ЛЕКЦИИ ПО РАЦИОНАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ ("Метафизика L1")

И. Кант

РАЦИОНАЛЬНАЯ ПСИХОЛОГИЯ*

ОБЗОР ПОСЛЕДНЕЙ

В рациональной психологии человеческая душа познается не из опыта, как в эмпирической психологии, а **из понятий** a priori. Здесь мы должны исследовать, **как много мы можем узнать о человеческой душе при помощи разума**. Самое большое желание человека в том, чтобы знать не действия души, познаваемые им из опыта, а ее будущее состояние. Отдельные положения рациональной психологии здесь не столь важны, **как общее рассмотрение души относительно ее происхождения, ее будущего состояния и продолжения ее существования**. Сейчас мы должны испытать, как много можно узнать об этом при помощи разума.

Понятие души само по себе есть опытное понятие. Однако в рациональной психологии мы берем из опыта не более, чем простое понятие души [а именно], **что** у нас есть душа. Остальное дóлжно познаваться из чистого разума. Познание, в котором мы оставляем путеводную нить опыта, есть **метафизическое познание** души.

Таким образом, душа рассматривается с троякой точки зрения:

1) абсолютно; **как таковая в себе и сама по себе**, по ее субъекту, из одних лишь чистых понятий разума. Итак, первая часть содержит абсолютное рассмотрение души. Это **трансцендентальная** часть рациональной психологии;

2) **в сравнении с другими вещами вообще**, либо с телами, либо с другими мыслящими природами вне ее, насколько она отличается от телесных природ и совпадает с мыслящими природами. В первом случае мы исследуем, материальна или нематериальна душа, во втором – насколько она совпадает с животными душами или другими более высокими духами;

3) относительно **связи души с другими вещами**, а именно поскольку к понятию души относится то, что она связана с некоторым телом, стало быть, относительно связи души с телом, или взаимодействия между ними. И здесь трактуется:

a) о **возможности** этого взаимодействия,

b) о **начале** связи души с телом, или о нашем рождении,

c) об **окончании** этой связи души с телом, или о состоянии души при нашей смерти. В связи с началом соединения исследуется состояние души **до** соединения – имело ли оно место? И наконец, по поводу смерти, или в связи с окончанием соединения, исследуется состояние

---

* Перевод и примечания В.В. Васильева.

души **после** соединения, сохраняет ли она свое существование. И таким образом все очень хорошо связывается друг с другом[1].

Однако при рассмотрении души соответственно этим трем разделам нельзя обойти еще и множество других тем. А именно, когда в первом отделе мы рассматриваем душу **абсолютно**, стало быть из трансцендентальных понятий онтологии, мы будем исследовать, к примеру, субстанция ли душа или акциденция, простая она или сложная, одна ли душа в человеке или несколько (единство – не то же самое, что простота), спонтанная ли она субстанция или принуждается извне. Таким образом, здесь идет речь **о трансцендентальной свободе**: есть ли душа независимая и ничем не принуждаемая сущность. Все это обсуждается и доказывается в первом отделе. Когда во втором отделе мы говорим о **сравнении** души с другими вещами, то при этом доказывается нематериальность: что душа не только простая субстанция, но и отлична от всех простых частей тел. Далее, **в сравнении с мыслящими природами** показывается степень ее совершенства – насколько последняя превышает животную душу и насколько уступает совершенству более высоких духов. Эта часть, однако, может обсуждаться только гипотетически, т.е. показывается, что может быть допустимо мыслить об этом и познавать разумом.

В третьем отделе, где речь идет о связи, а именно о ее начале, обдумывается и рассматривается состояние души до соединения: **можем ли мы что-нибудь узнать об этом из понятий при помощи разума. Отсюда мы однако увидим, что наши трансцендентальные понятия идут не далее, как нас ведет опыт, и что они лишь направляют апостериорное познание. Хотя мы и можем выйти к границам опыта,** как a parte ante, так и post[2], но **не за границы** опыта. С пользой мы будем здесь философствовать только если сдержим этим ложное умствование, которое лишь подрывает истинное познание. Здесь мы **не** будем **догматически** высказываться о состоянии души до рождения и после смерти, **хотя о том, чего не знают, могут говорить гораздо больше, нежели о том, о чем что-то знают.** Итак, мы определим здесь границы человеческого разума, дабы ложное умствование под видом познания разума не смогло подорвать наши истинные принципы относительно практического.

ПЕРВЫЙ ОТДЕЛ РАЦИОНАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ

Когда в трансцендентальной части рациональной психологии мы рассматриваем душу **абсолютно**, мы применяем к ней трансцендентальные понятия онтологии.

Они таковы:

1) душа субстанция,

2) простая,

3) единичная субстанция, и

4) действующая безусловно спонтанно. Это трансцендентальные понятия, сообразно которым мы рассматриваем душу[3].

Когда я говорю о душе, я говорю о Я в строгом смысле. Понятие души мы получаем только через **Я**, стало быть, через внутреннее созерцание внутреннего чувства, сознавая все свои мысли, я могу тем самым говорить о себе как о состоянии внутреннего чувства. Этот предмет внутреннего чувства, **этот субъект, сознание** в строгом смысле есть душа. Я беру самость в строгом смысле, поскольку опускаю все то, что относится к моему субъекту в широком смысле. Я же в широком смысле выражает меня как целого человека с душой и телом. Но тело есть предмет внешнего чувства. Я могу воспринять внешним чувством любую отдельную часть тела таким же образом, как все другие предметы. Душа же предмет внутреннего чувства. И поскольку я чувствую себя предметом и осознаю его, он означает Я в строгом смысле или самость как таковую, душу. У нас не было бы этого понятия души, если бы мы не могли абстрагировать все внешнее от объекта внутреннего чувства: следовательно, Я в строгом смысле выражает не целого человека, а только лишь душу.

И если теперь мы говорим о душе a priori, мы скажем о ней не более, чем поскольку мы можем вывести все из понятия Я, и поскольку мы можем применить к этому Я трансцендентальные понятия. И это **истинная философия – показывать источник познания,** ибо в противном случае нельзя было бы знать, как я могу что-то узнать о душе a priori, и почему нельзя применять к ней большего числа трансцендентальных понятий.

Итак, мы узнаем о душе a priori лишь столько и не более, сколько позволяет нам узнать Я. Узнаю же я о душе:

1) что она субстанция. Или: Я есть субстанция. Я означает субъект, поскольку он не есть предикат какой-либо другой вещи. То, что не есть предикат другой вещи, есть субстанция. Я – **общий субъект** всех предикатов, всякого мышления, всех действий, всех возможный суждений, которые мы можем вынести о нас как о мыслящей сущности. Я могу лишь сказать: "Я есть, Я мыслю, Я действую". Таким образом, никак не получается, чтобы Я было предикатом чего-то другого. Я не могу быть предикатом какой-либо другой сущности. Мне, правда, присущи предикаты, но я не могу предицировать Я чему-то другому, я не могу сказать, что другая сущность есть Я. Следовательно, Я, или душа, выражаемая через Я, есть субстанция[4];

2) душа **проста,** т.е. **Я означает простое понятие**. Много сущностей не могут, вместе взятые, составлять одно Я. Когда я говорю: "Я мыслю", я выражаю не представления, распределенные среди многих сущностей, но представление, имеющее место в одном субъекте. Ведь всякие мысли могут быть только простыми или соединенными. Одна и та же простая мысль может иметь место только в простом субъекте. Ведь если бы части представлений должны были быть распределены среди многих субъектов, то каждый субъект имел бы лишь одну часть представления, и, следовательно, ни у какого субъекта не было бы представления целиком. Для того же, чтобы целое представление было у субъекта целиком, в одном субъекте должны быть и все части представления. Ибо если они не связаны вместе в

одном субъекте, представление не цело. К примеру, если бы высказывание "quidquid agis etc."[5], должно было распределяться среди многих субъектов, так, чтобы у каждого имелась какая-нибудь одна часть, а именно если бы одному на ухо шепнули слово "quidquid", другому – "agis", так, чтобы никто не услышал целую речь, то нельзя было бы сказать, что целая мысль – в нескольких головах вместе, так, что каждый имел бы какую-то часть мысли, но мысли нет вовсе, поскольку у всякого имеется лишь мысль о каком-либо слове, а не часть целого представления. Таким образом, хотя несколько существ и могут одновременно иметь одну и ту же мысль, но каждое имеет ее целиком. Однако несколько существ не могут вместе обладать одним целым представлением. Следовательно, субъект, имеющий представление целиком, должен быть **простым**. Итак, душа есть либо простая субстанция, либо сумма субстанций. Если последнее, то она вовсе не может мыслить. Ведь даже если одна часть мыслит, то все части не могут все же иметь вместе одну мысль. Следовательно, сумма субстанций, которая есть их плюральность, вовсе не может мыслить. Поэтому душа должна быть простой субстанцией;

3) душа есть **единичная душа** (унитарность, единство души), т.е. **мое сознание есть сознание единичной субстанции. Я** не осознаю себя большим количеством субстанций. Ибо если бы в человеке было больше мыслящих сущностей, то ведь он должен был бы и осознавать себя большим числом мыслящих сущностей. Но Я выражает унитарность, и я осознаю себя одним субъектом;

4) душа – сущность, действующая безусловно спонтанно, т.е. человеческая душа свободна в трансцендентальном смысле. Практическая, или психологическая, свобода была независимостью произволения от принуждения стимулов. Она рассмотрена в эмпирической психологии, и это понятие свободы было также вполне достаточным для морали[6]. Теперь же мы имеем дело с трансцендентальным понятием свободы. Оно означает абсолютную спонтанность и есть самодеятельность из **внутреннего принципа** по свободному произволению. Спонтанность бывает либо абсолютной, или simpliciter talis, либо secundum quid talis. Спонтанность secundum quid имеет место, когда нечто действует спонтанно **при некотором условии**. Так, к примеру, брошенное тело движется спонтанно, но secundum quid. Эту спонтанность называют также автоматической спонтанностью, а именно когда какой-либо механизм движется сам собой по внутреннему принципу, к примеру часы или вертел. Но спонтанность здесь не simpliciter talis, так как внутренний принцип был детерминирован внешним принципом. Внутренний принцип в часах – пружина, в вертеле – вес, внешний же принцип – ремесленник, детерминирующий внутренний принцип. Спонтанность similiciter talis есть абсолютная спонтанность.

Но спрашивается: возникают ли действия души, ее мысли, из внутреннего принципа, который не определен никакими причинами, или ее действия детерминированы внешним принципом? Если бы имело место последнее, душа обладала бы только спонтанностью secundum quid, но не simpliciter talem, и, следовательно, была бы лишена свободы

в трансцендентальном смысле. Если принимается (что, однако, решается только в рациональной теологии), что душа имеет причину, что она зависимая сущность, действие чего-то иного, то здесь вопрос: могла ли душе, как сущности, имеющей причину, быть приписана абсолютная спонтанность? Это – задерживающая нас здесь трудность. Если бы душа была независимой сущностью, мы во всяком случае могли бы мыслить в ней абсолютную спонтанность. Но если я принимаю, что она бытие от другого, то кажется очень вероятным, чтобы она и детерминировалась этой причиной ко всем ее мыслям и действиям и, следовательно, имела бы только спонтанность sequndum quid, что она хотя и свободно действовала бы по внутреннему принципу, но определялась причиной. И теперь вопрос: могу ли я мыслить себя как душу? Наделен ли я трансцендентальной спонтанностью, или абсолютной свободой?

