

- [Иммануил Кант](#)
 - [Введение](#)
 - [ВВЕДЕНИЕ](#)
 - [II](#)
 - [III](#)
 - [IV](#)
 - [V](#)
 - [IV](#)
 - [VII](#)
 - [VIII](#)
 - [IX](#)
 - [ЧАСТЬ ПЕРВАЯ](#)
 - [АНАЛИТИКА ЭСТЕТИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ](#)
 - [АНАЛИТИКА ПРЕКРАСНОГО](#)
 - [§ 1](#)
 - [§ 2](#)
 - [§ 3](#)
 - [§ 4](#)
 - [§ 5](#)
 - [ВТОРОЙ МОМЕНТ](#)
 - [§ 6](#)
 - [§ 7](#)
 - [§ 8](#)
 - [§ 9](#)
 - [МОМЕНТ](#)
 - [§ 10](#)
 - [§ 11](#)
 - [§ 12](#)
 - [§ 13](#)
 - [§ 14](#)
 - [§ 15](#)
 - [§ 16](#)
 - [НЕ ЕСТЬ ЧИСТОЕ СУЖДЕНИЕ ВКУСА](#)
 - [§ 17](#)
 - [ЧЕТВЕРТЫЙ МОМЕНТ](#)
 - [§ 18](#)
 - [§ 19](#)
 - [§ 20](#)
 - [§ 21](#)
 - [§ 22](#)
 - [КНИГА ВТОРАЯ](#)
 - [§ 23](#)
 - [§ 24](#)
 - [А. О МАТЕМАТИЧЕСКИ ВОЗВЫШЕННОМ](#)
 - [ПОЯСНЕНИЕ НАЗВАНИЯ ВОЗВЫШЕННОГО](#)
 - [§ 26](#)
 - [§ 27](#)

- [В. О ДИНАМИЧЕСКИ ВОЗВЫШЕННОМ В ПРИРОДЕ](#)
- [О ПРИРОДЕ КАК МОГУЩЕСТВЕ](#)
- [§ 29](#)
- [ОБЩЕЕ ПРИМЕЧАНИЕ К ОБЪЯСНЕНИЮ ЭСТЕТИЧЕСКИХ РЕФЛЕКТИРУЮЩИХ СУЖДЕНИЙ](#)
- [ДЕДУКЦИЯ ЧИСТЫХ ЭСТЕТИЧЕСКИХ СУЖДЕНИЙ](#)
- [ДЕДУКЦИЯ 27 ЭСТЕТИЧЕСКИХ СУЖДЕНИЙ О ПРЕДМЕТАХ ПРИРОДЫ ДОЛЖНА БЫТЬ НАПРАВЛЕНА НЕ НА ТО, ЧТО МЫ НАЗЫВАЕМ В НЕЙ ВОЗВЫШЕННЫМ, А ТОЛЬКО НА ПРЕКРАСНОЕ](#)
- [§ 31](#)
- [§ 32](#)
- [§ 33](#)
- [§ 34](#)
- [§ 35](#)
- [§36](#)
- [§ 37](#)
- [§ 38](#)
- [Примечание](#)
- [О СООБЩАЕМОСТИ ОЩУЩЕНИЯ](#)
- [§ 40](#)
- [§ 41](#)
- [§ 42](#)
- [§ 43](#)
- [§ 44](#)
- [§ 45](#)
- [§ 46](#)
- [§ 47](#)
- [§ 48](#)
- [§ 49](#)
- [§ 50](#)
- [§ 51](#)
- [§ 52](#)
- [§ 53](#)
- [§ 54](#)

Спасибо, что скачали книгу в [бесплатной электронной библиотеке Royallib.ru](#)

[Все книги автора](#)

[Эта же книга в других форматах](#)

Приятного чтения!

Иммануил Кант

Критика способности суждения

[I. О делении философии](#)

[II. Об области философии вообще](#)

[III. О критике способности суждения как средстве, связывающем две части философии в единое целое](#)

[IV. О способности суждения как априорно законодательной способности](#)

[V. Принцип формальной целесообразности природы есть трансцендентальный принцип способности суждения](#)

[VI. О связи чувства удовольствия с понятием целесообразности природы](#)

[VII. Об эстетическом представлении целесообразности природы](#)

[VIII. О логическом представлении о целесообразности природы](#)

[IX. О связи между законодательством рассудка законодательством разума, осуществляемой способностью суждения](#)

Часть первая. КРИТИКА ЭСТЕТИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

Раздел первый. Аналитика эстетической способности суждения.

Книга первая. Аналитика прекрасного

Первый момент суждения вкуса по качеству

[§ 1. Суждение вкуса есть эстетическое суждение.](#)

[§ 2. Благорасположение, которое определяет суждение вкуса, лишено всякого интереса](#)

[§ 3. Благорасположение к приятному связано с интересом](#)

[§ 4. Благорасположение к хорошему связано с интересом](#)

[§ 5. Сравнение трех различных по своей специфике видов благорасположения](#)

Второй момент суждения вкуса – по его количеству

[§ 6. Прекрасное есть то, что без понятий представляется как предмет всеобщего благорасположения](#)

[§ 7. Сравнение прекрасного с приятным и добрым на основе упомянутого признака](#)

[§ 8. Всеобщность благорасположения представляется в суждении вкуса только как субъективная](#)

[§ 9. Исследование вопроса: предшествует ли в суждении вкуса чувство удовольствия оценке предмета, или наоборот?](#)

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

[§ 10. О целесообразности вообще](#)

[§ 11. Суждение вкуса имеет в качестве своего основания только форму целесообразности предмета \(или способа представления о нем\);](#)

[§ 12. Суждение вкуса покоится на априорных основаниях](#)

[§ 13. Чистое суждение вкуса не зависит от привлекательности и трогательности предмета](#)

[§ 14. Пояснение примерами](#)

[§ 15. Суждение вкуса ни в коей мере не зависит от понятия совершенства](#)

[§ 16. Суждение вкуса, в котором предмет признается прекрасным при условии определенного понятия, не есть чистое суждение вкуса](#)

[§ 17. Об идеале красоты](#)

Четвертый момент суждения вкуса по модальности благорасположения к предмету

[§ 18. Что такое модальность суждения вкуса](#)

[§ 19. Субъективная необходимость, которую мы приписываем суждению вкуса, обусловлена](#)

[§ 20. Условие необходимости, предполагаемое суждением вкуса, есть идея общего чувства](#)

[§ 21. Можно ли с достаточным основанием предполагать наличие общего чувства](#)

[§ 22. Необходимость всеобщего согласия, мыслимая в суждении вкуса, есть субъективная необходимость, которая при предположении общего чувства представляется объективной](#)

Общее примечание к первому разделу аналитики.

Книга вторая. Аналитика возвышенного

[§ 23. Переход от способности суждения о прекрасном к способности суждения о возвышенном](#)

[§ 24. О делении исследования чувства возвышенного.](#)

A. О математически возвышенном

[§ 25. Пояснение названия возвышенного](#)

[§ 26. Об определении величины природных вещей, требующейся для идеи возвышенного](#)

[§ 27. О характере благорасположения в суждении о возвышенной](#)

B. О динамически возвышенном в природе

[§ 28. О природе как могуществе](#)

[§ 29. О модальности суждения о возвышенном в природе](#)

Общее примечание к объяснению эстетических рефлектирующих суждений

Дедукция чистых эстетических суждений

[§ 30. Дедукция эстетических суждений о предметах природы должна быть направлена не на то, что мы называем в ней возвышенным, а только на прекрасное](#)

[§ 31. О методе дедукции суждений вкуса](#)

[§ 32. Первая особенность суждения вкуса](#)

[§ 33. Вторая особенность суждения вкуса](#)

[§ 34. Объективный принцип вкуса невозможен](#)

[§ 35. Принцип вкуса есть субъективный принцип способности суждения вообще](#)

[§ 36. О задаче дедукции суждений вкуса](#)

[§ 37. Что, собственно, априорно утверждается в суждении вкуса о предмете?](#)

[§ 38. Дедукция суждений вкуса. Примечание](#)

[§ 39. О сообщаемости ощущения.](#)

[§ 40. Вкус как своего рода sensus communis](#)

[§ 41. Об эмпирическом интересе к прекрасному](#)

[§ 42. Об интеллектуальном интересе к прекрасному](#)

[§ 43. Об искусстве вообще](#)

[§ 44. О прекрасном искусстве](#)

[§ 45. Прекрасное искусство есть такое искусство, которое одновременно представляется нам природой](#)

[§ 46. Прекрасное искусство — это искусство гения](#)

[§ 47. Пояснение и подтверждение данного выше толкования гения](#)

[§ 48. Об отношении гения к вкусу](#)

[§ 49. О способностях души, образующих гений](#)

[§ 50. О связи вкуса с гением в произведениях прекрасного искусства](#)

[§ 51. О делении прекрасных искусств](#)

[§ 52. О соединении различных прекрасных искусств в одном произведении](#)

[§ 53. Сравнение различных прекрасных искусств по их эстетической ценности](#)

[§ 54. Примечание](#)

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

Существуют лишь два рода понятий, которые допускают столько же различных принципов возможности их предметов: *понятия природы* и *понятия свободы*. Поскольку первые делают возможным теоретическое познание по априорным принципам, а второе уже в своем понятии содержит по отношению к ним лишь негативный принцип (простого противоположения), для определения же воли вводит расширяющие основоположения, которые поэтому называются практическими, то философию с полным основанием делят на совершенно различные по своим принципам части – на теоретическую в качестве *философии природы* и практическую в качестве *философии морали* (ибо так именуется практическое законодательство разума в соответствии с понятием свободы). Однако до сих пор при делении различных принципов, а вместе с ними и философии, этими выражениями часто злоупотребляли; практическое в соответствии с понятиями природы отождествлялось с практическим в соответствии с понятием свободы, таким образом, при сохранении тех же названий – теоретической и практической философии – совершалось деление, посредством которого (ибо обе части могли иметь одинаковые принципы) по существу никакого деления не производилось.

