Suave, man magno turbantibus aequora ventis,
E terra alterius magnum spectare laborem;
Non quia vexari quinquam est iucunda voluptas,
Sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est.
Lucreti¹⁵

более ощутимым следующее за этим наслаждение жизнью.

Боль становится более терпимой, когда ее сравнивают с другой возможной болью у этого же человека. Тот, у кого сломана нога, может легче снести свое несчастье, когда ему докажут, что он легко мог сломать себе и шею.

Самое основательное и самое легкое средство, унимающее всякую боль, — это мысль, которую можно предполагать у каждого разумного человека, а именно что жизнь вообще, если иметь в виду наслаждение ею, зависящее от случайных обстоятельств, не имеет никакой собственной ценности и что только то, на какие цели направлено это наслаждение, обладает ценностью, которую создает человеку не удача, а единственно лишь *мудрость*; следовательно, эта ценность в его власти. Кто в страхе тревожится о [возможности] утраты жизни, тот никогда не будет радоваться ей.

В

О чувстве прекрасного, т. е. об отчасти чувственном, отчасти интеллектуальном удовольствии в рефлексированном созерцании, или о вкусе

§ 67. *Вкус* в собственном смысле этого слова — это, как уже было сказано выше, свойство органа (языка, нёба и глотки) испытывать специфические воздействия от тех или иных растворяющихся веществ в пище или питье. Вкус в его применении надо понимать или только как способность *разли-*

чения, или же как *гастрономический вкус* (например, сладко ли что-нибудь или горько; или *приятно* ли то, что едят, [т. е.] сладкое или горькое). Первый можно понимать как общее согласие всех в том, как надо *называть* те или иные вещества; последний же никогда не дает общезначимого суждения; например, что то (скажем, горькое), что приятно мне, будет приятно и всякому другому. Причина этого ясна, ибо удовольствие и неудовольствие принадлежат не к познавательной способности в отношении объектов, а суть лишь определения субъекта, следовательно, не могут быть приписаны внешним предметам. — Гастрономический вкус, таким образом, включает в себе и понятие о различении на основе того, нравится ли [вещь] или не нравится, и это различение я связываю с представлением о предмете в восприятии или воображении.

Но слово *вкус* употребляется и для чувственной способности суждения не только по чувственным ощущениям для меня самого, но и по определенному правилу выбора, которое представляется значимым для каждого. Это правило может быть *эмпирическим*; но в таком случае оно не может притязать на истинную всеобщность и, следовательно, на необходимость (будто бы суждение всякого другого в вопросах вкуса *должно* совпадать с моим). Так, одно из правил вкуса у немцев — начинать обед с супа, а у англичан — с твердой пищи; привычка, постепенно распространившаяся благодаря подражанию, стала правилом для всякого обеденного меню.

Но бывает и такой вкус, правило которого должно быть обосновано *a priori*, так как оно

возвещает о *необходимости*, следовательно, значимости для каждого в том виде, в каком следует рассматривать представление о предмете по отношению к чувству удовольствия или неудовольствия (где, следовательно, и разум тайно участвует, хотя его суждение нельзя [здесь] ни вывести из его принципов, ни доказать на основании их); и этот вкус можно назвать *рассуждающим* в отличие от *эмпирического* как чувственного вкуса (первый — *gustus reflectens*, второй — [*gustus*] *reflexus*).

Всякий *показ* своей личности или своего искусства со *вкусом* предполагает *общественное состояние* (общение с другими), которое не всегда общительно ([т. е.] не всегда принимает участие в удовольствии других); вначале оно обычно бывает *варварским*, необщительным и основывающимся только на взаимном соперничестве.— При полном одиночестве никому не придет в голову убирать или украшать свой дом или наряжать себя; и человек делает это не для своих домашних (жены и детей), а только ради посторонних, чтобы показать себя с выгодной стороны. Но во *вкусе* (выбора), т. е. в эстетической способности суждения, удовольствие от данного предмета возбуждается не непосредственно *ощущением* (материальным в представлении о предмете), а тем, как свободное (продуктивное) воображение комбинирует это материальное при помощи творчества, т. е. *формой*, ибо только форма может притязать на то, чтобы быть общим правилом для чувства удовольствия. Такого общего правила нельзя ожидать от чувственного ощущения, которое может быть очень различным в зависимости от чувственной способности каждого

данного субъекта. — Следовательно, можно дать такую дефиницию вкуса: «Вкус есть способность эстетической способности суждения делать общезначимый выбор».

Следовательно, вкус — это способность *общественной* оценки внешних предметов в воображении. — Здесь душа ощущает свою свободу в игре воображения (следовательно, в чувственности), ибо общение с другими людьми предполагает свободу; и это чувство есть удовольствие. — Но *общезначимость* этого удовольствия для каждого, которой выбор на основании вкуса ([т. е. выбор] прекрасного) отличается от выбора на основании одного лишь чувственного ощущения (того, что нравится чисто субъективно), т. е. от выбора приятного, заключает в себе понятие закона, ведь только согласно закону значимость удовольствия для того, кто высказывает суждение, может быть всеобщей. Но способность представления о всеобщем есть *рассудок*. Следовательно, суждение вкуса есть и эстетическое, и рассудочное суждение, но мыслимое только в объединении обоих (стало быть, рассудочное суждение мыслится здесь не как чистое). — Суждение о предмете на основании вкуса — это суждение о согласии или противоречии свободы в игре воображения с закономерностью рассудка и касается, следовательно, только эстетической *оценки* формы (этой согаасимости чувственных представлений), а не создания продуктов, в которых эта форма воспринимается; ибо последнее было бы *гениальностью*, пылкостью и живостью которой часто нуждается в том, чтобы ее умеряла и ограничивала скромность вкуса.

Прекрасное — это нечто такое, что принадлежит исключительно к вкусу; *возвышенное* хотя и относится к эстетической оценке, но не принадлежит к вкусу. Однако *представление* о возвышенном может и должно быть само по себе прекрасным; иначе оно будет грубым, варварским и претящим вкусу. Даже *изображение* злого и отвратительного (например, образ олицетворенной смерти у Мильтона⁷⁷) может и должно быть прекрасным, хотя бы это был сам Терсит, раз предмет должен быть представлен эстетически; иначе оно или порождает безвкусицу, или вызывает отвращение; но и то и другое содержит в себе стремление оттолкнуть от себя представление, предлагаемое для наслаждения; *прекрасное* же заключает в себе понятие о призыве к самому тесному соединению с предметом, т. е. к непосредственному наслаждению им. — Словами *прекрасная душа* выражают все, что только можно сказать для того, чтобы сделать ее целью глубочайшего общения с ней, ибо *величие души* и душевная *сила* касаются материи (орудий для тех или иных целей); *душевная же доброта* — чистая форма, при которой все цели должны быть в состоянии объединиться и которая поэтому там, где она встречается, подобно мифологическому Эросу *первотворящая*, но и *неземная*, — эта душевная доброта и есть тот центр, вокруг которого суждение вкуса собирает все свои суждения относительно чувственного удовольствия, совместимого со свободой рассудка.

Примечание. Как могло случиться, что главным образом новейшие языки обозначают способность эстетического суждения словом (*gustus, sapor*), которое указывает только на некоторое орудие [внеш-

него] чувства (внутреннюю полость рта) и на различие и выбор потребляемых вещей? — Нигде чувственность и рассудок, соединенные в потреблении, не могут столь долго продолжаться и столь часто повторяться с удовольствием, как за хорошим обеденным столом в хорошем обществе. — Но обед надо при этом рассматривать только как средство развлечения общества. Эстетический вкус хозяина дома сказывается в искусстве выбирать то, что общезначимо; но этого он не может достигнуть собственным разумением, так как его гости, быть может, выбрали бы другие блюда или напитки, каждый по своему личному разумению. Таким образом, свое искусство он усматривает в *многообразии*, а именно в том, чтобы каждый мог найти что-нибудь по своему разумению; это и служит относительной общезначимостью. В данном вопросе не может быть и речи о его умении подбирать гостей даже для взаимного и общего удовольствия (это также называют вкусом, но в сущности есть разум в его применении к вкусу и отличается от вкуса). Так внешнее чувство могло благодаря особому разумению дать название для идеального выбора вообще, а именно для чувственно общезначимого выбора. — Ещё более странно то, что умение проверять на основе [внешнего] чувства, есть ли нечто предмет наслаждения (*sapor*) для одного и того же субъекта (а не то, общезначим ли его выбор) или нет, могло достигнуть даже такой степени, что стало названием мудрости (*sapientia*); это произошло, быть может, потому, что безусловно необходимая цель не требует размышления и испытания, а входит в душу непосредственно, как бы вкушением полезного.

§ 68. *Возвышенное* (sublime) есть возбуждающее благоговение *великое* (magnitudo reverenda) по объему или по степени; приближение к нему (чтобы сделать его соразмерным с своими силами) манит к себе, но страх перед тем, чтобы не оказаться в сравнении с ним ничтожным в своей собственной оценке, вместе с тем отпугивает (например, гром над нашей головой или высокие дикие горы); при этом если наблюдатель сам находится в безопасности, то напряжение его сил, чтобы охватить явление, и опасение, что он не будет в состоянии охватить его во всем объеме, вызывают удивление (приятное чувство, достигаемое непрерывным преодолением страдания).

Возвышенное представляет собой противовес прекрасному, но не его противоположность, так как стремление и попытка возвыситься до схватывания (apprehensio) предмета возбуждает у субъекта чувство собственного величия и силы; но мысленное представление о предмете при *описании* или изображении [его] может и всегда должно быть прекрасным. Иначе удивление превращается в *устрашение*, а оно очень отличается от восхищения как такого рассмотрения, при котором удивлению нет предела.

Великое, несообразующееся с целью (magnitudo monstrosa), есть *чудовищное*. Поэтому те писатели, которые хотели прославить огромные просторы русского государства, не достигли цели, когда называли его чудовищным, ибо в этом [выражении] заключается и доля порицания, как если бы оно было *слишком велико* для одного властителя. — Искателем приключений называют челове-

ка, склонного впутываться в такие обстоятельства, правдивое повествование о которых напоминает роман.

Итак, хотя возвышенное — предмет не для вкуса, а для чувства трогательного, но искусное изображение его в описании или воплощении (при второстепенных вещах, *parerga*) может и должно быть прекрасным, иначе оно будет диким, грубым и отталкивающим, а значит, и противоречащим вкусу.

Вкус имеет тенденцию внешне содействовать моральности

§ 69. Вкус (словно формальное чувство) сводится к *сообщению* своего чувства удовольствия или неудовольствия другим и содержит способность через само это сообщение испытывать удовольствие и ощущать удовлетворение (complacentia) этим вместе с другими (в обществе). Это удовлетворение, которое можно рассматривать как значимое не только для ощущающего субъекта, но и для каждого другого, т. е. как общественное, ибо оно должно заключать в себе необходимость (этого удовлетворения), стало быть априорный принцип его, чтобы его можно было мыслить как такое, есть удовлетворение от соответствия удовольствия субъекта с чувством каждого другого по некоему всеобщему закону, который должен вытекать из общего законодательства чувствующего [субъекта], стало быть из разума; т. е. выбор на основе этого удовлетворения по своей форме подчинен принципу долга. Следовательно, идеальный вкус имеет тенденцию внешне содействовать

моральности. — Делать человека *благонаправленным* (*gesittet*) для его общественного положения — не значит еще воспитывать его *нравственно* (*sittlich*) *добрым* (моральным), тем не менее это значит подготавливать его к этому через стремление нравиться другим в этом своем положении (быть любимым и вызывать восхищение). — В этом смысле можно вкус назвать моральностью во внешнем проявлении, хотя это выражение в буквальном значении содержит в себе противоречие, ведь *благонаправленность* означает *внешний вид* или манеры нравственно доброго и даже некоторую степень его, а именно склонность усматривать ценность уже в одной лишь видимости его.

§ 70. Быть благонаправленным, благопристойным, учтивым (с удалением всякой грубости) — это еще только негативное условие вкуса. Представление об этих свойствах в воображении может быть внешне *интуитивным* способом представления о предмете или о собственной личности на основе вкуса, но только для двух [внешних] чувств — для слуха и зрения. Музыка и изобразительное искусство (живопись, ваяние, зодчество, садоводство) притязают на вкус как на восприимчивость к чувству удовольствия от одних лишь форм внешнего созерцания: музыка — в отношении слуха, изобразительное искусство — в отношении зрения. *Дискурсивный* же способ представления через громкую речь или письмо дает два искусства, в которых может проявиться вкус: *красноречие* и *поэзию*.

Антропологические замечания о вкусе

А

О вкусе, отвечающем моде

§ 71. Естественна склонность человека сравнивать себя в своем поведении с кем-нибудь более авторитетным (ребенок со взрослым, простые люди с более знатными) и подражать его манерам. Закон этого подражания — [стремление] казаться не менее значительным, чем другие, и именно в том, при чем не принимается во внимание какая-либо польза, — называется *модой*. Мода, следовательно, относится к рубрике *тщеславия*, так как в [ее] цели нет внутренней ценности; точно так же она относится и к рубрике *глупости*, так как при этом имеется некоторое принуждение — поступать в рабской зависимости исключительно от примера, который дают нам в обществе многие. *Быть модным* — это дело вкуса; тот, кто *вне* моды придерживается старого обычая, называется *старомодным*; того, кто даже считает достоинством не придерживаться моды, называют *чудаком*. Все же лучше быть всегда дураком по моде, чем дураком не по моде, если вообще хотят указанное тщеславие обозначать этим оскорбительным словом. Но погоня за модой действительно заслуживает такое название, если ради этого тщеславия жертвуют истинной пользой или даже долгом. — Всякая мода уже по самому своему понятию представляет собой непостоянный образ жизни. В самом деле, если игра подражания фик-

сируется, то подражание становится *обычаем*, и в этом случае уже не обращают внимания на вкус. Следовательно, именно новизна располагает к моде, и быть изобретательным во всевозможных внешних формах, хотя бы эти формы и выродились в нечто причудливое, а частью и отвратительное, — это дело придворных, задающих *тон*, главным образом дам, которым другие жадно подражают; в низших сословиях с этими модами возятся еще долго после того, как они уже оставлены в высших. — Таким образом, мода, в сущности, не дело вкуса (ведь она может быть в высшей степени противной вкусу), а дело одного лишь тщеславия — [желания] принять важный вид — и соперничества, чтобы в этом превзойти друг друга (*elegants de la cour*, иначе *petits-maitres* — это вертопрахи).

С истинным, идеальным вкусом вполне сочетается великолепие, стало быть нечто возвышенное, что в то же время прекрасно (например, великолепное звездное небо или, если это звучит не слишком низменно, собор Св. Петра в Риме). Но *пышность*, хвастливое выставление на показ хотя и могут иногда сочетаться со вкусом, но не без сопротивления с его стороны, так как пышность рассчитана на широкую публику, в которой немало черни, грубому вкусу которой нужны больше чувственные ощущения, чем способность суждения.

В

О художественном вкусе

Я буду рассматривать здесь только словесное искусство — *красноречие* и *поэзию*, ибо оно рассчитано на такое душевное настроение, которым душа непосредственно побуждается к деятельности; вот почему ему место в *прагматической антропологии*, где человека изучают по тому, что из него можно сделать.

Принцип души, который оживляет посредством *идей*, называют *духом*. Вкус — это не более как регулятивная способность суждения о форме при соединении многообразного в воображении; дух — это продуктивная способность разума а priori давать образцы для этой формы воображения. Дух и вкус: *первый* — чтобы создавать идеи; *второй* — чтобы ограничивать их ради формы, соответствующей законам продуктивного воображения, и таким образом создавать (*fingendi*) *первоначально* (не подражая). Продукт, обнаруживающий и дух, и вкус, можно вообще назвать *поэзией*; это — произведение *изящных искусств* все равно, предлагают ли его [внешним] чувствам через глаза или непосредственно через уши, и его можно назвать также *художественным творчеством* (*poetica in sensu lato*): оно может быть искусством живописи, садоводства, зодчества, музыки и стихотворства (*poetica in sensu stricto*). *Поэзия* отличается от *красноречия* только по взаимной субординации рассудка и чувственности: первая есть *игра* чувственности, *упорядоченная* рассудком; второе есть *дело* рассудка, *оживляемое*

чувственностью; оба — и оратор, и поэт (в широком смысле) — *творцы* и сами из себя создают новые образы (разную компоновку чувственно воспринимаемого) в своем воображении.*

Так как поэтический дар — это умение и в сочетании со вкусом талант к изящным искусствам, которые отчасти сводятся к обману (хотя и сладкому, часто даже косвенно целительному), то вполне естественно, что в жизни он находит значительное (а часто и вредное) применение. — Поэтому стоит затронуть несколько вопросов и сделать несколько замечаний о характере поэта, а также о том влиянии, которое его труд оказывает на него самого и на других, и об оценке его.

Почему среди изящных (словесных) искусств поэзия имеет при одинаковых целях преимущество перед красноречием? — Потому, что она есть в то же время музыка (нечто певучее), [т. е.] звуки, приятные сами по себе; простая же речь такой не бывает. Даже красноречие заимствует у поэзии звук,

* Новизна в *изображении* понятия — главное требование, предъявляемое поэту изящными искусствами, хотя само понятие не обязательно должно быть новым. — Но для рассудка (независимо от вкуса) имеются следующие выражения, обозначающие расширение наших познаний новыми восприятиями. — *Открыть* что-то, [т. е.] впервые заметить то, что уже было, например Америку, магнетическую силу, направляющуюся к полюсу, атмосферное электричество. — *Изобрести* что-то (произвести то, чего еще не было), например, компас, аэростат. — *Отыскать* что-то, [т. е.] найти благодаря поискам потерянное. — *Измыслить* или *придумать* (например, орудия для художника или машины). — *Сочинить* что-то, [т. е.] сознательно представить неистинное истинным, что бывает в романах, написанных только ради развлечения (*turpiter atrum desinit in pisces mulier formosa superne*. *Horat*⁷⁸).

приближающийся к [музыкальному] тону, — *ударение*, без которого речь была бы лишена необходимых промежуточных моментов спокойствия и оживления. Но поэзия имеет преимущество не только перед красноречием, но и перед каждым другим изящным искусством — перед живописью (к которой надо отнести и ваение) и даже перед музыкой; ведь музыка только потому *изящное* (а не просто приятное) *искусство*, что она служит средством для поэзии. И среди поэтов нет столько поверхностных (непригодных к делу) умов, сколько среди музыкантов, так как первые обращаются ведь и к рассудку, а вторые — только к чувствам. — Хорошее стихотворение — самое сильное средство для оживления души. — Не только о поэтах, но и о всех представителях изящных искусств можно сказать: для этого надо родиться и этого никогда нельзя достигнуть усердием и подражанием; так же верно и то, что художник для успеха своей работы нуждается еще во внезапно охватывающем его счастливым настроении, как бы в моментах вдохновения (поэтому его и называют *vates*), так как то, что делается по предписаниям и правилам, лишено духа (имеет рабский характер), а продукт изящных искусств требует не только вкуса, который может возникнуть на почве подражания, но и оригинальности мысли; а эта оригинальность, как нечто оживляющее из себя самого, называется духом. *Живописец природы* с кистью или пером в руках (с пером — и в прозе, и в стихах), поскольку он лишь подражает, еще не обладает художническим духом; единственный мастер в изящных искусствах — это *живописец идей*.

Почему под поэтами обычно понимают только *стихотворцев*, т. е. пользующихся речью, которая скандируется (подобно музыке произносится ритмически)? Потому что поэт, предлагая произведение изящного искусства, выступает с торжественностью, которая должна (по форме) удовлетворять самому тонкому *вкусу*, иначе оно не было бы прекрасным. — Но так как эта торжественность большей частью требуется для прекрасного представления о возвышенном, то подобная аффектированная торжественность без стихов называется (у Хага Блэйра⁷⁹) «сумасшедшей прозой». — С другой стороны, стихотворство еще не поэзия, если оно лишено духа.

Но почему рифма в стихах поэтов новейшего времени, если она удачно завершает мысль, представляет собой столь важное требование вкуса в нашей части света? И почему, с другой стороны, она производит неприятное впечатление, если встречается в стихотворениях древних авторов, например немецкие белые стихи нравятся мало, но рифмованные стихи Вергилия на латыни нравятся еще меньше? Вероятно, потому, что у древних, классических поэтов просодия была определенной, а в новейших языках в большинстве случаев ее нет, и за это слух компенсируется рифмой, которая завершает строку созвучно с предыдущей. В прозаической торжественной речи рифма, случайно встречающаяся среди других фраз, кажется смешной.

Откуда же *поэтические вольности*, которые не полагаются оратору, — время от времени нарушать законы языка? Вероятно, оттого что закон формы не стесняет оратора до такой степени, чтобы он не мог выразить глубокую мысль.

Почему посредственное стихотворение невыносимо, а посредственную речь все же можно слушать? Причина, по-видимому, в том, что, слушая торжественность тона в каждом поэтическом произведении, ожидают многого, и именно потому, что эти ожидания не сбываются, стихотворение считается еще хуже, чем оно могло бы считаться по своему прозаическому содержанию.

То обстоятельство, что в старости *поэтическая жилка* высыхает, тогда как человек с головой все еще пользуется добрым здоровьем в области наук и проявляет энергию в делах, объясняется тем, что красота — это *цветок*, а наука — *плод*, т. е. поэзия должна быть свободным искусством, которое ради многообразия требует легкости, в старости же (и вполне справедливо) эта легкость мысли исчезает; далее, *привычка* продолжать научные занятия в том же направлении дает вместе с тем и легкость; следовательно, поэзия, которая для каждого своего продукта требует оригинальности и *новизны* (и для этого ловкости), не вполне соответствует старости, за исключением, быть может, случаев *едкого остроумия*, эпиграмм и афоризмов, где поэзия, однако, уже не столько игра, сколько серьезное дело.

То обстоятельство, что поэты не делают такой карьеры, как адвокаты и другие профессиональные ученые, объясняется уже задатками темперамента, который вообще нужен для прирожденного поэта, а именно склонностью отгонять заботы, отдаваясь сообщаемой другим игре мыслей. — Но *характерная особенность* [поэта] — *не иметь никакого характера*, а быть непостоянным, прихотливым и (без злости) человеком ненадежным, умышленно создавать себе

врагов, не питая ни к кому ненависти, едко высмеивать друзей, не желая обидеть их, — эта особенность кроется в [его] взбалмошном уме, отчасти прирожденном, который властвует над практической способностью суждения.

О роскоши

§ 72. *Роскошь* (luxus) — это проявляющий *вкус* избыток внешнего благополучия в обществе (противоречаний, следовательно, благу общества). Этот же избыток, но *без вкуса* называется откровенным *мотовством* (luxuries). — Если и то, и другое рассматривать по их влиянию на [общественное] благо, то роскошь есть излишние расходы, которые доводят до *бедности*, а мотовство — расходы, которые доводят до *болезни*. Первая еще совместима с развивающейся культурой народа (в искусстве и науке), второе переполняет [жизнь] наслаждениями и в конце концов вызывает отвращение. И в том, и в другом больше хвастливости (стремления к внешнему блеску), чем умения пользоваться благами жизни (selbstgenießend); первая желает проявить шик (балы и спектакли) для идеального вкуса; второе — блеснуть избытком и многообразием для *вкушения* (для физического чувства, например, званые обеды). — Вправе ли правительство ограничивать и то и другое законами против излишней роскоши, — это вопрос, ответ на который здесь нас не интересует. Но изящные и приятные искусства, которые отчасти ослабляют народ, облегчая тем самым возможность управлять им, действовали бы явно

вопреки намерениям правительства, если бы наступил период спартанской суровости.

Благонравный образ жизни — это соразмерность благополучия с целями общения (следовательно, он обнаруживает вкус). Отсюда видно, что роскошь наносит вред этому образу жизни, и, когда выражение *он умеет жить* употребляет состоятельный или знатный человек, оно означает тонкость выбора в публичных развлечениях; такой вкус признает воздержание, делает потребление полезным и для той и другой стороны и рассчитан на продолжительное время.

Отсюда видно, что так как упрека заслуживает роскошь не в домашней жизни, а только в общественной, то отношение гражданина к обществу, если оно касается свободы соперничества, для того чтобы в приукрашивании своей персоны или своих дел (в устройстве праздников, свадеб и похорон и даже в хороших манерах, проявляемых в обращении с друзьями) во всяком случае предпочитать эту роскошь пользе, — вряд ли следует обременять законами против излишеств, потому что роскошь полезна тем, что оживляет искусство и таким образом возмещает обществу те издержки, которые ему могли бы причинить подобного рода траты.

Книга третья

О СПОСОБНОСТИ ЖЕЛАНИЯ

§ 73. *Вожделение* (appetitio) — это самоопределение силы субъекта представлением о чем-либо будущем как его следствии. Привычное чувственное вожделение называется *склонностью*. Стремление без траты силы для создания объекта есть *желание*. Желание может быть направлено на предметы, для осуществления которых субъект чувствует себя бессильным; и тогда это *пустое* (напрасное) желание. Пустое желание уничтожить время между вожделением и приобретением вожделенного называется *тоской*. Неопределенное в отношении объекта желание (appetitio vaga), которое лишь побуждает субъект выйти из своего настоящего положения без точного знания того, в какое другое состояние он хочет перейти, можно назвать *капризным* желанием (которое ничем не удовлетворяется).

Склонность, которую разум субъекта может подавить только с трудом или совсем не может подавить, — это *страсть*. Чувство же удовольствия или неудовольствия в настоящем состоянии, не оставляющее в субъекте места для *размышления* (разумного представления о том, следует ли отдалиться этому чувству или противиться ему), — это *аффект*.

Подчинение аффектам и страстям всегда есть болезнь души, так как и те и другие исключают господство разума. Аффекты и страсти одинаково сильны по степени; по качеству же они существенно отличаются друг от друга и в методе предупреждения, и в методе лечения, который психиатр должен был бы при этом применить.

Об аффектах в сопоставлении со страстями

§ 74. Аффект — это создаваемая ощущением неожиданность, из-за которой теряется присутствие духа (animus sui compos). Следовательно, аффект опрометчив, т. е. быстро поднимается до такой степени чувства, которая делает размышление невозможным (он безрассуден). — Отсутствие аффектов без уменьшения силы побуждений к деятельности, — это *флегма* в хорошем смысле, свойство энергичного человека (animi strenui), его способность не выходить из состояния спокойного размышления под влиянием аффектов. То, чего аффект гнева не делает сразу, он вообще не делает; аффект легко забывают. Но страсть ненависти не торопится, дабы глубоко укорениться и все припомнить своему противнику. — Отец, школьный учитель не будут наказывать [ребенка], если только они будут иметь терпение выслушать [его] просьбы о прощении (а не оправдание). Попробуйте человека, который в гневе входит в вашу комнату, чтобы сказать вам в крайнем раздражении резкие слова, вежливо попросить сесть; если это вам удастся, его гневные речи станут мягче, так как удобное сидение приводит к

снижению напряжения, что уже не вяжется с угрожающими жестами и криками, как это бывает, когда человек стоит. Страсть (как расположение духа, относящееся к способности желания), наоборот, как бы сильна она ни была, не спешит и обнаруживает рассудительность в способе достижения своей цели. — Аффект действует как вода, прорывающая плотину; страсть действует как река, все глубже прокапывающая свое русло. Аффект действует на здоровье как апоплексический удар; страсть — как чахотка или истощение. — Аффект подобен опьянению, которое проходит после сна, хотя от него и остается головная боль; страсть надо рассматривать как болезнь от отравления ядом или уродство, требующее внутреннего или внешнего врача душой, который может прописать не радикальные целебные средства, а почти всегда только паллиативные.