Тут вновь на выручку должно прийти **Я**. Это правда, что абсолютная спонтанность не может быть постигнута разумом в зависимой сущности. Чистая самодеятельность не может быть усмотрена в сущности, которая причинена чем-то. **Но хотя абсолютная спонтанность не может быть постигнута, она, однако же, не может быть и опровергнута**. Стало быть, мы должны будем смотреть лишь на то, может ли Я подходить самодеятельность, могу ли я действовать свободно сам по себе без всякой детерминации причины? Когда я что-то делаю, делаю ли я это сам, или другой производит это во мне? Если происходит последнее, то я не свободен, а детерминирован внешней мне причиной. Однако если я делаю это из внутреннего принципа, не определенного ничем внешним, то во мне имеется абсолютная спонтанность в трансцендентальном смысле. Но **Я** доказывает, что я действую сам, **я** – принцип, а не принципиат. Я осознаю в себе определения и действия, а такой субъект, который осознает собственные определения и действия, наделен абсолютной свободой. Благодаря тому, что субъект обладает абсолютной свободой, поскольку осознает себя, доказывается, что он не страдающий, а действующий субъект. Поскольку я осознаю в себе некоторое деятельное действие, постольку я действую из внутреннего принципа деятельности по свободному произволению, без внешней детерминации; лишь в этом случае я наделен абсолютной спонтанностью. Если я говорю: "Я мыслю, я действую и т.д.", то либо неправильно употребляется слово "я", либо я свободен. Если бы я не был свободен, я не смог бы сказать: "**Я** делаю это", но должен был бы говорить: "Я чувствую у себя вызванное кем-то желание делать". Если же я говорю, что я это делаю, это означает спонтанность в трансцендентальном смысле. Но ведь я осознаю, что могу сказать: "Я делаю", следовательно, я не осознаю в себе никакой детерминации и, таким образом, действую **абсолютно свободно**. Если бы я не был свободен, а был бы только средством, через которое другой непосредственно делал бы во мне то, что я делаю, я не мог бы сказать: "Я делаю". "Я делаю", как действительный залог, может употребляться не иначе, как в качестве абсолютно свободного. Все практические объективные положения не имели бы никакого смысла, если бы человек не был свободен. Все практические предписания были

бы бесполезны, и тогда нельзя было бы говорить: "Ты должен делать то или это". Но подобные императивы, в соответствии с которыми я должен делать что-то, существуют. Следовательно, все практические положения, как проблематические, так и прагматические и моральные, должны предполагать во мне свободу, и поэтому я должен быть **первой причиной** всех действий. Поскольку, однако, в эмпирической психологии мы доказали практическую свободу, согласно которой мы свободны от принуждения стимулов, то уже вследствие этого могут иметь место практические положения. **Стало быть, на сей счет мораль в безопасности, что ведь и составляет нашу важнейшую цель.** Но мы должны всегда помнить, что находимся в рациональной психологии. Мы не должны ссылаться здесь ни на какой опыт, но доказывать абсолютную спонтанность из принципов чистого разума, где **я, таким образом, выхожу за пределы практического** и спрашиваю, как возможна такая практическая свобода, сообразно которой я действую из внутреннего принципа, не будучи детерминирован никакой внешней причиной? Здесь, стало быть, не идет речь о воле – впоследствии это вполне может быть применено к свободной воле – но я полагаю в основание Я, или субстрат всякого опыта, и высказываю о нем чисто трансцендентальные предикаты. В таком случае я – в рациональной психологии Я, или душа, имеет абсолютную спонтанность действий. Это чисто трансцендентальные понятия. Дальнейшее же исследование этого тезиса должно быть пока отложено до обсуждения **божественной свободы** в естественной теологии. Да и непросто будет усмотреть спекулятивным рассудком, каким образом производная сущность могла бы осуществлять первоначальные действия. Но основание этого нашего непонимания находится в нашем рассудке, **ведь мы никогда не можем постичь начала**, а лишь то, что происходит в ряду причин и действий. Начало же есть граница ряда, а свобода приделывает совершенно новые отрезки к новому началу, почему это и трудно для понимания. Но из-за того, что возможность такой свободы нельзя усмотреть, еще не следует, что, поскольку мы не понимаем этого, не могло бы и быть никакой свободы. **Ведь свобода – необходимое условие всех наших практических действий**[7]. Подобно тому, как существуют и другие положения, которые мы не понимаем, но которые предполагают необходимое условие, так же и мы независимы через понятие трансцендентальной свободы.

Но спрашивается, мог ли бы существовать стоический фатум, в соответствии с которым наши действия, называемые нами свободными, были бы необходимыми вследствие отношения высшей причины, поскольку уже определен порядок любого звена? Будь это так, никакое вменение не могло бы иметь силы. Стоик (Зенон. – *В.В.*) говорил: "По воле рока он должен был обворовать своего господина, а его господин был обязан вздернуть его по воле рока". Однако это софистика, и хотя мы не можем опровергнуть фатализма, но и другой не может его доказать. В любом случае здесь нельзя найти выход, и мы поступаем правильно **если останавливаемся там, где нам невозможно продвигаться дальше**. Но в отношении практического фатализм не может быть

допущен нами, ибо мы находим в себе, что никакие причины не определяют нас к нашим действиям.

Итак, религия и мораль остаются в безопасности. Понятие свободы практически достаточно, но не спекулятивно. Если бы мы могли объяснить разумом свободные первоначальные действия, это понятие было бы спекулятивно достаточным. Но мы не можем сделать этого, так как свободные действия возникают из внутреннего принципа всех действий без какой-либо детерминации посторонней причины. И мы не в состоянии понять, как душа может осуществлять подобные действия. Эта трудность – не возражение, а субъективное затруднение нашего разума. Возражение есть объективная трудность, здесь же препятствия в понимании предмета имеются у разума. Но **если трудность находится в нас**, вещь сама по себе не страдает. Здесь не хватает условий, при которых разум может понять нечто – таковыми являются определяющие основания. А наши свободные действия лишены определяющих оснований. Следовательно, мы не можем и понимать их. Это – основание для усмотрения границ рассудка, но не для отрицания вещи. Но для нас самих субъективная трудность выглядит точно так, как если бы это была объективная трудность, **хотя субъективные препятствия непостижимости сущностно отличны от объективных препятствий невозможности.**

ВТОРОЙ ОТДЕЛ РАЦИОНАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ

Во втором отделе рациональной психологии человеческая душа рассматривается в **сравнении с другими вещами.**

Рассматриваем же мы здесь человеческую душу в сравнении

1) с телесными природами, и

2) с другими мыслящими природами.

Если мы сравниваем душу как объект внутреннего чувства с объектами внешнего чувства, то материальна она или нематериальна? Объект ли она внешнего или внутреннего чувства? **Я** показывает, что у меня нет иного понятия о душе, кроме как об объекте внутреннего чувства. Все объекты внешнего чувства материальны, и я воспринимаю предметы внешнего чувства вследствие того, что они через непроницаемость наличны в пространстве. Но душу я осознаю при помощи внутреннего, а не внешнего чувства. Я усматриваю, следовательно, что душа дана мне как объект внутреннего чувства. Далее таким же образом мы видим, что все действия души, мышление, воление и т.д. не есть объекты внешнего чувства. Мыслящая сущность как таковая вовсе не может быть объектом внешнего чувства. Внешним чувством мы не можем воспринимать ни мышление, ни воление, ни способность удовольствия и неудовольствия, и мы не можем себе представить, каким образом душа как мысляшая сущность могла бы быть объектом внешнего чувства. Поскольку же она не такова, она и не материальна. Если бы душа была предметом внешнего чувства, она должна была бы быть таковой в силу непроницаемости в пространстве,

ведь только благодаря ей мы воспринимаем предметы внешним чувством. Но так как мы знаем действия души со стороны, которая вовсе не является объектом внешнего чувства, то и душа не должна быть объектом внешнего чувства, а должна быть нематериальной. Последнее, однако, мы не можем утверждать столь же твердо и определенно, но лишь в той степени, в какой мы знаем ее.

Правда, мы уже доказали, что душа есть субстанция, и затем, что она – простая субстанция. Уже из этого **Вольф** думал доказать нематериальность. Но это ошибочно. Из простоты еще не следует нематериальность, ведь мельчайшая часть тела все-таки действительно есть нечто материальное и предмет внешнего чувства. Хотя она и не есть действительный предмет внешних чувств, но она может стать действительным предметом внешнего чувства в результате сочетания многих маленьких частиц такого рода. Следовательно, если бы душа и была простой, она все же могла бы быть материальной, и если бы она была сложена с другими такими же простыми частями, она могла бы стать действительным объектом внешнего чувства[8]. К примеру, если представить себе кубический дюйм, который был бы заполнен материей, и нам задали бы вопрос: если бы душа была только простой, находилась бы она здесь так, что надо было бы убирать точно такую же простую часть, на место которой она должна была бы заступить? или она пребывала бы здесь без того, чтобы подобное должно было происходить? Если утверждается первое, то должно было бы следовать, что если я продолжаю делать то же самое со второй, третьей, четвертой и последующими душами, я в конце концов убираю всю материю из кубического дюйма и он весь оказывается наполненным душами, которые через непроницаемость присутствовали бы в пространстве, без того чтобы занимать последнее. Итак, душа всегда может быть простой и в то же время материальной. Однако то, что не есть объект внешнего чувства, не должно даже в малейшей степени быть чем-то телесным, и даже если сложить еще столько же подобных простых частей, оно все-таки не должно становиться ощутимым объектом внешнего чувства, так как оно нематериально.

Но каков же источник этого познания? (Философ всегда должен прослеживать источник этого[9] познания, это лучше, чем когда он поверхностно усваивает все доказательства.) **На основании чего** может философ доказать нематериальность души, и **как далеко** он может продвинуться? Он может брать мысли исключительно из выражения "Я", которое выражает предмет внутреннего чувства. Следовательно, нематериальность заложена в понятии **Я**. Мы не можем a priori **доказать нематериальность души, а лишь то, что все свойства и действия души не допускают познания из материальности**. Однако эти свойства еще не доказывают, что наша душа не могла бы иметь ничего внешнего, а лишь то, что я не могу принимать материальность в качестве объясняющего основания действий. Таким образом я лишь отстраняю материальность. Ведь если бы я захотел принять ее, я ничего больше не узнал бы о душе. Итак, материальность не допускает произвольного принятия, **а вот в пользу нематериальности у меня**

имеется основание. Уже здесь можно было бы ввести кого-нибудь в заблуждение и доказать отсюда нематериальность, хотя она отсюда и не вытекает. Но имеется и еще одно основание в пользу нематериальности, и оно таково: все, что составляет часть в пространственном целом, находится между двумя границами. Границы пространства – точки. То, что находится между двумя точками, находится в пространстве. То, что находится в пространстве, делимо. Таким образом, не существует никакой простой части материи, но всякая материя находится в пространстве и, следовательно, делима до бесконечности. И если бы душа была материальной, то она все же должна была бы быть хотя бы простой частью материи (ибо ведь уже доказано, что душа проста). Но никакая часть материи не проста, так как это – противоречие. Следовательно, и душа не материальна, а нематериальна[10].

Сейчас мы рассмотрим душу **в сравнении с мыслящими природами**, а именно ее совпадение с животными душами и другими духами. Отталкиваясь от понятия нематериальности души, приходят к понятию духов. Нематериальная сущность, которая рассматривается в отвлечении от всякой материи и может мыслить сама собой, есть **дух.** Подобным образом в психологию пришло понятие и учение о духах. Очередность, принятая нами при рассмотрении души, состояла в том, что мы показали, что душа есть субстанция, простая и свободно действующая субстанция, нематериальная субстанция. И теперь вопрос: **есть ли душа также и дух?** Для духа не только требуется, чтобы он был нематериальной сущностью, но и чтобы он был отделенной от всякой материи самостоятельно мысляшей сущностью. Если я называю свою нематериальную сущность "душой", то из значения этого слова вытекает, что это сущность, которая не только связана с телом, но и находится с ним во взаимодействии. **И если эта сущность отделяется от тела, то пропадает и имя "душа".** Теперь спрашивается, есть ли душа всего лишь нематериальная сущность, которую можно мыслить исключительно во взаимодействии с телом, **или же она дух**, который может мыслить и отдельно от тела? Здесь не исследуется, действительно ли она сейчас такова, но: имела ли бы она возможность (независимо от того, что сейчас она находится во взаимодействии с телом) мыслить также и без взаимодействия с ним. Это означает: могла ли бы она, как дух, сохранять свое существование и жить даже отдельно от тела? Таким образом, мы сравним человеческую душу, которая связана с телом, с существами, вовсе не находящимися во взаимодействии с телами, **каковы духи**, или с такими существами, которые находятся в подобном человеческой душе взаимодействии с телом, каковы сущности, обладающие лишь чувственностью и силой представления, и это **животные души.** Мы будем, следовательно, говорить:

a) о животной душе, взаимодействие которой зависит от тел,

b) о духе, который вовсе не взаимодействует с телом, и

c) о человеческой душе, о которой мы главным образом уже говорили ранее, которая хотя и находится во взаимодействии с телом, но

независима, если она, как дух, может жить и мыслить также и без тела.