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

Между тем это различие существенно. Ибо если понятие, определяющее каузальность, есть понятие природы, то принципы – *технически практические*; если же оно – понятие свободы, то принципы *морально практические*;

а поскольку в делении науки разума все дело в различии предметов, познание которых нуждается в различных принципах, то первые должны быть отнесены к теоретической философии (в качестве учения о природе), а другие составят вторую часть философии, а именно практическую философию (в качестве учения о нравах).

Все технически практические правила (то есть правила искусства и умения вообще или ума как умения влиять на людей и их волю), поскольку их принципы основаны на понятиях, должны быть отнесены к теоретической философии только как королларии. Ибо они

касаются лишь возможности вещей в соответствии с понятиями природы, для чего необходимы не только средства, наличествующие в природе, но и воля (в качестве способности желания, а тем самым и природной способности), поскольку она может быть определена в соответствии с этими правилами движущими силами природы. Подобные практические правила называются не законами (как физические правила), а лишь предписаниями; причем именно потому, что воля подчинена не только понятию природы, но и понятию свободы, по отношению к которому ее принципы называются законами и вместе со своими следствиями составляют вторую часть философии, практическую философию.

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

Из этого явствует, что совокупность практических предписаний, которые дает философия, не потому составляют особую часть философии, существующую наряду с теоретической, что эти предписания носят практический характер, – таковыми они бы могли быть и в том случае, если бы их принципы были полностью взяты из теоретического познания природы, как технически практические правила, – а потому что и если их принцип вообще не заимствован из всегда чувственно обусловленного понятия природы и, следовательно, покоится на сверхчувственном, которое делает нам доступным только понятие свободы посредством формальных законов, и они, следовательно, морально практические, то есть не просто предписания или правила для осуществления того или иного намерения, а законы без какого-либо предварительного отношения к целям и намерениям.

ОБ ОБЛАСТИ ФИЛОСОФИИ ВООБЩЕ

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

Совокупность же всех предметов, с которыми соотносятся эти понятия, чтобы, по возможности, достичь познания этих предметов, может быть разделена в зависимости от достаточности или недостаточности нашей способности для этого намерения.

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

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

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

Следовательно, рассудок и разум обладают на одной и той же почве опыта двумя различными видами законодательств, не нанося при этом ущерба друг другу. Ибо так же, как понятие природы не влияет на законодательство посредством понятия свободы, и понятие свободы не нарушает законодательства природы. Возможность по крайней мере мыслить без противоречия сосуществование обоих законодательств и связанных с ними способностей в одном и том же субъекте показала критика чистого разума, устранив возражения по этому вопросу посредством выявления в них диалектической видимости.

Однако, то, что эти две различные области, постоянно взаимоограничивающие друг

друга, если и не в своем законодательстве, то в чувственном мире, не составляют *единого*, происходит от того, что понятие природы может, правда, представить свои предметы в созерцании, но не как вещи сами по себе, а только как явления, напротив, понятие свободы – может представить в своем объекте вещь саму по себе, но не в созерцании; тем самым ни одно из этих понятий не может дать теоретического знания о своем объекте (и даже о мыслящем субъекте) как вещи самой по себе, которая была бы тем, что выходит за пределы чувств; идею этого, правда, необходимо полагать в основу возможности всех предметов опыта, но саму эту идею никогда нельзя возвысить и расширить до познания.

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

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

О КРИТИКЕ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ КАК СРЕДСТВЕ, СВЯЗЫВАЮЩЕМ ДВЕ ЧАСТИ ФИЛОСОФИИ В ЕДИНОЕ ЦЕЛОЕ

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

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

Однако в семействе высших познавательных способностей все-таки существует промежуточное звено между рассудком и разумом. Это – *способность суждения*, которая, как можно предположить по аналогии, также должна содержать если не собственное законодательство, то, во всяком случае, собственный принцип обнаружения законов, правда, принцип, лишь априорно субъективный;

и хотя этому принципу не дана в качестве его области определенная сфера предметов, он все-таки может иметь какую-либо почву с определенными свойствами, для которых значим лишь этот принцип.

К этому присовокупляется (судя по аналогии) новое основание для того, чтобы поставить способность суждения в связь с другим порядком способностей нашего представления, который, по-видимому, еще более важен, чем близость способности суждения другим познавательным способностям. Ибо все силы или способности души могут быть сведены к трем, которые далее нельзя вывести из общего основания; это *способность познания, чувство удовольствия и неудовольствия и способность желания*. Для способности познания законодателем только рассудок, если эта способность (как и должно быть, когда она рассматривается сама по себе, без смешения со способностью желания) соотносится в качестве способности *теоретического познания* с природой, лишь по отношению к которой как явлению мы можем устанавливать законы посредством априорных понятий природы, представляющих собой, собственно говоря, чистые понятия рассудка. Для способности желания как высшей способности в соответствии с понятием свободы априорно законодателем только разум (в котором только и имеется это понятие). Однако между способностью познания и способностью желания находится чувство удовольствия, так же,

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

Следовательно, хотя философия может быть разделена только на две главные части, теоретическую и практическую, хотя все, что мы хотели бы сказать о собственных принципах способности суждения, должно быть отнесено в ней к теоретической части, то есть к познанию разумом согласно понятиям природы, все-таки критика чистого разума, которая прежде чем приступить к осуществлению системы должна установить все это для ее возможности, состоит из трех частей: критики чистого рассудка, критики чистой способности суждения и критики чистого разума;

эти способности названы чистыми потому, что они априорно законодательны.

О СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ КАК АПРИОРНО ЗАКОНОДАТЕЛЬНОЙ СПОСОБНОСТИ

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

Определяющая способность суждения лишь подводит особенное под общие трансцендентальные законы, которые дает рассудок, закон предписан ей априорно, и ей не нужно самой измышлять закон, чтобы подчинить особенное в природе общему. Однако существует такое многообразие форм природы, столько модификаций общих трансцендентальных понятий, остающихся не определенными теми законами, которые априорно дает чистый рассудок, ибо они имеют в виду возможность природы (в качестве предмета чувств) вообще, что для всего этого также должны быть законы; в качестве эмпирических они могут в соответствии с пониманием *нашего* рассудка быть случайными, но поскольку они должны называться законами (как того требует понятие природы), их следует все-таки признавать необходимыми, исходя из некоего, хотя и не известного нам принципа, принципа единства многообразного. Следовательно, рефлектирующая способность суждения, которой надлежит подниматься от особенного в природе к общему, нуждается в принципе – из опыта она его заимствовать не может, так как именно этот принцип должен обосновать единство всех эмпирических принципов, подчиненных также эмпирическим, но более высоким принципам, другими словами, возможность их систематического подчинения друг другу. Подобный трансцендентальный принцип рефлектирующая способность суждения может дать себе как закон только сама; она не может взять его извне (так как в этом случае она была бы определяющей способностью суждения) или предписывать его природе, ибо рефлексия о законах природы соотносится с природой, а не природа с условиями, согласно которым мы пытаемся получить совершенно случайное в отношении этих условий понятие о ней.

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

Поскольку понятие объекта, в той мере, в какой оно содержит одновременно и основание действительности этого объекта, называется *целью*, а соответствие вещи той

структуре вещей, которая возможна лишь согласно целям, называется *целесообразностью* ее формы, то принцип способности суждения по отношению к форме вещей природы, подчиненных эмпирическим законам вообще, есть *целесообразность природы*. в ее многообразии. Другими словами, посредством этого понятия природа представляется таким образом, будто некий рассудок содержит основание единства многообразия ее эмпирических законов.