Там, где много аффекта, обычно мало страсти; как у французов, которые из-за своей живости непостоянны в сравнении с итальянцами или испанцами (а также индийцами и китайцами), которые в своей злобе тоскуют о мести, а в своей любви постоянны до безумия. — Аффекты честны и открыты, страсти же коварны и скрытны. Китайцы упрекают англичан в том, что они необузданны и вспыльчивы («как татары»), а англичане упрекают китайцев в том, что они настоящие (но спокойные) обманщики, которые в своей страсти не обращают внимания на этот упрек. Аффект следует рассматривать как *опьянение*, которое проходит после сна, а страсть — как *безумие* с его навязчивым представлением, все глубже проникающим в душу. — Кто

любит, тот может еще при этом оставаться *видящим*; но тот, кто влюблен, неизбежно слеп и не замечает недостатков любимого человека, хотя через восемь дней после свадьбы он обычно прозревает. — Тот, кто легко поддается аффекту как приступу бешенства, каким бы благонаправленным он ни был, напоминает помешанного; но так как он скоро начинает раскаиваться в своем порыве, то это только пароксизм, который называется *безрассудностью*. Некоторые даже желают быть способными гневаться; Сократ сомневался, не хорошо ли иногда сердиться; так распоряжаться аффектом, чтобы можно было хладнокровно рассуждать, следует ли сердиться или нет, — это, по-видимому, нечто противоречивое. — Ни один человек, однако, не желает себе страсти. В самом деле, кто захочет заковать себя в цепи, если он может остаться свободным?

Об аффектах в частности

А

О власти души в отношении аффектов

§ 75. Принцип *апатии*, а именно [правило], что мудрец никогда не должен находиться в состоянии аффекта, даже в состоянии аффекта сострадания к несчастьям своего лучшего друга, — это вполне справедливое и возвышенное моральное основоположение стоической школы, ибо аффект делает человека (более или менее) слепым. — Хотя природа внедрила в нас предрасположение к аффектам, было

мудростью с ее стороны *временно*, до того как разум достигнет надлежащей силы, взять в руки вожжи, а именно к моральным мотивам добра ради оживления их присовокупить еще мотивы патологического (чувственного) побуждения как временного суррогата разума. Ведь кроме всего прочего, аффект, рассматриваемый сам по себе, никогда не разумен; он даже делает себя неспособным преследовать свои собственные цели; следовательно, было бы неразумно преднамеренно вызывать его в себе. — Тем не менее разум, связывая свои идеи с созерцаниями (примерами), которые подводятся под эти идеи, может в представлении о морально добром оживлять [нашу] волю (в церковных или политических речах к народу или даже в одиночестве, в речи к самому себе), и, следовательно, может оживлять душу не как действие, а как причину аффекта в отношении доброго, причем этот разум все же никогда не выпускает из рук вожжей и вызывает *энтузиазм* к доброму замыслу, который следует, однако, относить в сущности к способности желания, а не к аффекту как более сильному физическому (*sinnlichen*) чувству.

Природный дар апатии при наличии достаточной душевной силы — это, как уже было сказано, счастливая *флегма* (в моральном смысле). Тот, кто одарен ею, на этом основании, правда, еще не мудрец, но обладает тем природным преимуществом, что ему легче, чем другим, стать мудрецом.

Вообще состояние аффекта определяет не сила того или иного чувства, а отсутствие рассудительности, нужной для того, чтобы сравнить это чувство с суммой всех чувств (удовольствия или неудоволь-

ствия) в своем состоянии. Богач, у которого слуга в праздник по неловкости разбивает красивый и редкий бокал, счел бы данный случай ничтожным, если бы он в этот момент сравнил эту потерю *одного* удовольствия с массой *всех* удовольствий, которые доставляет ему счастливое положение его как богатого человека. Но он весь отдается одному только этому чувству огорчения (не производя быстро в уме этот расчет); неудивительно поэтому, что в ту минуту ему кажется, будто он потерял все свое счастье.

В

О различных аффектах

§ 76. Чувство, побуждающее человека *оставить* в том состоянии, в котором он находится, *приятно*, а то, которое побуждает его *оставлять* это состояние, *неприятно*. Связанное с сознанием, первое называется *удовольствием* (*voluptas*), а второе — *неудовольствием* (*taedium*). Как аффект, первое называется *радостью*, а второе — *печалью*. — *Безудержная радость* (которая не умеряется никаким опасением страдания) и безысходная печаль (которая не смягчается никакой надеждой), *скорбь*, суть аффекты, опасные для жизни. Из списков умерших видно, что все же больше людей *скоропостижно* умирают от первого, чем от второго аффекта, ибо, когда неожиданно открываются виды на неизмеримое счастье, *надежда* как аффект целиком охватывает душу и таким образом аффект усиливается до того, что человек задыхается; скорби же, которой всегда опасаются, душа естественным образом про-

тивится, — вот почему скорбь убивает только медленно.

Испуг — это внезапно возникающий страх, от которого теряют присутствие духа. Испугу подобно то, что *поражает*; оно смущает (но еще не ошеломляет), заставляет сосредоточиться для размышления; оно побуждает к *удивлению* (которое уже заключает в себе размышление). С людьми опытными это случается не так-то часто; но дело искусства представить нечто обычное с такой стороны, с которой оно становится поразительным. *Гнев* — это испуг, который в то же время быстро приводит в движение наши силы для сопротивления злу. Страх перед предметом, который угрожает нам неопределенным злом, — это *боязливость*. — Кому-то может быть жутко и в то же время ему неизвестно, из-за какого особого объекта, — это подавленность из чисто субъективных причин (от болезненного состояния). *Стыд* — это боязнь перед возможным презрением со стороны *присутствующего* лица и, как таковой, есть аффект. Впрочем, человек может испытывать стыд даже и в отсутствие того, кого он стыдится, но тогда это не *аффект*, а *страсть* подобно скорби: тогда долго, но напрасно мучаются, испытывая чувство презрения к самому себе; наоборот, стыд как аффект должен появляться внезапно.

Аффекты вообще болезненные припадки (симптомы) и (по аналогии с системой Брауна⁸⁰) их можно разделить на стенические (из силы) и астенические (из слабости). Первые *возбуждают* и потому часто *истощают*, вторые снижают напряжение жизненной силы и потому часто содействуют выздоровлению. — Аффективный *смех* — это *судорожная* ве-

селость. — *Плач* сопровождается *томительное* ощущение бессильного гнева на судьбу или на других людей, словно они нанесли какую-то обиду; и это ощущение есть *уныние*. Но оба они — и смех, и плач — очищают, ибо излияниями освобождают жизненные силы от затруднений (можно смеяться и до слез, когда смеются до изнеможения). Смех есть нечто мужское, а плач нечто женское (у мужчин нечто *бабье*); и только такое состояние, когда к глазам подступают слезы, и притом из великодушного, но бессильного участия к страданиям других, извинительного для мужчины, у которого на глазах заблестели слезы, но который не уронил ни одной капли их; особенно же они не должны сопровождаться рыданиями и не создавать таким образом эту отвратительную музыку.

О боязливости и храбрости

§ 77. Боязнь, робость, испуг и ужас суть степени страха, т. е. отвращения к опасности. Присутствие духа, когда опасность встречают рассудительно, есть *мужество*. Сила внутреннего чувства (*ataraxia*), когда нелегко поддаются чувству страха, есть *бесстрашие*. Отсутствие первого есть *малодушие*,¹ отсутствие второго — *робость*.

Отважен тот, кто не пугается; *мужеством* обладает тот, кто рассудительно *не отступает* перед опасностью; *храбр* тот, чье мужество в опасности

* Слово *poltron* (заимствованное от *pollex truncatus*) в позднейшей латыни передавалось словом *truncus* и обозначает человека, который отрубает себе большой палец, чтобы не брали на войну.

постоянно. Отчаянным бывает легкомысленный человек, который не боится опасности, потому что не знает ее; *смел* тот, кто не боится опасности, хотя и знает ее; *безрассудно смел* тот, кто при очевидной невозможности достигнуть своей цели подвергает себя величайшей опасности (как Карл XII при Бендерах). Турки называют своих храбрецов (которые храбры, быть может, при помощи опиума) *безумцами*. — Малодушие, следовательно, это *бесчестный упадок духа*.

Испуг не есть *обычное* свойство души легко поддаваться страху — это свойство называется боязливостью, — а есть лишь *состояние* и случайная, большей частью зависящая от физических причин склонность теряться при внезапно возникающей опасности. У полководца, который сидит в домашнем халате, когда ему докладывают о неожиданном приближении врага, кровь, конечно, может на мгновение остановиться в сердечной полости; и над одним генералом его врач сделал наблюдение, что он был малодушен и робок, когда у него в желудке были кислоты. *Отвага* лишь свойство темперамента, *мужество* же основывается на принципах и есть добродетель. В этом случае разум дает решительному человеку силу, в которой иногда ему отказала природа. Испуг во время сражений производит даже благодетельные опорожнения, которые сделали пословицей одну насмешку («у него сердце не на месте»); но надо заметить, что те матросы, которые при возвещении о битве, бегут в отхожее место, бывают потом самыми мужественными в бою. То же самое замечают и у цапли, когда сокол парит над ней и вызывает ее на бой.

Терпение поэтому не есть мужество. Это женская добродетель, ибо она не мобилизует силы для

сопротивления, а только рассчитывает сделать страдание (претерпевание) незаметным через привычку. Тот, кто *кричит* под ножом хирурга или при приступах подагры и мочекаменной болезни, еще не робок или малодушен в этом состоянии; это то же, что и проклятие, которое вырывается, когда на дороге натыкаешься ногой на камень (большим пальцем ноги, откуда и слово *hallucinar*); это, скорее, выражение гнева, в котором природа стремится посредством крика не допустить остановку крови в сердце. — Но совершенно особого рода терпение проявляют американские индейцы, которые, когда они окружены, бросают свое оружие и без всяких просьб о пощаде спокойно позволяют себя изрубить. Больше ли здесь мужества, чем у европейцев, которые в подобном случае защищаются все до последнего человека? Мне кажется, что это тщеславие варваров, [а именно стремление] поддержать честь своего племени тем, что их враг не может принудить их к жалобам или вздохам как доказательству их покорности.

Мужество как аффект (стало быть, с одной стороны, как относящееся к чувственности) может быть вызвано и разумом, и тогда оно становится настоящей храбростью (доблестью). Не давать себя запугивать насмешками и изощренным остроумием и потому еще более опасными надругательствами над тем, что достойно уважения, а стойко идти своим путем — это моральное мужество, которым не всегда обладают те, кто показал себя храбрым на поле битвы или в поединке. Один из признаков решительного характера — отваживаться на то, что велит долг, даже если возникнет опасность, что другие будут [над этим] глумиться; это даже высокая

степень мужества, так как *любовь к чести* есть постоянная спутница добродетели и тот, кто вообще-то довольно спокоен перед лицом *насилия*, редко чувствует в себе достаточно сил противостоять насмешкам, когда ему с презрительным смехом отказывают в его притязании на честь.

Поведение, которое создает видимость мужества, [а именно] нежелание кому-либо уступать, называется *дерзостью* в противоположность *застенчивости* — некоторого рода боязливости и опасения показаться в глазах других в невыгодном свете. — Первое, как справедливое доверие к себе самому, не заслуживает порицания. Но та *дерзость* (*Dreistigkeit*) в поведении, которая придает человеку такой вид, будто он совершенно равнодушен к суждению других о нем, — это *наглость*, *бесстыдство* или, если употребить более мягкое выражение, *нескромность*; она, следовательно, не имеет отношения к мужеству в моральном значении этого слова.

Предполагает ли самоубийство мужество или всегда только упадок духа, — это вопрос не моральный, а чисто психологический. Когда оно совершается только для того, чтобы не быть лишенным чести, следовательно, из *гнева*, то оно кажется мужеством; если же оно истощение терпения под гнетом *печали*, которая медленно исчерпывает всякое

* Это слово следовало бы, собственно говоря, писать *Draustigkeit* (от *dräuen* или *drohen*), так как тон или выражение лица подобного человека заставляет других опасаться, что он может, пожалуй, быть и грубым. Точно так же пишут *liederlich* вместо *lüderlich*, тогда как первое [слово] означает легкомысленного, озорного, вообще-то не негодного добродушного человека, а второе — человека порочного, внушающего всеобщее отвращение (от слова *Lüder*).

терпение, то это упадок духа. Человеку кажется, что смотреть смерти прямо в глаза и не бояться ее, когда он уже больше не может любить жизнь, — это некоторого рода героизм. Но если он хотя и боится смерти, все же ни при каких условиях не может перестать любить жизнь и потому, для того чтобы он решился на самоубийство, должно предшествовать душевное смятение из страха, то он умирает из малодушия, так как он не может больше переносить муки жизни. — Это различие в расположении духа можно до некоторой степени узнать по способу совершения самоубийства. Если избранные для этого средства действуют сразу и не оставляют возможности для спасения, например выстрел из пистолета, или крепкий раствор сулемы (как носил его с собой на войне великий монарх⁸¹ на случай, если он попадет в плен), или глубокое место в реке и карманы, наполненные камнями, — то такому самоубийце нельзя отказать в мужестве. Но если это веревка, которую кто-то другой может перерезать, или обычный яд, который врач может еще удалить из тела, или порез на шее, который можно зашить и вылечить, — а при таких попытках к самоубийству человек, когда его спасают, бывает очень рад и никогда уже не повторяет их, — то это трусливое отчаяние из слабости, а не отчаяние сильного человека, так как для самоубийства требуется еще и присутствие духа.

Это не всегда ничтожные, недостойные люди, которые таким способом решаются освободиться от бремени жизни; скорее, нечего опасаться, что люди, у которых нет никакого чувства истинной чести, решатся на такой поступок. — Хотя этот поступок

всегда отвратителен и человек, совершая его, делает себя извергом, но примечательно, что во времена, когда господствует публичная и признанная законосообразной несправедливость революционного состояния (например, при Комитете общественного спасения Французской республики), люди с большим чувством чести (например, Ролан⁸²) стараются самоубийством предупредить казнь по закону, хотя при конституционном порядке они сами признали бы самоубийство делом недостойным. Причина этого в следующем. В любой казни по закону заключается что-то позорящее, потому что она *наказание*, и если казнь несправедлива, то тот, кто становится жертвой закона, не может признать это наказание *заслуженным*. Но это он доказывает именно тем, что, раз уж он обречен на смерть, лучше он сам выберет ее как свободный человек и самого себя умертвит. Вот почему даже тираны (как Нерон⁸³) выдавали за признак милости со своей стороны позволение осужденному покончить с собой, ибо в такой смерти больше чести. — Моральность этого я, конечно, защищать не стану.

Мужество воина сильно отличается от мужества дуэлянта, хотя к *дуэли* правительство проявляет снисхождение и самозащита против оскорблений становится в армии до некоторой степени делом чести, в которое начальство не вмешивается, хотя публично дуэль не дозволена законом. — Смотреть на дуэль сквозь пальцы — это ужасный принцип, не вполне обдуманной главой правительства, ибо бывают и недостойные люди, которые ставят свою жизнь на карту, чтобы придать себе какую-нибудь ценность, и которые вовсе не думают с опасностью для себя сделать что-нибудь для охраны государства.

Храбрость — это *законосообразное* мужество: не бояться даже утраты жизни там, где этого требует долг. Одного лишь бесстрашия для этого мало, с ней должна быть связана моральная безукоризненность (*mens conscia recti*⁸⁴), как у рыцаря Баяра⁸⁵ (*chevalier sans peur et sans reproche*).

Об аффектах, которые сами себя ослабляют в отношении своей цели (*Impotentia animi motus*)

§ 78. Аффекты гнева и стыда имеют ту особенность, что они сами себя ослабляют в отношении своей цели. Они суть внезапно возбуждаемые чувства беды как оскорбления, которые, однако, будучи безудержными, делают человека бессильным предотвратить эту беду.

Кого надо больше бояться — того ли, кто в сильном гневе *бледнеет*, или того, кто при этом *краснеет*? Первого надо бояться сразу, а второго — и еще больше — потом (из-за жажды мести). В первом состоянии человек, потерявший самообладание, опасается, как бы не дать увлечь себя вспыльчивостью и не -пустить в ход насилие, в чем впоследствии, быть может, он раскается. Во втором страх внезапно переходит в опасение того, не станет ли *заметным* сознание его неспособности к самозащите. — Оба эти аффекта, если они найдут выход в быстром возвращении самообладания, не вредны для здоровья; если же нет, то они отчасти опасны даже для жизни, а отчасти (когда разрядка их задерживается) оставляют после себя злобу, т. е. чувство обиды от того, что не рассчитались как

следует за оскорбление; но этого можно избежать, если имеется возможность высказаться. Но оба аффекта таковы, что делают человека немым, и потому представляются в невыгодном свете.

От *вспыльчивости* можно отучиться с помощью внутренней дисциплины души; но не так-то легко устранить слабость — слишком нежное чувство чести — в стыдливости. Ибо, как говорит Юм⁸⁶ (который сам отличался этой слабостью, а именно стеснялся говорить в обществе), первая попытка решиться, если только она не удается, делает человека еще более застенчивым; и в таких случаях имеется одно лишь средство: начиная с общения с людьми, мнением которых о приличии не дорожат, постепенно отказываться от мысли, будто важно мнение других о нас, и внутренне считать себя в этом отношении равноценным с ними. Привычка к этому приводит к *откровенности*, которая одинаково далека и от *застенчивости*, и от оскорбительной *дерзости*.

Правда, мы сочувствуем *стыдливости* других как страданию; но нам не нравится их *гнев*, когда они *рассказывают* нам о побуждении к нему, находясь в состоянии этого аффекта; ведь перед теми, кто гневается, не находятся в безопасности и те, кто слушает их рассказ (о нанесенном оскорблении).

Удивление (замешательство от какой-то неожиданности) — это такое возбуждение чувства, которое сначала задерживает естественную игру мысли и потому бывает неприятным, но зато потом содействует приливу мыслей для неожиданных представлений и потому становится приятным; *изумлением* же этот аффект называется, собственно, только тогда, когда при этом начинают сомневаться, было ли это

восприятие наяву или во сне. Новичок в обществе удивляется всему; но тот, кто на основе длительного опыта уже знает обычный ход вещей, делает себе принципом правило *ничему не удивляться* (*nihil admirari*). Тот же, кто пытливым взором вдумчиво изучает порядок природы в ее великом многообразии, приходит в *изумление*, видя мудрость, которой он не ожидал; это — восхищение, от которого нельзя освободиться (нельзя достаточно надивиться); но этот аффект возбуждается тогда только разумом и представляет собой своего рода священный трепет, который испытывают, когда перед зрителем разверзается бездна сверхчувственного.

Об аффектах, при помощи которых природа механически содействует здоровью

§ 79. Природа механически содействует здоровью при помощи некоторых аффектов. Сюда главным образом относятся *смех* и *плач*. Гнев, когда (не опасаясь сопротивления) можно хорошенько выбраться, также достаточно верное средство для пищеварения; у некоторых хозяек не бывает других душевных движений, кроме ругани в адрес детей и прислуги, и если дети и прислуга относятся к этому достаточно терпеливо, то по телу равномерно распространяется приятная усталость жизненной силы; но это средство не лишено опасности, поскольку вполне возможно сопротивление со стороны домочадцев.

Добродушный же (не злобный, не связанный с горечью) *смех* приятнее и полезнее; он именно то, что следовало бы порекомендовать персидскому

царю, который назначил награду тому, «кто придумает какое-нибудь новое удовольствие». Происходящее толчками (как бы судорожно) выдыхание воздуха (чихание есть только небольшой, но оживляющий эффект такого выдыхания, если его звук раздается не задерживаясь) *укрепляет* чувство жизненной силы благодаря полезному движению диафрагмы. Пусть это будет наемный шут (арлекин), который заставляет нас смеяться; или же принятый в общество друзей лукавый плут, который как будто ничего дурного на уме не имеет, но хитрит и не смеется вместе с другими, а с притворной наивностью внезапно разрешает напряженное ожидание (как натянутую струну), — смех всегда есть вибрация мускулов, которая способствует пищеварению гораздо больше, чем мудрость врача. Но и большая нелепость ошибающейся способности суждения может произвести точно такое же действие, конечно за счет мнимого умника.*

* Примеров последнего множество. Но я здесь хочу привести только один со слов покойной графини К-г³⁷ — дамы, которая была украшением своего пола. Когда граф Саграмозо, которому тогда было поручено создать Мальтийский орден в Польше, сделал ей визит, у нее случайно был один магистр, родом из Кенигсберга, но нанятый в Гамбурге некоторыми богатыми купцами-любителями в качестве собирателя естественнонаучных коллекций и хранителя их и посещавший своих родственников в Пруссии. Граф, чтобы как-то начать разговор, сказал ему на ломаном немецком языке: «Ich abe in Amburg eine Ant geabt (в Гамбурге у меня была тетка), aber die ist gestorben». Магистр на лету подхватил это слово и спросил: «Почему же вы не содрали с нее шкуру и не набили ее?» - Английское слово Ant, которое означает *тетка*, он принял за немецкое Ente - утка, и так как ему показалось, что она должна быть большой редкостью, очень пожалел о такой потере. Можно себе представить, какой смех вызвало это недоразумение!

Плач — происходящее с всхлипыванием (конвульсивное) вдыхание воздуха, связанное с проливанием слез, — точно так же есть проявление заботливости природы о здоровье, будучи смягчающим боль средством; вдова, которая, как говорят, не может утешиться, т. е. никак не может удержать свои слезы, заботится, не зная и, собственно, не желая этого, о своем здоровье. Гнев, который был бы вызван в этом состоянии, мог бы помешать этому излиянию, но к ее собственному вреду, хотя не всегда одно горе, но и гнев может доводить женщин и детей до слез. — В самом деле, *чувство своего бессилия* перед бедой при сильном аффекте (все равно, будет ли это аффект гнева или печали) призывает на помощь те внешние естественные признаки, которые (по праву более слабого) по крайней мере обезоруживают мужскую душу. Это выражение нежности как слабость пола должно доводить участливого *мужчину* не до плача, а только до слез на глазах, ибо в первом случае он бы сделал промах против своего собственного пола и таким образом со своей женской слабостью не мог бы служить более слабой стороне защитой; а во втором не доказал бы своего сочувствия к другому полу, которое вменяется ему в обязанность как принадлежащему к мужскому полу, т. е. не взял бы его под свою защиту, как этого требует тот характер, который рыцарские книги предписывают храброму человеку и который усматривается именно в таком заступничестве.

Но почему молодые люди больше любят в театре *трагедии* и охотнее исполняют их, когда хотят своим родителям устроить праздник, а старики предпочи-

тают *комедии* вплоть до фарса? — Причина этого у первых отчасти та же, которая побуждает детей опасно шалить, по-видимому из-за инстинкта природы, чтобы испытать свои силы, а отчасти и потому, что при легкомыслии молодости по окончании пьесы не остается никакого горького осадка от шемящих душу или ужасающих впечатлений; после сильного внутреннего движения остается приятная усталость, вновь располагающая к веселью. У стариков же эти впечатления изглаживаются не так легко, они не могут так легко вызывать у себя снова веселое настроение. Арлекин с его бойким остроумием производит своими выдумками благотворное потрясение диафрагмы и внутренностей, что усиливает аппетит для следующего за этим ужина в обществе и содействует хорошему пищеварению.

Общее замечание

Некоторые внутренние телесные чувства *родственны* аффектам, но все же не аффекты, так как лишь мгновенны, проходят скоро и не оставляют после себя никакого следа; таково ощущение *ужаса*, которое охватывает детей, когда они слушают рассказы няnek о привидениях. — Сюда же относится *дрожь* — ощущение, подобное тому, какое бывает, когда человека вдруг обливают холодной водой (например, при проливном дожде). Не усмотрение опасности, а одна лишь мысль об опасности, хотя бы и знали, что никакой опасности нет, производит подобное ощущение, которое, если оно только

мгновенное переживание, а не проявление испуга, бывает, по-видимому, не неприятным.

Головокружение и даже *морская болезнь* по своей причине, как кажется, относятся к разряду таких же воображаемых (*ideale*) опасностей. — По доске, которая лежит на земле, легко пройти, не шатаясь; но если доска лежит над пропастью или даже просто над канавой, то часто уже один страх перед опасностью становится у слабонервных действительно опасным. Килевая качка корабля даже при слабом ветре — это попеременное движение вниз и вверх. При опускании его вниз естественно стремление подняться вверх (ибо всякое опускание вообще возбуждает представление об опасности), стало быть, движение желудка и кишок снизу вверх механически связано с позывом к рвоте, который усиливается, когда страдающий [морской болезнью] смотрит из каюты в окошко и видит то небо, то волны, отчего еще больше усиливается обманчивое ощущение, будто сидение из-под него ускользает.

Актер, который, оставаясь холодным, обладает лишь рассудком и сильно развитым воображением, может посредством аффектированного (наигранного) аффекта тронуть гораздо сильнее, чем посредством настоящего аффекта. Действительно влюбленный человек в присутствии любимой смущается, становится неловким и малопривлекательным. Но тот, кто только притворяется *влюбленным* и еще обладает талантом, может играть свою роль настолько естественно, что легко заманивает в свою ловушку бедную обманутую женщину именно потому, что его сердце не затронуто, голова ясна и, следовательно, он в состоянии совершенно свободно применять

всю свою ловкость и свои силы для того, чтобы вполне естественно изображать влюбленного.

Добродушный (искренний) смех (как относящийся к аффекту веселья) содействует *общительности*; злобный смех (зубоскальство) *враждебен* [общению]. Рассеянный человек (как, например, Террасой⁸⁸ с ночным колпаком на голове вместо парика и со шляпой под мышкой, когда он торжественно вступает в спор о преимуществах древнего и нового мира в области науки) часто дает повод к добродушному смеху; над ним *смеются*, но его не *высмеивают*. Чудак, не лишенный ума, часто становится предметом подобного смеха, хотя это ему ничего и не стоит: он смеется вместе с другими. — Тот, кто смеется механически (глупо), пошл и удручает всех своей тривиальностью. Тот, кто не смеется в обществе, либо человек угрюмый, либо педант. Дети, особенно девочки, должны быть рано приучены к откровенному, непринужденному смеху, ибо происходящее при нем просветление лица постепенно отпечатывается в душе и создает основу для *расположения* к веселости, дружелюбию и общительности; а это заблаговременно подготавливает к добродетели благоволения.

Иметь кого-нибудь в обществе мишенью для острот (подтрунивать над кем-нибудь) без колкости (для насмешки без язвительности), против которых этот другой в свою очередь достаточно вооружен и, таким образом, всегда готов внести в общество веселый смех, — это добродушное и вместе с тем культурное развлечение для общества. Но если это делается за счет какого-нибудь простака, которым, как мячиком, перебрасываются, то этот смех, как

злорадный, по крайней мере не деликатен, и если предметом его служит какой-нибудь прихлебатель, который ради того, чтобы покутить, позволяет другим насмеяться над собой и делать из себя шута, то это признак и дурного вкуса, и притупленного морального чувства у тех, кто может смеяться над ним во все горло. Но положение придворного шута, который ради лучшего пищеварения высочайшей особи должен за столом рассмешить ее, говоря колкости знатым гостям, — такое положение *выше* или *ниже* всякой критики, кто как понимает.

О страстях

§ 80. Субъективная *возможность* возникновения того или иного желания, которое предшествует представлению о его предмете, — это *наклонность* (*propensio*). Внутреннее *принуждение* способности желания к обладанию этим предметом еще до того, как его знают, — это *инстинкт* (как, например, половой инстинкт или побуждение животного к защите своих детенышей и т. п.). — Чувственное желание, ставшее для субъекта правилом (привычкой), называется *склонностью* (*inclinatio*). — Склонность, которая мешает разуму при том или ином выборе сравнить ее с суммой всех других склонностей, — это *страсть* (*passio animi*).

Нетрудно понять, что страсти — поскольку они не исключают возможности самого спокойного размышления и, значит, не обязательно такие необдуманные, как аффекты, а потому не бывают ни бурными, ни преходящими, а вкореняются глубоко

и даже могут сочетаться с умничаньем — в высшей степени стесняют свободу; и если аффект — это *хмель*, то страсть — это *болезнь*, которая гнушается всеми целебными средствами, и потому она гораздо хуже, чем все преходящие душевные движения, которые, по крайней мере, возбуждают намерение исправиться; страсть же — такое ослепление, которое исключает даже возможность исправления.