Но когда мы сравниваем душу человека с животными душами и другими духами, не надо надеяться услышать здесь о многих тайнах и открытиях, которые никому еще не известны и которые философ почерпнул бы из какого-то тайного источника. Но одного открытия, которое стоило большого труда, и о котором знают еще немногие, здесь все же стоит ожидать: а именно познания **границ разума и философии** и **усмотрения** того, как далеко здесь может идти разум. Таким образом, мы узнаем **здесь незнание**, и усмотрим основание **последнего;** почему невозможно, чтобы какой-либо философ смог пойти или пойдет в этом дальше. И **если мы знаем это, мы знаем уже немало.**

Животные – не простые машины или материя, но у них есть души. Ведь во всей природе все или живо, или безжизненно. Всякая материя как материя (materia, qua talis) безжизненна. Откуда мы знаем это? Понятие, которое мы имеем о материи, таково: материя есть инертное непроницаемое протяжение. Когда, к примеру, мы воспринимаем пылинку на бумаге, мы смотрим, движется ли она. Если она не движется сама собой, мы считаем ее безжизненной материей, которая инертна и могла бы остаться лежать навеки, если бы она не была сдвинута чем-то другим. Но как только материя задвигалась, мы смотрим, движется ли она самопроизвольно. Замечая это в пылинке, мы говорим, что она **жива**. Она **животное**. Животное есть, стало быть, оживленная материя. Ведь жизнь есть способность произвольно определять самого себя из внутреннего принципа. Материя же как материя лишена какого-либо внутреннего принципа самодеятельности, какой-либо спонтанности самопередвижения, а всякая оживленная материя обладает внутренним принципом, который отделен от предмета внешнего чувства и есть предмет внутреннего чувства. В ней имеется особый принцип внутреннего чувства. Внутренний принцип самодеятельности – исключительно мышление и воление. Только этим может передвигаться нечто посредством внутреннего чувства. Но это принцип действования по желанию и произволу. Таким образом, если материя движет себя, из этого следует, что в ней имеется особый принцип самодеятельности такого рода. Однако к этому принципу мышления и воления способна лишь сущность, обладающая познанием. Материя может передвигать себя лишь посредством подобного принципа. Но подобный принцип материи есть душа материи. Итак: всякая живая материя живет не как материя, но наделена принципом жизни и оживляется. Поскольку же материя оживляется, постольку же она **одушевлена**. В основе животных, таким образом, лежит принцип жизни, и это душа.

Между этими-то душами животных и нашей душой мы должны помимо всякого опыта, a priori, произвести сопоставление и посмотреть, в чем состояло бы различие. Но если мы должны познавать, а именно a priori сущности, обладающие силой представления, то откуда для нас берутся различия, когда они вовсе не даны нам? Мы должны познать души, которые находятся вне нас, и относительно которых у нас вовсе

нет данных? Однако это различие и данные для него мы опять берем у нас самих и из понятия о Я. Наша душа познается нами только при помощи внутреннего чувства, но у нас есть также и внешнее чувство. Таким образом, всякое различие будет основываться исключительно на нашем внешнем и внутреннем чувстве. Представляя сущности a priori, мы будем замечать различия не по степени, а по виду. Следовательно, различие и сравнение должно основываться на нашем внешнем и внутреннем чувстве. Таким образом мы можем представить себе существа, которые обладают способностью внешнего чувства, но лишены способности внутреннего чувства, и это животные.

Итак, животные будут наделены всеми представлениями внешнего чувства. Они будут лишены только тех представлений которые основаны на внутреннем чувстве, на сознании себя самого, короче говоря, на понятии Я[11]. У них, значит, не будет никакого рассудка и разума, ибо все действия рассудка и разума возможны лишь поскольку человек сознает самого себя. У них не будет никакого всеобщего познания через рефлексию, тождества представлений, а также сочетания представлений сообразно субъекту и предикату, основанию и следствию, целому и частям, так как все это следствия сознания, недостающего животным.

Мы можем приписывать животным некий аналог разума, связи представлений которого осуществляются по законам чувственности, из которых вытекают те же самые действия, как и из связи сообразно понятиям. Таким образом, животные отличаются от человеческой души не по степени, а по виду. Ведь даже если животные души значительно прибавят в своей чувственной способности, этим все же не сможет быть достигнуто сознание их самих, внутреннее чувство. Несмотря на то что в чувственности они обладают лучшими, чем у нас, феноменами, им все же не хватает внутреннего чувства.

Поскольку из природы духа мы заключили, что все, что́ есть принцип жизни, должно также и жить, мы должны признать подобное и относительно животных душ. Соответственно, так же, как наша интеллектуальность будет возрастать в ином мире, чувственность тоже может возрастать в животных, но они никогда не сравняются с нами. И мы можем проблематически мыслить, что существуют такие существа, которые лишены внутреннего чувства, так как в их допущении нет никакого противоречия. Но насколько могут быть объяснены феномены в таких существах, которые не имеют внутреннего чувства, из способности внешней чувственности, без допущения внутреннего чувства? Сознания себя самого, понятия Я, нет в таких существах, которые не обладают внутренним чувством. Следовательно, никакой неразумный зверь не может помыслить: "Я есть". Из этого вытекает различие, в соответствии с которым существа, имеющие подобное понятие Я, наделены **личностностью.**

Это психологическая личностность – поскольку они могут сказать: "Я есть". Далее следует, что подобные существа наделены **свободой**, и все может быть вменено им, и это **практическая личностность**, имеющая последствия в морали. Но если бы мы захотели ссылаться на

феномены, которые могут быть объяснены только из внешней чувственности, то здесь вполне можно было бы объяснить всю эмпирическую психологию животных. Однако поскольку она тесно переплетена с физикой, в результате мы слишком далеко отклонились бы от рациональной психологии. В то же время, мы видим, что животные предпринимают действия, которые мы могли бы произвести не иначе, как при помощи рассудка и разума. Итак, чувственность находится у нас в том же состоянии, что и у животных, разве что их чувственность намного предпочтительнее нашей. Однако мы получили возмещение этой потери сознанием самих себя и вытекающим отсюда рассудком. И мы вовсе не обязаны допускать у животных размышление, но можем вывести все это из образной силы. Таким образом, мы придаем этим существам способность ощущения, имагинацию[12] и т.д., но все лишь чувственно, как низшую способность, и без связи с сознанием. Из этой внешней чувственности и механических оснований их тела мы можем объяснить все феномены животных, без того чтобы допускать сознание или внутреннее чувство. Философ не должен без причины умножать познавательные принципы.

Сравнив нашу душу с сущностями, находящимися **ниже** ее, мы сравним ее теперь также и с сущностями, которые находятся **выше** ее. Поскольку мы обладаем внешним и внутренним чувством и можем помыслить существа, у которых есть лишь внешнее чувство, то, с другой стороны, мы можем помыслить и существа, вовсе не имеющие внешнего чувства, вовсе не попадающие **в** чувства и, следовательно, нематериальные. Мы можем, таким образом, представить себе нематериальные сущности, одаренные самосознанием. Нематериальная мыслящая сущность, одаренная сознанием (из чего уже следует, что она есть также разумная сущность), есть дух. От духа должно быть отличено **духовное**. **Духовные сущности** – те, которые хотя и связаны с телом, но могут не прерывать свои представления, мышление и воление, даже если они отделяются от тела. Теперь спрашивается: духовная ли сущность человеческая душа? Если она может продолжать жизнь и без тела, тогда она духовна, и если души животных также способны к этому, они тоже духовной природы. Дух же есть то, что действительно отделено от тела, то, что, не будучи предметом внешнего чувства, может тем не менее мыслить и волить. Но что же мы можем узнать о духах a priori? **Мы можем мыслить духов лишь проблематически, т.е. a priori не может быть приведено ни одного основания для того, чтобы отвергнуть их.** Опыт учит нас, что когда мы мыслим, наше тело принимает участие в мышлении, но мы не усматриваем необходимости этого. Мы вполне можем представить себе сущности, которые вовсе лишены тела и тем не менее могут мыслить и волить. Тем самым мы можем проблематически допускать мыслящие разумные существа, с самосознанием и нематериальные. Нечто может допускаться проблематически, если совершенно ясно, что оно **возможно.** Мы не можем доказать этого аподиктически, но никто не может и опровергнуть нас, что подобные духи не могли бы существовать. Точно

так же мы не можем аподиктически продемонстрировать бытие Бога, но никто также не в состоянии показать мне противоположное, ибо откуда он возьмет его? Но об этих духах мы можем сказать не более, чем то, что может делать дух, который отделен от тела. Они не суть предмет внешнего чувства. Следовательно, они не в пространстве. **Более мы ничего здесь сказать не можем: в противном случае мы впадаем в ложные измышления.** Понятие животных душ и высших духов есть лишь игра наших понятий. Результат таков: мы узнаем на собственном опыте, что мы – предмет внешнего и внутреннего чувства. И мы можем представить себе сущности, которые имеют лишь внешнее чувство, и это животные души, но мы можем представить себе также и существа, обладающие только внутренним чувством, и это духи. Если же мы представляем себе сущности, наделенные как внутренним, так и внешним чувством, то это **человеческие души**.

Доказать на этот счет мы ничего не можем – а лишь проблематически допустить, ибо невозможность этого не может быть доказана. К счастью еще опыт учит нас, что действительно есть такие существа, о которых мы говорим в рациональной психологии, что они имеют исключительно внешнее чувство, но вот что есть существа, имеющие лишь внутреннее чувство, **об этом опыт научить нас никак не может.**

ТРЕТИЙ ОТДЕЛ РАЦИОНАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ

В **третьем** отделе рациональной психологии обсуждается **связь** души с **другими вещами.**

Мы ведем речь прежде всего о **связи души с телом**, или о взаимодействии между ними[13].

Взаимодействие есть взаимное определение. Зависимость определения, которая не взаимна, есть не взаимодействие, а **связь**. В такой односторонней связи находится Бог с миром. Взаимодействие же между душой и телом есть взаимная зависимость определения. Итак, вначале мы спрашиваем: как возможно подобное взаимодействие между мыслящей сущностью и телом? (Я не могу сказать "между **душой** и телом", ведь понятие души уже предполагает взаимодействие.) Основание для усмотрения трудности этого взаимодействия связано с тем, что душа есть предмет внутреннего чувства, а тело есть предмет внешнего чувства. В теле я не воспринимаю ничего внутреннего, а в душе – ничего внешнего. И никаким разумом нельзя постичь, каким образом то, что есть предмет внутреннего чувства, может быть основанием того, что есть предмет внешнего чувства. Мышление и воление – исключительно предметы внутреннего чувства. Если бы мышление и воление были движущей силой, они сами были бы предметом внешнего чувства. Поскольку же мышление и воление суть лишь предмет внутреннего чувства (стало быть, основание внутреннего определения), то трудно понять, как подобное может быть основанием внешнего определения.