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

ПРИНЦИП ФОРМАЛЬНОЙ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ ПРИРОДЫ ЕСТЬ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ПРИНЦИП СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

Трансцендентальный принцип – это принцип, посредством которого представляется априорное общее условие, единственно допускающее, чтобы вещи могли стать объектами нашего *познания*. Напротив, метафизическим принцип называется, если он представляет априорное условие, допускающее, чтобы объекты, понятие о которых должно быть дано эмпирически, могли быть далее определены априорно. Так, принцип познания тел в качестве субстанции и изменяющихся субстанции трансцендентален, если этим утверждается, что изменение должно быть вызвано какой-либо причиной; он метафизичен, если утверждается, что это изменение должно быть вызвано *внешней* причиной: в первом случае, для того чтобы априорно познать положение, тело должно мыслиться только посредством онтологических предикатов (чистых понятий рассудка), например, как субстанция; во втором в основу должно быть положено эмпирическое понятие тела (как вещи, движущейся в пространстве), что позволяет совершенно априорно усмотреть, что телу присущ этот предикат (движения посредством внешней причины). Таким образом, как я сразу же покажу, принцип целесообразности природы (в многообразии ее эмпирических законов) есть трансцендентальный принцип. Ибо понятие объектов, мыслимых подчиненными этому принципу, есть лишь чистое понятие о предметах возможного опытного познания вообще и не содержит ничего эмпирического, напротив, принцип практической целесообразности, который должен мыслиться в идее *определения* свободной воли, есть принцип метафизический, так как понятие способности желания как воли должно быть дано эмпирически (оно не принадлежит к трансцендентальным предикатам). Однако оба принципа все-таки не эмпирические, а априорные принципы, ибо для связи предиката с эмпирическим понятием субъекта их суждений нет необходимости в дальнейшем опыте, и эта связь может быть принята совершенно априорно.

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

Но если мыслят указать происхождение этих основоположений и пытаются произвести это психологическим путем, то это полностью противоречит их смыслу. Ибо эти основоположения говорят не о том, что происходит, то есть по какому правилу действительно функционируют наши познавательные способности, и не о том, как судят, а о

том, как должно судить; и если принципы лишь эмпиричны, такая логическая объективная необходимость получена быть не может. Следовательно, для наших познавательных способностей и их применения целесообразность природы, которая с несомненностью высвечивается в них, есть трансцендентальный принцип суждений и нуждается, таким образом, в трансцендентальной дедукции, посредством которой будет показано, что основание для такого суждения следует искать в априорных источниках познания.

В основаниях возможности опыта мы, правда, всегда сначала находим нечто необходимое, а именно общие законы, без которых природа вообще (как предмет чувств) не может быть мыслима; они основаны на категориях, применяемых к формальным условиям всякого возможного для нас созерцания, поскольку оно также априорно. Под действием этих законов способность суждения есть определяющая; ибо все ее дело в том, чтобы производить подведение под данные законы. Например: рассудок говорит – каждое изменение имеет свою причину (общий закон природы); задача трансцендентальной способности суждения только в том, чтобы указать условие подведения под данное априорное понятие рассудка; а оно состоит в последовательности определений одной и той же вещи. Для природы вообще (как предмета возможного опыта) этот закон познается как совершенно необходимый. Однако предметы эмпирического познания определены кроме этого формального условия времени или, насколько можно априорно судить, могут быть определены еще рядом других способов. Таким образом, различные по своей специфике предметы природы могут, помимо того, что присуще им в качестве принадлежащих природе вообще, еще бесконечно многообразно выступать как причины; и каждый способ такого рода должен (в соответствии с понятием причины вообще) иметь свое правило, которое есть закон, тем самым обладает необходимостью, хотя мы по свойствам и при границах наших познавательных способностей эту необходимость не усматриваем. Следовательно, в аспекте эмпирических природных законов мы должны мыслить в природе возможность бесконечно многообразных эмпирических законов, которые для нашего понимания случайны (не могут быть априорно познаны) и исходя из которых мы судим о единстве природы, а также о возможности единства опыта (как системы по эмпирическим законам) как о чем-то случайном. Однако поскольку подобное единство необходимо должно быть предпослано и принято, ибо в противном случае нельзя было бы полностью связать эмпирические знания в целостность опыта – общие законы природы устанавливают, правда, подобную связь между вещами одного рода в качестве вещей природы вообще, но не в их специфичности как особых существ природы, – то способность суждения должна принять в качестве априорного принципа для своего собственного применения, что случайное для человеческого понимания в частных (эмпирических) законах природы все-таки содержит хотя и непостижимое для нас, но мыслимое закономерное единство в соединении многообразного в ней в сам по себе возможный опыт. Следовательно, поскольку закономерное единство в соединении, которое мы познаем в соответствии с необходимым намерением (потребностью) рассудка, – но познаем как само по себе случайное, – представляется нам целесообразностью объектов (здесь – природы), то способность суждения, которая по отношению к вещам, подчиненным возможным (еще подлежащим открытию) эмпирическим законам есть только рефлектирующая способность, должна мыслить для нашей познавательной способности природу применительно к этим законам по *принципу целесообразности*, который затем находит свое выражение в вышеприведенных максимах способности суждения. Это трансцендентальное понятие целесообразности природы не есть ни понятие природы, ни понятие свободы, поскольку оно ничего не придает объекту (природе), а лишь представляет собой единственный способ, который мы должны

применять в рефлексии о предметах природы, намереваясь обрести полностью связный опыт, следовательно, есть субъективный принцип (максима) способности суждения; поэтому, встречая подобное систематическое единство по чисто эмпирическим законам, мы испытываем радость (собственно, от того, что освобождаемся от некоей потребности), как будто это счастливая случайность, благоприятствующая нашему намерению, хотя мы должны с необходимостью признать, что подобное единство существует, несмотря на то, что мы не можем ни усмотреть, ни доказать его.

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

Ведь легко можно предположить, что, несмотря на все единообразие вещей природы по общим законам, без которых вообще не было бы формы опытного познания, специфическое различие эмпирических законов природы и их действий все-таки оказалось бы настолько значительным, что наш рассудок не мог бы обнаружить в ней постижимый порядок, не мог бы делить ее продукты на роды и виды, чтобы пользоваться принципами объяснения и понимания одного для объяснения и понимания другого, и создать из столь запутанного для нас (собственно говоря, лишь бесконечно многообразного, несоразмерного нашей способности постижения) материала связный опыт.

Следовательно, способность суждения также имеет априорный принцип для возможности природы, но лишь в субъективном отношении, в себе, посредством чего она предписывает не природе (как автономии), а самой себе (как геавтономии) закон для рефлексии о природе, закон, который можно назвать *законом спецификации природы* в

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

О СВЯЗИ ЧУВСТВА УДОВОЛЬСТВИЯ С ПОНЯТИЕМ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ ПРИРОДЫ

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

Осуществление каждого намерения связано с чувством удовольствия; если условием намерения служит априорное представление, подобно тому, как здесь принцип для рефлектирующей способности суждения вообще, то чувство удовольствия также определено априорным основанием и значимо для каждого, причем только посредством отношения объекта к познавательной способности; понятие целесообразности здесь ни в коей мере не принимает во внимание способность желания и, следовательно, полностью отличается от всякой практической целесообразности природы.

В самом деле, хотя совпадение восприятия с законами по общим понятиям природы (категориям) отнюдь не вызывает в нас чувство удовольствия и не может его вызвать, поскольку рассудок действует здесь необходимым образом непреднамеренно соответственно своей природе, то, с другой стороны, обнаруженная совместимость двух или нескольких гетерогенных эмпирических законов природы под одним охватывающим их принципом служит основанием вполне заметного удовольствия, часто даже восхищения, причем такого, которое не исчезает и при достаточном знакомстве с предметом. Правда, мы больше не испытываем заметного удовольствия от того, что мы постигаем природу и единство ее деления на роды и виды, что только и делает возможными эмпирические понятия, посредством которых мы познаем природу по ее частным законам, но в свое время это удовольствие несомненно существовало; и лишь потому, что без него не был бы возможен даже самый обычный опыт, оно постепенно смешалось с познанием и как таковое уже не замечалось. Следовательно, необходимо нечто, заставляющее обратить внимание в суждении о природе на ее целесообразность для нашего рассудка, стремление подчинить, где это возможно, неоднородные законы природы ее более высоким, хотя также эмпирическим законам, для того, чтобы, если это удастся, ощутить удовольствие от согласованности их для нашей познавательной способности, от согласованности, которую мы считаем

случайной. Напротив, нам бы очень не понравилось такое представление о природе, посредством которого было бы заранее известно, что при любом исследовании, выходящем за пределы самого простого опыта, мы натолкнемся на такую разнородность ее законов, которая сделает невозможным для нашего рассудка объединение частных законов в общие эмпирические законы, ибо это противоречит субъективно целесообразной спецификации природы по ее родам и нашей рефлектирующей способности суждения применительно к ней.