Страсть обозначают в немецком языке словом *Sucht* (*Ehrsucht*, *Rachsucht*, *Herrschaftsucht* и т. п.); она но сводится, если не считать страсть любви, к *влюбленности* (*Verliebtsein*). Причина этого в том, что если последнее желание (через чувственное наслаждение) удовлетворено, то оно, по крайней мере по отношению к тому же лицу, прекращается, стало быть, представить как страсть можно страстную влюбленность (до тех пор, пока другая сторона не отвечает взаимностью), но не физическую любовь, так как по отношению к объекту она не имеет в себе *постоянного* принципа. Страсть всегда предполагает максимум субъекта: поступать соответственно цели, предписываемой ему склонностью. Следовательно, она всегда связана с разумом субъекта, и потому нельзя животным приписывать страсти, так же как и чистым разумным существам. Честолюбие, жажда мести и т. д. именно потому, что они никогда не могут быть полностью удовлетворены, причисляются к страстям как болезни, против которых имеются лишь паллиативные средства.

§ 81. Страсти — это раковая опухоль для чистого практического разума и в большинстве случаев неизлечимы, так как больной не желает исцелиться

и отказывается от господства принципа, с помощью которого только и возможно исцеление. И в сфере чувственно-практического разум идет от общего к особенному по принципу: не позволять в угоду одной склонности все другие оставлять в тени или отодвигать их, а стараться, чтобы ее можно было совместить с суммой *всех* склонностей. — Пусть *честолюбие* человека будет даже направлением его склонности, одобренным разумом, но честолюбец хочет, чтобы его и любили, нуждается в приятном общении с другими, в сохранении своего имущества и во многом другом. Если же он *страстно* честолюбив, то не видит этих целей, к которым его зовут в то же время его склонности, и не замечает, что другие его ненавидят или избегают общения с ним или что траты могут его сделать нищим. Все это для него не существует. Это глупость (*часть* своей цели принимать за *всю* цель), которая прямо противоречит разуму даже в его формальном принципе.

Поэтому страсти не только подобно аффектам *несчастные* душевные расположения, чреватые многими бедами, но и все без исключения *злые* расположения души; и даже самые благие желания, если они имеют в виду то, что (по материи) относится к добродетели, например благотворительность, как только превращаются в страсть, становятся (по форме) не только пагубными в *прагматическом* отношении, но и *морально* дурными.

От аффекта человек теряет свою свободу и власть над собой только на мгновение. Страсть вообще отказывается от них и находит свое удовольствие и удовлетворение в рабском духе. А так как разум с

его призывом к внутренней свободе все же не ослабевает, то несчастный томится в своих цепях, от которых он тем не менее не может освободиться, ибо они как бы срослись с его телом.

Несмотря на это, страсти нашли своих панегиристов⁸⁹ (ибо где их не бывает, если в принципах дается место даже злобе?). Говорят, что «ничто великое в мире не совершается без пылких страстей и что само провидение мудро укоренило их в человеческой природе в качестве движущей силы». — Относительно некоторых *склонностей* это, пожалуй, верно, а именно относительно тех склонностей, без которых живая природа (даже природа человека) не может обойтись как без естественных и животных потребностей. Но провидение не желало, чтобы они могли стать и тем более чтобы они стали *страстями*, и можно еще простить поэту, когда он хочет представить их с такой точки зрения (а именно сказать вместе с Попом⁹⁰: «Если разум — магнит, то страсти — ветер»), но философ не должен допускать этот принцип сам по себе даже для того, чтобы прославлять страсти как временное устройство провидения, которое оно вложило в человеческую природу преднамеренно, до того как человеческий род достигнет надлежащей степени культуры.

Деление страстей

Они делятся на страсти *естественной* (прирожденной) склонности и на страсти склонности, возникающей из *культуры* человека (благоприобретенной склонности).

Страсти *первого* рода — это *жажда свободы* и *половое влечение*, связанные с аффектом. Страсти *второго* рода — это *честолюбие*, *властолюбие* и *корыстолюбие*, связанные не с буйством аффекта, а с твердостью максимы, рассчитанной на определенную цель. Первые можно назвать *пламенными* (*passiones ardentes*), а вторые, как скупость, — *холодными* страстями (*frigidae*). Но все страсти всегда желания, обращенные от человека к человеку, а не к вещам; плодородное поле или плодovitую корову можно любить, чтобы использовать их, но нельзя чувствовать к ним *расположение* (которое состоит в склонности к *общению* с другими), а тем более страсть.

А

О жажде свободы как страсти

§ 82. Это самая сильная страсть из всех у близкого к природе человека в том состоянии, когда он не может избежать столкновения своих притязаний с притязаниями других.

Тот, кто может быть счастливым только по выбору *другого* (при всем благоволении этого другого), с полным основанием чувствует себя несчастным. В самом деле, может ли он быть уверен, что суждения этого его могущественного ближнего о благе совпадают с его личным суждением? Дикарь (который еще не привык покоряться) не знает большего несчастья, чем это состояние покорности, — и он вполне прав, пока его не защищает никакой публичный закон, — и только дисциплина

постоянно приучает его терпеть такое состояние. Отсюда его постоянные войны, имеющие целью держать других по возможности дальше от себя и жить одиноко в пустынных местах. Даже ребенок, который только что покинул материнское чрево, в отличие от всех животных вступает в мир с громким криком как будто только потому, что свою неспособность пользоваться своими членами он рассматривает как *принуждение* и, таким образом, тотчас же возвещает свое притязание на свободу (о которой никакое другое животное не имеет представления).^{*} Народы-кочевники, не

^{*} Лукреций как поэт иначе выражает это в самом деле удивительное явление в царстве животных:

Vagituque locum lugubri complet, ut aequumst
Cui tantum in vita restet transire malorum!⁹¹

Конечно, новорожденный не может иметь перед собой такие виды; но то, что чувство неуютности вызвано в нем не телесной болью, а смутной идеей (или аналогичным с ней представлением) о свободе и об ограничении ее, т.е. о *несправедливости*, обнаруживается в том, что через несколько месяцев после рождения его крик сопровождается *слезами*; а это указывает на некоторого рода чувство горечи, когда он старается приблизиться к тому или иному предмету или вообще лишь что-то изменить в своем состоянии и чувствует, что ему в этом что-то мешает. — Это стремление иметь свою волю и все, что препятствует ей, рассматривать как обиду особенно выражается в тоне ребенка и показывает нечто вроде злости, за которую мать считает себя вынужденной наказывать, но ребенок обычно отвечает на это еще более громким криком. То же самое бывает, когда ребенок падает по своей собственной вине. Детеныши животных играют, а дети людей очень рано начинают ссориться друг с другом; и создается впечатление, будто некоторое понятие о праве (относящееся к внешней свободе) развивается в человеке вместе с животным началом, а не усваивается постепенно.

будучи (как пастушеские народы) привязаны к определенному месту, например арабы, столь крепко держатся своего образа жизни, хотя он не полностью свободен от принуждения, и при этом проникнуты столь сильным духом презрения к *оседлым* народам, что неразрывно связанные с их образом жизни трудности не могли в течение тысячелетий заставить их отказаться от него. Народы, занимающиеся только охотой (такие, как *оленьи тунгусы*), обособленные от родственных им племен, это чувство свободы действительно облагородило. — Таким образом, не только понятие свободы под моральными законами возбуждает аффект, который называется энтузиазмом, но и чисто чувственное представление о внешней свободе возвышает (через аналогию с понятием права) склонность сохранять это состояние или расширять его до сильной страсти.

Даже самая сильная склонность животных (например, к совокуплению) не называется страстью, ибо у них нет разума, который один только обосновывает понятие свободы и в столкновение с которым вступает страсть; стало быть, только у человека бывают страсти. — Хотя говорят о людях, что они *страстно* любят те или иные вещи (например, пьянство, игру, охоту) или страстно их ненавидят (например, мускус, водку), но эти различные склонности или антипатии не называют *страстями*, так как они не более как различные инстинкты, т. е. различные *чисто пассивные* [явления] в способности желания, и поэтому их следует классифицировать не по объектам способности желания как *вещам* (которых бесчисленное множество), а по

принципу, согласно которому люди взаимно используют свою личность и свою свободу или злоупотребляют ими, когда человек делает другого человека только средством для своей цели. — Страсти имеют своим объектом, собственно, только людей и могут найти свое удовлетворение только через них.

Эти страсти — *честолюбие, властолюбие, корыстолюбие*.

Так как они склонности, направленные только на обладание средствами, для того чтобы удовлетворить все склонности, которые непосредственно касаются цели, то в этом смысле они имеют сходство с разумом, а именно подражают идее о связанной со свободой способности, благодаря которой только и можно вообще достигнуть цели. Обладание средствами для *любого* намерения простирается, конечно, гораздо дальше, чем на влечение, направленное на удовлетворение одной склонности. — Их можно поэтому назвать также склонностями иллюзии, которая состоит в том, что мнение других о ценности вещей отождествляют с действительной ценностью этих вещей.

В

О жажде мести как страсти

§ 83. Так как страсти — это склонности, направленные только от человека к человеку, поскольку эти склонности обращены на согласующиеся между собой или на противоположные друг другу цели, т. е. суть или любовь, или ненависть, а понятие права, непосредственно вытекающая из понятия внеш-

ней свободы, гораздо важнее и представляет собой гораздо более сильное побуждение для воли, чем понятие благоволения, — то ненависть из-за перенесенной несправедливости, т. е. *жажда мести*, есть страсть, которая неодолимо возникает из природы человека и, какой бы злобной она ни была, все же есть переплетенная со склонностью максима разума в силу дозволенной *жажды права*, аналог которой и есть жажда мести; и именно поэтому она одна из самых сильных и глубже всего укореняющихся страстей; даже когда она, казалось бы, угасла, она все еще оставляет затаенную ненависть, называемую *злой*, подобно огню, тлеющему под золой.

Желание находиться в одинаковом положении со своими ближними и быть в таком отношении к ним, чтобы каждому доставалось то, что полагается ему по *праву*, есть, конечно, не страсть, а определяющее основание свободного произвола через чистый практический разум. Но если это желание *возбуждено* одним лишь себялюбием, т. е. только для своей выгоды, а не ради законодательства для каждого, то имеется чувственное побуждение ненависти не к несправедливости [вообще], а к тем, кто *несправедлив* по отношению к нам; так как в основе этой склонности (преследовать и разрушать) лежит идея, хотя, конечно, примененная себялюбиво, то жажда права против обидчика превращается ею в страсть возмездия, которая часто доходит до безумия — [до готовности] самому погибнуть, лишь бы такой же гибели не избежал и враг; и (в кровной мести) эта ненависть становится даже наследственной у отдельных племен, ибо, как говорят, кровь обиженного,

но еще не отомщенного *вопиет*, пока невинно пролитая кровь не будет смыта кровью, хотя бы кровью невинного потомства обидчика.

С

О стремлении иметь влияние на других людей

§ 84. Это стремление больше всего приближается к технически-практическому разуму, т. е. к максиме житейской мудрости. — В самом деле, приобрести власть над склонностями других людей, с тем чтобы управлять и распоряжаться ими в соответствии со своими целями, — это почти то же, что *овладеть* ими как простыми орудиями своей воли. Неудивительно, что стремление к тому, чтобы быть в *состоянии* иметь влияние на других, становится страстью.

Эта способность заключает в себе как бы тройкую силу: *почет, власть и деньги*; обладая ими, можно подступиться к каждому человеку и использовать его для своих целей если не с помощью одной из этих сил, то с помощью другой. — Склонности к этому, если они становятся страстями, — это *честолюбие, властолюбие и корыстолюбие*. Конечно, человек становится здесь игрушкой (жертвой обмана) своих собственных склонностей и в применении этих средств не достигает своей конечной цели. Но мы говорим здесь не о *мудрости* [вообще] (Weisheit), которая не допускает никакой страсти, а только о *житейской мудрости* (Klugheit), при помощи которой прибирают к рукам дураков.

Но страсти вообще, как бы сильны они ни были в качестве чувственных мотивов, суть не более как

слабости в отношении того, что человеку предписывает разум. Поэтому способность умного человека использовать эти склонности для своих целей должна быть соответственно тем меньше, чем сильнее страсть, овладевающая другим человеком.

Честолюбие — это слабость людей, благодаря которой можно иметь влияние на них через их *мнение*; *властолюбие* — это слабость людей, благодаря которой можно иметь влияние на них через их *страх*, а *корыстолюбие* — это слабость людей, благодаря которой можно иметь влияние на них через их *интерес*. Все три страсти обнаруживают рабский дух, в силу которого, если этот дух овладевает другим человеком, приобретают возможность, действуя на его склонности, использовать его для своих целей. — Но сознание этой силы самой по себе и сознание обладания средствами для удовлетворения своих склонностей возбуждает страсть еще сильнее, чем их применение.

А

Честолюбие

§ 85. Это не *любовь к чести*, не та высокая оценка, которой человек вправе ожидать от других в силу своей внутренней (моральной) ценности; это стремление приобрести *хорошую репутацию*, а для этого достаточно одной только видимости. Можно этому высокомерию (требованию к другим, чтобы они по сравнению с нами не уважали самих себя, — глупость, которая действует против собственной цели) — этому высокомерию, говоря я, достаточно

только *лстыть*, чтобы через эту страсть глупца приобрести власть над ним. Лстецы (Schmeichler),* потакатели, которые охотно слушают речи влиятельного человека, поощряют эту страсть, делаящую его слабым, и пагубно действуют на великих и сильных мира сего, если они поддаются этому соблазну.

Высокомерие — это действующее против своей собственной цели и не достигающее ее честолюбие; оно не может рассматриваться как преднамеренное средство использования других людей (которых высокомерный человек отталкивает от себя) для своих целей; скорее, такой человек служит орудием плутов и его можно назвать дураком. Однажды меня спросил очень разумный и честный купец: «Почему высокомерный человек почти всегда бывает подлым?» (он на собственном опыте убедился, что тот, кто хвастается своим богатством как силой, обеспечивающей превосходство в торговле, если он потеряет все свое состояние, не устыдится пресмыкаться и ползать). Мое мнение было таково: так как высокомерие есть требование, чтобы другие в сравнении с нами *презирали* самих себя, то такая мысль может прийти в голову только тому, кто готов

* Слово Schmeichler первоначально означало, по-видимому, Schmieglер (человек, который изгибается и гнется), чтобы по своему усмотрению управлять могущественным человеком, много о себе мнящим, даже с помощью его высокомерия; точно так же как слово Neuchler (его, собственно, следовало бы писать Häuchler) означало, по-видимому, обманщика, который показывал свое *благочестивое* смирение перед влиятельным священнослужителем, испуская глубокие вздохи во время его речи.

подличать; так что высокомерие уже само по себе служит никогда не обманывающим признаком, предвещающим подлость таких людей.

В

Властолюбие

Эта страсть несправедлива сама по себе, и ее проявление восстанавливает против нее всех. Она начинается, однако, с опасения, как бы не оказаться под властью других, и стремится к тому, чтобы заблаговременно добиться власти над другими; а это ведь сомнительное и несправедливое средство использовать других людей для своих целей, ибо оно, с одной стороны, вызывает сопротивление и [потому] *неблагоразумно*, а с другой — противоречит основанной на законе свободе, на которую каждый имеет право, и потому *несправедливо*. — Что же касается опосредствованного искусства подчинять своей власти — как, например, искусство женщин с помощью любви, какую они внушают к себе мужчинам, использовать их в своих целях, — то оно не подходит под эту рубрику, так как здесь нет никакого насилия, оно лишь умеет смирить и оковать своего подданного с помощью его же склонности. — Это не значит, что женская половина нашего рода свободна от склонности властвовать над мужской половиной (справедливо как раз противоположное утверждение); это лишь значит, что для этой цели они пользуются не тем средством, которым пользуются мужчины, а именно преимуществом *силы* (как раз сила подразумевается под словом *властвовать*), а *очарованием*, которое вызывает у другой половины склонность повиноваться.

С

Корыстолюбие

Деньги — вот лозунг, и перед теми, кому благоприятствует Плутос, открываются все двери, закрытые для менее богатых. Изобретение этого средства, которое годно (по крайней мере, должно быть годно) только для обмена продуктами человеческого прилежания, а тем самым и всяким физическим благом их, особенно после того как деньги стали металлическими, создало корыстолюбие, которое в конце концов помимо всякого употребления, в одном лишь владении, даже при отказе (скупого) от всякой траты, заключает в себе такую силу, что многие полагают, будто она вполне возмещает отсутствие всякой другой силы. Эта лишенная духа, хотя в моральном отношении иногда приемлемая, но чисто механически направляемая страсть, больше всего присущая старости (для возмещения ее естественного бессилия) и назвавшая указанное всеобщее средство ввиду его великого влияния просто *состоянием*, есть такая страсть, которая, коль скоро она появилась, не допускает никакой перемены; и если первая из трех упомянутых нами страстей возбуждает *ненависть*, вторая — *страх*, то эта третья — *презрение*.^{*}

* Здесь имеется в виду презрение в моральном смысле, ибо в гражданском смысле, когда бывает, что, как говорит Погг⁹², «дьявол овладевает душой ростовщика, осыпая его золотым дождем в виде пятидесяти процентов», чернь, скорее, *восхищается* человеком, обнаруживающим столь большую коммерческую мудрость.

О склонности к иллюзии
как страсти

§ 86. Под *иллюзией* как мотивом желаний я разумею внутреннее практическое заблуждение — принимать субъективное в побудительной причине за нечто объективное. — Природа время от времени требует более действенных возбудений жизненной силы, чтобы оживить деятельность человека, дабы в одном лишь *пользовании* не потерять чувство жизни. Ради этой цели она очень мудро и благотворно вводит ленивого от природы человека в заблуждение таким образом, что предметы его воображения кажутся ему действительными целями (способами приобретения почета, власти и денег), которые доставляют ему, неохотно принимающемуся за любое *дело*, достаточно *хлопот* и заставляют его при *ничегонеделании* много *делать*; причем проявляемый к этому интерес чисто иллюзорный; природа, таким образом, играет с человеком и толкает его (субъект) к его цели, в то время как этот субъект убежден (объективно), будто он сам себе поставил эту цель. — Такие склонности к иллюзии именно потому, что фантазия творит здесь самостоятельно, способны стать в высшей степени *страстными*, особенно когда дело касается *соперничества* между людьми.

Игра мальчишек в мяч, борьба, скачки, игра в солдатики; затем игры взрослого мужчины в шахматы и карты (в первом занятии главное — превосходство рассудка, во втором также и чистый выигрыш); наконец, игры гражданина, кото-

рый в обществе испытывает свое счастье, играя в банк или в кости, — все это непреднамеренно поощряется мудрой природой для того, чтобы человек решался испытывать свои силы в споре с другими, а в сущности, чтобы предохранить жизненную силу от изнурения и сохранить ее деятельной. Два таких спорщика предполагают, что они играют друг с другом, тогда как на самом деле с ними обоими играет природа; и разум может убедить их в этом, если только они подумают, как мало избранные ими средства соответствуют их цели. — Но хорошее самочувствие во время этого возбуждения, поскольку оно тесно связано с иллюзорными идеями (хотя дурно истолкованными), именно потому составляет причину расположения к очень сильной и продолжительной страсти.*

Склонности к иллюзии делают слабого человека суеверным, а суеверного — слабым, т. е. склонным ожидать для себя представляющих интерес последствий от обстоятельств, которые не могут быть *естественными причинами* (для того, чтобы чего-то бояться или на что-то надеяться). Охотник, рыбак и игрок (особенно в лотерею) суеверны, и иллюзия, которая побуждает к *ошибке* — принимать субъективное за объективное, настро-

* Один человек в Гамбурге, проигравший там значительное состояние, проводил время, наблюдая за игрой. Кто-то спросил его, каково у него на душе, когда он вспоминает, что у него было большое состояние. Он ответил: «Если бы у меня опять появилось такое состояние, то я не знал бы более приятного способа его истратить».

ние внутреннего чувства за познание самой вещи, — объясняет также это расположение к суеверию.

О высшем физическом благе

§ 87. Величайшее чувственное наслаждение, которое не заключает в себе никакой примеси отвращения, — это в здоровом состоянии *отдых после работы*. — Наклонность к отдыху без предшествовавшей работы в этом состоянии называется *леностью*. — Но довольно длительное нежелание вновь приняться за свое *дело* и сладкое *fat niente* для того, чтобы собраться с силами, еще не есть леность, ибо можно (и в игре) быть приятно и в то же время полезно *занятым*; равным образом и перемена работ, специфически различных, дает разнообразный отдых, а для того чтобы снова браться за тяжелую работу, которая осталась незаконченной, требуется немало решимости.

Из трех пороков — *лености*, *трусости* и *фальшивости* — первый, по-видимому, заслуживает наибольшего презрения. Но в суждениях на этот счет часто можно оказаться несправедливым. В самом деле, некоторым людям в их благотворном для них и для других инстинкте природа мудро заложила отвращение к длительной работе, ибо они не могут выносить продолжительной или часто повторяемой затраты сил без истощения, а нуждаются в некоторых паузах для отдыха. Деметрий⁹³ не без основания мог поэтому построить для этого чудовища (лености) алтарь, ибо:

если бы не вмешалась лень, *неутомимая* злоба могла бы причинить людям гораздо больше зла, чем совершается в настоящее время; и если бы *трусость* не сжалилась над людьми, то воинственная жажда крови скоро стерла бы все человечество; и если бы не было *фальшивости* (так как среди многих злодеев, объединяющихся для заговора, например в полку, всегда найдется один, который их предаст), то при врожденной злостности человеческой природы быстро погибли бы целые государства.

Самые сильные естественные побуждения, которые замещают высший разум, незримо ведущий человеческий род к физическому благу в мире (мироправителя), не нуждаясь в содействии со стороны человеческого разума, — это *любовь к жизни* и *половая любовь*; первая имеет целью сохранение индивида, вторая — сохранение вида, так как благодаря смешению полов постоянно сохраняется жизнь нашего рода, наделенного разумом, несмотря на то что этот род преднамеренно работает над своим собственным *разрушением* (посредством войн); но даже в разгаре войны это разрушение не мешает постоянно обогащающимся культурой разумным существам недвусмысленно представить в перспективе роду человеческому такое состояние счастья в грядущих веках, отступления от которого уже не будет.

О высшем морально-физическом благе

§ 88. Оба вида блага, моральное и *физическое*, не могут смешиваться, ведь в таком случае они нейтрализовали бы друг друга и не содействовали бы цели действительного счастья; склонность к благополучию и склонность к *добродетели* в борьбе друг с другом и ограничение принципа первой принципом второй составляют в своем столкновении всю цель благовоспитанного человека, отчасти чувственного, отчасти морально-интеллектуального; но так как на практике трудно отвратить такое смешение, этот человек должен разложить [эту смесь] с помощью противодействующего средства (*reagentia*), чтобы узнать, каковы элементы и в какой пропорции сочетаются эти элементы, которые, будучи соединены, могут привести нас в состояние *морального счастья*.

Образ мыслей, направленный на соединение благополучия с добродетелью в *обиходе*, — это *гуманность*. Здесь дело идет не о степени благополучия, ибо один требует многого, а другой — немногого в зависимости от того, сколько кто считает нужным; здесь дело идет только о том, в каком соотношении склонность к благополучию должна быть ограничена законом добродетели.

Обходительность также есть добродетель, но *склонность к общению* часто становится страстью. Если же наслаждение общением повышается ради хвастовства через расточительство, то эта фальшивая обходительность перестает быть добродетелью.

и остается благополучием, наносящим ущерб гуманности.

* * *

Музыка, танцы и игра составляют бессловесное общение (ведь те немногие слова, которые нужны для игры, еще не образуют беседы, требующей взаимного обмена мыслями). Игра, которая, как утверждают, должна служить только для заполнения пустоты в беседе после трапезы, обычно есть самое главное: она средство приобретения, при котором аффекты приходят в сильное движение; здесь устанавливается некое основанное на своей выгоды соглашение, чтобы грабить друг друга с величайшей вежливостью; и пока игра продолжается, полнейший эгоизм служит принципом, которого никто не отрицает; а от такого общения при всей культуре, которая может сказаться в манерах, вряд ли можно ожидать действительного содействия объединению общественного благополучия с добродетелью и тем самым содействия истинной гуманности.

Благополучие, которое как будто лучше всего согласуется с гуманностью, — это *хороший обед в хорошем* (и, если возможно, разнообразном) *обществе*; об этом обществе Честерфилд⁹⁴ говорит, что оно не должно быть меньше числа граций и больше числа муз.*

Возьмем общество за столом из одних только мужчин с хорошим вкусом (объединенных эстети-

* Десять человек за столом; хозяин, обслуживающий гостей, не в счет.

чески); так как они имеют обычно в виду не только обед в обществе, но и удовольствие от общения между собой (и тогда их число не должно намного превышать число граций), это небольшое общество за столом должно иметь своей целью не столько телесное удовлетворение — его каждый может получить и в одиночестве, — сколько общественное удовольствие, для которого совместный обед должен, по всей вероятности, служить только средством; тогда это число должно быть достаточным именно для того, чтобы разговор не прерывался или чтобы не приходилось опасаться, что общество разобьется на небольшие группы из ближайших соседей. Последнее не отвечает эстетике разговора, представляющей собой культуру, [а именно] когда один говорит со всеми (а не только со своими соседями), тогда как так называемые торжественные банкеты (еда и напитки) лишены всякого [эстетического] вкуса. При этом само собой разумеется, что все предосудительное, что во всяком обществе за столом, даже за общим столом

* За торжественным столом, где присутствие дам само собой ограничивает свободу мужчин, ставя их в рамки благонаправного, внезапная тишина, которая иногда наступает, — это скверный случай, грозящий скукой, когда никто не решается сказать что-нибудь новое, уместное для продолжения разговора, ибо оно не должно быть взято с потолка, а должно быть новостью дня, и притом интересной. Предотвратить такую заминку и непрерывно поддерживать разговор может одно лицо, прежде всего хозяйка дома, только тем, что оно, как в концерте, заканчивает [разговор] общим и громким весельем и тем самым приносит еще большую пользу подобно пиру Платона⁹⁵, о котором один из гостей сказал: «Твои пиры нравятся не только тогда, когда в них участвуешь, но и тогда, когда о них вспоминаешь».

[в гостинице], публично говорится болтливыми собеседниками о ком-то отсутствующем, нельзя выносить за пределы этого общества и не следует повторять это на стороне. В самом деле, каждое пиршество и без особой договоренности имеет некоторую святость и долг умолчания о том, что впоследствии могло бы за его пределами причинить неприятности его участникам; без этого доверия совершенно исчезли бы удовольствие в обществе, полезное самой моральной культуре, и даже возможность находить в компании удовольствие вообще. — Поэтому, когда в так называемом *публичном* обществе (ведь какое угодно большое общество за столом всегда представляет собой в сущности только частное общество, и только гражданское общество вообще по идее публично), — поэтому, говорю я, если о моем лучшем друге скажут в таком обществе нечто предосудительное, то я его, конечно, буду защищать, во всяком случае на свой собственный риск в резких и сильных выражениях вступлюсь за него, но я не позволю пользоваться мной как орудием для того, чтобы распространять эти сплетни и передавать их тому, кого они касаются. — Не один только общественный вкус должен руководить беседой в обществе, для этого существуют и принципы, которые должны служить ограничивающим свободу людей условием при публичном обмене своими мыслями в обществе.

Здесь в доверии между людьми, которые вместе едят за одним столом, есть нечто аналогичное с древними обычаями, например с обычаем арабов, у которых чужестранец, как только он сумел выпросить у них в шатре хоть что-нибудь (хотя

бы глоток воды), может рассчитывать на полную безопасность; или, когда послы из Москвы встречали русскую императрицу *хлебом-солью*, и она, отдавая это, по праву гостеприимства была гарантирована от всякого покушения. — Вкусение пищи за общим столом рассматривается как формальность подобного договора [взаимной] безопасности.