И так как, с другой стороны, движение как предмет внешнего чувства есть основание внешнего определения, то непросто установить, как же оно может быть основанием внутренних определений и представлений. Взаимное определение между мышлением и волением и между[14] движением не может быть усмотрено нами разумом. **Однако невозможность его усмотрения разумом вовсе не доказывает внутреннюю невозможность самой вещи.** Ведь мы можем видеть его на опыте, и это же справедливо не только относительно данного случая: все основные силы даны нам посредством опыта, и ни одна из них не может быть усмотрена разумом. Таким образом, мы познаем в теле только те силы, действия которых суть феномены внешнего чувства, и в душе мы не познаем никаких других сил, кроме тех, действия которых суть феномены внутреннего чувства. И как силы внешнего чувства тела могут быть основаниями феноменов души, а силы души – основаниями телесных феноменов, понять совершенно невозможно. Но ведь трудно понять не только взаимодействие между душой и телом, но и взаимодействие тел между собой. Правда, мы можем понять его, но только если мы уже заранее допустили силы взаимодействия. К примеру, если я допускаю непроницаемость, то она уже есть основная сила взаимодействия. Эту основную силу взаимодействия между телами не может понять ни одно существо, разум которого не интуитивен, а дискурсивен. Поэтому все системы объяснения взаимодействия души с телом тщетны и бесплодны, ибо никакая система не может объяснить, каким образом из мышления возникает движение и, наоборот, из движения – мышление, так как никакая основная сила не может быть понята. Пофилософствовали уже достаточно, если только дошли до **основной силы.** Все системы объяснения взаимодействия сводятся к тому, что они видят неоднородность между мышлением и движением и идут поэтому на всевозможные ухищрения, так как воображают, что естественное влияние невозможно. Однако что касается души, феномены показывают, что воля влияет на тело и наоборот, что душа наделена силой передвигать тело. Но мы не можем привести никакого основания для этого, ибо это – основная сила, основная способность. Таким образом, взаимодействие, поскольку оно осуществляется по определенным законам, есть естественное влияние, и оно естественно. Полагая, что взаимодействие не могло бы быть естественным, вовлекли сюда третью сущность и либо говорили, как Лейбниц, что Бог уже изначально устроил действия души и тела так, чтобы они гармонировали, либо, как **Картезий**[15] – что Бог по любому поводу устраивает действия обоих так, чтобы они соответствовали друг другу. Ведь понять как взаимодействие между телами, так и между душой и телом, мы можем не иначе, чем чтобы оно было возможно, поскольку все субстанции существуют через Одну – поэтому они и находятся во взаимодействии. Но **как** происходит оно между душой и телом, понять невозможно.

Поскольку же душа взаимодействует с телом, мы спрашиваем: где находится душа в теле? Место души в мире определяется местом тела. **Моя душа там, где мое тело.** Но где местопребывание души в теле?

Место тела в мире определено только **внешним** чувством. Поскольку же душа есть предмет **внутреннего** чувства, а никакое место посредством внутреннего чувства определяться не может, **то не может быть определено и место души в теле:** внутренними действиями не может определяться никакое внешнее отношение. Но душа созерцает себя только при помощи внутреннего чувства. Следовательно, она не может созерцать себя в каком-либо месте и осознавать свое место. Я не могу ощущать в теле то место, где находится душа, ибо в противном случае я должен был бы созерцать себя при помощи внешнего чувства. Но я созерцаю себя самого посредством внутреннего чувства. Столь же мало, как может созерцать себя самого глаз, душа может внешне созерцать себя. Но она может осознавать внешние части тела, главным образом те, которые содержат наибольшие причины ее ощущений. Причина же всех ощущений – нервная система. Без нервов мы не можем ощущать ничего внешнего. А корень всех нервов – мозг. Значит, мозг возбуждается при всяком ощущении, так как в мозге концентрируются все нервы. Стало быть, все ощущения концентрируются в мозге. Поэтому душа должна полагать **местопребывание ее ощущения в мозг как место всеобщего условия** ощущений. Но это **не место самой души,** а место, откуда берут свое начало все нервы, а значит и все ощущения. Мы находим, что мозг гармонирует со всеми волевыми действиями души. Я чувствую каждую часть [тела] отдельно. Если, к примеру, я держу палец в пламени, я ощущаю там же боль. Но в конечном счете все ощущения каждой особой части тела концентрируются в мозге, стволе всех нервов. Ведь если нервы отрезаны от какой-либо части тела, мы, конечно, ничего в ней не чувствуем. Итак, в мозге должен быть принцип всех ощущений. И вот представляют, что душа должна была бы иметь местопребывание здесь, в мозге, с тем, чтобы она могла двигать всеми нервами и в свою очередь могла бы быть аффицирована нервами. Однако мы чувствуем все-таки не местопребывание души в мозге, а лишь то, что мозг гармонирует со всеми его[16] изменениями души. К примеру, от раздумий болит голова. И мы не созерцаем место, а лишь заключаем, что мозг есть местопребывание души, так как душа действует здесь в наибольшей степени. Если мы вообразим в мозге место, которое оказывается первым основанием нервного ствола, где сходятся все нервы, заканчиваясь в точке, называемой общим чувствилищем, которого, правда, не видел ни один медик, то спрашивается: находится ли душа в этом общем чувствилище? Оккупировала ли она там крошечный участок, с тем чтобы оттуда она могла управлять всем телом и, словно органист, могла из одного места дирижировать всем органом, или у нее вовсе нет никакого места в теле, так что само тело есть ее место? Если предположить, что душа занимала бы крошечный участок в мозге, откуда она как на органе играет на наших нервах, то мы могли бы думать, что если бы мы прошли сквозь все части тела, мы в конце концов должны были бы добраться до местечка, где находится душа. И если бы теперь убрать это местечко, то хотя весь человек еще бы мог быть перед

нами, но недоставало бы места, где органист мог словно бы сыграть на органе. Однако это задумано очень уж материалистически. Если же душа не предмет внешних чувств, то ей не присущи и условия внешних созерцаний. Но условие внешнего созерцания – пространство. А поскольку она не есть предмет внешнего созерцания, она и **не находится в пространстве,** а лишь действует в нем. И хотя мы по аналогии говорим, что она в пространстве, мы все-таки не должны трактовать это телесно. Точно так же говорят, что Бог находится церкви. Итак, мы утверждаем второе, а именно что душа не имеет никакого особого места в теле, при том, что ее место в мире определено телом, и она непосредственно связана с телом. Возможности этого взаимодействия мы не усматриваем, но мы не должны и приравнивать условия этого взаимодействия к тем, которые имеют место между телами, а именно к тем, которые подразумевают непроницаемость, ибо в противном случае душа будет материальной. Указывать ее место и положение в теле нелепо и материалистично.

Теперь мы рассмотрим **душу** во взаимодействии **с телом** с позиции времени, а именно, состояние души **в начале** взаимодействия, или при **рождении**, в самом взаимодействии, или в **жизни**, и **в конце** взаимодействия, или при **смерти.**

Жизнь состоит во взаимодействии души с телом. Начало жизни есть начало взаимодействия, конец жизни есть конец взаимодействия. Начало взаимодействия есть рождение, конец взаимодействия – смерть. **Период** взаимодействия – жизнь. Начало жизни есть рождение, но это начало жизни не души, а человека. Конец жизни – смерть, но это окончание жизни не души, а человека. Итак, рождение, жизнь и смерть суть только **состояния** души. Ведь душа есть простая субстанция. Поэтому-то она и не может создаваться при создании тела, равно как не может и разрушаться при его разрушении. **Ведь тело есть лишь форма души**[17]. Начало или рождение человека есть, таким образом, лишь начало взаимодействия, или измененное состояние души, и конец, или смерть, человека есть только завершение взаимодействия, или измененное состояние души. Однако начало взаимодействия, или рождение человека, не есть зачинание принципа жизни, а завершение взаимодействия, или смерть человека, не есть конец принципа жизни, так как принцип жизни не возникает через рождение, равно как и не прекращается смертью. Жизненный принцип есть простая субстанция. А из субстанциальности и простоты вовсе не следует, чтобы рождение человека было началом субстанции, а смерть человека – ее концом. Ведь простая субстанция не возникает и не погибает по природным законам. Стало быть, субстанция остается, несмотря на то что тело прекратило существование, и, следовательно, субстанция уже должна была существовать также и до возникновения тела. Субстанция всегда остается неизменной, и, таким образом, рождение, жизнь и смерть суть всего лишь различные состояния души. **Но** состояние **уже предполагает бытие**; ведь начало – не есть состояние, рождение же есть состояние души и, следовательно, не ее начало.

Рассмотрев состояние души в начале взаимодействия, мы должны теперь поразмыслить о душе **до** начала соединения, или о ее состоянии до рождения, и после завершения соединения, или о ее состоянии после смерти. Между состоянием души до рождения и после смерти имеется немалое соответствие. Ведь если бы душа не жила до соединения с телом, мы не могли бы заключить, что она будет жить и по завершении соединения с ним. Ведь если бы она возникала с телом, она могла бы и уничтожаться с телом: то, чем она должна быть по завершении соединения, она **по тем же самым основаниям** может быть и до соединения. И мы даже можем заключить от состояния после смерти, которое мы докажем, к состоянию души до рождения: из доказательств которые мы приведем в пользу продолжения существования души после смерти, по-видимому вытекает, что **до** рождения мы пребывали в чистой духовной жизни, и что в результате рождения душа попала, так сказать, в темницу, в пещеру, препятствующую ее духовной жизни. Но тут вопрос: обладала ли душа в ее духовной жизни до рождения полным развитием ее сил и способностей? Владела ли она всеми знаниями и опытом о мире, или она впервые получила их при помощи тела? Мы отвечаем: из того, что душа до рождения пребывала в чистой духовной жизни, еще вовсе не следует, что она имела в ней подобное полное применение ее сил и способностей и точно такие же знания о мире (кои она приобрела только после рождения), а следует, скорее, что душа пребывала в духовной жизни, обладала духовной силой жизни, содержала уже все умения и способности, но так, что все эти умения развились только при помощи тела, и что всех знаний, имеющихся у нее о мире, она достигла только посредством тела и что, следовательно, должна при помощи тела подготавливать себя к будущему продолжению существования. **Итак, состояние души до рождения характеризовалось отсутствием сознания мира и самой себя.**

О СОСТОЯНИИ ДУШИ ПОСЛЕ СМЕРТИ

Теперь мы рассмотрим состояние души **после** смерти. Здесь нам надо затронуть два вопроса:

1) будет ли душа жить и продолжать существование после смерти? и

2) должна ли она по своей природе жить и продолжать существование, т.е. **бессмертна** ли она?

Из того, что душа живет, еще не следует, что она по своей природе с необходимостью должна жить, ибо ее жизнь могла бы ведь поддерживаться Богом по тем или иным мотивам вознаграждения или улучшения. Но тогда, если бы она жила только **случайно**, могло бы прийти время, когда она могла бы прекратить жить. Но если она бессмертна **по своей природе**, она **необходимым образом** всегда должна продолжать существование. Таким образом, нам надо будет доказывать здесь не **случайную** жизнь души (что она просто будет жить,

следует уже из ее субстанциальности, ибо всякая субстанция продолжает свое существование, даже субстанция тел – при сгорании дров разрушаются только части, субстанция же всегда остается), а то, что она **бессмертна. Бессмертие есть естественная необходимость жизни.** Доказать ее гораздо более важно, чем просто случайную жизнь, которая может быть доказана многими доводами, заимствованными из справедливости, мудрости, благости и т.д. Бога. Но то доказательство, которое получено из природы и понятия самой вещи, есть всегда единственно возможное доказательство, и оно **трансцендентально.** Нельзя a priori дать много доказательств одной вещи. Другие доказательства в пользу бессмертия души, которые обычно еще имеются в виду, не есть доказательства ее бессмертия, но они доказывают лишь **надежду** на будущую жизнь. Доказательство бессмертия души, заимствованное из ее природы и понятия, основывается на том, что жизнь есть не что иное, как способность действовать из **внутреннего** принципа, из спонтанности. Но уже в общем понятии души заключено то, что она – субъект, содержащий в себе спонтанность определять себя самого из внутреннего принципа. Она – источник жизни, оживляющий тело. И поскольку всякая материя безжизненна (ведь таково понятие материи, которое мы имеем о ней, никак иначе ее не зная), то ничего из того, что относится к жизни, не может исходить от материи. Акты спонтанности не могут проистекать из внешнего принципа, т.е. не может быть внешних причин жизни, ибо в противном случае в жизни не было бы спонтанности. Это заключено уже в понятии жизни, поскольку она есть способность определять действия из внутреннего принципа. Итак, никакое тело не может быть причиной жизни. Ведь поскольку тело – **материя**, а всякая материя безжизненна, то тело не основание жизни, а скорее ее препятствие, противостоящее принципу жизни. Основание жизни скорее должно находиться в другой субстанции, а именно в душе, основание, покоящееся, однако, не на соединении с телом, а на внутреннем принципе ее спонтанности. Тем самым ни начало жизни души, ни продолжение ее жизни не будут проистекать от тела. Следовательно, если даже тело исчезает, все же остается еще принцип жизни, который исполнял жизненные акты независимо от тела, а поэтому и сейчас, после отделения от тела, должен беспрепятственно исполнять их.