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

ОБ ЭСТЕТИЧЕСКОМ ПРЕДСТАВЛЕНИИ О ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ ПРИРОДЫ

То, что в представлении об объекте чисто субъективно, то есть составляет его отношение к субъекту, есть эстетическое свойство представления; но то, что служит или может быть применено в нем для определения предмета (для познания), есть его логическая значимость. В познании предмета чувств оба отношения встречаются. В чувственном представлении о вещах вне меня качество пространства, в котором мы их созерцаем, есть то, что чисто субъективно в моем представлении о них (этим не определяется то, что они суть в качестве объектов самих по себе), поэтому предмет мыслится здесь только как явление; однако пространство, невзирая на его чисто субъективное качество, все-таки есть часть познания вещей как явлений. *Ощущение* (здесь внешнее) также выражает лишь субъективное в наших представлениях о вещах вне нас, но в сущности материальное (реальное) в них (посредством чего дается нечто существующее), так же как пространство выражает лишь априорную форму возможности их созерцания;

однако и это ощущение используется для познания объектов вне нас.

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

Если со схватыванием (*apprehensio*) формы предмета созерцания, без отнесения его к понятию для определенного познания, связано удовольствие, то представление в этом случае соотносится не с объектом, а только с субъектом, и удовольствие может выразить не что иное, как соответствие объекта познавательным способностям, действующим в рефлектирующей способности суждения и постольку, поскольку они в ней присутствуют, то есть только субъективную формальную целесообразность объекта. Ведь схватывание форм в воображении никогда не может происходить без того, чтобы рефлектирующая способность суждения не сравнивала **их**, даже непреднамеренно, по крайней мере со своей способностью соотносить созерцания с понятиями. Если в этом сравнении воображение (в качестве способности к априорным созерцаниям) непреднамеренно приводится в согласие с рассудком (в качестве способности создавать понятия) и тем самым возбуждается чувство удовольствия, то предмет надлежит рассматривать как целесообразный для рефлектирующей способности суждения. Подобное суждение есть эстетическое суждение о целесообразности объекта, которое не основано на имеющемся понятии предмета и не создает понятие о нем. С

представлением о предмете, форма которого (а не материальное в представлении о нем, то есть ощущение) рассматривается в рефлексии о ней (без намерения обрести понятие о предмете) как основание удовольствия от представления о подобном объекте, – с таким представлением это удовольствие мыслится как необходимо связанное, следовательно, не только для субъекта, схватывающего эту форму, но и вообще для каждого, кто выносит о нем суждение. Тогда предмет называется прекрасным, а способность выносить суждение на основании такого удовольствия (следовательно, выносить общезначимое суждение) называется вкусом. Так как основание удовольствия полагается только в форму предмета для рефлексии вообще, тем самым не в ощущение предмета и без соотнесения его с понятием, которое содержало бы какое-либо намерение, то лишь с закономерностью в эмпирическом применении способности суждения вообще (с единством воображения и рассудка) в субъекте согласуется представление об объекте в рефлексии, чьи априорные условия общезначимы;

а поскольку эта согласованность предмета со способностью субъекта случайна, она создает представление о целесообразности предмета в отношении познавательных способностей субъекта.

Здесь выступает такое удовольствие, которое, подобно всякому удовольствию или неудовольствию, не вызванному понятием свободы (то есть предшествующим определением высшей способности желания посредством чистого разума), никогда не может быть выведено из понятий как необходимо связанное с представлением о предмете, но всегда должно быть познано только посредством рефлексивного восприятия как связанное с ним; следовательно, оно, подобно всем эмпирическим суждениям, не может сообщать объективную необходимость и притязать на априорную общезначимость. Однако суждение вкуса, подобно всем другим эмпирическим суждениям, притязает только на общезначимость, что, несмотря на его внутреннюю случайность, всегда возможно. Странно и необычно здесь только то, что не эмпирическое понятие, а чувство удовольствия (следовательно, вообще не понятие) надлежит посредством суждения вкуса – будто оно является предикатом, связанным с познанием объекта, – ожидать от каждого и связывать с его представлением.

Тот, кто вынес единичное суждение опыта, различив, например, в горном хрустале движущуюся каплю воды, с полным основанием требует, чтобы и другие это признали, ибо он вынес свое суждение по общим условиям определяющей способности суждения в соответствии с законами возможного опыта вообще. Так же тот, кто испытывает удовольствие от одной только рефлексии о форме предмета, не принимая во внимание понятие, с полным основанием притязает на согласие каждого, хотя его суждение эмпирично и единично, ибо основание для этого удовольствия содержится в общем, хотя и субъективном условии рефлектирующих суждений, а именно в целесообразном соответствии предмета (будь то продукт природы или искусства) познавательным способностям (воображения и рассудка), требующимся для каждого эмпирического познания.

Следовательно, хотя в суждении вкуса удовольствие зависит от эмпирического представления и априорно не может быть связано с каким-либо понятием (невозможно априорно определить, будет ли предмет соответствовать вкусу или нет, его надлежит испробовать), однако удовольствие есть все-таки определяющее основание этого суждения только вследствие сознания того, что оно покоится на рефлексии и общих, хотя только субъективных, условиях соответствия рефлексии познанию объектов вообще, для которых форма объекта целесообразна.

Этим и объясняется, почему суждения вкуса по их возможности – поскольку она предполагает априорный принцип – также служат предметом критики, хотя этот принцип не

есть ни познавательный принцип для рассудка, ни практический принцип для воли и, следовательно, не есть априорно определяющий принцип.

Восприимчивость к удовольствию, возникающему из рефлексии о формах вещей (как природы, так и искусства) свидетельствует, однако, не только о целесообразности объектов по отношению к рефлектирующей способности суждения сообразно понятию природы субъекта, но и, наоборот, о целесообразности субъекта по отношению к предметам по их форме и даже бесформенности в силу понятия свободы; и поэтому эстетическое суждение должно быть отнесено в качестве суждения вкуса не только к прекрасному, но и в качестве возникшего из духовного чувства к *возвышенному*, и, таким образом, критика эстетической способности суждения должна быть разделена на две соответствующие этому главные части.

О ЛОГИЧЕСКОМ ПРЕДСТАВЛЕНИИ О ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ ПРИРОДЫ

В данном нам в опыте предмете целесообразность может быть представлена либо просто на субъективном основании как соответствие его формы при *схватывании* (*apprehensio*) – до всякого понятия – познавательным способностям, чтобы объединить созерцание с понятиями для познания вообще, либо на объективном основании как соответствие формы предмета возможности самой вещи, согласно понятию о ней, предшествующему ей и содержащему основание этой формы. Мы видели, что представление о целесообразности первого рода покоится на непосредственном удовольствии от формы предмета уже в самой рефлексии о ней; представление о целесообразности второго рода, поскольку оно соотносит форму объекта не с познавательной способностью субъекта при ее схватывании, а с определенным познанием предмета, подведенного под данное понятие, совершенно не связано при суждении о вещах с чувством удовольствия от них и относится только к рассудку. Если понятие о предмете дано то дело способности суждения применить это понятие для познания в *изображении* (*exhibitio*), то есть сопоставить понятие с соответствующим ему созерцанием; это

может происходить посредством нашего воображения, как в искусстве, когда мы реализуем заранее принятое понятие о предмете, который служит нам целью, или посредством природы в ее технике (как это происходит в органических телах), когда мы для того, чтобы судить о ее продукте, привносим в нее наше понятие цели; в последнем случае мы представляем себе не только *целесообразность* природы в форме вещи, но и этот ее продукт как *цель природы*. Хотя наше понятие о субъективной целесообразности природы в ее формах в соответствии с эмпирическим законом вообще не есть понятие об объекте, а лишь принцип способности суждения, посредством которого она обретает понятия в этом чрезмерном многообразии (ориентируется в нем), тем не менее мы этим как бы приписываем природе внимание к нашей познавательной способности по аналогии с целью; таким образом, мы можем рассматривать *красоту природы* как *изображение* понятия формальной (чисто субъективной) целесообразности, а *цели природы* – как изображение понятия реальной (объективной) целесообразности; о первой мы судим на основании вкуса (эстетически, посредством чувства удовольствия), о второй – на основании рассудка и разума (логически, согласно понятиям).