Есть одному (Solipsismus convictorii) для *философствующего* ученого вредно; это не восстановление [сил], а истощение [их], (особенно если это превращается в кутеж в одиночку); это изнуряющая работа, а не оживляющая игра мысли. Человек, который *ест* за уединенным обеденным столом и остается со своими мыслями, постепенно лишается бодрости; приобретает он ее, когда сотрапезник своими разнообразными выдумками дает ему новый

* Ибо *философствующий* ученый должен постоянно иметь при себе свои мысли, чтобы разнообразными попытками найти, с какими принципами он может их систематически связать, и идеи, поскольку они не созерцания, носят перед ним как бы в воздухе. Ученый же историк или математик может поставить их перед собой и потому с пером в руках расположить их эмпирически сообразно с общими правилами разума словно факты; и, поскольку предыдущее в некоторых пунктах уже окончено, он может на следующий день продолжать свою работу с того места, где он ее оставил. — Что касается *философа*, то его можно рассматривать не как *работника* [при постройке] здания наук, т. е. не как ученого, а как *изучающего мудрость*. Это чистая идея одного лица, которое делает своим предметом конечную цель всякого знания практического и (в интересах его) теоретического, и это слово можно употреблять только в единственном числе, а не во множественном (философ высказывает такие-то или такие суждения), ибо оно обозначает только идею, а говорить о *философах* — значит указать множественность того, что составляет абсолютное единство.

материал для оживления, который сам он не мог бы найти.

За обильным столом, где множество блюд рассчитано только на продолжительное общение гостей (соenam discere), беседа обычно проходит три ступени: 1) *рассказы*, 2) *рассуждения* и 3) *шутки*. — А. Новости дня, сперва местные, а затем из других городов и стран, почерпнутые из личных писем и газет. — В. Если этот первый интерес удовлетворен, то общество становится уже оживленнее; в самом деле, так как при рассуждениях трудно избежать различия во мнении об одном и том же обсуждаемом предмете и каждый предпочитает свое мнение, возникает спор, который возбуждает аппетит к блюдам и напиткам, и по мере оживления этого спора и участия в нем [всех] разговор становится плодотворным. — С. Но так как рассуждение всегда представляет собой некоторого рода работу и напряжение сил, что, в конце концов, становится затруднительным от обильной пищи, то разговор естественным образом переходит просто в игру ума, отчасти для того, чтобы понравиться присутствующим дамам, на которых мелкие, игривые, но не смущающие нападки на их пол производят свое действие и дают возможность показать себя с выгодной стороны; таким образом, трапеза кончается *смехом*; а природа через движение диафрагмы и внутренностей предназначила этот смех, если он громкий и добродушный, исключительно для желудка ради хорошего пищеварения и, следовательно, хорошего физического самочувствия; участники же таких пиров воображают, будто в той или иной цели природы можно найти бог весть сколько культуры

духа. — Застольная музыка на торжественных пиршествах больших господ — это самая пошлая нелепость, которую только могло придумать сибаритство.

Правила приготовленного со вкусом званого обеда или ужина, который оживляет общество, следующие: а) выбор темы для беседы, которая всех интересует и каждому дает возможность со своей стороны сказать что-нибудь кстати; б) нельзя допускать в разговоре убийственной тишины, допустимы лишь короткие паузы; в) без надобности не менять предмет разговора и не перескакивать от одной темы к другой, ибо в конце обеда, так же как в конце драмы (какова и вся прожитая жизнь разумного человека), душа неизбежно занимается воспоминаниями о некоторых моментах разговора; если же она не может найти никакой связующей нити, то она чувствует себя сбитой с толку и с досадой убеждается в том, что в отношении культуры она не только не подвинулась вперед, но, скорее, отступила назад. — Тему, которая занимает общество, следует почти исчерпать, прежде чем перейти к другой, и, если разговор не клеится, надо уметь незаметно выдвигать для пробы нечто другое, близкое к прежней теме; так может один человек незаметно и, не вызывая зависти, взять на себя руководство разговором в обществе; д) нельзя позволять, чтобы в обществе возникли и разгорелись страсти в спорах; так как такой разговор должен быть не делом, а только игрой, то от серьезности спора надо ловко отвлечь их шуткой; е) в серьезном споре, которого все же нельзя избежать, надо держать себя и свой аффект в таких рамках, чтобы всегда проглядывало взаимное уважение и благоволение; при этом многое зависит

от *тона* (он не должен быть крикливым или высокомерным), больше чем от содержания разговора, так что ни один из гостей не должен возвращаться домой в *ссоре* с другим.

Какими бы маловажными ни казались эти законы утонченного человека, особенно в сравнении с чисто моральными законами, но все, что содействует общительности, даже если оно состоит только в удачных максимах или хороших манерах, представляет собой одеяние, которое очень к лицу добродетели и которое надо рекомендовать добродетели и из более серьезных соображений. — *Пуризм циника* и *умерщвление плоти отшельником*, ничего не дающие для общественного блага, — это искаженные формы добродетели и не привлекательны для нее; позабытые грациями, они не могут притязать на гуманность.

АНТРОПОЛОГИИ

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

о способе познавать внутреннее
[состояние] человека из внешнего

Деление

1) Характер личности, 2) характер пола, 3) характер народа, 4) характер рода.

А

ХАРАКТЕР ЛИЧНОСТИ

В прагматическом отношении общее, *естественное* (не гражданское) учение о признаках (*semiotica universalis*) пользуется словом *характер* в двояком значении, так как отчасти говорят: у этого человека *тот* или иной (физический) характер, а отчасти говорят: у него вообще *какой-то* характер (моральный), который может быть один или вовсе не есть характер. Первый — это отличительный признак человека как чувственно воспринимаемого или естественного существа; второй — это отличительный признак человека как разумного существа, наделенного свободой. Человек с принципами, о котором достоверно известно, чего можно ожидать не от его инстинкта, а от его воли, имеет характер. — Вот почему в характеристике того, что относится к его способности желания (сферы практического), *характерное* можно без тавтологии разделить на а) *есте-*

ственные или природные задатки, б) темперамент или способ чувствования и с) просто *характер* или образ мыслей. — Обе первые способности указывают, что можно делать из человека, а вторая (моральная) — что сам он готов сделать из себя.

I

О естественных задатках

Когда говорят, что у человека добрая *душа*, то это значит, что он не упрям, а уступчив, что хотя он и бывает рассерженным, но отходчив и не питает злобы против кого-либо (он негативно добр). — Но для того чтобы можно было сказать о нем, что у него доброе *сердце*, то, хотя оно также относится к способу чувствования, это значит уже нечто большее. Это побуждение к практически добродушному, хотя бы оно и совершалось не по принципам, так что добродушный и добросердечный — это люди, которых хитрец может использовать как ему угодно. — Вот почему естественные задатки имеют дело больше (субъективно) с *чувством* удовольствия или неудовольствия, с тем, как на одного человека воздействует другой (и в этом задатки могут иметь нечто характерное), чем (объективно) со *способностью желания*, когда жизнь проявляется не только в чувстве, *внутренне*, но и в деятельности, *внешне*, хотя только по мотивам чувственности. В этом именно отношении и состоит темперамент, который надо отличать от обычного (на-

житого привычкой) расположения, ибо в основе последнего лежат не естественные задатки, а чисто случайные причины.

II

О темпераменте

С *физиологической* точки зрения, когда речь идет о темпераменте, имеют в виду *физическую конституцию* (слабое или сильное телосложение) и *композицию* (жидкое, с помощью жизненной силы закономерно подвижное в теле, к чему относят также тепло или холод при обработке этих соков).

Но с точки зрения *психологической*, т. е. как темперамент *души* (способности чувства и желания), эти выражения, касающиеся свойств крови, определены только по аналогии игры чувств и желания с телесными движущими причинами (из которых кровь самая главная).

Тогда оказывается, что темпераменты, которые мы приписываем только душе, все же могут скрыто иметь в качестве содействующей причины и телесное в человеке; далее, что так как, *во-первых*, они допускают главное деление их на темпераменты *чувства* и темпераменты *деятельности* и, *во-вторых*, каждый из них может быть связан с возбуждением жизненной силы (*intensio*) или ее ослаблением (*remissio*), то можно установить только *четыре* простых темперамента (как 4 силлогистические фигуры через *medius terminus*): *сангвинический*, *меланхолический*, *холерический* и *флегматический*. Тогда могут быть сохранены древние формы [деления] и может возникнуть более удобное

толкование, соответствующее духу этого учения о темпераментах.

Выражение *свойство крови* уже не служит здесь для того, чтобы указать *причину* явлений человека, на которого оказываются чувственные воздействия, все равно будет ли это по патологии жидкостей или по патологии нервов; оно служит только для того, чтобы классифицировать их в соответствии с наблюдаемыми воздействиями [на человека], ибо здесь не требуется знать заранее, какое химическое смещение крови оправдывает название того или иного свойства темперамента, а [имеется в виду только то], какие чувства и склонности сопоставляются при изучении человека, чтобы указать для него надлежащую рубрику особого класса.

Главное деление учения о темпераментах может быть, следовательно, таким: на темпераменты *чувства* и темпераменты *деятельности*, они в свою очередь делятся на два вида, что в совокупности дает 4 темперамента. — К темпераментам чувства я причисляю А) *сангвинический* и В) его противоположность — *меланхолический*. — Первый имеет ту особенность, что на ощущение оказывается быстрое и сильное воздействие, но ощущение проникает не глубоко (не бывает продолжительным); во втором же темпераменте ощущение бывает менее ярким, зато пускает глубокие корни, В *этом* следует усматривать различие темпераментов чувства, а не в расположении к веселью или грусти. В самом деле, легкомыслие сангвиника располагает к веселости, а глубокомыслие, задумывающееся над ощущением, отнимает от веселого нрава его быструю изменчивость, хотя это еще не ведет к грусти. — Но так

как всякая перемена, которая находится в нашей власти, вообще оживляет и укрепляет душу, то те, кто все, что с ними случается, принимает легко, если не умнее, то несомненно счастливее тех, кто придает большое значение ощущениям, которые тормозят его жизненную силу.

I

Темпераменты чувства

A

Сангвинический темперамент человека веселого нрава (des Leichtblütigen)

Способ чувствования сангвиника можно узнать по следующим проявлениям. Это человек беззаботный, полный надежд; каждой вещи он на мгновение придает большое значение, а через минуту уже перестает о ней думать. Он честно обещает, но не держит своего слова, так как он до этого недостаточно глубоко обдумал, в состоянии ли он сдержать его. Он достаточно добродушен, чтобы оказать помощь другому, но он плохой должник и всегда требует отсрочки. Он хороший собеседник, шутит, весел, готов ничему в мире не придавать большого значения (*vive la bagatelle!*), и все люди ему друзья. Обычно он не злой человек, но грешник, не легко поддающийся исправлению. Правда, он сильно раскаивается, но скоро забывает свое раскаяние (которое никогда не превращается у него в скорбь). Работа его скоро утомляет, но он без усталости занимается

тем, что в сущности есть только игра, ибо игра всегда связана с переменами, а выдержка не по его части.

В

*Меланхолический темперамент человека
мрачного нрава (des Schwerblütigen)*

Человек, *расположенный к меланхолии* (не меланхолик, ибо это означает уже состояние, а не просто расположение к состоянию), придает всему, что его касается, большое значение, везде находит поводы для опасений и обращает внимание прежде всего на трудности, тогда как сангвиник, наоборот, начинает с надежды на успех; поэтому первый думает настолько же глубоко, насколько второй поверхностно. Он с трудом дает обещание, ибо не может его не исполнить, но сомневается, в состоянии ли он его исполнить. И все это у него объясняется не моральными причинами (ибо здесь речь идет о *чувственных* мотивах), а тем, что противоположное доставляет ему неприятность, и именно поэтому он становится озабоченным, недоверчивым и полным сомнений, а из-за этого и маловосприимчивым к веселью. — Впрочем, когда это расположение духа становится привычным, оно противопоставляется расположению духа человеколюбца, которое свойственно больше сангвинику, по крайней мере, по побуждению, ибо тот, кто *сам* должен обходиться без *радости*, вряд ли пожелает ее другому.

II

Темпераменты деятельности

С

*Холерический темперамент человека
вспыльчивого (des Warmblütigen)*

О нем говорят, что он *горяч*, вспыхивает быстро, как солома, но при уступчивости других скоро остывает. В его гневе нет ненависти, и он любит другого тем сильнее, чем скорее тот ему уступает. — Его деятельность *быстра*, но непродолжительна. — Он деятелен, но неохотно берет на себя дела именно потому, что у него нет выдержки; вот почему он охотно делается начальником, который руководит делами, но сам вести их не хочет. Поэтому его господствующая страсть — честолюбие; он охотно берется за общественные дела и желает, чтобы его громогласно хвалили. Он любит поэтому *блеск* и помпезность *церемоний*, охотно берет под свою защиту других и с виду великодушен, не из любви, однако, а из гордости, ибо *себя* самого он любит больше. — Он следит за порядком и кажется поэтому умнее, чем он есть. Он любит располагать средствами, чтобы не быть скаредным; он вежлив, но любит церемонии, натянут и напыщен в обхождении и охотно имеет при себе какого-нибудь льстеца, который служит мишенью для его остроумия, и больше переживает, когда его *гордые* притязания встречают отпор, чем скупец, когда противодействуют его *корыстным* притязаниям; дело в

том, что достаточно немного едкого остроумия, чтобы мигом исчез ореол важности, тогда как скупца его прибыли вознаграждают за это. — Одним словом, холерический темперамент — самый несчастный из всех темпераментов, ибо больше других вызывает противление себе.

D

Флегматический темперамент хладнокровного
(des Kaltblütigen)

Флегма означает *отсутствие* аффекта, а не инертность (безжизненность), и поэтому человека, у которого много флегмы, нельзя называть флегматиком и под этой кличкой зачислять в разряд лентяев.

Флегма как *слабость* — это склонность к бездельности, нежелание браться за дело, даже если побуждения к этому очень сильны. Нечувствительность к побуждениям представляет собой добровольную бесполезность, и его склонности направлены только на насыщение и сон.

Флегма как *сила* — это способность приходить в движение хотя и не легко и не *быстро*, но зато *надолго*, — Тот, у кого в крови добрая доза флегмы, нагревается медленно, но долго хранит тепло. Он не легко приходит в гнев, а сначала колеблется, следует ли ему сердиться; холерик же пришел бы в бешенство, что не может твердого человека вывести из равновесия.

Хладнокровному нечего жалеть о том, что у него совершенно обычная доза разума, но в то же время

он от природы одарен этой флегмой; хотя он и лишен блеска, но зато исходит из принципов, а не из инстинктов. Его удачный темперамент заменяет ему мудрость, и даже в обыденной жизни его часто называют философом. Своим темпераментом он превосходит других, не задевая их тщеславия. Его часто называют также *проньрой*, ибо все направленные на него [снаряды, выпущенные из] баллист и катапульт, отскакивают от него, как от мешка с ватой. Это уживчивый муж, который умеет забирать власть над женой и родственниками, хотя с виду он покорен воле всех, так как, обладая непреклонной, но благо-разумной волей, он умеет приспособить их волю к своей, подобно тому как тела с небольшой массой и большой скоростью движения, нанося удар, пробивают встречающиеся им препятствия насквозь, а при меньшей скорости, но при большем объеме увлекают за собой это препятствие, не разрушая его.

Если один темперамент, как это обычно думают, соединяется с другим, как, например,



то они или *противодействуют* друг другу, или *нейтрализуются*. Первое бывает, когда полагают, будто в одном и том же субъекте соединены сангвинический темперамент с меланхолическим

или холерический с флегматическим, ибо они (А и В, равно как С и D) противоречат друг другу. — Второе, а именно нейтрализация, происходит будто бы при (словно химическом) *смешении* сангвинического темперамента с холерическим и меланхолического с флегматическим (А и С, равно как В и D). Нельзя мыслить слитым в одном и том же акте добродушное веселье с грозным гневом или муки самоистязания с довольным спокойствием невзыскательной души. — Но если одно из этих двух состояний в одном и том же субъекте должно смешаться с другим, то получаются только причуды и капризы, а не определенный темперамент.

Следовательно, *сложных* темпераментов нет, например, нет сангвинически-холерического (каким хотели бы обладать все вертопрахи, полагая, будто в таком случае они были бы милостивыми, но и строгими господами); их всегда и во всем только четыре, и каждый из них однороден; и неизвестно, что вышло бы из человека, если бы он имел смешанный темперамент.

Веселость и легкомыслие, глубокомыслие и меланхолия, благородство и упрямство, наконец, хладнокровие и тупоумие отличаются друг от друга только как действия темперамента по отношению к их причине."

* Какое влияние оказывает различие темперамента на общественные дела или наоборот (какое действие оказывают навыки в этих делах на темперамент) — ответ на этот вопрос будто бы найден отчасти с помощью опыта, отчасти при содействии предполагаемых случайных причин. Так, например, говорят, что

в религии холерик *ортодокс*,
сангвиник *свободолюбивый*,
меланхолик *фанатик*,
флегматик *индифферентист*.

III

О характере как образе мыслей

Сказать о человеке просто, что у него *характер*, — значит не только *сказать* о нем очень много, но и сказать это многое в *похвалу* ему, ибо это редкость, которая вызывает у других уважение и удивление.

Если под этим словом понимают вообще то, чем несомненно обладает данный человек, будет ли это хорошее или дурное, то обычно к этому прибавляют, что у него *тот* или *иной* характер, и тогда этим словом обозначают *способ* его *чувствования*. — Но просто иметь характер — значит обладать тем свойством воли, благодаря которому субъект делает для себя обязательными определенные практические принципы, которые он собственным разумом предписывает себе как нечто неизменное. Хотя эти принципы иногда бывают ложными и ошибочными, все же формальное в воле вообще, а именно [правило] поступать согласно твердым принципам (а не бросаться туда и сюда подобно туче комаров), заключает в себе нечто ценное и достойное удивления, потому оно и бывает редко.

Здесь главное не то, что делает из человека при рода, а то, что он *сам делает* из себя; ибо первое относится к темпераменту (причем субъект большей частью бывает пассивным) и только второе свидетельствует о том, что у него характер.

Но это беспочвенные суждения, которые имеют лишь столько значения для характеристики, сколько им придает шутковское остроумие (*valent quantum possunt*).

Все другие хорошие и полезные свойства человека имеют *цену*, при которой возможен обмен на другие свойства, приносящие такую же пользу; талант имеет *рыночную цену*, ибо правитель или землевладелец может по-всякому использовать такого человека; — темперамент имеет *аффективную цену*, ибо с подобным человеком можно хорошо провести время, он приятный собеседник; но характер имеет внутреннюю *ценность*, которая выше всякой цены.

* Один мореплаватель прислушивался к спору, который ученые вели относительно того, какое положение в обществе они занимают, принадлежат к тому или иному факультету. Он решил этот спор по-своему, а именно: поставил вопрос, за сколько он мог бы продать человека, захватив его на свой корабль, на рынке в Алжире. Там никто не нуждается ни в теологах, ни в юристах, но врач знает ремесло, и его можно продать за наличные деньги. — К королю Якову I английскому его няня, которая его вскормила, обратилась с просьбой сделать ее сына джентльменом. На это Яков ответил: «Этого я не могу; могу его сделать графом, но джентльменом он должен сделать себя сам». — Диоген (киник)* был захвачен морскими пиратами (как гласит легенда) у острова Крит и выставлен на рынке при публичной распродаже рабов. «Что ты знаешь, что ты умеешь?» — спрашивал его посредник, поставив его на возвышение. «Я умею *управлять*, — ответил философ, — и ты мне ищи такого покупателя, который нуждался бы в *господине*». Купец, задумавшись над таким редким притязанием, согласился на это: он отдал Диогену на воспитание своего сына и поручил ему сделать из него все, что он захочет, а сам несколько лет занимался своими делами в Азии и по возвращении увидел своего ранее неотесанного сына превращенным в ловкого, благонравного и добродетельного человека. — Так примерно можно определить степень человеческого достоинства.

О свойствах, которые следуют только из того, что у человека есть характер или у него нет его

1. У *подражателя* (в сфере нравственного) нет характера, ибо характер состоит именно в оригинальности образа мыслей. Человек черпает [его] из им самим открытых источников своего поведения. Но это не значит, что человек разума должен быть поэтом *чудаком*; да он и не будет им, так как он опирается на принципы, значимые для каждого. Подражатель же, как обезьяна, слепо копирует человека, у которого есть характер. Доброта, [вытекающая] из темперамента, — это картина, нарисованная акварелью, а не черта характера. Но представлять черту характера в карикатуре — это святотатство и издевательство над человеком, который обладает истинным характером: этот человек не принимает участия в дурном, что стало общей привычкой (модой), и потому изображается чудачком.

2. Злоба как задаток темперамента все же не так дурна, как доброта из темперамента без характера, ибо благодаря характеру можно одерживать верх над такой злобой. — Даже человек (как Сулла) со злым характером бывает предметом удивления, хотя насилие, которое он творит, исходя из своих твердых максим, возбуждает отвращение; точно так же вызывает удивление *сила души* в сравнении с *добротой души*, хотя оба [этих свойства] должны были бы существовать вместе в одном и том же субъекте, чтобы проявить то, что имеется больше в идеале, чем в действительности, а именно то, что оправдало бы название *величие души*.

3. Упорство, непреклонность в [осуществлении] своего намерения (как у Карла XII) хотя и представляют собой природные задатки, очень благоприятные для характера, но не составляют еще определенного характера вообще, ибо для этого нужны максимы, которые следуют из разума и морально-практических принципов. Поэтому было бы несправедливо говорить: злоба этого человека — свойство его характера, ибо тогда она была бы чем-то дьявольским; но человек никогда не *одобряет* в себе злое, и потому, собственно, не бывает злости из принципов, она возникает только из пренебрежения ими.

* * *

Итак, лучше всего, если основоположения, касающиеся характера, излагаются негативно:

a. Не говорить преднамеренно неправды, а потому говорить осмотрительно, чтобы не навлечь на себя нареканий в измене своему слову.

b. Не льстить — в глаза казаться благожелательным, а за спиной быть враждебным.

c. Никогда не нарушать своего (свободно данного) обещания; сюда относится также: помнить о дружбе даже после того, как она прекращена, и впоследствии не злоупотреблять прежней доверчивостью и откровенностью другого.

d. Никогда не иметь дружеского общения с человеком дурного образа мыслей и, памятуя выражение *noscitur ex socio etc.*⁹⁷, ограничиваться только деловым общением с ним.

e. Не обращать внимания на болтовню, основывающуюся на поверхностном и злобном суждении

других, ибо противоположное уже обнаруживает слабость; точно так же не очень бояться идти против моды, которая есть нечто скоротечное и изменчивое; а если она уже приобрела некоторое серьезное влияние, не распространять по крайней мере ее заповедь на нравственность.

Человек, который в своем образе мыслей сознает в себе характер, имеет этот характер не от природы, а каждый раз должен его иметь *приобретенным*. Можно даже допустить, что утверждение характера подобно некоему возрождению составляет какую-то торжественность обета, данного самому себе, и делает для него незабываемым это событие и тот момент, когда, как бы полагая новую эпоху, в нем произошла эта перемена. — Воспитание, примеры и наставление могут вызвать эту твердость и устойчивость в принципах вообще не *постепенно*, а внезапно, как бы путем взрыва, который сразу же следует за утомлением от неопределенного состояния инстинкта. Может быть, немного найдется людей, которые испытали эту революцию до тридцатилетнего возраста, а еще меньше найдется людей, которые твердо осуществили ее до сорокалетнего возраста. — Пытаться постепенно стать лучше — это напрасный труд, ибо, в то время как работают над одним впечатлением, гаснет другое; утверждение же характера есть абсолютное единство внутреннего принципа образа жизни вообще. — Говорят также, что *поэты* не имеют характера, например, что они скорее готовы оскорбить своих лучших друзей, чем отказать от какой-либо остроумной выдумки; говорят, что нечего искать характер у придворных, которые должны подлаживаться ко всяким формам;

что плохо обстоит дело с твердостью характера у духовных лиц, которые должны в одинаковом настроении ухаживать и за господом\ на небе, и за господами на земле; что, следовательно, иметь внутренний (моральный) характер — это есть и остается лишь благим желанием. Но, быть может, в этом виноваты *философы*, поскольку они никогда не представляли отдельно это понятие в достаточно ясном свете, а представляли добродетель только фрагментарно, но никогда не пытались представить ее *целиком* во всем ее прекрасном облике и сделать ее интересной для всех людей.

Одним словом, правдивость во внутреннем признании перед самим собой, а также в отношениях с каждым другим, если она стала высшей максимой, — вот единственное доказательство сознания человека, что у него есть характер; а так как иметь такой характер — это минимум того, чего можно требовать от разумного человека, а вместе с тем и максимум его внутренней ценности (человеческого достоинства), то принципиальность (обладание определенным характером) должна быть доступна самому обыденному человеческому разуму, и в смысле достоинства она ставит такого человека выше самого большого таланта.

О физиогномике

Это — искусство по видимому облику человека, следовательно по его внешности, судить о его внутреннем [состоянии], имея в виду и способ его чувствования, и его образ мыслей. — Здесь его рассмат-

ривают не в болезненном, а в здоровом состоянии и не тогда, когда его душа находится в движении, а тогда, когда она в состоянии покоя. — Само собой разумеется, что если тот, кого рассматривают с этой точки зрения, замечает, что за ним наблюдают и пытаются выведать его внутреннее [состояние], его душа уже теряет покой и приходит в состояние принужденности, внутреннего движения и даже досады от того, что он подвергается цензуре других.

Если корпус часов приятный, то это еще не дает основания (говорит знаменитый часовщик) с несомненностью утверждать, что их механизм хорош; но если корпус сделан плохо, то можно с достаточной степенью уверенности заключить, что и механизм немного стоит, ведь мастер не станет порочить свою работу, сделанную тщательно и хорошо, тем, что небрежно отнесется к внешней отделке, которая требует от него меньше всего труда. — Но было бы нелепо и здесь по аналогии между человеческим мастером и непостижимым творцом природы делать вывод, будто он хорошей душе должен дать и прекрасное тело, дабы человека, которого он создал, рекомендовать другим людям и обеспечить ему хороший прием или, наоборот, отпугивать других [его внешностью] (предостерегая: *hie niger est, hunc tu, Romane, caveto*⁹⁸). В самом деле, для *мудрости*, которая объективно имеет целью существование человека с теми или иными естественными свойствами (хотя этой цели мы никак не можем усмотреть), *вкус*, который включает в себе чисто субъективную основу расположения ли нерасположения одного человека к другому (ввиду его красоты или

безобразия), не может служить мерилom для того, чтобы признать в человеке эти две разнородные вещи соединенными в одной и той же цели.

Об указаниях природы для физиогномики

То, что человеку, которому мы должны довериться, как бы хорошо о нем ни отзывались, мы прежде всего смотрим в лицо, особенно в глаза, чтобы узнать, чего мы можем от него ожидать для себя, — это естественное побуждение; и отталкивающее или привлекательное в его жестах решает наш выбор или заставляет нас колебаться еще до того, как мы узнали о его нравах; таким образом, нет сомнения, что существует физиогномическая характеристика, однако она никогда не сможет стать наукой, так как особенности человеческого облика, намекающие на некоторые склонности или способности созерцаемого субъекта, могут быть поняты не через описание на основании понятий, а только в рисунке и изображении для созерцания или же в подражании им, когда необходимо судить о человеческом облике вообще по его *разновидностям*, из которых каждая должна намекать на особое внутреннее свойство человека.

После того как давно уже забыты карикатурные рисунки человеческих голов Баптисты Порты," которые изображают головы животных по аналогии с теми или иными характерными человеческими лицами и отсюда дают возможность заключать о сходстве естественных задатков в тех и в других, после того как вышли из моды силуэты Лафатера,¹⁰⁶ бывшие долгое время очень популярным и дешевым

товаром для удовлетворения этого вкуса, — после этого почти ничего не осталось, кроме одного, и то двусмысленного, замечания (господина фон Архенгольца¹⁰¹), что лицо человека, которому подражают своими гримасами, возбуждает также кое-какие мысли или ощущения, согласующиеся с его характером; таким образом, физиогномика как искусство угадывать внутреннее [состояние] человека посредством некоторых внешних непронизовольно данных знаков совершенно не пользуется спросом; от нее ничего не осталось, кроме искусства культивировать вкус, и притом не в вещах, а в нравах, манерах и обычаях, чтобы посредством критики, которая способствует общению с людьми и познанию людей вообще, оказать культуре вкуса помощь.

Деление физиогномики

О характерном: 1) в *облике лица*, 2) в *чертах лица*, 3) в *привычной мимике* (в выражении лица).