Жизнь у человека **двоякая:** животная и духовная жизнь. Животная – жизнь человека как человека, и здесь, для того чтобы человек жил, необходимо тело. Иная жизнь – духовная жизнь, где душа, независимо от тела, должна продолжать выполнение тех же самых жизненных актов. Для животной жизни требуется тело. Здесь душа связана с телом. Она действует в теле и оживляет его. Если же телесная машина разрушена так, что душа не может больше действовать в ней, то хотя телесная жизнь и прекращается, но не прекращается духовная. Правда, можно было бы возразить: все действия души, к примеру мышление, воление и т.д., осуществляются при посредстве тела, что показывает опыт. Следовательно, тело есть условие жизни души. Конечно, до тех пор, пока дух представляет душу, он находится

во взаимодействии с телом, и до тех пор действия души зависят от тела, ибо в противном случае это не было бы взаимодействием. Пока животное живет, душа есть принцип жизни, тогда как тело – инструмент, органон, при помощи которого выполняются жизненные акты души в мире. Таким образом, если мы рассматриваем две субстанции во взаимодействии, то оно может осуществляться не иначе, как чтобы одна субстанция была условием другой. Поэтому душа, к примеру, не может мыслить, если тело нездорово. Все чувственные познания основываются на теле, ибо оно органон чувств. Пока человек живет, душа должна извлекать свои чувственные представления при помощи мозга, где они словно записаны на табличке.

С душой, прикованной к телу, здесь происходит то же самое, что с человеком, который привязан к тележке. Если этот человек движется, то вместе с ним должна двигаться и тележка. Но никто не станет утверждать, что движение происходит от тележки. Точно так же действия проистекают не от тела, а от души. До тех пор, пока человек находится в тележке, она составляет условие его движения. Освободившись от нее, он сможет двигаться проворнее. Следовательно, она была препятствием его движения. Но пока он еще связан с ней, движение будет даваться ему тем легче, чем лучше имеющееся в наличии средство [передвижения]. И раз уж душа привязана к телу, то изменение препятствий активизирует жизнь точно так же, как движение облегчается, если смазаны колеса в тележке, хотя по освобождению от тележки оно было бы еще более проворным. Итак, пока душа привязана к телу, хорошая телесная конституция также содействует жизни, хотя освобождение от тела еще лучше содействовало бы ей. Ведь поскольку тело – безжизненная материя, оно препятствие жизни. Но пока душа связана с телом, она должна терпеть это препятствие и всеми способами искать себе облегчения. Ну а когда тело полностью уничтожено, душа свободна от своего препятствия и только теперь начинает жизнь по-настоящему. Смерть, таким образом, есть не абсолютное прекращение жизни, а устранение препятствий совершенной жизни. Это заложено уже во всяком рассудке и в природе самого предмета. Сознание одного лишь Я доказывает, что жизнь заключается не в теле, а в особом, отличном от тела, принципе, и что, следовательно, этот принцип может продолжать существование и без тела, и вследствие этого его жизнь не уменьшается, а возрастает. **Это – единственное доказательство, которое может быть дано a priori,** заимствованное из познания и природы души, усматриваемой нами a priori[18].

Мы можем привести и еще одно априорное доказательство, но на основе познания какой-либо другой сущности.

Но какая сущность познается нами a priori? Существование нашей души хотя и познается нами из опыта, но ее природа усматривается нами a priori. Сущность, которую мы можем познать a priori, должна быть абсолютно необходимой. Случайные сущности я могу познавать только при помощи опыта. Если бы они не были даны, я ничего бы не не знал о них; а вот относительно того, что необходимо, я a priori усматриваю, что оно с абсолютной необходимостью должно быть. Эта

абсолютно необходимая сущность – божественная сущность. Если теперь из необходимости этой божественной сущности мы захотим заключить к бессмертию души, то мы не в состоянии a priori познать его из божественной природы, ибо в противном случае душа должна была бы быть частью божественной природы. Но если я не могу познать его из природы сущности души[19], то что же тогда остается? Ответ: **свобода.** Ведь в любой сущности можно познавать только природу и свободу. Из познания божественной воли мы, таким образом, заключим к необходимому продолжению существования души. Это моральное или (поскольку присоединяется познание Бога) теологически-моральное доказательство. Оно основывается на следующем: все наши поступки подчиняются практическим правилам обязательности. Это практическое правило – священный моральный закон. Этот закон усматривается нами a priori. В природе поступков заложено, что они должны быть такими и никакими другими, что усматривается нами a priori. И дало здесь главным образом за тем, чтобы образ мыслей был адекватен священному закону, когда морально также и **движущее основание**. Всякая же нравственность состоит в воплощении **правила**, по которому мы **становимся достойными счастья,** если действуем в соответствии с ним. Оно не указывает на действия, вследствие которых **мы становимся** счастливы, а лишь на те, посредством которых мы становимся **достойными** блаженства. Оно учит исключительно достижению **условий,** при которых возможно блаженство. Эти условия, этот закон я усматриваю разумом. Однако в этом мире нет никакого пути для достижения блаженства при помощи данных действий. Мы видим, что действия, вследствие которых мы становимся достойными блаженства, не могут нам здесь его обеспечить. Как часто неприятна честность! Правдолюбием не сделаешь карьеру при дворе. Но поскольку я все-таки усматриваю закон, а с другой стороны, не имею никаких обещаний и совершенно не могу надеяться на то, что мои действия, если они адекватны этому закону, будут когда-нибудь вознаграждены, поскольку я усматриваю, что, следуя этому закону, я сделал себя достойным блаженства, но, с другой стороны, вовсе не могу надеяться когда-нибудь испытать его, то никакие моральные правила не имеют силы, они недостаточны, ибо не могут обеспечить то, что́ обещают. Лучше, кажется, чтобы человек вовсе не стремился жить адекватно этому закону, а пытался, настолько, насколько это возможно, содействовать своему счастью в мире. Значит, счастливейшим оказывается самый сообразительный плут, если только он умеет плутовать так обдуманно, чтобы не попадаться. Тот же, кто усердствует жить по моральному закону, был бы настоящим глупцом, если бы оставлял мирскую выгоду и гнался за такими вещами, которые ему обещает, но не может обеспечить моральный закон.

Здесь на помощь приходит теология, или познание Бога. Я признаю абсолютно необходимое существо, которое в состоянии дать мне то блаженство, достойным которого я сделал себя в результате соблюдения морального закона[20]. Однако поскольку я вижу, что в этом мире я

вовсе не могу испытать блаженство, достойным которого я сделал себя, но очень часто вследствие своего морального поведения и порядочности должен жертвовать многим своим временным счастьем, то должен быть **другой мир,** или **состояние, где здравствование живого существа будет адекватно его хорошему поведению.** И если человек допускает иной мир, он должен подстраивать к нему и свои поступки, ибо в противном случае он действует как злодей. Если же он не принимает иной мир, он действовал бы как глупец, если бы захотел устраивать свои действия в соответствии с законом, который он усматривает разумом. Ведь тогда лучшим и умнейшим был бы самый отъявленный злодей, ибо он пытается содействовать только своему здешнему счастью, не имея ведь никаких надежд на будущее.

Это моральное доказательство – практически вполне достаточное для веры в будущее состояние. Человек, для которого оно может оказаться действенным, должен уже **заранее** принимать моральный образ мыслей. В этом случае он не нуждается в каком-либо еще доказательстве. Он даже не слушает выдвигаемые возражения. Для него оно совершенно достаточно. Оно – побудительная причина добродетели, а тот, кто хотел бы ввести противоположное, отменяет все моральные законы и все побудительные причины добродетели. В таком случае все моральные основоположения – только химеры. Однако со стороны спекуляции, логической правильности и своего критерия это доказательство **не вполне** достаточно. Ведь из-за того, что в этой жизни мы не видим наказания порока и вознаграждения добродетели, **еще вовсе не следует существование другого мира,** так как мы не можем ведь знать, не наказаны ли уже здесь пороки и вознаграждены добродетели. Ведь уже здесь всякий может ощутить свою кару, и даже если его пороки и преступления кажутся нам превышающими полученное за них наказание, то ведь эти преступления, которые мы считаем столь заслуживающими наказания, при учете особенности его темперамента, могут быть столь же человечными и незначительными, как у другого, который совершает меньшие преступления, но имеет лучший склад характера, и скорее может удержаться от порока. С другой стороны, если мы видим добродетельного не до такой степени счастливым, как он это заслужил, то возможно, что его добродетель была еще очень запятнана, и таким образом он, возможно, еще не заслужил столь большого блаженства. Далее, можно было бы возразить, что даже если мы принимаем, что будущее есть для того, чтобы каждый был вознагражден и наказан*, то все же, для того чтобы получить награду или наказание, человек может и не жить вечно. Как только всякий получит свою награду или наказание, с ним покончено, и его жизнь долой. Ведь очевидно, что отношение преступлений к вечности наказаний слишком велико, и то же самое имеет силу также относительно наград. Жизнь,

---

* Здесь можно было бы еще точно так же спросить, почему уже здесь мы не предстаем пред божественным судьей? Почему мы должны вначале умереть? Но если бы здесь захотели так уж глубоко ввязываться в расспросы, то могли бы заодно спросить, почему у лошади нет шести ног и двух рогов.

следовательно, всегда может прекратиться, если все уже вознаграждено и наказано. Кроме того, только ради наград и наказаний очень многие люди вовсе не смогли бы предстать перед божественным судом, оказавшись не в состоянии совершить ни добрые, ни злые поступки, как, к примеру, умершие рано малые дети или дикари, вовсе не использующие разум и ничего не знающие ни о каком моральном законе. Следовательно, по этому доказательству, все подобные лица не смогли бы рассчитывать на будущую жизнь, а другие, даже если бы и переходили в будущее состояние, все же могли бы оставаться в нем лишь до тех пор, пока продолжаются их награды и наказания.

Итак, не достаточно доказать, что душа будет жить после смерти, но должно быть также доказано, что она по своей природе **необходимо** должна жить, ибо в противном случае, если я должен когда-то умереть, пусть даже это могло было бы случиться по истечении нескольких тысяч столетий, я лучше умру раньше, чем проводить долгое время в беспокойстве, глядя на эту комедию.

Следовательно, этим доводом не может также доказываться никакое необходимое продолжение существования. Предшествующее же доказательство, данное из природы души и из понятия духа, доказывает, что душа, сообразно ее духовной природе, с необходимостью должна вечно продолжать существование. И если душа **бессмертна** уже по своей природе, это имеет силу для всех, как для маленьких детей, так и для дикарей, – ведь природа всех душ одинакова. Моральное доказательство, однако, **достаточное основание веры.** Но что может способствовать этой вере? Познание сущности, которая по этому чистому и священному моральному закону будет вознаграждать и наказывать все поступки. Кто верит в это, живет морально. Однако он не может быть подвигнут к этому одним лишь понятием. Таким образом, это моральное доказательство практически достаточно для честного человека, плут же отрицает не только закон, но и его автора.

Третье доказательство – эмпирическое, выведенное из психологии. Оно взято из природы души, **поскольку она известна из опыта.** А именно мы пробуем, не можем ли мы вывести какое-либо доказательство из опыта, имеющегося у нас о природе души. В опыте мы замечаем, что душевные силы возрастают и убывают точно так же, как силы тела. Как ослабевает тело, так ослабевает и душа. Но отсюда еще вовсе не следует, что при ослабевании и полном умирании тела душа также полностью умирала бы вместе с ним. Хотя тело есть условие животной жизни, и тем самым животная жизнь, правда, прекращается, но еще не вся жизнь. Однако этот эмпирический довод еще вовсе не может доказать **бессмертие** души[21]. Общая причина нашей неспособности из наблюдений и опыта человеческой души доказать будущее продолжение существования души без тела состоит в том, что все эти опыты и наблюдения выполняются **в соединении с телом.** При жизни мы не можем поставить никаких опытов, кроме как в соединении с телом. Поэтому эти опыты не могут показать, чем могли

бы мы быть **без** тела, ведь осуществляются же они **с** телом. Если бы человек мог лишить себя тела, то опыт, который он мог бы тогда поставить, смог бы показать, чем он был бы без тела. По поскольку такой опыт невозможен, то без этого опыта нельзя и доказать, чем будет душа без тела. Однако это эмпирическое доказательство приносит **негативную** пользу, а именно тем, что из опыта мы не можем вывести никакого достоверного заключения **против** жизни души. Ведь из того, что тело прекращает существование, еще вовсе и не следует, что душа тоже прекратит его. Итак, ни один противник не сможет найти аргумент **из опыта,** который доказывал бы смертность души. Так что бессмертие души по меньшей мере защищено от всех возражений, заимствованных из опыта.