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

В критике способности суждения наиболее существенна та часть, в которой содержится эстетическая способность суждения, так как только в ней находится принцип, который способность суждения совершенно априорно полагает в основу своей рефлексии о природе, а именно принцип формальной целесообразности природы по ее частным (эмпирическим) законам для нашей познавательной способности, без которых рассудок не ориентировался бы в ней; напротив, нет никакого априорного основания считать, что должны существовать объективные цели природы, то есть вещи, возможные только как ее цели: возможность этого не следует даже из понятия природы как предмета опыта в общем и особенном. Лишь

способность суждения, не обладая для этого априорным принципом, содержит в подлежащих случаях (некоторых продуктов) правило, позволяющее применять для разума понятие целей, после того как указанный трансцендентальный принцип подготовил рассудок к тому, чтобы применять понятие цели (по крайней мере в отношении формы к природе). Однако трансцендентальное основоположение, согласно которому целесообразность природы в субъективном отношении к нашей познавательной способности применительно к форме вещи следует представлять себе как принцип суждения о ней, оставляет совершенно неопределенным, где и в каких случаях я должен выносить суждение о продукте по принципу целесообразности, а не по общим законам природы и предоставляет *эстетической* способности суждения установить на основании вкуса соответствие продукта (его формы) нашей познавательной способности (в той мере, в какой она решает не на основании соответствия понятиям, а на основании чувства). Напротив, телеологическая способность суждения определенно указывает условия, при которых о чем-либо (например, об органическом теле) следует судить в соответствии с идеей цели природы, но не может привести ни одного основоположения из понятия природы как предмета опыта для того, чтобы априорно приписать ей отношение к целям, или даже неопределенно принять нечто подобное до действительного опыта, связанного с подобными продуктами; это объясняет, почему необходимо провести множество частных опытов и рассмотреть их в единстве их принципа, чтобы суметь только эмпирически познать объективную целесообразность в каком-либо предмете. Следовательно, эстетическая способность суждения есть особая способность судить о вещах по правилу, но не по понятиям. Телеологическая же способность суждения есть не особая способность, а лишь рефлектирующая способность суждения вообще, поскольку она, как всегда в теоретическом познании, действует по понятиям, но по отношению к некоторым предметам природы – по особым принципам, а именно по принципам только рефлектирующей, а не определяющей объекты способности суждения, следовательно, по своему применению она относится к теоретической части философии, а из-за особых принципов – не определяющих, какими они были бы в доктрине, – должна составлять также особую часть критики; напротив, эстетическая способность суждения ничего не дает для познания своих предметов и, следовательно, должна быть причислена *только* к критике выносящего суждения субъекта и его познавательных способностей, в той мере, в какой они могут иметь априорные принципы, каким бы ни было их применение (теоретическое или практическое); эта критика есть пропедевтика всякой философии.

О СВЯЗИ МЕЖДУ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВОМ РАССУДКА И ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВОМ РАЗУМА, ОСУЩЕСТВЛЯЕМОЙ СПОСОБНОСТЬЮ СУЖДЕНИЯ

Рассудок априорно устанавливает законы для природы как объекта чувств в целях ее теоретического познания в возможном опыте. Разум априорно устанавливает законы для свободы и ее собственной каузальности в качестве сверхчувственного в субъекте в целях безусловного практического познания. Область понятия природы под одним законодательством и область понятия свободы под другим полностью обособлены друг от друга глубокой пропастью, отделяющей сверхчувственное от явлений и не допускающей взаимного влияния, которое они сами по себе (каждая в соответствии со своим основным законом) могли бы оказывать друг на друга. Понятие свободы ничего не определяет в теоретическом познании природы; понятие природы также ничего не определяет в практических законах свободы, поэтому перекинуть мост от одной области к другой невозможно. Однако если определяющие основания каузальности по понятию свободы (и по практическому правилу, которое в нем содержится) и не присутствуют в природе, и чувственное не может определять сверхчувственное в субъекте, то обратное возможно (правда, не по отношению к познанию природы, а по отношению к следствиям воздействия сверхчувственного на природу) и уже содержится в понятии каузальности посредством свободы, *действие* которой в мире должно происходить в соответствии с ее формальными законами; хотя слово *причина* в применении к сверхчувственному означает лишь *основание* для определения каузальности вещей природы к действию согласно их собственным природным законам, однако вместе с тем и в соответствии с формальным принципом законов разума; возможность этого, правда, не установлена, но упрек в заключенном здесь мнимом противоречии может быть достаточно убедительно опровергнут. Действие в соответствии с понятием свободы есть конечная цель, которая (или ее явление в чувственном мире) должна существовать; для чего и предполагается условие ее возможности в природе (субъекта в качестве чувственного существа, то есть в качестве человека). То, что априорно и безотносительно к практическому предполагает это условие, способность суждения, дает в понятии целесообразности природы опосредствующее понятие между понятиями природы и понятием свободы, которое делает возможным переход от чистого теоретического разума к чистому практическому разуму, от закономерности согласно понятиям природы к конечной цели согласно понятию свободы, ибо тем самым познается возможность конечной цели, которая может стать действительной только в природе и в соответствии с ее законами.

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

Из способностей души вообще, поскольку они рассматриваются как высшие, то есть как обладающие автономией, рассудок есть для познавательной способности (теоретического познания природы) то, что содержит априорные конститутивные принципы; для чувства удовольствия и неудовольствия априорные принципы дает способность суждения, независимо от понятий и ощущений, которые относятся к определению способности желания и тем самым могут быть непосредственно практическими; для способности желания - разум, который, без посредства какого-либо удовольствия, каким бы ни был его источник, есть практический разум, который в качестве высшей способности определяет для способности желания конечную цель, которая одновременно создает и чистое интеллектуальное благорасположение к объекту. Понятие способности суждения о целесообразности природы также относится к понятиям природы, но только как регулятивный принцип познавательной способности, хотя эстетическое суждение о некоторых предметах (природы или искусства), которое ведет к этому понятию, есть по отношению к чувству удовольствия или неудовольствия конститутивный принцип. Спонтанность в игре познавательных способностей, согласованность которых составляет основу этого удовольствия, делает упомянутое понятие пригодным для опосредствования связи между областью понятия природы и областью понятия свободы по их следствиям, ибо эта связь одновременно способствует восприимчивости души к моральному чувству. Последующая таблица может облегчить обозрение всех приведенных выше способностей в их систематическом единстве.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

АНАЛИТИКА ЭСТЕТИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

КНИГА ПЕРВАЯ

АНАЛИТИКА ПРЕКРАСНОГО

ПЕРВЫЙ МОМЕНТ СУЖДЕНИЯ ВКУСА ПО КАЧЕСТВУ

СУЖДЕНИЕ ВКУСА ЕСТЬ ЭСТЕТИЧЕСКОЕ СУЖДЕНИЕ

Чтобы определить, прекрасно ли нечто или нет, мы соотносим представление не с объектом для познания посредством рассудка, а с субъектом и испытываемым им чувством удовольствия или неудовольствия посредством воображения (быть может, связанного с рассудком). Следовательно, суждение вкуса не есть познавательное суждение, тем самым оно не логическое, а эстетическое суждение, под которым понимают то суждение, определяющее основание которого может быть только субъективным. Однако всякое отношение представлению, даже отношение ощущений может быть объективным (и тогда оно означает реальное в эмпирическом представлении); таковым не может быть только отношение к чувству удовольствия или неудовольствия, посредством которого в объекте ничего не обозначается, но в котором субъект сам чувствует, как он аффинирован представлением.

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

**БЛАГОРАСПОЛОЖЕНИЕ, КОТОРОЕ ОПРЕДЕЛЯЕТ СУЖДЕНИЕ ВКУСА, ЛИШЕНО
ВСЯКОГО ИНТЕРЕСА**

Интересом называется благорасположение, которое мы испытываем от представления о существовании какого-либо предмета. Поэтому интерес всегда одновременно имеет отношение к способности желания, либо как ее определяющее основание, либо, во всяком случае, как необходимо связанный с ее определяющим основанием. Однако когда вопрос заключается в том, прекрасно ли нечто, мы не хотим знать, имеет ли – может ли иметь – значение для нас или кого-нибудь другого существование вещи; мы хотим только знать, как мы судим о ней, просто рассматривая ее (созерцая ее или рефлектируя о ней). Если кто-нибудь спросит меня, нахожу ли я дворец, который находится передо мной, прекрасным, то я могу, конечно, сказать, что не люблю вещи, созданные только для того, чтобы на них глазели; могу ответить, как ирокезский сахем, которому в Париже больше всего понравились харчевни; могу сверх того высказать вполне в духе Руссо свое порицание тщеславию аристократов, не жалеющих пота народа для создания вещей, без которых легко можно обойтись; могу, наконец, с легкостью убедить себя в том, что, находясь на необитаемом острове без всякой надежды вернуться когда-либо к людям и обладая способностью только силою желания, как бы волшебством, воздвигнуть такое великолепное здание, я не приложил бы для этого даже такого усилия, будь у меня достаточно удобная хижина. Все это можно допустить и одобрить; только не об этом здесь речь. Ведь знать хотят лишь следующее: сопутствует ли моему представлению о предмете благорасположение, сколь бы я ни был равнодушен к существованию предмета этого представления. Легко заметить – возможность сказать, что предмет *прекрасен*, и доказать, что у меня есть вкус, связана не с тем, в чем я завишу от этого предмета, а с тем, что я делаю из этого представления в себе самом. Каждый согласится, что суждение о красоте, к которому примешивается малейший интерес, пристрастно и не есть чистое суждение вкуса. Для того чтобы выступать судьей в вопросах вкуса, надо быть совершенно незаинтересованным в существовании вещи, о которой идет речь, и испытывать к этому полное безразличие.