А

Об облике лица

Примечательно, что греческие художники имели в уме идеал облика лица (для богов и героев), который должен был выражать вечную юность и вместе с тем спокойствие, свободное от всяких аффектов, — в статуях, *камнях* и резных драгоценных камнях, — причем в них не было ничего *возбуждающего*. — *Греческий* прямой *профиль* про-

изводит такое впечатление, будто глаза находятся глубже, чем они должны находиться сообразно нашему вкусу (для которого главное то, что привлекает), и даже Венера Медицейская не свободна от этого [недостатка]. — Причина этого может заключаться в том, что так как идеал должен быть определенной, неизменной нормой, то нос, идущий от лба под углом (этот угол может быть в таком случае больше или меньше), не дает никакого *определенного* правила для облика, как этого требует то, что относится к норме. И современные греки, несмотря на их вообще-то прекрасное телосложение, не имеют той строгой прямооты профиля, которой следует, по-видимому, объяснить указанную идеальность в отношении художественных произведений как *прообразов*. — По этим мифологическим образцам глаза должны лежать глубже и у переносицы оставаться несколько в тени; лица же людей нашего времени, которые считаются красивыми, кажутся еще более красивыми при небольшом отклонении носа от линии лба (изгиб у переносицы).

Если мы будем наблюдать людей такими, какими они бывают в действительности, то окажется, что строго соразмеренная *правильность* в большинстве случаев имеется у очень обычных людей, лишенных духа. *Средняя мера* кажется главной мерой и основой красоты, но она далеко еще не сама красота, так как для красоты требуется нечто характерное. — Это характерное можно, однако, встретить и без красоты лица, причем выразительность, хотя и в другом (быть может, моральном или эстетическом) отношении, очень выгодно отличает данного человека; т. е.

нам может не нравиться то лоб, то нос, то подбородок или цвет волос и т. д., и все же мы должны признать, что для индивидуальности человека это лучше, чем абсолютная правильность, ибо при такой правильности обычно нет ничего характерного.

Но ни одного человека нельзя упрекать в том, что его лицо *безобразно*, если только в чертах его лица не отпечатлелось выражение души, испорченной пороком, или же прирожденного, но несчастного влечения к пороку, например черты злобной насмешки, как только человек начинает говорить, или той глупой дерзости без смягчающей кротости, с которой он смотрит другому в лицо и этим обнаруживает, что не придает никакого значения его суждению. — Но бывают люди, лицо которых (как говорят французы) *rebarbaratif* и которыми можно детей пугать; или такие, лицо которых обезобразено оспой и причудливо или, как говорят голландцы, *wanschapenes* (как если бы оно представлялось в грезах и сновидениях), и в то же время у них столько добродушия и они столь веселого нрава, что они [как будто] смеются над своим собственным лицом; поэтому их лицо нельзя назвать безобразным, хотя эти люди обычно не обижаются, если дама говорит о них (как о Пелиссоне из Academie francaise): «Пелиссон¹⁰² злоупотребляет правом мужчин быть безобразными». Еще хуже и глупее бывает, если человек, как будто благовоспитанный, упрекает подобно черни хилого человека в телесном недостатке, который часто служит для того, чтобы подчеркнуть духовное превосходство. Если так обращаются к тем, кого несчастье поразило в ранние

годы («Эй, слепой черт, хромая собака»), то это делает их действительно злыми и постепенно ожесточает против людей с хорошей фигурой, которые поэтому считают себя лучше их.

Впрочем, для людей, которые никогда не покидают своей страны, необычные природные черты лица чужеземцев служат предметом насмешки. Так, дети в Японии бегут за голландцами, занимающимися там торговлей, и кричат: «Смотрите, какие большие глаза, какие большие глаза!», а китайцы считают рыжие волосы некоторых европейцев, которые посещают их страну, противными, а их голубые глаза смешными.

Что же касается черепа и его строения, составляющих основу облика, например черепа негров, калмыков, индийцев и т. д., то, если взять описания Кампера и особенно Блюменбаха,¹⁰³ все наблюдения относятся, скорее, к физической географии, чем к прагматической антропологии. Средним между той и другой может быть следующее наблюдение: лоб у мужчин обычно бывает и у нас *плоским*, а у женщин — более *выпуклым*.

Есть ли горбинка на носу признак насмешника, или служит ли имеющаяся в облике китайцев особенность — то, что у них нижняя челюсть несколько выдается вперед по сравнению с верхней, — признаком их упрямства, или то, что у американцев лоб с обеих сторон зарастает волосами, служит ли признаком их прирожденного тупоумия и т. п.? Все это только предположения, допускающие лишь сомнительное толкование.

В

О характерном в чертах лица

Мужчине, даже в мнении женщин, не вредит, если цвет кожи или оспины искажают его лицо и делают его суровым; ведь если в его глазах светится добродушие, а взоры его выражают бодрость и сознание своей силы, а также спокойствие, то он всегда будет милым и приятным и всеми будет считаться таким. — Подшучивают над такими людьми и их обходительностью (*per antiphrasin*), но жена может гордиться таким мужем. Такое лицо не *карикатура*, ибо карикатура — это преднамеренно преувеличенное изображение (*искажение*) лица в аффекте, придуманное для высмеивания, и относится к мимике; оно, скорее, должно быть причислено к одной из разновидностей, заложенных в природе, и его нельзя назвать образиной (которая отпугивала бы); оно может возбуждать любовь; и хотя такое лицо нельзя назвать милым или красивым, оно все же не безобразно.*

* Хейдеггер, немецкий музыкант в Лондоне, был человек причудливого телосложения, но живой и толковый, которого и знатные люди охотно приглашали в свое общество ради интересной беседы с ним. — Однажды ему пришло в голову в обществе, собравшемся за пуншем, сказать одному лорду, что у него самое безобразное лицо в Лондоне. Лорд задумался и предложил ему пари, что он найдет и покажет лицо еще более безобразное, и велел позвать пьяную женщину, при виде которой все общество громко рассмеялось и раздался крик: «Хейдеггер, вы проиграли пари!» — «Погодите, — ответил музыкант, — пусть эта женщина наденет мой парик, а я надену ее чепчик, и тогда посмотрим». Когда это было сделано, раздался всеобщий хохот: женщина имела вид вполне благовоспитанного мужчины, а он

С

О характерном в выражении лица

Мины — это приведенные в движение черты лица, и в движение лицо приводится более или менее сильными аффектами, расположение к которым составляет характерную черту человека.

Не легко впечатление аффекта не выдать мимическим движением; оно уже невольно проявляется в мучительной сдержанности в жестах или в тоне, а у того, кто слишком слаб, чтобы обуздать свои аффекты, и выражение лица (против желания разума) обнажает внутреннее состояние, которое он охотно бы скрыл от посторонних глаз. Но тот, кто большой мастер в этом искусстве, если его все же разгадывают, не считается хорошим человеком, с которым можно иметь дело, вполне доверяя ему, в особенности когда он ловко придает своему лицу такое выражение, которое противоречит тому, что он делает.

Искусство толкования мимических движений, непреднамеренно обнаруживающих внутреннее состояние, но тем не менее преднамеренно лгущих при этом, дает повод для многочисленных тонких наблюдений, из которых я хочу упомянуть только одно. Если человек, который вообще не косит,

выглядел как ведьма. Это доказывает, что для того, чтобы назвать кого-то прекрасным или по крайней мере довольно красивым, надо высказывать свое суждение не безусловно, а всего лишь относительно, и что нельзя мужчину называть безобразным лишь потому, что он некрасив. — Безобразными вправе называть только отвратительные физические недостатки на лице.

рассказывая что-нибудь, начинает смотреть на кончик своего носа и, таким образом, начинает косить, то нет сомнений, что он врет. — Но это не должно относиться к тем, кто действительно страдает ко-соглазием, они могут быть совершенно свободными от указанного порока.

Но имеются еще жесты, установленные природой, которые понимают, не договариваясь между собой, люди всех племен и климатов. Сюда относятся: *кивать головой* (для подтверждения), *трясти головой* (для отрицания), *вскидывать голову* (когда упрямятся), *качать головой* (когда удивляются), *вздергивать нос* (при насмешке), *саркастически улыбаться* (зубоскалить), *повесить нос* (при отказе в желаемом), *морищить лоб* (в досаде), быстро открывать и закрывать рот (ба!), *махать руками*, *маня к себе и делая знаки удалиться*, *всплеснуть руками над головой* (в изумлении), *сжимать кулаки*, (угрожая), *отвешивать поклоны*, *класть палец на губы* (*compescere labella*), чтобы велеть молчать, *шикать* и т. п.

Разрозненные замечания

Часто повторяемые мимические движения, которые и произвольно сопровождают душевные движения, постепенно становятся устойчивыми, но при умирании исчезают; поэтому, как заметил Лафатер, отталкивающее лицо, обличающее злодея при жизни, после смерти как бы (негативно) облагораживается; так как все мускулы тогда ослабевают, остается как бы выражение невинного спокойствия. — Так,

может случиться, что человек, который провел юность, не испытав соблазна, в более поздние годы, несмотря на полное здоровье, приобретает другое лицо от распутного образа жизни; но отсюда еще нельзя заключать о его природных задатках.

Говорят и о *простом* лице в противоположность благородному; последнее выражает не более как претенциозную важность в сочетании с вкрадчивыми манерами придворных, что встречается только в больших городах, где от тесного общения друг с другом люди становятся более отшлифованными. Поэтому чиновники, которые родились и получили воспитание в деревне, когда они вместе с их семьями переезжают в большие города на более видные должности или только претендуют на них соответственно своему положению, обнаруживают что-то простое не только в своих манерах, но и в выражении лица. В самом деле, так как в сфере своей деятельности они чувствовали себя непринужденно, имея дело почти исключительно только со своими подчиненными, то их лицевые мышцы не приобрели той гибкости, которая необходима для того, чтобы, не роняя своего достоинства, в обращении с высшими, низшими и равными выработать мимику, соответствующую окружающей их среде и связанным с ней аффектам и необходимую для хорошего приема в обществе. Напротив, у людей одинакового положения, искушенных в городских манерах и сознающих свое превосходство в этом отношении над другими, это сознание отпечатывается на их лице в постоянных чертах, если оно становится привычным от длительного упражнения.

Набожные люди, когда они долго дисциплинируются в механически повторяемых молитвах и как бы в них застывают, при господствующей религии или культе вносят в целый народ национальные черты в рамках этой религии, которые характеризуют их даже физиогномически. Так, господин Фр. Николаи¹⁰⁴ говорит о фатальных *благословенных* лицах в Баварии. Напротив, у Джона Булля из Старой Англии уже в чертах лица выражено данное себе право быть невежливым в чужих краях, куда бы он ни явился, или к чужим у себя дома. Таким образом, существует и национальная физиогномия, хотя ее нельзя считать прирожденной. — Имеются характерные отличия у людей, которых закон собрал вместе для наказания. О заключенных в каторжной тюрьме в Амстердаме, в Бисетре в Париже и Ньюгейте в Лондоне один остроумный путешественник, немецкий врач,¹⁰⁵ заметил, что это были большей частью парни с широкой костью и с сознанием своего превосходства. Но ни о ком нельзя сказать вместе с актером Кином:¹⁰⁶ «Если этот парень не плут, то творец пишет неразборчиво», ибо для того, чтобы отзываться так резко, нужно отличать игру, которую природа ведет с формами своих образований для создания лишь многообразия темпераментов, от того, что она в этом отношении делает или не делает для морали; но для этого нужно иметь большую способность, чем та, на которую смеет притязать простой смертный.

В ХАРАКТЕР ПОЛА

Во все машины, при помощи которых можно с небольшими силами сделать столько же, сколько при помощи других с большими силами, должно быть вложено *искусство*. Поэтому можно уже заранее допустить, что в организацию женщины предусмотрительностью природы вложено больше искусства, чем в организацию мужчины, так как природа наделила мужчину большими силами, чем женщину, чтобы свести их для самого тесного *телесного* соединения и соединить их все же и как *разумных* существ ради ее главной цели, а именно для сохранения рода; кроме того, в этом качестве (разумных животных) она снабдила их общественными склонностями, чтобы сделать половое общение в их домашнем единении продолжительным.

Для единства и неразрывности связи недостаточно простого схождения двух лиц; одна сторона должна быть *подчинена* другой и одна из них должна чем-то превосходить другую, чтобы иметь возможность обладать ею или править. В самом деле, при *равенстве* притязаний двух лиц, которые не могут обойтись друг без друга, себялюбие вызывает одни лишь раздоры. Каждая сторона должна в *развитии культуры* превосходить другую по-разному: мужчина женщину — своей физической силой и своим мужеством, а женщина мужчину — своим природным даром овладевать склонностью к ней мужчины; в еще нецивилизованном состоянии превосходство всегда на стороне мужчины. — Вот почему в

антропологии характерные особенности женщины, больше чем особенности мужчины, суть предмет изучения для философа. В грубом, естественном состоянии ее так же мало можно познавать, как и особенность диких яблок и диких груш, многообразие которых открывается только с помощью прививки; дело в том, что культура не создает этих женских особенностей, а только дает толчок для их развития и при благоприятных условиях делает их заметными.

Женскому полу свойственны слабости. Над ними шутят. Глупцы насмеваются над ними, а умные ясно видят, что они как раз и служат рычагом для того, чтобы направлять мужчину и использовать его для достижения своих целей. Мужчину легко узнать, женщина не выдает своей тайны, хотя чужие тайны (ввиду ее словоохотливости) она хранит плохо. Мужчина любит *домашний мир* и охотно подчиняется распорядкам жены, чтобы только не встречать препятствия для своих дел [вне дома]. Женщина не боится *домашней войны*, которую она ведет языком и для которой природа наделила ее речистостью и страстным красноречием, что обезоруживает мужчину. Он опирается на право более сильного — быть в доме повелителем, ибо он должен защищать этот дом от внешних врагов; она опирается на право более слабого — находить себе защиту от других мужчин у своего мужа — и слезами горечи делает мужа безоружным, упрекая его в отсутствии великодушия.

В грубом, естественном состоянии все это, конечно, иначе. В этом случае женщина — домашнее животное. Мужчина с оружием в руках идет впереди, а женщина следует за ним, нагруженная его домаш-

ним скарбом. Но даже там, где варварское гражданское устройство допускает по закону многоженство, женщина, пользующаяся наибольшей благосклонностью в своем затворе (который называется гаремом), умеет добиться власти над мужчиной, а он, бедный, не знает, как создать себе хоть какой-нибудь покой среди брани многих из-за одной (которая собирается над ним господствовать).

В гражданском состоянии женщина не отдается прихотям мужчины вне брака, и притом брака *моногамного*; а там, где цивилизация еще не дошла до женской свободы в *ухаживании* (возможности публично иметь и других мужчин, кроме одного, любовниками), муж наказывает жену, которая угрожает ему завести любовника.¹⁰⁷ Но если оно входит в моду и ревность становится смешной (а это всегда бывает в периоды роскоши), то обнаруживается женский характер: своей благосклонностью к мужчинам женщина притязает на свободу и вместе с тем на заво-

* Древнее предание о русских, будто жены подозревали своих мужей в тайной любви к другим женщинам, если время от времени не получали от них колотушек, обычно считалось басней. Но в описании путешествия Кука¹⁰⁷ рассказывается, как один английский матрос, увидев на острове Таити индейца, который наносил побои своей жене, хотел доказать свою галантность и с угрозами бросился к обидчику. Но женщина тотчас же повернулась к англичанину и спросила его, какое ему до этого дело: ее муж должен это делать! — Точно так же считается, что если замужняя женщина открыто занимается флиртом, а ее муж уже не обращает на это внимания, проводя время за вином, за игрой в карты или занимаясь волокитством, то у супруги возникает не только презрение к нему, но и *ненависть*, так как это ей показывает, что муж уже не дорожит ею и равнодушно предоставляет свою жену другим как бы для того, чтобы они обглаживали ту же самую кость.

евание всего мужского пола. — Хотя эта склонность под именем кокетства пользуется дурной славой, все же она не лишена действительного основания для своего оправдания, ибо молодой женщине всегда грозит опасность остаться вдовой, и это побуждает ее распространять свои чары на всех мужчин, способных по своему имущественному положению вступить в брак, с тем чтобы, если это случится, у нее не было недостатка в искателях ее руки.

[Писатель] Поп¹⁰⁸ полагает, что женский пол (разумеется, его культурную часть) характеризуют два момента: склонность к *власти* и склонность к *удовольствию*. — Под последним надо понимать развлечения не дома, а в обществе, где женщины могут показать себя в выгодном свете и отличиться; здесь вторая склонность переходит в первую, а именно не уступать своим соперницам по умению нравиться, а где возможно, победить их всех своим вкусом и своими прелестями. — Однако склонность, указанная первой, как и всякая склонность вообще, не годится для характеристики одних людей в их отношениях к другим. Ведь склонность к тому, что всем выгодно, присуща всем людям, стало быть, и склонность к власти, насколько это возможно; поэтому она никого не *характеризует*. — Но то, что женщины всегда враждуют между собой и находятся в довольно хороших отношениях с мужчинами, скорее можно было бы отнести к их характерным особенностям, если бы это не было чисто естественным *следствием* соперничества в том, чтобы превзойти другую степень благосклонности и преданности к ней мужчин. Тогда склонность к *власти* есть действительная цель, а развлечения в обществе,

благодаря которым они получают больше простора для своих чар, служит лишь средством удовлетворения первой склонности.

Только если принципом служит не то, что мы сами *делаем* себе целью, а то, что было целью *природы* при создании женщины, можно добраться до характеристики этого пола; а так как эта цель, [достигаемая] даже посредством глупости людей, по замыслу природы должна быть мудростью, то эти ее предположительные цели могут нам указать и принцип ее характеристики; а этот принцип зависит не от нашего выбора, а от высшего замысла в отношении человеческого рода. Эти цели следующие: 1) сохранение рода, 2) культура общества и его облагораживание женственностью.

I. Так как природа доверила женскому лону свой самый ценный залог, а именно род [человеческий] в зародыше, через который вид должен размножаться и увековечивать себя, то она как бы боялась за сохранение рода и поэтому укоренила в женщине этот *страх*, а именно страх перед *телесными* повреждениями и робость перед подобными опасностями; эта слабость женского пола правомерно требует от мужчин защиты для себя.

II. А так как природа желала возбудить [у человечества] более тонкие чувства, необходимые для культуры, а именно чувства общительности и благопристойности, то женщину она сделала властительницей мужчины с помощью благонравия, красноречия и выразительности лица, с ранних лет рассудительной, с притязанием на мягкое и вежливое обращение со стороны мужчин, так что последние из-за своего собственного детского великодушия

оказываются закованными в невидимые цепи, и это приводит их если не к самой моральности, то к тому, что представляет собой ее облачение, [т. е.] к благопристойности как подготовке к моральности и рекомендации ее.

Разрозненные замечания

Женщина хочет повелевать, мужчина хочет подчиняться (главным образом до брака). Отсюда галантность старого рыцарства. — Женщина рано приобретает уверенность, что она может нравиться. Молодой человек всегда боится, что может не понравиться, и поэтому смущается (бывает застенчивым) в женском обществе. — Сдерживать назойливость мужчин почтением, которое женщина внушает, и право требовать к себе уважения, даже не имея никаких заслуг, — эту гордость и это право женщина отстаивает, исходя уже из одного лишь законного права своего пола. — Женщина всегда *отказывающаяся* сторона, мужчина — *домогающаяся*, если она покоряется, то это знак благосклонности. — Природа желает, чтобы женщину искали, и поэтому женщина в своем выборе (по своему вкусу) не должна быть такой разборчивой, как мужчина, которого природа создала более грубым и который нравится женщине уже тогда, когда он обнаруживает лишь физическую силу и способность защищать ее; ведь если бы она к красоте мужской фигуры испытывала отвращение и, влюбляясь, была разборчива, то домогающейся стороной оказалась бы она, а он — отказывающейся; а это унизило бы ее даже в

глазах мужчины. — В любви она должна казаться холодной, а мужчина — пылким. Не слушаться призыва любви не к лицу мужчине, а легко поддаваться этому призыву позорно для женщины. — Желание женщины распространить свои чары на всех светских мужчин — это кокетство; стремление казаться влюбленным во всех женщин — это ухаживание; и то и другое может быть лишь жеманством, ставшим модой, без всяких серьезных последствий, точно так же как право иметь при себе *чичисбея*, представляющее собой преувеличенную свободу замужней женщины, или существование прежде в Италии *куртизанок* (в *Historia concilii Tridentini*, между прочим, говорится: *erant ibi etiam 300 honestae meretrices, quas cortegianas vocant*¹⁰⁹), о которых рассказывают, что они проявляли больше тонкой культуры благонравного *светского* обращения, чем женщины смешанного общества в частных домах. — Женатый мужчина добивается благосклонности только своей жены, замужняя женщина — благосклонности *всех* мужчин; она наряжается только ради представительниц своего пола, из ревнивого желания превзойти других женщин привлекательностью или важностью; мужчина же наряжается ради женщин, если можно назвать нарядами то, что имеет лишь целью своим видом не заставить краснеть свою жену. — Мужчина судит о недостатках женщин снисходительно, а женщина (в обществе) — очень строго, и молодые женщины, если бы им был предоставлен выбор, перед каким судом предстать со своими проступками — перед мужским или женским, конечно, выбрали бы своими судьями мужчин. — Если утонченная роскошь достигает высо-

кой степени, то женщина бывает благонравной только по принуждению и не скрывает, что она больше хотела бы быть мужчиной, ибо тогда ее склонности имели бы больше простора и больше свободы; но ни один мужчина не желает стать женщиной.

Она не спрашивает о воздержанности мужчины до брака; для мужчины же вопрос о целомудрии женщины бесконечно важен. — Замужние женщины смеются над нетерпимостью (ревностью мужей вообще); но это только их шутка; *незамужняя* женщина судит об этом с большей строгостью. — Что же касается ученых женщин, то они пользуются *книгами* примерно так же, как своими часами: они носят их только для того, чтобы показать, что у них есть часы; хотя обычно эти часы у них не ходят или неверно показывают время.

Женские добродетели или пороки отличаются от мужских не столько по роду, сколько по мотивам. — Она должна быть *терпеливой*, он должен быть *терпимым*. Она — *чувствительна*, он — *впечатлителен*. В хозяйстве дело мужчины *приобретение*, дело женщины — *бережливость*. — Мужчина ревнует, *когда любит*, женщина ревнует и не любя, ибо она теряет из круга своих поклонников столько мужчин, сколько начинает ухаживать за другими женщинами. — Мужчина имеет вкус для *себя*, женщина делает себя предметом вкуса для *каждого*. — «То, что говорит свет, *верно*, и то, что он делает, *хорошо*» — вот принцип женщины, который вряд ли совместим с характером в строгом смысле слова. Но бывали и дельные женщины, которые в своем домашнем хозяйстве

с достоинством проявляли характер, соответствующий этому их назначению. — Жена Мильтона уговаривала своего мужа, чтобы он принял предложенное ему после смерти Кромвеля место латинского секретаря,¹¹⁰ хотя это противоречило его принципам, ибо ему пришлось бы признать теперь законным то правительство, которое прежде он признавал противозаконным. «Ах, — ответил он ей, — ты, моя милая, хочешь, как и другие женщины, разъезжать в каретах, а я должен быть честным человеком». — Жену Сократа, а может быть, и жену Иова честность их мужей ставила в затруднительное положение, но в их характере утвердилась мужская добродетель, не умаляющая перед женской их добродетелью заслуги их собственного характера в тех обстоятельствах, в которых они оказались.

Прагматические выводы

В сфере практического женщина сама должна развивать и дисциплинировать себя; мужчины в этом мало разбираются.

Молодой муж имеет власть над своей *более старой* женой. Это основывается на ревности, когда сторона, в половой способности подчиненная другой, опасается вторжения другой стороны в свои права и потому вынуждена унижаться до услужливого обхождения и внимательности к ней. — Поэтому каждая опытная замужняя женщина отсоветует [другим] выходить замуж за молодого человека даже *одинакового* возраста; дело в том, что с течением

времени женщина стареет раньше, чем мужчина, и если не обращают внимания на такое неравенство, то нельзя с уверенностью рассчитывать на согласие, которое основывается на равенстве; и молодая разумная женщина лучше устроит свое семейное счастье со здоровым, но значительно более старшим мужчиной. — Однако мужчина, который, быть может, еще до брака в распутстве растратил свою *половую способность*, в своем доме остается лишь фатом, ибо только в том случае муж может быть господином в доме, если он в состоянии удовлетворить все справедливые притязания.

Юм¹¹¹ замечает, что женщин (даже старых дев) больше раздражают сатиры на *супружество*, чем колкости в адрес их *пола*. — Ведь последние никогда не принимаются всерьез, в первом же случае дело может стать серьезным, когда представляют в надлежащем виде те тяготы, от которых избавлена незамужняя женщина. Вольнодумство в этом деле может иметь дурные последствия для всего женского пола, ибо в таком случае он может опуститься до простого средства удовлетворения желаний другого пола; а это легко может привести к пресыщению и непостоянству. — Женщина в браке становится свободной, а мужчина утрачивает в нем свою свободу.

Выведывать моральные свойства мужчины, особенно молодого мужчины, до вступления его в брак — это не дело женщины. Она думает, что в состоянии исправить его; разумная жена, говорит она, может направить на путь истины испорченного мужа; но в этом суждении она в большинстве случаев обманывается самым печаль-

ным образом. Сюда же относится и мнение тех прямодушных женщин, будто можно не обращать внимания на распутство данного человека до брака, ведь если только он не совсем истощен, он в достаточной мере удовлетворит этот инстинкт своей жены. — Эти добрые души не думают о том, что распутство в этом деле состоит именно в смене наслаждения и что однообразие в брачной жизни скоро вернет мужа к прежнему образу жизни.*

Под чьим началом должен быть дом? Он может быть под началом только одного — того, кто всем делам дает общее направление, соответствующее его целям. — Я сказал бы на языке светской любезности (но не без правды), что женщина должна *властвовать*, а мужчина *управлять*; ведь склонность властвует, а рассудок управляет. — Поведение мужа должно показывать, что он больше всего заботится о благе своей жены. Но так как муж должен лучше всех знать, в каком положении дела и что в данном случае можно сделать, то он, как министр при монархе, думающем только о своих удовольствиях, когда тот затевает праздник или постройку нового дворца, прежде всего должен заверить в своей готовности повиноваться этому приказанию, но указать при этом, что в казначействе нет денег, что сначала надо решить некоторые неотложные дела и т. д., так что верховный повелитель может делать

* Следствием этого бывает то, о чем Вольтер рассказывает в «Путешествии Скарментадо». «Наконец, — говорит он, — я возвратился в Кандию, на свою родину, взял там жену, скоро стал рогоносцем и нашел, что это самый удобный образ жизни».

все, что ему угодно, только с условием, что это внушает ему его министр.

Так как женщину всегда надо искать (ведь этого требует необходимое для женского пола сопротивление), то в браке она должна стараться нравиться всем, чтобы в случае, если она останется молодой вдовой, она могла найти себе поклонников. — Мужчина, женившись, отказывается от всех подобных притязаний. — Поэтому ревность, имеющая своей причиной это желание [женщины] нравиться, несправедлива.

Но брачная любовь по своей природе *нетерпима*. Женщины иногда смеются над этим, но, как уже было сказано выше, не всерьез, ибо, если муж при вторжении постороннего в свои права будет терпимым и уступчивым, последствием этого должно быть презрение со стороны жены и тем самым и ненависть ее к нему.

То обстоятельство, что обычно отцы *балуют* своих дочерей, а матери — своих сыновей и в последнем случае даже самый буйный молодой человек, если только он смел, обычно избалован матерью, объясняется, по-видимому, перспективой, связанной с возникновением новых потребностей обоих родителей в *случае смерти* кого-нибудь из них; в самом деле, если у мужа умирает его жена, то в своей старшей дочери он находит поддержку и заботливость, а если у матери умирает ее муж, то взрослый, благонравный сын берет на себя обязательства и обнаруживает в себе естественную склонность оказывать своей матери почтение, поддерживать ее и сделать ее жизнь вдовы приятной.

* * *

На антропологической характеристике я остановился несколько подробнее, чем это, казалось бы, нужно в сравнении с остальными разделами антропологии; но природа и в это свое хозяйство заложила такое богатство устроений для своей цели — а это серьезная цель сохранения рода, — что при более подробных исследованиях все еще будет оставаться достаточно материала для изучения проблем, чтобы удивляться мудрости постепенно развивающихся естественных задатков и практически их использовать.