Четвертое доказательство – эмпирико-психологическое, но из космологических оснований, и это аналогическое доказательство. Бессмертие души оказывается здесь результатом заключения по аналогии всей природы. Аналогия есть пропорция понятий, где из отношения двух известных мне членов, я произвожу отношение третьего члена, который мне известен, к четвертому члену, которого я **не** знаю. Само по себе доказательство таково: во всей природе мы обнаруживаем, что ни безжизненным, ни живым сущностям не присущи никакие силы, никакая способность или инструменты, не обращенные к какой-либо **пользе** или **цели.** Но в душе мы находим такие силы и способности, которые не имеют никакой определенной цели в этой жизни. Следовательно, эти способности должны (поскольку в природе нет ничего бесполезного и бесцельного), не имея здесь никакой пользы и определенной цели, **где-нибудь** все же быть полезными. Таким образом, должно иметься состояние, где могли бы применяться эти силы. Относительно души можно поэтому предположить, что она должна придерживаться для будущего мира, где она может применить и использовать все эти ее силы. Если мы проходим этот тезис по частям, то во всей природе мы на опыте обнаруживаем, что никакие животные не наделены понапрасну какими-либо органами, силами и способностями, но что все они имеют свою пользу и определенную цель. Теперь спрашивается: устроены ли силы человеческой души таким образом, что их польза простирается только на этот мир, или же в ней имеются также силы и способности, вовсе лишенные здесь в этой жизни какой-либо пользы и определенной цели? Исследовав это, мы найдем подтверждение последнего. Коснувшись лишь познавательной способности души, мы видим, что она простирается гораздо дальше, чем того требуют запросы этой жизни и мирские цели. Это доказывают некоторые науки. Математика показывает, что наша познавательная способность простирается далеко за границы нашего здешнего предназначения. Мы жаждем узнать, как обстоят дела со всем мирозданием, мы организуем трудоемкие наблюдения, наша любознательность распространяется на любую освещенную точку неба, что доказывает астрономия. И спрашивается: имеют ли все эти старания, состоящие в удовлетворении нашей любознательности, хоть малейшую пользу для нашей теперешней жизни? Очень хорошо известно, что все науки, при помощи кото-

рых мы удовлетворяем нашу любознательность, не имеют ни малейшей пользы для нашей жизни в этом мире, ибо существует много наций, вовсе ничего не знающих об этом, которым совершенно безразлична коперниканская система и которые в отсутствие этого понимания чувствуют себя очень даже неплохо. Без таких наук прожить всегда можно. Важнейший вопрос астрономии интересует как раз меньше всего. Календарь и судоходство были бы, пожалуй, главной пользой, извлекаемой нами из нее в этом мире. Но и без этого можно было бы прожить, если бы человек не должен был жить нигде, кроме как только здесь. Это тоже следствия роскошества рассудка, не нацеленные на эту жизнь. Мы всегда можем прожить без роскоши, которую приносит нам судоходство. Значимость нашей личности состоит не в том, что мы увешиваемся иностранными тряпками и вещицами. Значит и в этом нет цели, относящейся к этой жизни. Но наша любознательность простирается еще дальше. Человек исследует и спрашивает: чем был он до рождения, чем станет после смерти? Он идет еще дальше и спрашивает: откуда взялся мир? Бесконечен он или случаен, или существует от века, и есть ли у него причина? Как устроена эта причина? Все эти познания совершенно не интересуют меня в этой жизни. Если бы я был предназначен единственно лишь для этого мира, зачем мне нужно было бы знать, откуда здесь я или мир, и кто был бы причиной этого мира, и как она устроена, если я могу существовать и жить только здесь. Поскольку же все эти способности не могут быть бесцельными, они должны быть полезны в каком-либо другом состоянии. И даже те цели, которые могли бы оказаться самыми интересными в этой жизни, к примеру, как могло бы быть сделано хорошее пиво и т.д., выставляются в нашем сознании как очень низкие, тогда как исследования, не имеющие здесь никакой определенной пользы, кажутся определенной и высокой целью. Итак, было бы не только бесполезно, но и нелепо поднимать собственные силы над своим предназначением, целью и выгодой. Стало быть, для нас должна быть открыта другая жизнь, где они находят свою цель и пользу. Кроме того, науки и умозрения требуют, чтобы часть людей работала больше с тем, чтобы другая часть оставляла больше времени и досуга для умозрения и могла бы не заботиться о пище и средствах к существованию. Но если бы не было никакого другого предназначения, это неравенство среди людей никак не приличествовало бы этой жизни. Человек, посвящающий себя наукам и умозрениям, вдобавок отставляет в сторону многие прелести этой жизни, он сокращает свою жизнь и ослабляет здоровье. Поскольку, следовательно, подобные науки вовсе не подходят нашему теперешнему определению, надо ожидать другого определения, где они приобретут большее достоинство. К тому же скоротечность человеческой жизни недостаточна для **использования** всех приобретенных человеком наук и познаний. Жизнь слишком коротка для того, чтобы полностью развить свой талант. Доведя его в науках до высшей ступени, и будучи в состоянии найти ему теперь наилучшее применение, человек умирает. Если бы, к примеру, Ньютон прожил дольше, он один изобрел бы больше, чем придумали бы все люди вместе взятые за

1000 лет. Но развив свой научный талант до высшей степени, он умер. За ним опять приходит кто-то, кто должен начинать с АВС, а когда он настолько же продвинул свое дарование, он тоже умирает, и со следующим дело обстоит точно так же. Итак, скоротечность жизни совершенно диспропорциональна таланту человеческого рассудка. Но поскольку в природе не бывает ничего напрасного, он тоже должен сохраняться для другой жизни. **Науки – роскошь рассудка. Они дают нам предвкушение того, чем мы станем в будущей жизни.**

Если, с другой стороны, мы рассмотрим волевые способности, мы обнаружим в себе побуждение к моральности и порядочности. Если оно должно было бы осуществляться для нас только в этой жизни, природа дурачит нас. Все было бы бесполезным, если бы у души не было более широкого предназначения. Предположим, что на нашу Землю попало бы какое-нибудь другое существо, дух, и он проник бы взглядом беременную женщину, в утробе которой находилось бы другое существо. Он увидел бы далее, что это существо наделено органами, которые оно, однако, совершенно не могло бы использовать в том состоянии, в котором находится. В таком случае этот дух должен был бы с необходимостью заключить, что данное существо предназначено для какого-то другого состояния, в котором оно смогло бы использовать все свои органы. И мы сами заключаем точно так же, когда, к примеру, видим гусеницу и замечаем, что она уже обладает всеми органами, которые она будет использовать, став впоследствии мотыльком: что она будет пользоваться ими, получив развитие. Точно так же человеческая душа снабжена способностями познания и желания, побуждениями и моральным чувством, не имеющими никакого достаточного определения для этой жизни. Но так как понапрасну ничего не бывает, а все имеет свою цель, то и эти способности души должны иметь свою определенную цель. Поскольку же она не исполняется в нынешней жизни, они должны быть уготованы для будущей жизни.

Трудность, сопровождающая это доказательство, основана на следующем возражении: зачатие людей случайно, оно всегда зависит от того, желают ли люди приводить себя в состояние, при котором происходит зачатие детей[22]. Оно основывается исключительно на их расположении, на посетившей их внезапной мысли. Нередко дети производятся даже непозволительным способом, когда люди сходятся по причине сильного полового влечения. Итак, в этом смысле люди могут размножаться точно так же, как другие животные. Но никакое живое существо, появляющееся на свет в результате случайного решения его родителей, не может предназначаться для высокой цели и будущей жизни. Это правда, что, если бы люди вовсе не могли вступать в жизнь иначе как благодаря цели животного рождения, которая весьма случайна, то это было бы не только совершенным возражением, но даже доказательством. Однако, с другой стороны, мы видим, что жизнь души не основана на случайности зачатия животной жизни, а протекала уже до животной жизни, и что, следовательно, ее бытие зависит от какого-то более высокого определения. **Случайна поэтому животная, но не духовная жизнь.** Духовная жизнь могла бы все-таки

продолжаться и осуществляться, даже если бы она и была случайно связана с телом. Хотя существа, которые не были рождены или не могли быть рожденными и не испытали человеческой жизни, но этот дух, который тогда получил бы развитие при помощи телесной оболочки, все же может развиться и другим способом. Даже если этот ответ на возражение еще не полностью решает дело, он все же полезен в том смысле, что противостоящее ему возражение теряет силу, и мы, следовательно, укреплены в нашей вере относительно допущения будущей жизни.

Что же касается особенностей состояния души по ту сторону границы жизни, то здесь мы не сможем сказать ничего достоверного, так как пределы нашего разума простираются до этой границы, но не переходят через нее. Поэтому будут задействоваться лишь те понятия, которые могут быть противопоставлены выдвигаемым возражениям. Во-первых, спрашивается: будет ли душа в ее будущем состоянии осознавать саму себя, или нет? Если бы она не осознавала саму себя, это было бы **духовной смертью,** уже опровергнутой нами предшествующими понятиями. Но если она не сознает себя, хотя ее жизненная сила еще имеется в наличии, то это **духовный сон,** в котором душа не знает, где она находится, и еще не может по-настоящему обустроиться в другом мире. Однако подобная нехватка жизненной силы и сознания вовсе не может быть доказана, так как поскольку сама душа есть жизненная сила, она не может испытывать в ней недостатка.

Личностность же – главное в душе после смерти – и тождество личностности души состоит в том, что она осознает, что она личность и осознает тождество, ибо в противном случае предшествующее состояние вовсе не было бы связано с будущим. Личностность можно брать **практически и психологически. Практически** – когда ей приписываются свободные действия, **психологически** – когда она осознает саму себя и [свое] тождество. Сознание самого себя и тождество личности основывается на внутреннем чувстве. Внутреннее же чувство остается также и без тела, ибо тело не есть принцип жизни, а следовательно, сохраняется и личностность.

Но если душа осознает саму себя, то спрашивается: осознает ли она себя **в качестве чистого духа, или связанной с неким органическим телом?** Об этом мы не можем сказать ничего достоверного. На этот счет есть два мнения:

1) может мыслиться или восстановление животной жизни, которое может быть либо земным, либо неземным. В соответствии с земным способом моя душа должна была бы занять это или какое-нибудь другое тело. В соответствии с неземным способом, что было бы переходом из этой в другую животную жизнь, душа должна была бы занять некое преображенное тело; или же можно мыслить

2) совершенно чистую духовную жизнь, когда душа вовсе не будет иметь никакого тела.