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

БЛАГОРАСПОЛОЖЕНИЕ К ПРИЯТНОМУ СВЯЗАНО С ИНТЕРЕСОМ

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

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

В приведенной же выше дефиниции мы под словом ощущение понимаем объективное представление органов чувств; и, чтобы избежать неправильного толкования, будем называть то, что всегда должно оставаться субъективным и не может составить представление о предмете, принятым наименованием – чувство, Зеленый цвет лугов относится к *объективному* ощущений в качестве восприятия предмета органом чувств; но то, что они приятны, – к *субъективному* ощущению, посредством которого не создается представление о предмете, то есть относится к чувству, посредством которого предмет рассматривается как объект благорасположения (что не есть познание предмета).

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

глубину удовольствия), предпочитают вообще не высказывать суждений.

БЛАГОРАСПОЛОЖЕНИЕ К ХОЮШЕМУ¹³ СВЯЗАНО С ИНТЕРЕССМ

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

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

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

если же мы говорим о приятном, такой вопрос вообще невозможен, поскольку само это слово означает нечто такое, что нравится непосредственно. (Так же обстоит дело с тем, что я называю прекрасным.)

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

независимо от того, достигается ли оно пассивно – благодаря щедрости природы – или самодеятельностью и нашими собственными действиями. Но что ценность имеет само по себе существование человека, который живет только для того, чтобы *наслаждаться* (какие бы усилия он на это ни тратил), даже если этим он наилучшим образом содействует в качестве средства другим, также стремящимся только к наслаждению, именно благодаря тому, что он вследствие симпатии к ним участвует во всех удовольствиях, – с этим разум никогда не согласится. Лишь тем, что он делает безотносительно к наслаждению в полной свободе и независимо от того, что природа могла бы дать ему даже пассивно, он придает абсолютную ценность своему существованию как существованию личности;

а счастье со всей полнотой того, что в нем приятно, еще далеко не безусловное благо.

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

СРАВНЕНИЕ ТРЕХ РАЗЛИЧНЫХ ПО СВОЕЙ СПЕЦИФИКЕ ВИДОВ БЛАГОРАСПОЛОЖЕНИЯ

Приятное и доброе имеют отношение к способности желания и тем самым оба связаны с чувством благорасположения – первое с патологически обусловленным (импульсами, *stimulos*), второе – с чисто практическим, которое определяется не только представлением о предмете, но одновременно и представляемой связью субъекта с существованием этого предмета. Нравится не только предмет, но и его существование. Напротив, суждение вкуса чисто *созерцательно*, то есть оно индифферентно по отношению к существованию предмета и связывает его свойства лишь с чувством удовольствия и неудовольствия. Но само это созерцание также не направлено на понятие, ибо суждение вкуса не есть познавательное суждение (ни теоретическое, ни практическое) и поэтому оно не *основано* на понятиях и *не имеет их своей целью*.

Следовательно, приятное, прекрасное, доброе обозначают три различных отношения представления к чувству удовольствия и неудовольствия, на основании которого мы отличаем друг от друга предметы или способы представлений. Неодинаковы и соответствующие каждому из них выражения, которыми обозначают их способность нравиться. Приятное для человека то, что доставляет *удовольствие*, прекрасное – то, что просто *нравится*, доброе – то, что *ценят*, одобряют, то есть то, в чем видят объективную ценность. Приятное ощущают и неразумные животные, красота значима только для людей, то есть животных существ, обладающих, однако, разумом, но для них не в качестве только разумных существ (например, духов), но и в качестве существ, обладающих животной природой; доброе же значимо для всех разумных существ вообще. Это положение лишь в дальнейшем сможет получить полное оправдание и объяснение. Можно сказать:

из всех этих трех видов благорасположения лишь благорасположение к прекрасному есть единственное незаинтересованное и свободное, ибо оно не вызывается интересом – ни интересом чувств, ни интересом разума. Поэтому о благорасположении можно сказать следующее: во всех трех случаях оно относится либо к *склонности*, либо к *доброжелательности*, либо к *уважению*. *Доброжелательность* есть единственно свободное благорасположение. Предмет склонности и предмет, желание обладать которым приписано нам законом разума, не дают нам свободы сделать что-либо для себя предметом удовольствия. Всякий интерес предполагает потребность или создает ее и в качестве определяющего основания одобрения не допускает свободного суждения о предмете.

Что касается интереса, связанного со склонностью к приятному, то каждый скажет: голод – лучший повар, и людям с хорошим аппетитом кажется вкусным все, что съедобно; следовательно, в данном случае благорасположение не свидетельствует о выборе по вкусу. Установить, кто обладает вкусом и кто им не обладает, можно только тогда, когда удовлетворена потребность. Так же существует обычай (поведение), лишенный добродетели, вежливость, лишенная благожелательности, приличие, лишенное добропорядочности, и т. д. Ибо там, где выступает нравственный закон, объективно нет свободного выбора в отношении того, что надо делать; и проявить вкус в своем поведении (или в суждении о поведении других) – нечто совсем иное, чем выразить свой моральный

образ мыслей;

ибо моральный образ мыслей содержит веление и создает потребность, тогда как нравственный вкус, напротив, лишь играет с предметами благорасположения, не цепляясь за них.

Пояснение прекрасного, выведенное из первого момента

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

ВТОРОЙ МОМЕНТ

СУЖДЕНИЯ ВКУСА – ПО ЕГО КОЛИЧЕСТВУ

***ПРЕКРАСНОЕ ЕСТЬ ТО, ЧТО БЕЗ ПОНЯТИИ ПРЕДСТАВЛЯЕТСЯ КАК ПРЕДМЕТ
ВСЕОБЩЕГО БЛАГОРАСПОЛОЖЕНИЯ***

Данное пояснение прекрасного может быть выведено из предыдущего его пояснения как благорасположения, свободного от всякого интереса. Ибо, сознавая, что благорасположение к предмету лишено для него всякого интереса, человек сочтет, что в этом предмете должно заключаться основание благорасположения для каждого. Поскольку оно не основано на какой-либо склонности субъекта (или на каком-либо другом продуманном интересе) и тот, кто высказывает суждение о благорасположении к этому предмету, чувствует себя совершенно свободным, он не может обнаружить какие-либо частные условия в качестве оснований для благорасположения, присущие только ему как субъекту, и должен поэтому считать, что оно основано на том, что он может предположить и у другого, следовательно, должен верить, что обладает достаточным основанием допускать наличие подобного благорасположения у каждого. Поэтому он говорит о прекрасном так, будто красота есть свойство предмета и суждение о ней есть логическое суждение (познание объекта посредством понятий о нем); между тем это лишь эстетическое суждение и содержит только отношение представления о предмете к субъекту; сходство его с логическим суждением в том, что оно позволяет предположить его значимость для каждого. Однако из понятий эта всеобщность проистекать не может, ибо перехода от понятий к чувству удовольствия или неудовольствия не существует (он возможен только в чистых практических законах, предполагающих интерес, с которым не связано чистое суждение вкуса). Следовательно, суждению вкуса, вынося которое мы сознаем, что оно свободно от всякого интереса, должно быть присуще притязание на значимость для каждого, но не на всеобщность, направленную на объекты, другими словами, с суждением вкуса должно быть связано притязание на субъективную всеобщность.