С

ХАРАКТЕР НАРОДА

Под словом *народ* (*populus*) понимают объединенное в той или другой местности *множество* людей, поскольку они составляют одно *целое*. Это множество или часть его, которая ввиду общего происхождения признает себя объединенной в одно гражданское целое, называется *нацией* (*gens*), а та часть, которая исключает себя из этих законов (дикая толпа в этом народе) называется *чернью* (*vulgus*),^{*} противозаконное объединение которой на-

* Бранное слово *la canaille du peuple* происходит, по всей вероятности, от *canalicola*, т. е. от толпы празднующихся, которые у канала в старом Риме насмеялись над занятыми людьми, проходившими мимо них (*cavillator et ridicularius*, vid. Plautus, *Curcul.*¹¹²).

зывается *скопищем* (*agere per turbas*); это такое поведение, которое лишает их достоинства граждан.

Юм¹¹³ полагает, что если каждый отдельный человек в нации старается иметь свой особый характер (как у англичан), то сама нация характера не имеет. Мне кажется, что в этом он ошибается, ибо аффектация характера и есть именно общий характер народа, к которому Юм сам принадлежит; это прежде всего презрение ко всему иноземному, особенно потому, что, как ему кажется, только он один может хвалиться истинным государственным строем, сочетающим политическую свободу во внутренних делах с силой против внешних врагов. — Такой характер — это гордая *грубость* в противоположность той *вежливости*, которая легко переходит в фамильярность; это своенравное поведение по отношению к каждому другому из [сознания] мнимой самостоятельности, когда считают, что ни в ком другом не нуждаются, а следовательно, можно избавиться от необходимости нравиться другим.

Так оба самых *цивилизованных* народа на земле,^{*} которые имеют противоположный друг другу характер и, быть может, главным образом поэтому находятся между собой в постоянной вражде, — англичане и французы — различны уже по своему прирожденному характеру, лишь следствием которого оказывается приобретенный и искусственный характер; может быть, это два единственных народа,

* Само собой понятно, что при этой классификации нет речи о немецком народе, ибо это была бы похвала автору, который сам немец, т. е. это было бы самохвальством.

относительно которых можно признать, что они имеют определенный характер, и, пока они не смешиваются с помощью военной силы, характер неизменный. — То обстоятельство, что французский язык стал общим *разговорным* языком, главным образом в изысканном женском обществе, а английский язык — самым распространенным деловым языком* людей коммерческих, объясняется различием в географическом положении этих двух народов: один живет на континенте, другой — на острове. Что же касается их природных свойств, которыми они действительно обладают в настоящее время, их развития с помощью языка, то их следовало бы вывести из прирожденного характера их далеких предков; но для этого у нас нет нужных свидетельств. — В прагматической антропологии для нас важно лишь дать, насколько возможно, систематическое изложение характера обоих народов, как они существуют в настоящее время, приводя некоторые примеры, что позволит нам судить о том, чего один народ может ожидать от другого и как один из них может использовать другого с выгодой для себя.

Попытка показать врожденные или от долгой привычки превратившиеся как бы в природу и привившиеся на ней максимы, которые выражают чувственный характер народа, — это слишком рискованная попытка классифицировать *разновидности*

* Коммерческий дух обнаруживает также некоторую модификацию своей гордости, употребляя различные слова при бахвальстве. Англичанин говорит: «Этот человек *стоит* миллион»; голландец: «Он *распоряжается* миллионом»; француз: «Он *обладает* миллионом».

естественных наклонностей у целых народов, скорее, для географов, эмпирически, чем для философов, по принципам разума.*

Утверждение о том, будто характер народа зависит от формы правления, — это ни на чем не основанное и ничего не объясняющее утверждение; в самом деле, откуда же сам этот образ правления получил свой специфический характер? — Климат и почва тоже не дают ключа к этому: переселения целых народов доказали, что эти народы на новых местах не изменяли своего характера, а только старались приспособить его к новым условиям и что при этом в языке, в роде занятий, даже в одежде все еще видны следы их происхождения и тем самым и их характер. — Я набросаю их портрет, отмечая не столько их хорошие стороны, сколько их недостатки и отклонение

* Если бы турки, которые христианскую Европу называют *Франкистаном*, отправились в путешествие для знакомства с людьми и их национальным характером (чего не делает ни один народ, кроме европейцев, и это доказывает духовную ограниченность всех других народов), они, возможно, разделили бы европейцев по недостаткам в их характере следующим образом: 1) *Странамоды* (Франция). 2) *Странапринуд* (Англия). 3) *Страна предков* (Испания). 4) *Страна роскоши* (Италия). 5) *Страна титулов* (Германия вместе с Данией и Швецией как германскими народами). 6) *Страна господ* (Польша), где каждый гражданин хочет быть господином, но ни один из этих господ, кроме тех, кто не пользуется правом гражданина, не хочет быть подданным. Россия и Европейская Турция — обе большей частью азиатского происхождения — находятся вне пределов Франкистам: первая *славянского*, вторая *арабского* происхождения, от двух народов, которые когда-то подчинили своей власти более значительную часть Европы, чем какой-либо другой народ, и имеют такой строй, где есть закон, но нет свободы и где, следовательно, никто не пользуется правом гражданина.

от правил (хотя и не в карикатурном виде); ведь помимо того, что лезть *портит* людей, а порицание *исправляет* их, критик менее погрешает против их самолюбия, когда упрекает их всех без исключения в наличии недостатков, чем когда большими или меньшими восхвалениями возбуждает у них лишь зависть друг к другу.

1. *Французский народ* характеризуется наибольшим вкусом в общении; в этом отношении французы — образец для всех других народов. Они *вежливы* (höflich), особенно к чужестранцу, который их посещает, хотя в настоящее время уже вышла из моды придворная угодливость (höfisch zu sein). Француз таков не из какого-либо личного интереса, а из присущей ему непосредственной потребности и вкуса к общению; а так как этот вкус главным образом проявляется в общении с женщинами высшего круга, то французский язык стал общим для этого круга; и вообще нельзя оспаривать того положения, что склонность такого рода должна содействовать услужливости, благоволению, готовому оказывать помощь, и постепенно должна способствовать общему человеколюбию из принципа и делать такой народ *достойным любви*.

Оборотная сторона медали — это их *живость*, недостаточно сдерживаемая обдуманными принципами, и при всей пронизательности разума легкомыслие, ввиду которого те или иные формы жизни, только потому, что они стары или были чрезмерно расхвалены, у них не могут существовать долго, хотя бы при этих формах они чувствовали себя хорошо; сюда же относится и заразительный *дух свободы*, вовлекающий в свою игру даже разум и в отноше-

ниях народа к государству вызывающий все потрясающий энтузиазм, который переходит самые крайние границы. — Особенности этого народа, обрисованные соответственно действительной жизни, и без дальнейшего описания можно легко представить как целое, лишь набрасывая разрозненные фрагменты как материалы для характеристики.

Слова esprit (вместо hon sens), frivolite, galanterie, petit maitre, coquette, etourderie, point d'honneur, и т. п. нелегко перевести на другие языки, ибо они обозначают скорее специфические черты чувственного характера народа, употребляющего эти слова, чем предмет, который представляется тому, кто мыслит.

2. *Английский народ*. Старое племя бритов* (кельтского народа) состояло, по-видимому, из деятельных людей; но вторжение немцев и французов (ведь кратковременное пребывание там римлян не могло оставить заметных следов), как это доказывает их смешанный язык, стерло оригинальность этого народа; и так как островное положение англичан, которое не только хорошо защищает от внешних нападений, но толкает их к завоеваниям, сделало их могущественным народом, ведущим морскую торговлю, то они приобрели характер, который они выработали себе сами, хотя от природы у них в сущности нет никакого характера. Стало быть, характер англичанина означает не что иное, как рано усваиваемое обучением и примером основоположение, что он должен выработать себе характер,

* Как правильно пишет господин профессор Бюш¹¹⁴ (от слова britanni, а не britanni).

т. е. делать вид, что он его имеет; при этом упорство в том, чтобы оставаться верным добровольно принятому принципу и не отступать от определенного правила (все равно какого), придает человеку значительность, так как он достоверно знает, чего могут ожидать от него другие и чего он сам может ожидать от других.

То, что этот характер больше противоположен характеру французского народа, чем какому-либо другому, ясно из того, что он отрекается от всякой любезности (как самого замечательного свойства французов в обиходе) по отношению к другим и даже друг к другу и притязает только на уважение, причем каждый хочет жить по своему собственному разумению. — Для своих земляков англичанин создает огромные благотворительные учреждения, которых нет ни у одного другого народа. — Но чужестранец, которого судьба забросила на английскую почву и который попал в большую нужду, всегда может умереть на навозной куче, так как он не англичанин, т. е. не человек.

Но и в своем собственном отечестве, где он ест за свои деньги, англичанин держит себя особняком. Он за те же деньги охотнее станет обедать в своей комнате и один, чем за общим столом, так как в последнем случае от него требуется ведь некоторая вежливость; и на чужбине, как, например, во Франции, куда англичане едут только для того, чтобы ругать все дороги и гостиницы (например, доктор Шарп¹⁵) как нечто отвратительное, они собираются в гостиницах лишь для того, чтобы побыть среди англичан, в своем обществе. — Странно, однако, что, в то время как француз обычно

любит, уважает и хвалит английский народ, англичанин (который не выезжал из своей страны) в общем ненавидит и презирает француза; в этом виновато, пожалуй, не соперничество двух соседей (ведь в этом отношении Англия считает себя бесспорно превосходящей Францию), а дух торговли вообще, который, предполагая, что купцы составляют самое важное сословие, делает английских купцов особенно необщительными." Так как берега, на которых живут оба народа, близки друг к другу — они отделены друг от друга только проливом (который, правда, можно назвать морем), то соперничество этих народов придает их вражде различным образом видоизменяющийся политический характер: *опасение* на одной стороне, *ненависть* — на другой; это два вида их несовместимости, причем первое имеет в виду *самосохранение*, а вторая — *господство*, а в случае противоборства — уничтожение другой стороны.

Теперь мы можем в немногих чертах представить характеристику остальных народов, специфические национальные особенности которых в большинстве случаев следовало бы вывести не столько из свойств их различной культуры, как у обоих предшествующих народов, сколько из их природных задатков через смешение первоначально различных племен.

* Дух торговли вообще сам по себе необщителен, как и дух дворянский. *Дом* (так купец называет свою контору) обособлен от других своей деловой сферой, как *дворянское поместье* — подъемными мостами; и здесь всякие дружеские сношения без церемонии устраняются, разве только речь идет о тех, кому оказывают покровительство; однако они не считаются в этом случае членами его.

3. *Испанец*, который происходит от смешения европейской и арабской (мавританской) крови, в своем поведении в обществе и в частной жизни обнаруживает какую-то *торжественность*; даже крестьянин проникнут сознанием собственного *достойнства* по отношению к начальству, которому он и по закону повинуетя. — Испанская *grandeza* и велеречивость даже в их обычном разговоре свидетельствуют о благородной национальной гордости. Поэтому французская фамильярность для испанца совершенно невыносима. Это человек умеренный, искренне преданный законам, особенно законам своей старой религии. — Но такая серьезность не мешает испанцу в дни увеселений (например по окончании жатвы) развлекаться (петь и танцами); и, когда летним вечером музыканты заиграют *фанданго*, никогда не бывает недостатка в тружениках, теперь свободных от работы, которые начинают танцевать под эту музыку на улицах. — Это хорошая сторона испанца.

Более слабая сторона: испанец ничего не перенимает от иностранцев, не путешествует, чтобы познакомиться с другими народами,* и в науках отстал от других на целые века; он враждебно относится ко всяким реформам и гордится тем, что может не работать; у него романтическое расположение духа, что доказывает бой быков; он жесток, как об этом свидетельствуют прежние аутодафе, и

* Ограниченность духа всех народов, не одержимых бескорыстным любопытством, чтобы собственными глазами взглянуть на внешний мир, а тем более (как гражданин мира) переселиться туда, — это нечто характерное для них, и в этом отношении французы, англичане и немцы выгодно отличаются от других.

в своих вкусах обнаруживает отчасти внеевропейское происхождение.

4. *Итальянец* сочетает французскую живость (веселость) с испанской серьезностью (твердостью); его эстетический характер — это вкус, соединенный с аффектом, так же как вид с его Альп на прекрасные долины дает, с одной стороны, материал для мужества, а с другой — для спокойного наслаждения. Его темперамент здесь не смешанный или скачкообразный (ведь в таком случае не было бы и характера), а есть расположение чувственности к возвышенному, поскольку оно совместимо также с чувством прекрасного. — В мимике итальянца отражается сильная игра его ощущений, и лицо его выразительно. Речи его адвокатов перед судом столь страстны, что кажется, будто слышишь декламацию на сцене.

Если француз отличается тонким вкусом в общении, то итальянец — *художественным вкусом*. Первый любит больше *частные* развлечения, второй — *публичные*: пышные шествия, процессии, парадные спектакли, карнавалы, маскарады, великолепие общественных зданий, картины, написанные кистью, или мозаику, римские древности в высоком стиле; он любит на все это *посмотреть* и себя показать в большом обществе. Но при этом (чтобы не забыть свою корысть) он изобрел *векселя*, *банки* и *лотереи*. — Это его хорошая сторона, как и свобода, с какой гондольеры и лаццарони обращаются с господами.

Более слабая сторона итальянцев: они, как говорит Руссо¹⁶, ведут беседы в роскошных залах, а спят в крысиных норах. Их салоны подобны бирже, когда

хозяйка дома угощает большое общество, где гости могут поделиться друг с другом новостями дня, для чего вовсе не нужно между ними дружбы; и только с небольшой избранной частью этого общества едят перед сном. — Их *дурные стороны* — это привычка хвататься за нож, бандиты, право убежища для убийцы из-за угла в священных местах, презренная должность сборов и т. п., что следует приписать не столько римской крови, сколько двуглавному правлению римлян. — Впрочем, я вовсе не беру на себя ответственности за эти обвинения; обычно их распространяют англичане, которым не может понравиться никакое другое устройство, кроме их собственного.

5. *Немцы* пользуются репутацией людей с хорошим характером, а именно людей, отличающихся честностью и домовитостью — свойствами, которые не ведут к блеску. — Из всех цивилизованных народов немец легче всего и продолжительнее всех подчиняется правительству, под властью которого он живет, и больше всех далек от жажды перемен и сопротивления существующему порядку. Его характер — это соединенная с рассудительностью флегма, и он не умствует относительно уже установленного порядка, как и не пытается придумать новый. Но при этом немец — человек всех местностей и всех климатов, легко переселяется в другие места и у него нет страстной привязанности к родине; но там, в чужих землях, куда он приходит как колонист, он скоро заключает со своими земляками нечто вроде гражданского союза, который благодаря единству языка, а отчасти и религии превращает переселенцев в небольшой народ, кото-

рый под началом высших властей при спокойном, справедливом управлении выгодно отличается от переселенцев других народов прилежанием, чистоплотностью и бережливостью. — Так хвалят даже англичане немцев в Северной Америке.

Так как флегма (в хорошем смысле слова) есть темперамент холодной рассудительности и выдержки в преследовании своей цели, а также способность переносить связанные с этим трудности, то от таланта здорового рассудка немца и его глубоко размышляющего разума можно ожидать ровно столько же, сколько от [таланта] каждого другого народа, способного к величайшей культуре, исключая остроумие и художественный вкус, в чем он, быть может, уступает французам, англичанам и итальянцам. — Это его хорошая сторона в том, чего можно достигнуть настойчивым *прилежанием* и для чего не нужно *гениальности*,^{*} но гениальность далеко не столь полезна, как связанное с талантом здорового

* *Гений* — это талант изобретения того, чему нельзя учить или научиться. Так, можно научиться от другого, как надо делать хороший стих; но от других нельзя научиться тому, как сочинить хорошее стихотворение, ибо это само собой должно следовать из природы автора. Поэтому нельзя стихотворение заказать и получить за хорошую плату, как фабрикат, его надо ожидать словно вдохновения, о котором сам поэт не может сказать, как оно проявляется, т. е. надо ожидать случайного расположения, причина которого ему неизвестна (*seit genius, natale comes qui teraperat astrum*¹¹⁷). — Гений поэтому сияет, как мгновенное, возникающее через промежутки и снова исчезающее явление, не тем светом, который можно зажечь когда угодно и поддержать, пока это нужно, а как мелькающая искра, которую счастливая минута вдохновения выбивает из продуктивного воображения.

рассудка прилежание немцев. — Характерная черта немца в обиходе — скромность. Он больше, чем любой другой народ, изучает чужие языки и в учености он (по выражению Робертсона¹¹⁸) *оптовик*, а в области наук он иногда первый нападает на след, который затем с шумом используют другие; у него нет национальной гордости, и он, как космополит, не привязан к своей родине. Но на родине он более гостеприимно встречает чужестранцев, чем любой другой народ (как признает Босуэл); в строгой дисциплине он приучает своих детей к благонравию, как и сам при своей склонности к порядку и правилам охотнее подчиняется деспотической власти, чем рискнет на какие-нибудь новшества (особенно на самовольные реформы в области правления). — Это его хорошая сторона.

Его невыгодная сторона — это склонность к подражанию и невысокое мнение о себе относительно оригинальности (в чем он прямо противоположен своенравному англичанину), а главным образом некая страсть к методичности, стремление к педантичной классификации себя и других граждан не по принципу приближения к равенству, а по степени превосходства и субординации; и в этой табели о рангах он неисчерпаем в изобретении титулов (благородных и высокоблагородных, высокородных и т. д.) и, таким образом, холопствует из чистого педантизма; все это можно отнести за счет формы государственного устройства германской империи; но при этом нельзя не отметить, что сама эта педантическая форма все же вытекает из духа нации и из естественной склонности немцев — между

теми, кто должен властвовать, и теми, кто должен повиноваться, ставить целую лестницу, на которой каждая ступень обозначается особой степенью авторитета, ей подобающего; и тот, у кого нет никакого заработка и к тому же никакого *титула*, есть, как говорят, ничто; это, конечно, кое-что дает государству, раздающему титулы, но, несмотря на это, вызывает у подданных притязание на ограничение авторитета других, а это должно представляться другим народам смешным и на самом деле обнаруживает ограниченность врожденного таланта как мелочность и потребность в методическом разграничении, с тем чтобы охватить целое одним понятием.

* * *

Россия еще не то, что нужно для определенного понятия о природных задатках, готовых к развитию, а *Польша уже не то*; национальности же Европейской *Турции никогда не были и не будут тем*, что необходимо для усвоения определенного народного характера; ввиду этого очерк их [характера] вполне можно здесь опустить.

Так как здесь вообще идет речь о прирожденном, естественном характере, который заложен, так сказать, в составе крови людей, а не о том характерном, что приобретено, *искусственно* (или испорчено) у нации, то при описании их необходимо много осторожности. В характере *греков* под жестоким гнетом *турок* и при не более сладком гнете их *монахов* так же не утрачен их чувственный характер (живость и легкомыслие), как сохранились их те-

лосложение, облик и черты лица; эта особенность, вероятно, вновь проявится в их деятельности, когда форма религии и правления благодаря счастливым обстоятельствам предоставит им возможность возродиться. — У другого христианского народа, у *армян*, господствует какой-то торговый дух особого рода, а именно: они занимаются обменом, путешествуя пешком от границ *Китая* до мыса Корсо на Гвинейском берегу; это указывает на особое происхождение этого разумного и трудолюбивого народа, который по направлению от северо-востока к юго-западу проходит почти весь Старый Свет и умеет найти радушный прием у всех народов, у которых они бывают; это доказывает превосходство их характера (первоначального формирования которого мы уже не в состоянии исследовать) перед легкомысленным и пресмыкающимся характером теперешних греков. С большой степенью вероятности мы можем утверждать, что смешение племен (при больших завоеваниях), которое постепенно стирает характеры, вопреки всякому мнимому человеколюбию мало полезно человеческому роду.

D

ХАРАКТЕР РАСЫ

По этому вопросу я могу сослаться на то, что для его пояснения и разработки прекрасно и основательно сказал в своем труде (в соответствии с моими основоположениями) господин тайный надворный советник Гиртаннер;¹¹⁹ здесь я хочу

отметить лишь кое-что о *фамильном сходстве* и о разновидностях или видоизменениях, которые можно наблюдать в одной и той же расе.

Вместо *уподобления*, к которому природа стремится при слиянии различных рас, она делает здесь своим законом нечто прямо противоположное, а именно: в том или ином народе одной и той же расы (например, у белых) вместо того, чтобы в их формировании постепенно и все больше сближать их друг с другом по характеру — в таком случае в конце концов появился бы только один и тот же портрет как бы в виде оттисков одной и той же гравюры, — природа в том же племени и даже в одной и той же семье стремится к бесконечному разнообразию и в телесном и в духовном [отношении]. — Правда, няньки, чтобы польстить одному из родителей, говорят: вот это у ребенка от отца, а это от матери; но если бы это было верно, то все формы человеческого облика давным-давно уже были бы исчерпаны, и так как *плодовитость* в [брачных] сочетаниях возобновляется благодаря разнородности индивидов, то дальнейшее размножение уже давно бы прекратилось. — Так, пепельный цвет волос (сепягбе) никогда не появляется от смешения брюнета и блондинки, а обозначает особое фамильное сходство; и природа имеет достаточно запасов и у нее хватает заготовленных ею форм, чтобы не посылать в мир человека, который в нем уже когда-то был. Впрочем, общеизвестно, что близость родства [между супругами] ведет к бесплодию.

Е

ХАРАКТЕР РОДА

Для того чтобы указать характер рода тех или иных существ, нужно, чтобы они подпадали под одно понятие с другими нам известными и чтобы то, чем они отличаются друг от друга, было дано и применено как особенность (*proprietas*) для различения. — Но если мы будем сравнивать один вид существ, которых знаем (А), с другим видом существ (поп А), которых мы не знаем, то как можно тогда ожидать или требовать, чтобы мы указали характер первых, если у нас нет среднего понятия для сравнения (*tertium comparationis*)? — Пусть высшим родовым понятием будет понятие *живущего на земле* разумного существа, но тогда мы не сможем определить его характер, так как мы ничего не знаем о разумном, *неземном* существе, чтобы указать особенность его и, таким образом, быть в состоянии характеризовать земное существо среди разумных существ вообще. — Итак, выходит, что задача указать характер человеческого рода совершенно неразрешима, ибо решить ее можно было бы, сравнивая два вида разумных существ, исходя из опыта, а опыт не допускает такого сравнения.

Следовательно, для того чтобы указать человеку его класс в системе живой природы и, таким образом, охарактеризовать его, нам ничего не остается, как только утверждать, что он обладает характером, который он сам себе создает, будучи в состоянии совершенствоваться согласно своим са-

мому себе поставленным целям; тем самым он, как животное, наделенное *способностью быть разумным* (*animal rationabile*), может сделать из себя *разумное* животное (*animal rationale*); в таком случае он, во-первых, *сохраняет* себя и свой вид, во-вторых, упражняет его, учит и *воспитывает* для домашнего сообщества, в-третьих, управляет им как систематическим (организованным по принципам разума) и подходящим для общества целым; при этом, однако, характерное в человеческом роде в сравнении с идеей возможных разумных существ на земле вообще следующее: природа заложила в него зерно *раздора* и хотела, чтобы его собственный разум вывел из этого раздора то *согласие*, по крайней мере постоянное приближение к нему, которое представляет собой, правда в *идее*, *цель*, но на *деле* первое (раздор) составляет в замысле природы *средство* высшей, непостижимой для нас мудрости, чтобы совершенствовать человека через развитие культуры, хотя бы ценой лишения его радостей жизни.

Среди живых *обитателей земли* человек своими техническими (механическими, связанными с сознанием) задатками (для пользования вещами), своими *прагматическими* (для умелого использования других людей ради своей цели) и *моральными* задатками в своей сущности (для действий согласно принципу свободы под законами по отношению к себе и другим) заметно отличается от всех остальных природных существ; каждая из этих трех ступеней может уже сама по себе служить характерным отличием людей от других обитателей земли.

1. *Технические задатки.* Был ли человек первоначально предназначен ходить на четырех ногах (как предполагал Москати,¹²⁰ быть может, только ради тезиса для диссертации) или на двух; предназначены ли к этому же и гиббон, орангутанг, шимпанзе и т. д. (в чем Линней и Кампер расходятся между собой); травоядное ли животное человек (ввиду того что у него перепончатый желудок) или плотоядное; есть ли он от природы хищное или мирное животное, поскольку у него нет ни копыт, ни клыков и, следовательно (за исключением разума), не имеет никакого оружия, — ответ на эти вопросы не вызывает никаких сомнений. Разве что можно было бы поставить вопрос: общественное ли он от природы животное или одинокое и избегающее соседства? Последнее предположение кажется наиболее вероятным.

Первая человеческая пара, уже полностью сформировавшаяся и снабженная природой средствами пропитания, если она не была в то же время наделена естественным инстинктом, которого в нашем теперешнем естественном состоянии у нас нет, вряд ли согласуется с заботливостью природы о сохранении рода. Первый человек утонул бы в первом же пруде, перед которым он очутился бы, так как плавать — это уже искусство, которому надо научиться, или он стал бы есть ядовитые корни и плоды и тем самым постоянно подвергался бы опасности погибнуть. Но если *природа наделила* этим инстинктом первую человеческую пару, то как могло случиться, что этот инстинкт не перешел по наследству к детям? А ведь теперь мы ни у кого такого инстинкта не видим.

Правда, певчие птицы обучают своих детенышей некоторым напевам, которые таким образом передаются из поколения в поколение; так что изолированная птица, которая еще слепой была взята из гнезда и выкормлена, не поет, когда вырастает, а только издает какой-то естественный для ее гортани звук. Но откуда возникла первая птичья песня? * Ведь ее никто этому не научил, и если она возникла инстинктивно, то почему она не переходит по наследству к детенышам?

Отличительные свойства человека как разумного животного видны уже в форме и организации его *руки, его пальцев и кончиков пальцев*, отчасти в их строении, отчасти в их тонкой чувствительности, благодаря которым природа сделала человека способным не к одному виду пользования предметами, а неопределенно ко всем, стало быть к применению разума, и посредством которых она обозначила технические задатки, или задатки умения, присущие роду его как *разумного* животного.

* Можно вместе с фон Линнеем принять для археологии природы гипотезу, что из беспредельного моря, которое покрывало всю землю, сначала поднялся у экватора, как гора, остров, на котором постепенно возникали все климатические ступени теплоты, от знойного жара на низком берегу его до арктического холода на его вершине вместе с соответствующими каждому климату растениями и животными. Что же касается птиц, то ловчие птицы подражали естественным звукам многообразных голосов, и каждая, насколько ей позволяла ее гортань, соперничала с другими, ввиду чего каждая порода создавала себе свои определенные напевы, которые впоследствии через обучение (как бы через традицию) одна передавала другой; не удивительно, что зяблики и соловьи в различных странах обнаруживают некоторое различие в своем пении.

II. *Прагматические задатки* цивилизованности через культуру, особенно культуру общения, и естественное стремление человека в общественных сношениях выйти из грубого состояния одного лишь насилия и стать благонравным (хотя еще и не нравственным) существом, предназначенным для согласия [с другими], — это уже более высокая ступень. — Человек способен к воспитанию, и оно необходимо ему и в обучении, и в дисциплине. — Здесь возникает (вместе с Руссо или против него) вопрос: бывает ли характер человеческого рода по его природным задаткам лучше при [первоначальной] *грубости* его природы, чем при *созданных культурой искусствах*, которым не видно конца? — Прежде всего следует заметить, что у всех остальных животных, предоставленных самим себе, каждая особь достигает своего полного назначения; а у людей разве только один лишь *род* человеческий, так что человечество может подняться до этого своего назначения только *постепенным движением вперед* в ряду бесконечно многих поколений; здесь цель перед ним всегда останется только в перспективе, однако *стремление* к этой конечной цели, хотя оно часто и встречает на своем пути препятствия, никогда не может изменить свое направление.