Это последнее мнение во всех отношениях более всего подходит философии. Ведь если тело – препятствие жизни, а будущая жизнь

должна быть совершенной, то она должна быть **полностью духовной.** Но если мы допускаем полностью духовную жизнь, то здесь вновь можно спросить: где Небо? где Преисподняя? И каково наше будущее место назначения? Отделение души от тела нельзя трактовать как изменение места. Присутствие души не может объясняться локально. Ведь если оно объясняется локально, то, когда человек умер, я могу спросить: находится ли душа еще долгое время в теле? Или она тотчас выходит из него? Тем самым в клети она или дома? И сколько времени она могла бы затрачивать на свое путешествие, будь то на Небо или в Преисподнюю? Или где она еще? Но все эти вопросы отпадают, когда присутствие духа не принимается и не объясняется локально. Места суть лишь отношения телесных, но не духовных вещей. Поэтому во всем телесном мире нельзя увидеть душу, ибо она не занимает никакого места. У нее нет определенного места в телесном мире, но она существует в духовном мире. Она связана и состоит в отношении с другими духами. И если эти духи – благомыслящие и святые существа, и душа находится в их обществе, то она на **Небе.** Но если общество духов, в котором она находится, злонравно, то душа в **Преисподней. Стало быть, Небо – везде, где имеется подобное общество святых духовных сущностей,** и, в то же время, нигде, так как оно не занимает никакого места в мире, поскольку это общество учреждено не в телесном мире. Тем самым Небо будет не необъятным пространством, вмещающим в себя небесные тела и являющим себя в голубом цвете, куда, если бы захотели туда попасть, надо было бы путешествовать по воздуху, но Небо есть духовный мир, и состоять в отношении и общаться с духовным миром означает: **быть на Небе.** Итак, душа не направится в **Преисподнюю,** если она была зла, а лишь увидит себя в обществе злых духов, и это означает: **быть в Преисподней.**

Мы познаем телесный мир при помощи чувственного созерцания, поскольку он является нам. Наше сознание привязано к животному созерцанию. Нынешний мир есть взаимодействие всех предметов, поскольку они созерцаются посредством теперешнего чувственного созерцания. Но если душа отделится от тела, у нее не будет того самого чувственного созерцания этого мира. Она будет созерцать мир не как он является, а таким, каков он есть. Следовательно, отделение души от тела состоит **в превращении чувственного созерцания в духовное созерцание, и это – иной мир.** Иной мир, тем самым, есть не другое место, а лишь другое созерцание. С предметной стороны иной мир остается тем же самым; по субстанциям он не отличается, но только **созерцается духовно.** Те, кто представляет себе иной мир **так,** как если бы он был каким-то **новым местом,** которое отделено от этого мира, и в которое надо вначале переместиться, если хочешь попасть туда, должны в таком случае также допускать локальное отделение души и локально объяснять ее присутствие. Тогда ее присутствие основывалось бы на телесных условиях, вроде соприкосновения, протяжения в пространстве и т.д. Но тогда же возникло бы и много вопросов, и мы впали бы в материализм. Поскольку же присутствие души спири-

туально, то и отделение не должно состоять в выхождении души из тела и вступлении в иной мир, но поскольку душа имеет чувственное созерцание телесного мира благодаря телу, то при освобождении от чувственного созерцания тела она будет обладать духовным созерцанием, а это и есть иной мир. Если мы попадаем в иной мир, мы попадаем не в общество других вещей, к примеру, на другие планеты – ведь в связи с ними, хотя и лишь отдаленной, я нахожусь уже и сейчас, – но мы остаемся в том же мире, имея, однако, духовное созерцание всего. Итак, иной мир отличается от этого не местом – понятие места вовсе не может найти здесь применения. А посему в этом чувственном мире вовсе нельзя искать как состояния блаженства, или Неба, так и состояния несчастья, или Преисподней (все упомянутое охватывается иным миром), но если я был порядочным здесь и получаю после смерти духовное созерцание всего, вступая в общество точно таких же порядочных существ, то я на Небе. Но если соответственно моему поведению я получаю духовное созерцание таких существ, воля которых идет наперекор всякому правилу нравственности, и если я попадаю в такое общество, то я в Преисподней. Хотя это мнение об ином мире и не может быть предметом демонстрации, однако оно – необходимая гипотеза разума, которая может быть противопоставлена оппонентам.

Мысли **Сведенборга**[23] на этот счет очень возвышенны. Он говорит, что духовный мир составляет особый реальный универсум. Это интеллигибельный мир, который должен быть отличен от данного чувственно воспринимаемого мира. Он говорит, что все духовные природы связаны друг с другом, да только общение и связь духов не привязано к телесному условию. Здесь один дух не будет находиться в отдалении или поблизости от другого: это духовная связь. И наши души как духи находятся в этой связи и общении друг с другом, а именно уже здесь в этом мире, только мы не видим себя в этом общении, поскольку у нас еще имеется чувственное созерцание. Но хотя мы и не видим себя в этом общении, мы все же находимся в нем. Но если препятствие чувственного созерцания вдруг устраняется, мы видим себя в этом духовном общении, и это – иной мир. Но это не другие вещи, а те же самые, которые, однако, созерцаются нами по-другому. Если человек, воля которого благонамеренна, был порядочным в мире и старается выполнять правило нравственности, то он уже в этом мире находится в общении со всеми порядочными и справедливыми духами – будь они в Индии или Аравии – хотя еще не видит себя в этом обществе, до тех пор пока он не освободится от чувственного созерцания. Равным образом и злодей уже здесь находится в обществе всех злодеев, ненавидящих друг друга, – только еще не видит себя в нем. Но когда он будет освобожден от чувственного созерцания, он обнаружит себя там. Таким образом, любой хороший поступок добродетельного – шаг к обществу блаженных, так же как всякий плохой поступок – шаг к обществу порочных. Следовательно, добродетельный не приходит на Небо, но он уже здесь, находится на нем, однако увидит себя в этом обществе он только после смерти. Точно так же злодеи не могут

видеть себя в Преисподней, несмотря на то что уже действительно находятся там. Но когда они освобождаются от тела, лишь тогда видят они, где находятся. Страшная мысль для злодея! Не должен ли он каждую секунду бояться, что у него откроются духовные глаза? И как только они открываются, он уже в Преисподней.

Каким образом для этого духовного созерцания должно требоваться тело, я вовсе не усматриваю. Почему душа должна еще тесниться в этой клети, раз она свободна от нее? Это все, что мы можем сказать здесь для очищения понятия о духовной природе души, о ее отделении от тела и о будущем мире, заключающем в себе Небо и Преисподнюю.

Под занавес психологии надо было бы поговорить еще **о духах вообще.** Но при помощи разума мы можем постичь в этом не более того, что такие духи **возможны.**

Но остается еще один вопрос: являлась бы и могла ли бы душа, уже видящая себя духовно в ином мире, являться при посредстве видимых действий в видимом мире? Это **невозможно.** Ведь созерцаться чувственно и попадать во внешние чувства может только материя, но не дух. Или не мог ли бы я уже здесь в каком-то мере созерцать общение отделенных душ с моей душой, которая еще не отделена, но как дух находится в их обществе? Как, к примеру, хочет Сведенборг? Это противоречиво, ибо тогда духовное созерцание должно было бы начинаться уже в этом мире. Но поскольку в этом мире я еще имею чувственное созерцание, **я не могу одновременно обладать духовным созерцанием.** Я не могу одновременно быть в этом и в том мире. Ведь если у меня есть чувственное созерцание, я нахожусь в этом, а если у меня есть духовное созерцание, я нахожусь в ином мире, но это не может иметь место одновременно. Но если предположить, что было бы возможно, чтобы душа могла являться еще и в этот мир, или что подобное духовное созерцание было бы возможно уже здесь – доказать невозможность этого мы все-таки не в состоянии – то однако же этому должна быть противопоставлена максима здравого рассудка. Максима же здравого рассудка такова: **не допускать, а отбрасывать все такие опыты и явления, которые устроены так, что если я принимаю их, они делают невозможным применение моего разума и устраняют условия, единственно при которых я могу применять свой разум.** Если бы это было принято, применение моего разума в этом мире полностью прекратилось бы: **тогда многие действия могли бы списываться на счет духов.** Между тем это не требует более детального обсуждения: уже из опыта мы видим, что если преступник сваливает вину своих поступков на какого-то злого духа, который мог подстрекать его к ним, судья не может принимать это за оправдание. Ведь в противном случае он не смог бы и наказывать такого человека.

Суммируя, добавим еще, **что нашему здешнему предназначению целиком и полностью не соответствует излишняя забота о будущем мире, но мы должны завершить тот круг, к которому мы здесь определены, и ожидать, во что это выльется по отношению к будущему**

миру. Главное – порядочно и нравственно хорошо вести себя на этом посту и пытаться сделать себя достойным будущего счастья. Точно так же, как было бы нелепо, если солдат, занимая низший пост, заботится о положении полковника или генерала. Время для этого придет только по его достижении.

Провидение закрыло нам будущий мир, оставив только маленькую надежду, которая вполне достаточна для того, чтобы побуждать нас **сделать себя достойными его** – что мы делали бы не столь ревностно, если бы уже заранее точно знали будущий мир.

Главное всегда моральность: она – то священное и неприкосновенное, что должно оберегаться нами, и она также основание и цель всех наших размышлений и исследований. Все метафизические спекуляции выходят к ней. **Бог и иной мир** – единственная цель всех наших философских исследований, но если бы понятия о Боге и ином мире не были связаны с моральностью, в них не было бы никакого толку.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Любопытно сравнить кантовский план лекций по рациональной психологии с оглавлением аналогичного раздела учебника А. Баумгартена "Metaphysica" (Halae, 1757) который служил отправной точкой при чтении лекционных курсов Канта по метафизике: a) природа души, b) ее взаимодействие с телом, c) ее происхождение, d) бессмертие, e) состояние после смерти, f) сопоставление с другими душами: животными, духами. При всем структурном сходстве, зависимость кантовских лекций по рациональной психологии от тезисов Баумгартена не носит определяющего характера.

[2] В лекциях по рациональной теологии (в рамках того же курса метафизики) Кант поясняет это не вполне очевидное место: **"Граница этого мира a parte ante и a parte post есть Бог и иной мир. Бог есть граница a priori, будущий мир – граница a posteriori".** *Kant.* Akademieausgabe. Bd. 28. S. 201.

[3] Все эти определения души встречаются нам и в "Критике чистого разума. В отличие от данных лекций, первые три (третье – в несколько измененном виде) трактуются Кантом в "Критике" как незаконные выводы (A 348–366), четвертое же сохраняет полную силу и избавляется от опасного соседства паралогизмов. Его место занимает в "Критике" обсуждение Кантом проблемы отношения души к внешним вещам. (Подробнее см.: *Schmitz H.* Was wollte Kant? Bonn, 1989. S. 192). В данном лекционном курсе эта тема также затрагивается, но не в рамках психологии, а в одном из разделов космологии ("О частях универсума"). Трактовка этой темы Кантом перекликается с изложением четвертого паралогизма в первом (но не во втором!) издании "Критики". Вот почти полная версия упомянутого фрагмента кантовских лекций. "Очень неплохо потормошить догматика, чтобы он не думал, что он в безопасности и уверен в успехе своего дела. Поэтому нужна некая разновидность скептического метода, дабы породить сомнения ради лучшего усмотрения и разыскания истины. Но что это за сомнения? Первое, что абсолютно достоверно, это то, что я есть. Я чувствую себя самого, я наверняка знаю, что я есть. Но я не знаю с равной достоверностью, что вне меня есть другие сущности. Правда, я вижу явления (феномены), но я не уверен, что в основании этих явлений лежит то же самое. Ведь в снах у меня тоже имеются представления и явления, и если бы только сны были упорядоченными, чтобы всякий раз начинали видеть сон там, где остановились [накануне], то всегда можно было бы говорить, что мы находимся в другом мире. Поэтому-то и здесь я не могу знать, что лежит в основании явления. Тот, кто утверждает, что вне его не существует никакой сущности, эгоист. Эгоиста нельзя опровергнуть путем демонстрации, а именно потому, что от одних и тех же действий нельзя заключать к определенной причине. Основанием этих явлений может ведь быть и множество других причин, производящих точно такие же действия. Итак, возможность двух