СРАВНЕНИЕ ПРЕКРАСНОГО С ПРИЯТНЫМ И ДОБРЫМ НА ОСНОВЕ УПОМЯНУТОГО ПРИЗНАКА

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

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

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

**ВСЕОБЩНОСТЬ БЛАГОРАСПОЛОЖЕНИЯ ПРЕДСТАВЛЯЕТСЯ В СУЖДЕНИИ ВКУСА
ТОЛЬКО КАК СУБЪЕКТИВНАЯ**

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

Прежде всего надо полностью убедиться в том, что посредством суждения вкуса (о прекрасном) мы приписываем *каждому* благорасположение к данному предмету, не основываясь при этом на понятии (ибо в противном случае это было бы суждением о добром), и что это притязание на общезначимость настолько существенно для суждения,

которым мы объявляем что-либо *прекрасным*, что, не мысля этой всеобщности, никому бы не пришло в голову пользоваться этим выражением – все, что нравится вне связи с понятием, относили бы тогда к приятному; о приятном каждый может иметь свое мнение, и никто не ждет от другого согласия со своим суждением вкуса, которое всегда требуется в суждении вкуса о прекрасном. Первый я могу назвать чувственным вкусом, второй – вкусом рефлексии, поскольку первый выносит лишь частные суждения, второй же – предположительно общезначимые (*publike*), но оба выносят эстетические (не практические) суждения о предмете, исходя только из отношения представления о предмете к чувству удовольствия или неудовольствия. Однако странно, что в то время как суждение чувственного вкуса (об удовольствии или неудовольствии от чего-либо), как показывает не только опыт, не общезначимо и каждый сам настолько скромно, чтобы не ждать от других согласия со своим суждением (хотя и здесь такое единодушие часто встречается), вкус рефлексии, претензия которого на общезначимость суждения (о прекрасном) также, как показывает опыт, часто отвергается, тем не менее может считать возможным (что он действительно и делает) представлять себе суждения, требующие всеобщего согласия, и в самом деле ждет от каждого такого согласия со своими суждениями вкуса;

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

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

Объективно общезначимое суждение всегда также и субъективно, то есть если суждение значимо для всего, что подчинено данному понятию, оно значимо и для каждого, кто

представляет себе предмет посредством этого понятия. Однако от *субъективной*, то есть эстетической *общезначимости*, которая не основана на понятии, нельзя умозаключать к логической, ибо суждения этого типа совсем не направлены на объект. Именно поэтому и эстетическая всеобщность, приписываемая суждению, должна быть всеобщностью особого рода, так как она не связывает предикат прекрасного с понятием *объекта*, рассмотренного во всей его логической сфере, и все-таки распространяет этот предикат на всю сферу тех, кто *выносит суждение*.

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

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

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

Из этого следует, что в суждении вкуса постулируется только такое всеобщее согласие по поводу благорасположения без его опосредствования понятиями и тем самым *возможность* эстетического суждения, которое одновременно рассматривается как значимое для каждого. Само суждение вкуса не *постулирует* согласия каждого (ибо это доступно только логическому общему суждению, поскольку оно способно привести для этого основания), оно только предполагает в каждом это согласие как частный случай, подтверждения которого оно ожидает не от понятий, а от согласия других. Следовательно, всеобщее согласие есть лишь идея (на чем она основана, здесь еще не исследуется). Судит ли тот, кто полагает, что он выносит суждение вкуса в самом деле в соответствии с этой идеей, может быть не вполне очевидно; но что он все-таки соотносит с ней свое суждение, что его суждение должно быть суждением вкуса, он возвещает словом красота. Сам он может удостовериться в этом, сознавая, что все, относящееся к приятному и доброму, он отделил от благорасположения, которое у него еще остается; и это все, согласия с чем он ждет от каждого, – притязание, на которое он при этих условиях имел бы право, если бы только часто не нарушал эти условия и не выносил бы в результате ошибочное суждение вкуса.

**ИССЛЕДОВАНИЕ ВОПРОСА ПРЕДШЕСТВУЕТ ЛИ В СУЖДЕНИИ ВКУСА ЧУВСТВО
УДОВОЛЬСТВИЯ ОЦЕНКЕ ПРЕДМЕТА. ИЛИ НАОБОРОТ?**

Решение этой задачи – ключ к критике вкуса и заслуживает поэтому пристального внимания. Если бы предшествовало удовольствие от данного предмета и только его всеобщая сообщаемость была бы отнесена в суждении вкуса к представлению о предмете, то подобное воззрение было бы внутренне противоречиво. Ибо подобное удовольствие было бы лишь приятным в чувственном ощущении и поэтому могло бы иметь по своей природе лишь частную значимость, поскольку оно непосредственно зависело бы от представления, посредством которого *дается* предмет.

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

Познавательные способности, которые вводятся в действие посредством этого представления, пребывают в свободной игре, так как никакое определенное понятие не ограничивает их особым правилом познания. Следовательно, душевное состояние в этом представлении должно быть состоянием, вызванным чувством свободной игры способностей представления при данном представлении для познания вообще. Чтобы представление, посредством которого *дается* предмет, привело к познанию, необходимо *воображение* для объединения многообразного в созерцании и *рассудок* для единства понятия, соединяющего эти представления. Это состояние *свободной игры* познавательных способностей при представлении, посредством которого *дается* предмет, должно быть всеобщим сообщаемым, ибо познание в качестве определения объекта, с которым должны (в каком бы то ни было субъекте) согласоваться данные представления, есть единственный способ представления, который значим для всех.

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

Это чисто субъективное (эстетическое) суждение о предмете или о представлении, посредством которого дан предмет, предшествует удовольствию от него и служит основанием этого удовольствия от гармонии познавательных способностей; на этой

всеобщности субъективных условий суждения о предметах только и основана всеобщая субъективная значимость благорасположения, которое мы связываем с представлением о предмете, называемом нами прекрасным.

То, что возможность сообщать свое душевное состояние, даже связанное только с познавательными способностями, вызывает удовольствие, легко показать (эмпирически и психологически), хотя бы исходя из естественной склонности людей к общению. Однако для нашей цели этого недостаточно. Мы полагаем, что ощущаемое нами удовольствие необходимо присутствует в суждении вкуса каждого, будто, называя что-либо прекрасным, мы исходим из свойств предмета, определенных в нем в соответствии с понятием; ведь красота, не соотношенная с чувством субъекта, сама по себе ничто. Однако решение этого вопроса следует отложить до получения ответа на вопрос:

возможны ли и каким образом априорные эстетические суждения?

Теперь же мы займемся менее сложным вопросом:

каким образом мы сознаем в суждении вкуса субъективную согласованность познавательных способностей друг с другом – эстетически ли, посредством внутреннего чувства и ощущения, или интеллектуально, посредством осознания нашей преднамеренной деятельности, с помощью которой мы вводим в игру познавательные способности.

Если бы данное представление, на котором основано суждение вкуса, было понятием, соединяющим в суждении о предмете рассудок и воображение для познания объекта, то сознание этого отношения было бы интеллектуальным (как в объективном схематизме способности суждения, о котором речь идет в "Критике"). Однако тогда вынесенное суждение не относилось бы к удовольствию и неудовольствию, то есть не было бы суждением вкуса. Суждение же вкуса определяет объект независимо от понятий, применительно к благорасположению и предикату прекрасного. Следовательно, названное субъективное единство отношения может быть обнаружено только ощущением. Оживление обеих способностей (воображения и рассудка) для неопределенной, но все же согласованной посредством импульса данного представления деятельности, а именно той, которая необходима для познания вообще, есть ощущение, чью всеобщую сообщаемость постулирует суждение вкуса. Правда, объективное отношение можно только мыслить, но, поскольку оно по своим условиям субъективно, оно все-таки может ощущаться в своем воздействии на душу; и при отношении, в основе которого не лежит понятие (в отличие от отношения способностей представления к познавательной способности вообще), возможно только сознание этого отношения посредством ощущения воздействия, состоящего в облегченной игре обеих оживленных взаимной согласованностью душевных способностей (воображения и рассудка). Представление, которое в качестве единичного и без сравнения с другими все-таки согласуется с условиями всеобщности, – в чем и состоит вообще дело рассудка – приводит познавательные способности к той пропорциональной настроенности, которую мы требуем для всякого познания и поэтому считаем значимой для каждого, кто определен судить посредством сочетания рассудка и чувств (для каждого человека).

Пояснение прекрасного, выведенное из второго момента

Прекрасно то, что нравится всем без понятия.

МОМЕНТ

***СУЖДЕНИЯ ВКУСА ПО ОТНОШЕНИЮ К ЦЕЛЯМ, КОТОРЫЕ ПРИНИМАЮТСЯ В НИХ
ВО ВНИМАНИЕ***

О ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ ВООБЩЕ

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

напротив, неудовольствие есть такое представление, в котором содержится основание для определения состояния представлений в сторону их собственной противоположности (чтобы сдержать или устранить их).

Способность желания, поскольку она может быть определена только посредством понятий, то есть в соответствии со стремлением действовать сообразно представлению о цели, будет волей. Целесообразными объект, душевное состояние или поступок называются даже в том случае, если их возможность не обязательно предполагает представление о цели, просто потому, что объяснить и постигнуть их возможность мы можем только в том случае, если полагаем в качестве их основы каузальность согласно целям, то есть волю, которая установила их именно такими по представлению некоего правила. Следовательно, целесообразность может быть и без цели, если причины этой формы мы не полагаем с некую волю, но объяснить не возможность мы можем только в том случае, если выводим ее из воли. Однако то, что мы наблюдаем, нам не всегда необходимо понимать посредством разума (по его возможности). Следовательно, мы можем по крайней мере наблюдать целесообразность по форме, не полагая в ее основу цель (в качестве материи для *nexus finalis*), и обнаруживать ее в предметах, правда, только посредством рефлексии.