III. *Моральные задатки*. Вопрос здесь в том, *добр* ли человек от природы, или от природы он *зол*, или же он от природы одинаково восприимчив и к тому, и к другому, смотря по тому, в руки какого воспитателя он попадает (*segeus in vitium flecti etc.*¹²¹). В последнем случае сам *род* не имел бы никакого характера. — Но этот случай противоречит

самому себе, ибо существо, наделенное способностью практического разума и сознанием свободы своего произвола (личность), видит себя в этом сознании даже в самых темных своих представлениях, подчиненных закону долга, и испытывает такое чувство (которое называется тогда моральным чувством), что с *ним* поступают справедливо или несправедливо или что он так поступает по отношению к *другим*. Это уже сам *умопостигаемый* характер человечества вообще, и в этом смысле человек по своим врожденным задаткам (от природы) *добр*; но так как и опыт показывает [нам], что в нем есть склонность деятельно стремиться к недозволенному, хотя он и знает, что это не дозволено, т. е. склонность к *злу*, которая пробуждается столь неминуемо и столь рано, как только человек начинает пользоваться своей свободой, и потому может рассматриваться как врожденная, то человека по его *восприимчивому* характеру следует признать (от природы) *злым*; и это не содержит в себе противоречия, если речь идет о *характере рода*, так как можно допустить, что его естественное назначение состоит в непрерывном движении вперед к лучшему.

Итог прагматической антропологии в отношении назначения человека и характеристика его развития таковы. Человек своим разумом определен к тому, чтобы быть в общении с людьми и в этом общении с помощью искусства и науки повышать свою *культуру*, *цивилизованность* и *моральность* и чтобы, как бы ни была сильна его животная склонность *пассивно* предаваться побуждениям покоя и благополучия, которые он называет счастьем, стать, ведя

деятельную борьбу с препятствиями, навязанными ему грубостью его природы, достойным человечества.

Человек, следовательно, должен *воспитываться* для добра; но тот, кто должен его воспитывать, в свою очередь человек, который еще не свободен от грубости природы и в то же время должен способствовать тому, в чем он сам нуждается. Отсюда постоянные отклонения от своего назначения и все вновь и вновь повторяемые попытки вернуться к нему. Мы хотим указать на трудности в решении этой проблемы и на то, что мешает решить ее.

А

Первое физическое назначение человека состоит в стремлении к сохранению рода своего как животного рода. — Но здесь естественные периоды его развития не совпадают с гражданскими. С точки зрения *первых* он в естественном состоянии, по крайней мере на пятнадцатом году своей жизни, *побужден* половым инстинктом и *способен* производить себе подобных и продолжать свой род. С точки зрения *вторых* он вряд ли может (как правило) рискнуть на это до двадцатилетнего возраста. В самом деле, даже если молодой человек довольно рано способен удовлетворять свою склонность и склонность женщины как гражданин мира, то как гражданин государства он еще долго не в состоянии содержать свою жену и своего ребенка. — Он должен научиться какому-то ремеслу, приобрести себе заработок, чтобы вместе с женой завести свое

домашнее хозяйство, а в более образованных слоях общества часто бывает, что он становится достаточно зрелым для своего назначения лишь после того, как ему исполняется двадцать пять лет. — Чем же он наполняет этот промежуток вынужденной и неестественной воздержанности? Вряд ли чем-нибудь другим, кроме пороков.

В

Стремление к науке как облагораживающей человечество культуре в общей [жизни] рода несоразмерно продолжительности жизни [отдельного индивида]. Ученый, когда достигает в области культуры такой степени, что сам может ее расширить, уходит из жизни, а его место занимает начинающий с азов ученик, который перед концом своей жизни, после того как сделал такой же шаг вперед, опять-таки должен уступать свое место другим. — Какая масса познаний, сколько новых методов имелось бы уже в запасе, если бы Архимед, Ньютон или Лавуазье со своим прилежанием и талантом без ослабления жизненной силы получили от природы на свою долю еще один век жизни? Но теперь продвижение человеческого рода в науках (по времени) всегда лишь фрагментарно и нет никакой гарантии от движения вспять, угрозу которого всегда создает вмешательство варварства, ниспровергающего государственный строй.

С

Так же мало, по-видимому, род [человеческий] достигает своего назначения и в отношении *счастья*, стремиться к которому человека всегда побуждает его природа и которое разум ограничивает условием достойности быть счастливым, т. е. нравственности. — Данное [Жан-Жаком] Руссо мрачное (безотрадное) изображение человеческого рода, который позволяет себе выйти из своего естественного состояния, нельзя принимать за совет вернуться к этому состоянию и жить в лесах; это не действительный взгляд Руссо; он только хотел отметить, как трудно для нашего рода вступить на путь постоянного приближения к его назначению; не надо выдумывать эту трудность: опыт старых и новых времен приводит в замешательство по этому вопросу каждого, кто мыслит об этом, и возбуждает сомнение, лучше ли когда-нибудь будет обстоять дело с нашим родом.

Три сочинения Руссо¹²² о том вреде, который причиняют 1) переход нашего рода из естественного состояния в состояние *культуры* из-за ослабления наших сил, 2) *цивилизация* из-за неравенства и взаимного угнетения и 3) мнимая *морализация* из-за противоестественного воспитания и извращения образа мыслей, — эти три сочинения, говорю я, которые представляют нам естественное состояние как бы состоянием *невинности* (вернуться в которое нам мешает привратник рая с огненными мечом), должны лишь служить его «Общественному договору», его «Эмилию»

и его «Савойскому викарию»¹²³ путеводной нитью для того, чтобы выпутаться из заблуждений зла, в которых наша порода запуталась по собственной вине. — Руссо в сущности не хотел, чтобы человек снова *вернулся* в естественное состояние; он хотел, чтобы человек *оглянулся* назад с той ступени, на которой он стоит теперь. Он допускал, что человек от *природы* (как она передается по наследству) добр, но негативным образом, а именно: по собственному побуждению и преднамеренно он не зол, ему лишь грозит опасность поддаться злым или негодным наставникам и примерам и испортиться. А так как для этого опять-таки нужны *добрые* люди, которые сами должны быть воспитаны для этого и среди которых нет ни одного, кто бы сам не имел (прирожденной или благоприобретенной) испорченности, то проблема морального воспитания для нашего *рода* остается неразрешимой даже по качеству принципа, а не только по степени, так как его прирожденные дурные склонности хотя и порицаются всеобщим человеческим разумом и даже обуздываются им, но не уничтожаются.

* * *

В гражданском устройстве общества, которое представляет собой высшую степень достигнутого самим человеком развития задатков доброго, заложенных в человеческом роде для конечной цели его назначения, все же *животность* первоначальное и в сущности сильнее, чем чистая *человечность* в ее проявлениях; и укрощенный

скот только благодаря ослаблению [его сил] более полезен для человека, чем дикий скот. Собственная воля человека всегда готова проявиться в отвращении к его ближним и, притязая на безусловную свободу, постоянно стремится не только к независимости, но даже к тому, чтобы стать повелительницей над другими существами, равными с ним по природе; это можно заметить уже у самых маленьких детей,* так как природа стремится вести человека от культуры к моральности, а не (как это предписывает

* Крик, который издает новорожденный, не жалобный, а негодующий и гневный; он кричит не от боли, а от досады, вероятно, потому, что он хочет двигаться и свою неспособность к этому чувствует как нечто сковывающее его, что лишает его свободы. - Какую цель могла иметь природа в том, что ребенок является на свет с громким криком, который в *грубом естественном состоянии* для него и для матери составляет величайшую опасность? Волка, даже свинью этот крик соблазнил бы, в отсутствие матери или когда она обессилена после родов, сожрать ребенка. Но ни одно животное, кроме человека (каков он теперь), при появлении на свет не *возвещает громко* о своем существовании; по-видимому, мудрость природы устроила это так, чтобы сохранить вид. Следовательно, надо допустить, что в ранние эпохи природы в этом разряде животных (а именно в период его [первобытной] грубости) еще не было этих громких криков ребенка при его рождении; стало быть, только позднее наступил второй период, когда родители уже достигли той культуры, которая необходима для *домашней* жизни, хотя мы и не знаем, каким образом и при содействии чего природа осуществила такое развитие. Это замечание ведет далеко; оно наводит, например, на мысль, не должен ли следовать за этим вторым периодом при наличии великих катаклизмов природы еще и третий период, когда орангутанг или шимпанзе разовьют свои органы, служащие для ходьбы, для осязания предметов и для разговора, до телосложения человека, когда у них появится внутренний орган для применения рассудка и постепенно разовьется благодаря культуре общения.

разум), начиная с моральности и ее законов, вести к рассчитанной на нее целесообразной культуре, а это неизбежно создает извращенную и нецелесообразную тенденцию, например когда религиозное обучение, которое необходимо должно быть *моральной* культурой, начинают с *исторической* культуры (а она не более как культура памяти) и отсюда тщетно стараются вывести моральность.

Воспитания человеческого рода в *целом*, т. е. взятого *коллективно* (universorum), а не всех в отдельности (singulorum), когда толпа составляет не систему, а только собранный в кучу агрегат воспитания, которое имеет в виду стремление к гражданскому устройству, основывающемуся на принципе свободы, но вместе с тем и на принципе законосообразного принуждения, — такого воспитания человек ожидает только от *провидения*, т. е. от мудрости, которая есть не *его* мудрость, но все же бессильная (по его собственной вине) *идея* его собственного разума; это воспитание сверху вниз, говорю я, полезно, но жестко и сурово, [идет] через большие неудобства и через такое воздействие на природу, которое доходит чуть ли не до разрушения всего рода, а именно до порождения доброго, не задуманного человеком, а, поскольку оно уже есть, далее сохраняемого — порождения его из *зла*, находящегося всегда во внутреннем разладе с самим собой. Провидение означает ту же мудрость, которую мы с удивлением усматриваем в сохранении видов органических существ в природе, которые постоянно работают над своим разрушением и тем не менее сберегают себя от гибели; при этом нам нет надобности допускать более высокого принципа в

этой заботливости, чем тот, который мы уже допускаем для сохранения [видов] растений и животных. — Впрочем, род человеческий сам должен и *может* быть творцом своего счастья; однако то, что он *будет* им, нельзя заключать а priori из природных задатков, которые мы в нем знаем; об этом можно заключать только из опыта и истории, питая столь твердую надежду на это, сколь это необходимо для того, чтобы не отчаиваться в этом его движении вперед к лучшему, а со всем благоразумием и моральным озарением содействовать приближению к этой цели (каждый постольку, поскольку это касается его).

Следовательно, можно сказать, что первая характерная черта человеческого рода — это способность создавать себе как разумному существу характер вообще и для своей личности, и для общества, в которое поставила его природа; но это уже предполагает благоприятные природные задатки в нем и склонность к добру, ибо злое (так как оно заключает в себе разлад с самим собой и не допускает в себе никакого постоянного принципа), собственно, лишено характера.

Характер живого существа — это то, из чего заранее можно узнать его назначение. — Но для целей природы можно признать в качестве основоположения: она желает, чтобы все сотворенное достигало своего назначения целесообразным для себя развитием всех задатков своей природы, дабы ее намерение осуществила если не каждая особь, то вид. — У не обладающих разумом животных это действительно так бывает, и это мудрость природы; но у людей этого достигает только род, и среди

разумных существ на земле мы знаем только один род, а именно человеческий, и в нем мы знаем только стремление природы к этой цели, а именно его собственной деятельностью когда-нибудь осуществить развитие доброго из злого, — перспектива, которой, если катаклизмы природы не оборвут ее сразу, можно ожидать с моральной (достаточной для долга содействия этой цели) *достоверностью*. — Ибо это люди, т. е. хотя и злонравные, но изобретательные, а вместе с тем и наделенные моральными задатками разумные существа, которые с ростом культуры все сильнее чувствуют зло, эгоистически причиняемое ими друг другу, и которые, видя только одно средство против него — подчинить, хотя и неохотно, личную волю (отдельных людей) общей воле (всех вместе), подчинить себя дисциплине (гражданского принуждения), но только по законам, данным ими самими, — чувствуют себя облагороженными от сознания того, что принадлежат к роду, который соответствует назначению человека, какое разум представляет ему в идеале.

Основные черты изображения характера человеческого рода

1) Человек в отличие от домашнего животного был предназначен не к стадной жизни, а подобно пчеле к жизни в улье, — это *необходимость* [для него] быть членом какого-либо гражданского общества.

Самый простой, наиболее естественный способ достигнуть такого общества — это иметь матку в этом улье (монархию). — Но много таких ульев

рядом друг с другом начинают враждовать между собой как хищные пчелы (война), но не так, как это делают люди, не для того чтобы усилить свой улей путем объединения с другими — здесь наше уподобление кончается, — а только для того, чтобы хитростью или силой *использовать* для себя труд *других*. Каждый народ старается усилиться, покоряя своих соседей; и происходящие от страсти к расширению или из страха быть поглощенным другими, если не опередить их, внутренние или внешние войны в пределах нашего рода, каким бы великим злом они ни были, все же служат побудительной причиной перехода из грубого естественного состояния к *гражданскому*; они представляют собой как бы механизм провидения, где силы, направленные в противоположные стороны, хотя и мешают друг другу трением, но от толчка или движения других пружин в течение долгого времени сохраняют правильное движение.

2) *Свобода и закон* (ограничивающий свободу) — это два стержня, вокруг которых вращается гражданское законодательство. Но чтобы закон имел силу и не был пустой рекламой, должно быть присовокуплено нечто среднее,* а именно *принуждение*, которое в соединении со свободой и законом обеспечивает успех этим принципам. — Можно, однако, мыслить четыре рода комбинации принуждения с ними:

A. Закон и свобода без принуждения (анархия).

* Аналогично с *medius terminus* в силлогизме, • который в сочетании с субъектом и предикатом суждения дает четыре силлогистические фигуры.

B. Закон и принуждение без свободы (деспотизм).

C. Принуждение без свободы и закона (варварство).

D. Принуждение со свободой и законом (республика).

Ясно, что только последняя заслуживает названия истинного гражданского устройства; при этом имеется в виду не одна из трех государственных форм (демократия); под *республикой* разумеют лишь государство вообще; и старое изречение *salus civitatis (ne civium) suprema lex esto*¹²⁴ не означает, что благо общества (*счастье* граждан), источник которого чувственность, должно служить высшим принципом государственного устройства; ведь это благополучие, которое каждый по-разному рисует себе соответственно своим личным склонностям, не годится для того, чтобы быть объективным принципом, который требует всеобщности; эта сентенция говорит лишь то, что *благо*, источник которого *рассудок*, [т. е.] сохранение уже существующей *конституции*, есть высший закон гражданского общества вообще, ибо это общество существует только благодаря этой конституции.

Характер рода, который становится известным из опыта всех времен и всех народов, следующий: люди, взятые коллективно (как человеческий род в целом), представляют собой множество лиц, существующих в разное или в одно и то же время, которые не могут *обойтись* без мирного общения друг с другом, но тем не менее не могут *избежать* того, чтобы постоянно не противодействовать друг другу; следовательно, они чувствуют себя предназначенными природой для объединения, постоянно угрожающего разладом, но в общем продвигающегося к

всемирно-гражданскому обществу (cosmopolitismus) путем взаимного принуждения, руководствуясь законами, исходящими от них же самих; но эта сама по себе недостижимая идея есть не конститутивный принцип (ожидание мира, существующего среди самого оживленного действия и противодействия людей), а только регулятивный принцип: усердно предаваться ей как назначению человеческого рода, не без основания предполагая наличие естественной тенденции к такому обществу.

Если спросят, следует ли род человеческий (который, если мыслить его как вид разумных земных существ в сравнении с разумными существами на других планетах как множеством творений, созданных демиургом, можно назвать и *расой*), — следует ли, говорю я, рассматривать его как хорошую или как плохую расу, то я должен признаться, что сильно хвастаться им нельзя. У каждого, кто изучает поведение людей не только в прошлом, но и в настоящем, хотя и будет большое искушение в своих суждениях мизантропически изображать Тимона, но гораздо чаще и более верно — Мома¹²⁵ и находить в характерных чертах нашего рода больше глупости, чем злобности. Но так как глупость, связанную с признаками злобности (которая тогда называется дурью), нельзя не признать в моральной физиогномике нашего рода, то уже из того, что каждый умный человек считает необходимым утаивать добрую часть своих мыслей, достаточно ясно, что в нашей расе каждый находит разумным быть настороже и не показывать себя *полностью*, каков он на самом деле; а это уже свидетельствует о

склонности нашего рода питать неприязнь друг к другу.

Вполне возможно, что на какой-нибудь другой планете существуют разумные существа, которые могут думать только громко, т. е. и наяву, и во сне, все равно в обществе или в одиночестве, не могут иметь мыслей, которые они сразу же не *высказывали* бы. К какому отличному от нашего человеческого рода поведению их по отношению друг к другу это привело бы? Если бы они все не были *ангельски чистыми*, то трудно сказать, как они уживались бы друг с другом, какое уважение они питали бы друг к другу и как бы они ладили между собой? — Следовательно, уже к первоначальному складу человека и к понятию его рода относится [желание] выведывать мысли других, но скрывать свои собственные; это милое свойство не могло не превратиться постепенно из *притворства* в преднамеренный *обман* и в конце концов в *ложь*. Это дало бы тогда карикатурное изображение нашего рода, которое оправдало бы не только добродушную *насмешку* над ним, но и *презрение* к тому, что составляет его характер, а также признание, что эта раса разумных существ в мире не заслуживает почетного места среди других (нам незнакомых) существ,* если бы

* Фрвдрик II спросил однажды превосходного Зульцера, которого он ценил по заслугам и которому поручил управление учебными заведениями в Силезии, как там идут дела. Зульцер ответил: «С тех пор как мы начали действовать на основании принципа (Руссо), что человек от природы добр, дело пошло лучше». «Ах, — сказал король, — mon eher Sulzer, vous ne connaissez pas assez cette maudite race à laquelle nous appartenons». ¹²⁶ — К характеру нашего рода относится также и то, что в своем стремлении к гражданскому

именно это укоризненное суждение не свидетельствовало о моральных задатках в нас, о прирожденном требовании разума противодействовать этой склонности и, стало быть, изображать человеческий род не как злой, а как род разумных существ, стремящийся подняться от зла к добру и постоянно двигаться вперед, преодолевая различные препятствия; при этом воля его в общем добра, но исполнение этой воли затрудняется тем, что достижения цели можно ожидать не от свободного соглашения отдельных людей, а только путем все усиливающейся организации граждан земли внутри [нашего] рода и для него как системы, объединенной космополитически.

устройству он нуждается также в дисциплине, внушенной религией, дабы то, чего нельзя достигнуть внешним принуждением, приобрести внутренним принуждением (совести), причем моральными задатками человека законодатели пользуются в политических целях; эта тенденция также относится к характеру рода. Но если в этой дисциплине народа мораль не предшествует религии, то религия приобретает власть над моралью, а статутарная религия становится орудием государственной власти (политики) при деспотизме в области веры; это зло, которое неизбежно портит характер и побуждает управлять при помощи обмана (называемого государственной мудростью); в этом отношении вышеназванный великий монарх, публично признав, что он лишь высший слуга государства, в своих частных высказываниях не мог не признаться с грустью в противоположном, оправдывая себя, однако, тем, что эту испорченность следует приписать той дурной расе, которая называется человеческим родом.

ПРИМЕЧАНИЯ

«Антропология» вышла в 1798 г. Это последнее произведение, опубликованное самим Кантом. Второе, переработанное Кантом издание, с которого сделан настоящий перевод, было опубликовано в 1800 г. На русском языке это сочинение было издано в 1900 г. (пер. Н. М. Соколова). При подготовке настоящего издания (М., 1966. Т. 6 — *прим, ред.*) этот перевод взят за основу.

¹ В «Passions de l'ame», Art. 42.

² *На этих популярных лекциях.* Кант имеет в виду свои лекции по антропологии, которые он начал читать в зимний семестр 1772—1773 г. Лекции по физической географии он начал читать предположительно с 1756 г.

³ «Если все отцы таковы, то не таков я». У Абелира это изречение не обнаружено.

⁴ У Персия: «Virtutem videant intabescantque relicta» («Доблесть увидеть могли и чахли, что долг позабыли»). «Римская сатира», с. 97.

Перевод перефразировки Канта: «Увидели природу и скорбели оттого, что покинули ее».

⁵ Иллюминаты (от латинского «illuminatus» — озаренный, проникнутый [«божьем»] светом) — члены тайных религиозно-политических обществ, возникших в XVI—XVIII вв. В учениях этих обществ утверждалось, что их членам дано высшее знание о Боге и божественных вещах; считалось также; что они в непосредственном «общении с духом». Ордены и союзы такого рода возникали в Испании, Франции, Бельгии. Наиболее известный орден иллюминатов (который, собственно, и имеет в виду здесь Кант) возник в XVIII в. в Германии. Он был основан в Ингольштадте в 1776 г. Адамом Вайсхауптом. Орден призывал заменить культ, веру в догмы церкви «господством разума», что должно было быть достигнуто при помощи политического и

религиозного «просвещения» на деистической основе. Иллюминаты обычно противопоставляли себя ордену иезуитов. Некоторые члены ордена проповедовали своеобразные республиканские идеи, однако облеченные в мистико-религиозную форму. Орден этот просуществовал недолго и был упразднен в 1785 г.

⁶ *Буриньон* (Bourignon Antoinette, 1616—1680) — французская фанатичка из Лиля, основательница секты, жила в Нидерландах. Написала огромное количество (не менее 20 томов) мистико-теофических сочинений.

Паскаль (Pascal Blaise, 1623—1662) — французский математик, физик, писатель и философ. Кант здесь имеет в виду его нашумевшее в свое время и выдержавшее 60 изданий сочинение «Les provinciales ou lettres ecrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis», 1656 («Провинциалы, или Письма, написанные Луи де Монтальтом одному своему провинциальному другу»).

Галлер (Haller Albrecht, 1708—1777) — швейцарский натуралист, врач и поэт. Кант имеет в виду его «Tagebuch seiner Beobachtungen Über Schriftsteller und sich selbst», 1787.

⁸ *Лес* (Less Gottfried, 1736—1797) — профессор теологии в Гёттингене, к которому Галлер незадолго перед своей смертью (в 1777 г.) обратился (через своего знакомого Гейне) с вопросом: «Какую книгу (хорошо бы небольшую) мог бы прочитать с пользой для себя в моем состоянии и против страха смерти...». (*Kant. Anthropologie... herausg. von. K. Vorlander. Leipzig, 1922, S. 20.*)

⁹ *Антикира* — приморский город в Фокиде. Был знаменит тем, что в его окрестностях росла чемерица — растение, которое считалось лечебным средством против психических болезней. «Пусть прежде всего прибудет в Антикиру» — Кант хочет сказать, что пусть он прежде всего вылечит свою больную психику.

¹⁰ Кант имеет в виду «Опыт о человеческом разуме» Д. Локка (*John Locke. Essay concerning Human Understanding, Book II, Ch. 1, § 9, 18*). См. русский перевод: *Локк Д.* Опыт о человеческом разуме. Избр. философ, произв. в двух томах, т. 1. М., 1960.

¹¹ *Аддисон* (Addison Joseph, 1672—1719) — английский сатирик и моралист, соиздатель журнала «Spectator» (1711—1712). Приведенные Кантом слова квакера упоминаются в этом журнале, № 132.

¹² [Кто хулит богов решенье], глуп [тот и невежествен, Как и тот], кто порицает [их]

(*Тит Макций Плавт.* Хвастливый воин. Избранные комедии, т. 1, Academia, М.; Л., 1933. С. 199).

¹³ «Зря пыхтеть, много суетиться и ничего не делать» — из басен римского баснописца Федра (Phaedrus), конец I в. до н. э.

¹⁴ *Менге* (Mengers Anton Raphael, 1728—1779) — немецкий художник, написавший ряд сочинений об искусстве и художественном творчестве. Кант, видимо, цитирует неточно. Такой фразы комментаторы в сочинениях Менгса найти не смогли.

Корредже — известный итальянский художник XVI в. Кант здесь явно ошибается, ибо под упоминаемой им картиной можно подразумевать только «Афинскую школу» Рафаэля Санти. Картины же «Школа перипатетиков» вообще не существует.

См.: *Гельвеций.* Об уме. М., 1938, рассуждение I, гл. II, с. 12^{то}.

Гаснер и *месмеристов.* *Гаснер* (Gassner Johann Joseph, 1727—1779) — католический священник из Швейцарии, заклинатель, орудовал и в Германии. Его деятельность была запрещена специальным распоряжением кайзера. *Месмер* (Messmer Friedrich Anton, 1733—1815) — врач, считается основателем учения о «животном магнетизме».

Об этом Свифт (Swift Jonathan, 1667—1745) говорит в предисловии к своей «Сказке о бочке».

¹⁵ Эти слова приписывает Аристотелю как его изречение Фаворин, по свидетельству Диогена Лаэртца (V, 1, 21).

¹⁹ Этот афоризм взят из «Сказки о бочке» Свифта.

²⁰ *Гофстеде* (Hofstede Petrus, 1716—1803) — голландский проповедник, приверженец реформированной церкви в Роттердаме. Кант имеет в виду его книгу «Beurteilter Belisar von Marmontel» (Leipzig, 1769) против книги Мармонтеля (Marmontel, 1723—1799), французского писателя, написавшего книгу «Belisaire», в которой есть глава «Разоблачение греческого философа Сократа».

²¹ *Блумгауэр* (Blumauer Johan Aloys, 1755—1798) — австрийский поэт, написал пародию на «Энеиду» Вергилия.

²² «Кларисса» — роман английского писателя Ричардсона.

²³ Роман Филдинга «Том Джонс» после смерти автора (по инициативе издателя) был продолжен в «Истории Тома Джонса, Найденыша, после женитьбы».

²⁴ Высказанное здесь Кантом относительно Монтеня не совсем совпадает с тем, что говорит сам Монтень (см., например, его «Опыты». М., 1958, кн. 2, гл. XII, с. 322—323, и кн. 1, гл. XIX, с. 99—102).

²⁵ Это примечание Канта отсутствует в рукописи.

²⁶ См.: *Гораций*. Сатиры, 1, 19. Приводим строку полностью: «Точно как гость [благодарный], насытись [выходит из пира]» (*Гораций*. Поли. собр. соч., Academia, М.; Л., 1936, с. 210).

²⁷ И доблесть древнего Катона
Часто, по слухам, вином калилась
(*Гораций*. Поли. собр. соч., с. 123).

Кант ошибочно приписывает эти слова Сенеке. Правда, нечто аналогичное есть и у Сенеки («De tranquillitate animi», cap. XVI, 11: «Et Cato vino laxabat animum, curis publicis fatigatum»). Но у Горация речь идет о Катоне Старшем (Cato, Marcus Portius, 234—149 до н. э.), а у Сенеки — о Младшем, Утическом (Cato, Marcus Portius, 95—46 до н. э.). Ту же цитату Кант приводит и в своей «Метафизике нравов», также ошибочно приписывая эти слова Сенеке.

²⁸ Имеется в виду Тацит: *Tacitus*. Germania, cap. XXII: de pace denique ac bello plerumque in conviviiis consultant («И о мире и о войне большей частью советуются на пирах»).

²⁹ Имеется в виду следующее место из Юма: «Я ненавижу сотрапезника, говорит одна греческая поговорка, который никогда ничего не забывает. Глупости, совершенные на последнем пиршестве, должны быть преданы вечному забвению, дабы полностью отдаваться глупостям следующего пиршества» (*David Hume*. An Enquiry concerning the Principles of Morals, Section IV).

³⁰ Этот анекдот взят из журнала «The Spectator», № 77.

³¹ О причудливых садах в существующем и поныне дворце принца Палагонского около города Палермо (Сицилия) рассказал Гёте в своем «Путешествии по Италии».

³² Кант приводит слова Горация, не ссылаясь на поэта. «...Все мысли, как бред у больного горячкой» (*Гораций*. Поли. собр. соч., с. 341).

³³ См.: *Гельвеций*. Об уме, рассужд. I, гл. II.

³⁴ *Михаэлис* (Michaelis Christian Friedrich) — лейб-медик, профессор в Касселе. Кант имеет в виду его «Tollheit aus Mitleidenschaft» («Безумие от сострадания») в «Medicinisch-praktische Bibliothek», Ersten Bandes Erstes Stück. Göttingen, 1785, S. 114 ff.