причин одного и того же действия приводит к тому, что невозможно аподиктически доказать это эгоисту. То, что явления существуют, достоверно, наша же неспособность знать, что лежит в основании явлений, вызвана тем, что наши созерцания чувственны, а не интеллектуальны. **О вещах мы знаем не более, чем только сиособ нашего аффицирования ими; но не то, что есть в вещах.** Тот, кто воображает, что тела лишены реальности, а суть лишь явления, что не существует подлинных предметов чувств, в основании которых лежат действительные сущности, и кто, следовательно, признает только духов, но никаких лежащих в основании тела субстанций, тот – **идеалист.** Эгоизм и идеализм могут трактоваться в философии двояко: **проблематически и догматически. Проблематически** – когда это только скептический эксперимент ради проверки силы достоверности, а именно эксперимент эгоизма – относительно существования других сущностей, и идеализма – относительно существования телесных сущностей вне нас. Это скептическая проба достоверности моих чувств. Достоверность внутреннего чувства надежна. Я есть, это я чувствую и непосредственно созерцаю себя. Это положение обладает, таким образом, достоверностью опыта. А вот относительно того, что нечто существует **вне меня,** чувства не могут дать никакой достоверности, ведь могут же явления быть игрой моего воображения. Далее, чувства не могут дать достоверности также и против идеализма. Ибо могли бы ведь тела быть лишь способом явления, каким мы аффицируемся ими. Бытие тел еще не доказывается моим ви́дением, ибо подобное явление всегда может иметь место и без наличия вещей, так же как, к примеру, цвет, теплота, радуга суть не качества тел, а лишь способ нашего аффицирования предметами. Чувства доказывают только **способ воздействия** явлений во мне. Итак, эгоизм и идеализм – это скептический эксперимент, **где не отрицаются вещи, но отнимается достоверность у чувств.** То, что чувства не могут доказывать (что в философии очень хорошо), служит различению исследований. Рассудок может, правда, кое-что добавить к достоверности чувств, ведь если вещи изменяются, то в них должно быть основание изменения. Итак, эгоизм и идеализм остаются в философии проблематическими. **Догматический же эгоизм** есть скрытый спинозизм. **Спиноза** говорит, что есть только одна сущность, а все остальные суть модификации этой одной. **Догматический идеализм** мистичен и может быть назван **платоническим идеализмом.** Я сам созерцаю себя, тела же – только так, как они меня аффицируют. Но этот способ не научает меня качествам вещей, к примеру, что внесенный в огонь воск плавится, а глина сохнет. Различие здесь, стало быть, лежит в телах, как они аффицируются. Но тела суть чистые явления, в основании которых должно что-то находиться. До сих пор я философствовал правильно. Но если я хочу продвигаться в определениях дальше, я впадаю в мистический идеализм. **Если я утверждаю мыслящие сущности, относительно которых у меня есть интеллектуальное созерцание, то это мистично.** Созерцание ведь только чувственно. Ибо лишь чувства созерцают, рассудок же не созерцает, а только рефлектирует. Догматический эгоизм и идеализм должны быть изгнаны из философии, так как от них нет никакой пользы. **Лейбниц** содействовал платоническому идеализму. Он говорит, что мир есть агрегат монад и их сущностная сила есть сила представления. В субстанциях я не могу представить себе никакую другую сущностную силу, кроме мыслящей, все остальное – только модификации. Таким образом, представление – это единственное, что я могу в качестве акциденции абсолютно познавать в субстанциях. Поэтому-то Лейбниц и говорит, что все субстанции суть монады, или простые части, обладающие силой представления и являющиеся во всех феноменах. Но ведь уже было сказано, что всякое явление непрерывно, и ни одна часть явления не проста. Следовательно, тела не состоят из простых частей, или монад. Субстанциальные же целостности состоят из простых частей, когда они мыслятся рассудком. Но наделены ли все субстанциалии силой представления, здесь решить нельзя. Итак, это положение ведет нас в мистический и интеллигибельный мир, из которого изгнана философия". *Kant.* Akademieausgabe. Bd. 28. S. 205–208; ср. A 366–380).

[4] Совсем иначе эта тема предподносится Кантом в лекциях по рациональной психологии середины 80-х годов: "Душа есть субстанция... Я есть последний субъект и познаю себя без акциденций. Однако о субстанциальном – все равно, в теле или во мне – у меня, собственно, нет никакого понятия; я ничего не знаю о нем, кроме того, что это какое-то Нечто. И сейчас речь идет только о том, чтобы вывести свойства души из этого стерильного понятия Нечто. На нем должна быть построена вся рациональная [психо-

логия]. Мы легко понимаем, что это невозможно, так как из понятия Нечто вовсе нельзя ничего помыслить. Что душа – субстанция, мы не можем доказать из ее постоянства... Таким образом, если мы называем душу субстанцией, то мы не можем сказать более того, что субстанция здесь – логическая функция" и т.д. *Kant.* Akademieausgabe. B., 1983. Bd. 29. S. 904. Сходные тезисы содержатся и в "Критике чистого разума" (A 348–351).

[5] Скорее всего, Кант имеет в виду римскую поговорку "quidquid agis, prudenter agas et respice finem" (что бы ты ни делал, делай разумно и предусматривай результат – Gesta Romanorum, 103. Цит. по: Словарь латинских крылатых слов / Под ред. Я.М. Боровского. М., 1988. С. 650). Кстати, надо отметить, что текст кантовских лекций перенасыщен латинскими терминами и выражениями. Оставлять все их без перевода не представлялось возможным. Латинское написание сохранено лишь за поясняющими и устойчивыми выражениями.

[6] Вот фрагменты лекций по эмпирической психологии из того же курса метафизики, поясняющие кантовское замечание: "При всякой воле имеются побудительные причины. Побудительные причины суть представления предмета сообразно одобрению и неодобрению, поскольку они причины определения нашей силы. Любой волевой акт имеет побудительную причину. Побудительные причины или чувственны, или интеллектуальны. Чувственные – это стимулы, или **движущие причины, импульсы.** Интеллектуальные – это **мотивы,** или движущие **основания.** Первые для чувства, вторые для рассудка. Если побудительные причины суть представления одобрения или неодобрения, зависящие от способа нашего **аффицирования предметами,** это стимулы. Если же побудительные причины суть представления одобрения и неодобрения, которые здесь зависят от способа нашего познания предметов через понятия и рассудок, это мотивы. Стимулы – это причины, которые склоняют нашу волю, поскольку предмет аффицирует наши чувства. Эта побуждающая сила произволения может или принуждать, или всего лишь склонять. Стимулы тем самым имеют либо принуждающую, либо склоняющую силу. У всех неразумных животных стимулы обладают принуждающей силой, но у людей стимулы имеют не принуждающую, а только склоняющую силу. Таким образом, человеческая воля не животна, а свободна. Это свободная воля в той мере, в какой ей дается психологическое или практическое определение. Только та воля, которая вовсе не принуждается или склоняется какими-либо стимулами, но определяется мотивами и движущими основаниями рассудка, есть интеллектуальная, или трансцендентальная свободная воля. Чувственная воля вполне может быть свободной – но не животная. Чувственная свободная воля лишь аффицируется или склоняется стимулами, тогда как животная принуждается ими. Итак, человек наделен свободной волей, и все, что возникает из его произволения, возникает из **свободного** произволения... Побудительные же причины – либо субъективные, либо объективные, по законам чувственности и по законам рассудка. Субъективные побудительные причины суть стимулы, объективные – мотивы. Принуждение мотивами не противоречит свободе, а вот принуждение стимулами целиком противно последней. Свободное произволение, поскольку оно действует по рассудочным мотивам, есть свобода, благая во всех отношениях. Это абсолютная свобода, которая есть моральная свобода... Практическая свобода основывается на независимости воли от принуждения стимулами. Целиком же и полностью независимая от всех стимулов свобода есть трансцендентальная свобода, о которой идет речь в рациональной психологии". *Kant.* Akademieausgabe. Bd. 28. S. 254–257.

[7] Так какая же свобода требуется для морали? Несмотря на разъяснения Канта, остается ощущение какой-то недоговоренности. Нельзя ли все же обойтись одним лишь эмпирическим сознанием нашей свободы? Эта коллизия не получает окончательного разрешения и в "Критике чистого разума" (Ср. A 542–557, 802 / B 570–585; 830). А вот в "Критике практического разума" Кант склоняется к выводу, что последним основанием морали является все же трансцендентальная свобода. Сам факт осознания нашей свободы через моральный закон трактуется теперь Кантом как неэмпирический, как "факт чистого разума". См.: *Кант И.* Сочинения: В 8 т. М. 1994. Т. 4. С. 430.

[8] Эти аргументы Канта – отголоски обсуждения им проблемы нематериальности души в 60-е годы. Кульминацией этих обсуждений стала работа 1766 г. "Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики". В 70-е же годы такие доводы имеют в устах Канта лишь дидактический смысл, так как они основаны на релятивистской теории

пространства (пространство есть феномен отношения между простыми субстанциями), отвергнутой Кантом в 1769 г.

[9] Вместо "dieser" гораздо более естественно звучало бы "einer" (т.е. не "этого познания", а просто "познания").

[10] А вот это уже аргументы, опирающиеся на новую теорию пространства (пространство – субъективная форма чувственности); относительно сделанного Кантом вывода уместно привести его же реплику из лекций по рациональной психологии середины 80-х годов: "Но ведь могло еще быть и так, что субстрат материи был бы равен субстрату души". *Kant.* Akademieausgabe. Bd. 29. S. 905.

[11] Мы встречаемся с совершенно другой, нежели в "Критике", концепцией внутреннего чувства. Там под этим термином понимается время, здесь – самосознание (Кант "забывает" о времени в лекциях по рациональной психологии). Да и само самосознание трактуется иначе: не как акт мыслительной рефлексии, а как (первоначальное) созерцание.

[12] Классификация познавательных способностей дана Кантом в рамках эмпирической психологии. "Имагинация" как репродуктивная сила не тождественна творческому "воображению" (Einbildungskraft), поэтому перевод "воображение" здесь недопустим.

[13] Первая часть третьего отдела рациональной психологии во многом дублирует соответствующий раздел лекций по эмпирической психологии ("О взаимодействии души с телом") и наглядно демонстрирует трудности четкого разграничения этих наук.

[14] Похоже, что это "между" (zwischen) лишнее.

[15] Более уместной выглядела бы ссылка не на Декарта, а, скажем, на Мальбранша.

[16] Слово "его" (seinen) кажется здесь лишним.

[17] Любопытная инверсия аристотелевского принципа. Смысл фразы – в напоминании, что если тело есть форма души, то их отношение может выстраиваться по закону, имеющему место и в мире явлений, где изменения формы не означают уничтожение материи. (Ср.: *Кант И.* О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира, § 30 // Сочинения. Т. 2. С. 318–320).

[18] В лекциях по рациональной психологии середины 80-х годов Кант находит изъяны в приведенных им доводах: "Это доказательство тоже не вполне сильно. Ведь безжизненность материи есть просто свойство явления, а именно тела. И мы не знаем, не наделена ли также жизнью лежащая в основании тела субстанция... Но трудность здесь еще и в том, что тело, хотя оно и никак не содействует жизни, тем не менее может-таки быть единственным условием, от которого зависит жизнь. Если бы душа была лишена чувств и ощущений, она была бы лишена и материала для мышления. И, следовательно, если бы душа отделилась от тела, то хотя ее жизненная сила и не уничтожилась бы, однако ее жизнь была бы все же прекращена". *Kant.* Bd. 29. S. 914.

[19] Wenn ich es also aus der Natur des Wesens der Seele nicht erkennen kann – текст, вероятно, испорчен. Речь идет ведь не о природе сущности души, а о божественной природе (ср. дальнейшие рассуждения Канта о божественной свободе (воле)), из которой нельзя вывести бессмертие человеческой души. Скорее всего, Кант произнес другую фразу: "Wenn ich also aus der Natur das Wesen der Seele nicht erkennen kann" (Если я, таким образом, не могу познать сущность души из природы [Бога]).

[20] Ср. A 808–815 / B 836–843.

[21] Однако никакого доказательства Кант и не предложил. Рассуждение выглядит явно незавершенным, а структура доказательства неясна. Для разъяснений вновь можно обратиться к лекциям по рациональной психологии середины 80-х годов. "Эмпирический" аргумент выглядит там гораздо более обоснованным: "В старости тело всегда слабеет, дух же всегда крепнет. Люди, которые бредят в горячке, незадолго до смерти вновь обретают разум; из этого делают заключение, что душа при ее освобождении от тела могла бы мыслить лучше и свободнее, нежели сейчас". *Kant.* Bd. 29. S. 912.

[22] В лекциях середины 80-х годов Кант упоминает и другую трудность: "Но из этого доказательства мы еще не знаем, будет ли человеческая душа жить вечно. Кто знает, не умру ли я тогда, когда разовью все эти задатки". *Kant.* Bd. 29. S. 917. Этот контрдовод аналогичен одному из возражений на "теологическо-моральное" доказательство.

[23] Сведенборг встречает здесь более теплый прием, чем в "Грезах духовидца".