³⁵ «В Генрихе IV».

³⁶ «...Личина срывается, суть остается». (*Лукреций*. О природе вещей, 1945, с. 147).

³⁷ В «Очерке об окаменелом городе в районе Триполи в Африке» («Hamburgisches Magazin», XIX, 1757, S. 631—653) рассказывается, что у окаменелого якобы города в Рае-Семе, в стране Дарха, арабы могли давать волю своему воображению. Кант черпал свои сведения, по-видимому, из этого очерка.

³⁸ *Эсте* (Este Ippolito, 1470—1553) — итальянский кардинал, отпрыск древней аристократической семьи, слыл покровителем искусств. Ему итальянский поэт Ариосто (Ariosto Lodovico, 1474—1533) посвятил свое главное сочинение — знаменитую поэму «Неистовый Роланд». Когда «покровитель искусств» прочитал посвященный ему роман, он воскликнул: «Messer Lodovico, dove trovaste mai tante coglionerie?» («Господин Лодовико, где ты нашел такой вздор?»).

³⁹ Итальянский неоплатоник *Пико дельта Мирандола* (1463—1494), отец знаменитого филолога Юстуса Скалигера *Юлий Цезарь Скалигер* (1484—1558), филолог *Анджело Полициано* (1454—1494) и ученый библиотекарь *Антоньо Мальябекки* (1633—1714) славились своей феноменальной памятью и обширными знаниями.

⁴⁰ *Полигисторы* (от древнегреческого «polyhistor» — много знающий, ученый) — в древности люди широкой эрудиции, обладавшие также хорошей памятью.

⁴¹ *Один из древних*. — Кант имеет в виду Платона. Приведенные слова взяты им из диалога Платона «Федр» (Phaidros, 275 A.), где говорится о том, что письменность привела к игнорированию памяти и к ее утрате.

⁴² *Пифия* (Pythia) — вещая жрица в храме Аполлона Дельфийского. Храм, в котором можно было слушать предсказания Пифии, находился в Дельфах, что в Фокиде, у подножия горы Парнас.

⁴³ *Ауспик* (auspex) — птицегадатель в древнем Риме, толковавший полет, пение и клевание птиц. *Гаруспик* (haruspex) —

жрец в древнем Риме, предсказывавший на основе наблюдений внутренностей животных.

⁴⁴ *Sortes Virgilianae* — вергилианские жребии. В древности, а особенно в средние века существовал такой способ гадания, позднее распространявшийся также и в России: брали книгу, кто-то открывал наугад страницу, а тот, кому нужно было предсказать, показывал пальцем на какую-нибудь строку. Иногда просто открывали страницу, и прочитанное на этой странице считалось точным предсказанием судьбы. В средние века для этой цели любители использовать «Энеиду» Вергилия, откуда и выражение «Вергилианские жребии».

⁴⁵ *Сивиллины книги* (от древнегреческого «Sibylla»). Сивиллами в Древней Греции называли странствовавших пророчиц. Их было мало (по различным сведениям — от 4 до 12) и жили они в разные времена. Выражение «Сивиллины книги» (у Дионисия Галикарнасского) восходит к имени Кумской Сивиллы. По преданию, Кумская Сивилла предложила римскому царю Тарквинию Гордому (V в. до н. э.) девять книг пророчеств, однако царь отказался их купить. Когда Сивилла сожгла шесть из них и предложила царю оставшиеся три за ту же цену, Тарквиний согласился и купил их, поместив их в капитолийский храм. Эти Сивиллины книги находились в распоряжении жрецов, которые по требованию сената или (позднее) императоров предсказывали по этим книгам. Книги были сожжены в 405 г. Стилихоном, римским полководцем, вандалом по происхождению.

⁴⁶ Кант ошибочно приписывает эти слова поэту Ювеналу; они принадлежат Персию:

Своим я умом проживу. Не стараюсь
Аркесилаем я быть и каким-нибудь мрачным Солоним
(«Римская сатира», с. 98).

⁴⁷ Слова принадлежат Вольтеру («Генриада», 31).

⁴⁸ *Кристина Шведская* — королева Швеции в 1650—1654 гг. До вступления на престол и в первые годы правления вела строгий образ жизни, призывала шведских придворных и вельмож (Швеция тогда участвовала в Тридцатилетней войне) к гуманному обращению с народом и к умеренности. Однако вскоре сама предавалась роскоши и удовольствиям. В результате дворцовых

интриг отеклась от престола и покинула Швецию. Жила в основном в Италии (Риме), где вела распутный образ жизни.

⁴⁹ Перевод эпитафии Кантом не совсем точен. Приводим оригинальный текст стихов:

Here lies our Sovraign Lord the King,
Whose Word no Man rely'd on;
Who never said a foolish Thing,
Nor ever did a wise One
(Здесь лежит наш повелитель, госудрь король,
На слово которого ни один человек не мог положиться,
Который никогда не говорил ничего глупого,
Но и умного ничего не сделал).

⁵⁰ Кант цитирует «Тускуланские беседы» Цицерона (M.T.Ciceroni. *Tusculanorum disputationem libri quinque*, III, 69).

⁵¹ Из романа английского писателя-сатирика Стерна (Sterne Laurence, 1613—1668) «Жизнь и мнения Тристрама Шенди, джентельмена» («The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gent», 1759—1761). «Наставление» находится в конце 7-й главы.

⁵² *Клавий* (Clavius, немецкое имя — Christoph Schlüssel, 1537—1612) — математик, известен как участник реформы календаря при папе Григории XIII.

⁵³ В сочинении «The Wealth of Nations», Book II, Ch. III; русский перевод: *Смит А.* Исследование о природе и причинах богатства народов, кн. II, гл. III, М., 1962.

⁵⁴ Фраза взята из книги «Lebensbeschreibung Voltaires». Aus dem Französischen, Nürnberg, 1787, S. 42 («Жизнеописание Вольтера»).

⁵⁵ *Янсенизм* — теологическое учение, основанное голландским богословом Янсеном (Jansenius Cornelius, 1585—1638). Опираясь на учение Августина Блаженного, янсенисты считали, что человек изначально порочен и никакой образ жизни не может принести ему искупления, которое можно ожидать только от божественной «благодати». В XVII в. янсенисты имели большой успех в Европе, особенно во Франции. Однако вскоре начали против них энергичную борьбу иезуиты, которых поддержал папа, объявивший ⁵⁶ янсенизм в своей булле ересью.

Комментаторы Канта полагают, что речь идет о Кестнере (*Kästner*, Einige Vorlesungen. I. Sammlung Altenburg, 1768, а также

«Deutsche Bibliothek der schönen Wissenschaften», herausgegeben von Herman Klotz, Bd. II, 1768, S. 720).

«Fat» (франц.) — фат, хлыщ, «sot» — глупец, дурак.

⁵⁷ В своей небольшой книге «Von der Macht des Gemüths durch den blossen Vorsatz seiner, krankhaften Gefühle Meister zu sein», 1798 («О способности души справляться с болезненными чувствами одной лишь своей решимостью»).

⁵⁸ Хаузен (Hausen Christian August, 1693—1745) — профессор математики в Лейпциге, автор сочинения «Elementa matheseos», 1734 («Начала наук»).

⁵⁹ Гельмонт (Van Helmont Johann Baptist, 1578—1664) — врач. Об упоминаемом Кантом опыте говорится в сочинении Шпренгеля (Sprenzel) «Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde», 4. Theil, S. 302 (dritte Auflage, 1827).

⁶⁰ Гаррингтон (Harrington James, 1611—1677) — автор книги «Оцеана», London, 1656. В «Оцеана», посвященной теории государства, Гаррингтон рассказывает, что, после того как он однажды принял слишком большую дозу бакаута (настой из листьев гвякового дерева), он начал бредить и в этом состоянии утверждал, что из него «выходили» его жизненные духи в виде птиц, мух, сверчков и т. п.

⁶¹ Кант пересказывает стих Горация из его «Ars Poetica». У Горация: «Veniam petimusque damusque vicissim...» («И другому готовы дозволить...» Гораций. Поли. собр. соч., с. 341).

⁶² Трюбле (Trublet Nicolas-Charles-Joseph, 1697—1770) — теолог, автор популярной в свое время книги «Essais sur divers sujets de litterature et de moral», 1754 («Очерки по различным вопросам литературы и морали»).

⁶³ «Гудибрасо — сатирическая поэма в девяти песнях английского поэта-сатирика Батлера (Butler Samuel, 1612—1680), направленная против пуритан, фанатиков и индпендентов в канун английской революции.

⁶⁴ Юнг (Young Edward, 1683—1765) — английский сатирик, автор книги «The Love of Fame, in Seven Characteristic Satyres», 1728 («Любовь к славе, в семи характерных сатирах»).

⁶⁵ Джонсон (Johnson Samuel, 1709—1784) — автор толкового словаря английского языка (1747—1755). Более известен стал после того, как его друг Джеймс Босуэлл (Boswell James, 1740—1795) написал его биографию (1790). То, что Кант рассказывает

о нем здесь и в дальнейшем, взято им именно из этой написанной Босуэллом биографии Джонсона.

⁶⁶ Баретти (Baretti Giuseppe, 1719—1789) — итальянский публицист и поэт, автор «Lettere famigliari» («Семейных писем»). Жил в Лондоне, где был секретарем Королевской академии художеств.

⁶⁷ Шварц (Schwarz Berthold) — немецкий францисканский монах, увлекался химией. По преданию, сидя в тюрьме по обвинению в колдовстве, он продолжал свои опыты и случайно открыл порох (ок. 1330).

⁶⁸ Речь идет об алхимике Бранде, который в 1669 г. случайно открыл фосфор в моче.

⁶⁹ Закавыченные слова Кант берет из своего сочинения «Критика способности суждения», § 46.

⁷⁰ Закавыченные слова взяты из «Критики способности суждения», § 46.

⁷¹ «Клятвы слова повторять за учителем не присужденный».

⁷² Гораций. Поли. собр. соч., с. 285.

⁷³ Закавыченные слова взяты Кантом из его же статьи «Ответ на вопрос: что такое просвещение?». Из книги Верри (Verri Pietro, 1728—1799) «Idee sull'indole del piacere» («Идеи о сущности удовольствия»). Немецкий перевод: «Gedanken über die Natur des Vergnügens». Leipzig, 1777.

⁷⁴ Кант здесь имеет в виду «Письма аббата Лебланка» («Leiters de Monsieur l'Abbè Le Blanc». Nouvelle edition de celles qui ont parues sous le titre de lettres d'un Francois, 1751). Кант, по всей вероятности, читал немецкий перевод этой книги: «Briefe über die Engländer», 1770, I, S. 204 и далее)

⁷⁵ «Journal des Luxus und der Moden» издавали Ф. И. Бертух и И. М. Краус с 1786 г. Так назывался журнал только с 1787 г. Сначала он назывался «Journal der Moden».

⁷⁶ Кант перефразирует Вергилия. У Вергилия virtutem extendere factis — мужество увеличить делами; у Канта же vitam extendere factis — продлить делами жизнь.

⁷⁷ Сладко, когда на просторах морских разыграются ветры, С твердой земли наблюдать за бедою, постигшей другого, Не потому, что для нас будут чьи-либо муки приятны, Но потому, что себя вне опасности чувствовать сладко

(Лукреций. О природе вещей, с. 73).

«Дипнософисты» (*Athenaios*. *Deipnosophistai*, X, 419) говорит, что люди, однажды принявшие участие в трапезе у Платона, желали испытать это удовольствие вторично.

⁹⁶ *Диоген* из Синопа — древнегреческий философ (IV в. до н. э.), киник. Приводимый Кантом рассказ — у Диогена Лаэртского (VI, 2, 74).

⁹⁷ В «Лекциях по антропологии» (1789—1790) это изречение дано полностью: «Noscitur ex socio, qui non cognoscitur ex se» («От самого человека не узнаем того, что узнаем о нем от его товарища»). Изречение, по всей вероятности, не принадлежит античным авторам.

⁹⁸ «Римлянин! Вот кто опасен, кто черен! Его берегись!» (*Гораций*. Поли. собр. соч., с. 221).

⁹⁹ *Порта* (Porta Giambattista, 1540—1615) — автор сочинения «De humana physiognomica», Нб. IV, 1601 («О человеческой физиогномии»), в котором он объясняет черты лица человека «физиогномией» животных.

¹⁰⁰ *Лафатер* (Lavater Johann Kaspar, 1741—1801) — швейцарский писатель, автор многомого сочинения «Physiognomisch Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe», 1774—1778 («Физиогномические фрагменты для спешествования познанию человека и человеческой любви»). В книгах было помещено огромное количество рисунков, в частности выполненных в виде силуэтов лучшими граверами того времени.

¹⁰¹ *Архенгольц* (Archenholz Johann Wilhelm, 1743—1812) — немецкий историк и публицист, издатель журнала «Litteratur und Völkerkunde» («Литература и народоведение»). Изложенное здесь Кантом находится в т. 4 этого журнала за 1784 г., с. 859.

¹⁰² *Пелиссон* (Pelisson-Fontanier Paul, 1624—1693) — член Французской академии наук.

¹⁰³ *Кампер* (Camper Peter, 1722—1789) — голландский анатом, написал капитальный труд «Demonstrationes anatomicopathologicae», vol. 1—2, Amsterdam, 1760—1762.

Блюменбах (Blumenbach Johann Friedrich, 1752—1840) — профессор медицины в Гёттингене, анатом и антрополог. Автор сочинений «Handbuch der Naturgeschichte». Göttingen, 1779 и «De generis humani varietate nativa». Göttingen, 1776, («Руководство по

естественной истории» и «О природном разнообразии человеческого рода»).

¹⁰⁴ *Николаи* (Nicolai Christoph Friedrich, 1733—1811) — известный немецкий просветитель, издатель и книготорговец в Берлине. Кант имеет в виду его книгу «Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781», VI, S. 544, 752 ff. («Описание путешествия по Германии и Швейцарии в 1781 г.»).

¹⁰⁵ Тайный советник в Веймаре лейб-медик Гримм (Grimm Johann Friedrich Karl, 1737—1821) в своих «Bemerkungen eines Reisenden durch Deutschland, Frankreich, England und Holland, in Briefen», Altenburg, 1775. S. 334 («Заметки путешественника по Германии, Франции, Англии и Голландии в письмах»).

¹⁰⁶ *KUH* (Quin James, 1693—1766) — знаменитый английский актер.
¹⁰⁷ *Кук* (Cook James, 1728—1779) — известный английский мореплаватель XVIII в. Кант, очевидно, имеет в виду описание второго путешествия Кука, когда он по поручению английского адмиралтейства исследовал южную и юго-западную части Тихого океана. Отчеты и рассказы о путешествиях Кука тогда печатались во многих газетах и журналах и были широко известны.

¹⁰⁸ В «Moral Essays», II, 209—210. В немецком издании, которым, по-видимому, пользовался Кант, это место переведено так: «Die Liebe zum Vergnügen und die Liebe zur Herrschaft». *Pope*, Werke, Bd. IV, S. 170 («Любовь к наслаждению и любовь к господству»).

¹⁰⁹ «Были там также 300 благочестивых распутниц, которых называли куртизанками». Автор книги «Historia concilii Tridentini» Сарпи (Sargi Paolo, 1552—1623) — итальянский историк, написавший эту книгу на итальянском языке. Цитированное Кантом место в книге не обнаружено.

¹¹⁰ Об этом см.: *Richardson*. Life of Milton, p. 89 (*Ричардсон*. Жизнеописание Мильтона).

Латинский секретарь — правительственный чиновник, ведающий перепиской на латинском языке.

¹¹¹ В «Essay on Impudence and Modesty». «Essays», II, 383, раздел «Of Love and Marriage» («Очерк о дерзости и скромности. О любви и браке»). Юм пишет: «I know not whence it proceeds, that whoment... always consider a satyr upon matrimony äs a satyr upon themselves» («Я не знаю, отчего это происходит, что

женщины воспринимают всякую сатиру на супружество как сатиру на них самих»).

¹¹⁷ Слова *cavillator* u *ridicularius* («насмешник» и «болтун») произносят герои комедии Плавта «Грубиян» («*Truculentus*») (см.: *Тит Макций Плавт*. Избранные комедии, т. III. Academia, 1937, с. 329—330), а не комедии «Червяк» («*Curculio*»).

¹¹⁸ В «*Essays*», I, 252, раздел «Of National Characters» («О национальных характерах»): «The English, of any people in the universe, have the least of a national character; unJest this very singularity may pass for such» («Англичане в меньшей степени, чем все другие народы мира, имеют национальный характер, хотя именно эта особенность может считаться таковым»).

¹¹⁴ *Бюш* (Busch Johann Georg - 1728-1800) - профессор математики в Гамбурге, автор «*Enzyklopädie der historischen, philosophischen und mathematischen Wissenschaften*», 2. Teile, 1772 («Энциклопедия исторических, философских и математических наук») и других сочинений. Рассуждение о правописании слова *britannii* в трудах Бюша обнаружить не удалось.

¹¹⁵ Рассуждения английского врача Шарпа (Sharp Samuel, 1700—1778) — в журнале «*Neues Hamburger Magazin*», II, 1767. S. 259, 261.

не В «*Contrat social*», III, 8 (немецкий перевод «*Philosophische Werke*», 3. Band, Reval und Leipzig, 1782. S. 152). В русском переводе: «В Париже, в Лондоне стремятся устраивать теплые и удобные квартиры; в Мадриде устраивают великолепные салоны, но зато нет закрывающихся окон, а спят в крысиных норах» (Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или принципы политического права. М., 1938, с. 70.)

¹¹⁷ «Знает то Гений, звезду направляющий нашу с рождения» (*Гораций*. Поли. собр. соч., с. 337).

и «*Робертсон* (Robertson William, 1721—1793) — автор книги по истории Шотландии и других книг исторического характера. Приводимое Кантом выражение в трудах Робертсона обнаружить не удалось.

¹¹⁹ Кант имеет в виду книгу Гиртаннера (Girtanner Christian, 1760—1800) «*Über das Kantische Princip für die Naturgeschichte*». Göttingen, 1796. («О кантовском принципе естественной истории»). В предисловии к этой книге автор пишет, что она

представляет собой объяснение идей Канта и комментариев к ним.¹²⁰

Кант здесь имеет в виду книгу Москати «*Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Thiere und Menschen*» («О существенном различии в строении тела животных и людей»). Эту книгу Кант рецензировал в 1771¹²¹ г.

«Мягче он воска к пороку, [не слушает добрых советов]» (*Гораций*. Поли. собр. соч., с. 345).

¹²² «*Discours sur les arts...*», «*Discours sur l'inegalite*», «*La nouvelle Heloise*».

Кант здесь неточен: «Исповедь Савойского викария» — часть романа «Эмиль», а не отдельное произведение.

¹²⁴ Изречение взято у Цицерона: *Cicero*. *De legibus*, III, 3. У Цицерона не *salus civitate*, а *salus populi* (благо народа).

¹²⁵ *Тимон* Афинский (V в. до н. э.) — современник Пелопонесской войны. Разочарованный распрями греков между собой, он стал порицать их за нравственное падение, возненавидел их и искал уединения, построив себе дом вдали от города и не желая ни с кем общаться. Он еще при жизни стал объектом насмешек как мизантроп. К его образу обращались как в античности (Антифан, Лукиан), так и в новое время (Шекспир в «Тимоне Афинском»).

Мом — в греческой мифологии бог насмешки и хулы, сын ночи, часто изображался в виде старика или юноши с лицом сатира и в плаще шута.

¹²⁶ «Мой дорогой Зальцер! Вы недостаточно хорошо знаете эту скверную расу, к которой мы принадлежим». *Зальцер* (Sulzer Johann Georg, 1720—1779) — немецкий философ и эстетик. Приведенные здесь сведения о Зальце неточны: он никогда не был директором-попечителем школ в Силезии. Ответ прусского короля Зальцеру Кант, по всей вероятности, взял из книги Николаи (*Nicolai*. *Anekdoten von König Friedrich II. von Preussen*, 2. Auflage, 1790, 3. Heft. S. 274).

**ПЕРЕВОД НЕКОТОРЫХ
ЛАТИНСКИХ И ФРАНЦУЗСКИХ СЛОВ
И ВЫРАЖЕНИЙ**

animus sui compos — распоряжаться своей душой, своей мыслительной способностью
 astrologia iudiciaria — рассудительная астрология
 ataraxia — невозмутимость, спокойствие, атараксия
 cereus in vitium flecti — к мягкому, как воск, прилипает порок
 cognitio exacta — точное (достоверное) познание
 compescere labella — сжимать (буков, обуздывать) губы
 conceptus rem adaequans — понятие, соответствующее (адекватное) вещи
 contradictorie, s. logice oppositum — противоречаще или логически противоположное
 contrarie, s. realiter oppositum — противно, или реально противоположное
 de heredibus suis et legitimis — о собственных и законных наследниках
 esprit, frivolite, galanterie, petit-mattre, coquette, etourderie, point d'honneur — ум, легкомыслие, вежливость, франт (вертопрах), кокетливая, ветренность, дело чести
 facies Hippocratica — «Гиппократово лицо» (предсмертное выражение лица)
 gustus — вкус, вкушение
 hallucinari — бредить (hallux — большой палец на ноге)
 horror vacui logicus — логическая боязнь пустоты
 ignobile vulgus — простой народ, чернь
 impotens animi motus — расслабляющее душевное движение

ingeniosis поп admodum fida est memoria — остроумным свойственна не очень твердая память
 Ingenium argutans — рассуждающий, резонирующий ум
 Ingenium comparans — сравнивающий ум
 Ingenium strictius s. materialiter dictum — остроумие в более строгом смысле слова, или по своему содержанию
 iudicium discretivum — отличающая способность суждения
 magnitudo monstrosa — чудовищное величие (чудовищные размеры)
 medius terminus — средний термин
 mundus vult decipi — мир хочет быть обманутым
 o, curas hominum! — о, человеческая любознательность!
 opposita iuxta se posita magis elucescunt — противоположности, расположенные рядом, более явны
 patria ubi bene — отечество там, где хорошо
 rebarbaratif — отталкивающий, суровый, неприветливый
 receptivitas — восприимчивость
 sapor — вкус, чувство вкуса
 semiotica universalis — всеобщее учение о знаках
 sensatio, impressio — ощущение, впечатление
 sensus internus — внутреннее чувство
 similis simili gaudet — схожий схожему радуется
 Solipsismus convictorii — изолированность от приятелей
 tertium comparationis — третье для сравнения
 vive la bagatelle! — да здравствует безделица

СОДЕРЖАНИЕ

Ю. В. Перов. Антропологическое измерение в трансцендентальной философии Канта 5

АНТРОПОЛОГИЯ С ПРАГМАТИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

Предисловие 131

Часть первая

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ДИДАКТИКА

О способе познавать как внутреннее, так и внешнее в человеке

Книга первая. О познавательной способности	139
О сознании самого себя	139
Об эгоизме.	141
<i>Примечание.</i> О формах эгоистического языка.	144
О произвольном сознании своих представлений...	145
О самонаблюдении	147
О представлениях, которые мы имеем, не сознавая их	151
Об отчетливости и неотчетливости в сознании своих представлений.	155
О чувственности в противоположность рассудку.	159
Апология чувственности.	163
Оправдание чувственности по первому обвинению	165
Оправдание чувственности по второму обвинению	166
Оправдание чувственности по третьему обвинению.	167
О возможности в отношении познавательной способности вообще.	168
Об искусственной игре с чувственной видимостью	173
О дозволенной моральной видимости	175
О пяти [внешних] чувствах	178

СОДЕРЖАНИЕ

469

О чувстве осязания	180
О слухе	181
О чувстве зрения	182
О вкусе и обонянии	184
<i>Общее замечание о внешних чувствах.</i>	185
<i>Вопросы.</i>	187
О внутреннем чувстве	190
О причинах усиления или ослабления чувственных ощущений.	192
О торможении, ослаблении и полной потере способности чувствования.	197
О воображении	200
О различных видах чувственной способности к творчеству.	211
О способности воспроизводить прошедшее и будущее посредством воображения.	222
А. О памяти.	223
В. О способности предвидения (Praevisio).	227
С. О даре предсказания (Facultas divinatrix)	230
О произвольном создании образов в здоровом состоянии, т. е. о сновидении.	233
О способности обозначения (Facultas signatrix).	235
<i>Приложение.</i>	240
О познавательной способности, поскольку она основывается на рассудке. Деление.	243
Антропологическое сравнение трех высших познавательных способностей друг с другом.	245
О немощах и болезнях души, касающихся ее познавательной способности.	252
А. Общее деление.	252
В. О душевной немощи в познавательной способности.	255
С. О душевных болезнях.	267
<i>Разрозненные замечания.</i>	275
О талантах в познавательной способности	280
О специфическом различии сравнивающего и умствующего остроумия.	281

Книга вторая. Чувство удовольствия и неудовольствия	294
Деление	294
О чувственном удовольствии	294
О скуке и развлечении	298
Вкус имеет тенденцию внешне содействовать моральности	315
Антропологические замечания о вкусе	317
О роскоши	324
Книга третья. О способности желания	326
Об аффектах в сопоставлении со страстями	327
Об аффектах в частности	329
О бояливости и храбрости	333
Об аффектах, которые сами себя ослабляют в отношении своей цели (Impotentes animi motus)	339
Об аффектах, при помощи которых природа механически содействует здоровью	341
<i>Общее замечание</i>	344
О страстях	347
Деление страстей	350
А. О жажде свободы как страсти	351
В. О жажде мести как страсти	354
С. О стремлении иметь влияние на других людей	356
А. Честолюбие	357
В. Властолюбие	359
С. Корыстолюбие	360
О склонности к иллюзии как страсти	361
О высшем физическом благе	363
О высшем морально-физическом благе	365

Часть вторая

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

О способе познавать внутреннее [состояние] человека из внешнего

Деление	375
А. Характер личности	375

I. О естественных задатках	376
II. О темпераменте	377
I. Темпераменты чувства	379
А. Сангвинический темперамент человека веселого нрава (des Leichtblütigen)	379
В. Меланхолический темперамент человека мрачного нрава (des Schwerblütigen)	380
II. Темпераменты деятельности	381
С. Холерический темперамент человека вспыльчивого (des Warmblütigen)	381
D. Флегматический темперамент хладнокровного (des Kaltblütigen)	382
III. О характере как образе мыслей	385
О свойствах, которые следуют только из того, что у человека есть характер или у него нет его	387
О физиогномике	390
Об указаниях природы для физиогномики	392
Деление физиогномики	393
<i>Разрозненные замечания</i>	399
В. Характер пола	402
<i>Разрозненные замечания</i>	407
<i>Прагматические выводы</i>	410
С. Характер народа	414
D. Характер расы	428
E. Характер рода	430
Основные черты изображения характера человеческого рода	443
Примечания	451
Перевод некоторых латинских и французских слов и выражений	466

Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. — СПб.: Наука, 1999. — 471 с. (Сер. «Слово о сущем»).

ISBN 5-02-026792-9

Одна из поздних книг Канта, итог разработки им антропологической проблематики, весьма актуальная в контексте современной философской антропологии. Прагматическая антропология, по Канту, — наука о том, что человек как свободно действующее существо делает или может и должен делать из себя сам, о человеке, преобразованном другими людьми и самим собой.

На русском языке включалась в собрания сочинений Канта, отдельными изданиями в двадцатом веке не публиковалась.

Иммануил Кант

АНТРОПОЛОГИЯ С ПРАГМАТИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

Печатается по: Кант. И. Сочинения в 6 томах.
М.: Мысль, 1966. Т. 6.

Утверждено к печати Редакцией серии «Слово о сущем»

Редактор *Л. В. Арсеньева*
Художник *Л. А. Яценко*
Технический редактор *И. М. Кашеварова*

Лицензия № 020297 от 23 июня 1997 г. Подписано к печати 12.02.99.
Формат 70x100 1/32. Бумага офсетная. Гарнитура тайме. Усл. печ. л. 19.2.
Уч.-изд. л. 18.3 Тираж 1550. Тип. зак. №3104. С 51

Санкт-Петербургская издательская фирма РАН
1999034, Санкт-Петербург, Менделеевская лин., 1
Санкт-Петербургская типография „Наука“ РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 лин., 12