СУЖДЕНИЕ ВКУСА ИМЕЕТ В КАЧЕСТВЕ СВОЕГО ОСНОВАНИЯ ТОЛЬКО ФОРМУ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ ПРЕДМЕТА (ИЛИ СПОСОБА ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О НЕМ)

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

Это отношение в определении предмета прекрасным связано с чувством удовольствия, которое посредством суждения вкуса одновременно объявляется значимым для каждого; следовательно, ни сопутствующая представлению приятность, ни представление о совершенстве предмета и понятие доброго не могут содержать определяющего основания для суждения вкуса. Поэтому только субъективная целесообразность в представлении о предмете без какой-либо (объективной или субъективной) цели, другими словами, только форма целесообразности в представлении, посредством которого нам *дается* предмет, может – поскольку мы осознаем ее – вызвать благорасположение, рассматриваемое нами без понятия, как всеобщее сообщаемое, следовательно, служить определяющим основанием суждения вкуса.

СУЖДЕНИЕ ВКУСА ПОКОИТСЯ НА АПРИОРНЫХ ОСНОВАНИЯХ

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

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

ЧИСТОЕ СУЖДЕНИЕ ВКУСА НЕ ЗАВИСИТ ОТ ПРИВЛЕКАТЕЛЬНОСТИ И ТРОГАТЕЛЬНОСТИ ПРЕДМЕТА

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

Между тем привлекательность часто не только причисляется к прекрасному (которое ведь, собственно говоря, должно быть связано только с формой) в качестве дополнения ко всеобщему эстетическому благорасположению, но даже само по себе объявляется прекрасным, вследствие чего материал благорасположения выступает как форма:

зablуждение, которое, как и ряд других, в некоторой степени обладающих истиной, может быть устранено точным определением этих понятий.

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

ПОЯСНЕНИЕ ПРИМЕРАМИ

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

Следовательно, суждение вкуса может быть названо чистым лишь в том случае, если к его определяющему основанию не примешивается эмпирическое благорасположение. А это всегда происходит в тех случаях, когда суждение, которым что-либо объявляется прекрасным, связано с привлекательностью или трогательностью.

Между тем высказывают ряд возражений, которые в конечном итоге объявляют привлекательность не только необходимой составной частью красоты, но и самой по себе обладающей достаточным основанием считаться прекрасной. Цвет, например, зеленый цвет луга, звук, например, звук скрипки (в отличие от криков и шума), большинство людей считает уже самими по себе прекрасными, хотя в основе того и другого, казалось бы, лежит лишь материя представлений, а именно только ощущение, и они поэтому могут быть названы лишь приятными.

Однако вместе с тем нельзя не заметить, что ощущения цвета и звука могут считаться прекрасными, лишь поскольку они *чисты*, - определение, которое относится уже к форме и есть единственное в этих представлениях, что можно с уверенностью считать всеобщим сообщаемым, ибо, поскольку само качество ощущений не у всех субъектов одинаково, трудно предположить, что все сочтут один цвет приятнее другого или предпочтут звучание одного инструмента звучанию другого.

Если согласиться с Эйлером, что цвет – это равномерно следующие друг за другом удары (pulsus) эфира, а звуки – удары приведенного в колебательное движение воздуха и, самое главное, что душа воспринимает не только посредством чувства такое воздействие на орган, но воспринимает и посредством рефлексии равномерную игру впечатлений (тем самым форму в соединении различных представлений), – в чем я, впрочем, не сомневаюсь, – то цвет и звук окажутся не просто ощущениями, а формальным определением единства многообразия в них и тогда сами по себе могут быть отнесены к прекрасному.

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

Что же касается того, будто красота, приданная предмету его формой, может быть, как полагают, усилена привлекательностью, то это распространенное заблуждение, весьма вредное для подлинного, неподкупного, основательного вкуса; конечно, к красоте может быть добавлена и привлекательность, чтобы дать душе представлением о предмете не

только просто благорасположение, но и вызвать ее интерес и, таким образом, подчеркнуть значение вкуса и его культуры, особенно когда этот вкус еще груб и неразвит. Однако эта привлекательность действительно приносит вред суждению вкуса, если привлекает к себе внимание как основание суждения о красоте.

Ибо полагать, будто привлекательность способствует развитию вкуса, настолько неверно, что привлекательность надлежит, скорее, рассматривать как нечто чуждое, терпимое, лишь поскольку оно не нарушает прекрасной формы, когда вкус еще неразвит и неискушен.

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

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

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

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

СУЖДЕНИЕ ВКУСА НИ В КОЕЙ МЕРЕ НЕ ЗАВИСИТ ОТ ПОНЯТИЯ СОВЕРШЕНСТВА

Объективная целесообразность может быть познана только посредством соотнесения многообразного с определенной целью, следовательно, только посредством понятия. Из этого одного уже следует, что прекрасное, в основе суждения о котором лежит лишь формальная целесообразность, то есть целесообразность без цели, совершенно не зависит от представления о добром, так как доброе предполагает объективную целесообразность, то есть соотнесение предмета с определенной целью.

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

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

происходит согласованность, даже если бы это было идеей закономерности вообще), есть подлинное противоречие.

Суждение вкуса есть эстетическое суждение, то есть такое, которое покоится на субъективных основаниях и определяющим основанием которого не может быть понятие, тем самым и понятие определенной цели. Следовательно, посредством красоты как формальной субъективной целесообразности отнюдь не мыслится совершенство предмета как предполагаемо формальная, но все-таки объективная целесообразность; и если различие между понятием прекрасного и понятием доброго заключается только в логической форме – первое лишь смутное, второе отчетливое понятие совершенства, в остальном же они по своему содержанию и происхождению тождественны, то это различие незначительно, ибо в этом случае между ними не было бы *специфического* различия и суждение вкуса было бы таким же познавательным суждением, как суждение, которым что-либо объявляется добрым. Так, если простолудин утверждает, что обман дурен, он основывает свое суждение на смутных, философ же – на отчетливых принципах разума, но по существу оба они основываются на одних и тех же принципах разума. Между тем я уже указывал, что эстетическое суждение единственное в своем роде и не дает никакого (даже смутного) познания объекта; познание достигается только посредством логического суждения, тогда как эстетическое суждение, напротив, соотносит представление, посредством которого дан объект, только с субъектом и позволяет обнаружить не свойства предмета, а лишь целесообразную форму определения занимающихся этим предметом способностей представления. Суждение именно потому и называется эстетическим, что его определяющим основанием служит не понятие, а чувство (внутреннее чувство) упомянутой гармонии в игре душевных сил, поскольку она может только ощущаться. Напротив, если называть эстетическими смутные понятия и объективное суждение, основанием которому они служат, мы имели бы рассудок, судящий чувственно, или чувство, представляющее свои объекты посредством понятий, – то и другое внутренне противоречиво. Способность давать понятия, как смутные, так и отчетливые, есть рассудок;

и, хотя для суждения вкуса в качестве эстетического суждения также (как и для всех суждений) необходим рассудок, он необходим здесь не как способность познавать предмет, а как способность его определения и представления (без понятия) о нем в соответствии с отношением этого представления к субъекту и его внутреннему чувству, причем постольку, поскольку это суждение возможно по некоему общему правилу.

СУЖДЕНИЕ ВКУСА, В КОТОРОМ ПРЕДМЕТ ПРИЗНАЕТСЯ ПРЕКРАСНЫМ ПРИ УСЛОВИИ ОПРЕДЕЛЕННОГО ПОНЯТИЯ,

НЕ ЕСТЬ ЧИСТОЕ СУЖДЕНИЕ ВКУСА

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

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

Суждение о свободной красоте (красоте только по форме) есть чистое суждение. Здесь не предполагается понятие какой-либо цели, которой должно служить в данном объекте многообразие, не предполагается, следовательно, и то, что он должен представлять; это только ограничивало бы свободу воображения, которое, наблюдая за образом, как бы играет.

Лишь красота человека (мужчины, женщины, ребенка), красота коня, здания (церкви, дворца, арсенала или беседки) предполагает понятие цели, определяющей, какой должна быть вещь, то есть предполагает понятие ее совершенства, и, следовательно, есть сопутствующая красота. Так же как связь приятного (в ощущении) с красотой, которая, собственно говоря, связана только с формой, препятствовала сохранению чистоты суждения вкуса, и связь хорошего (а именно ради чего многообразие хорошо для самой вещи в соответствии с ее целью) с красотой наносит ущерб чистоте этого суждения.

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

Благорасположение к многообразному в вещи в соответствии с ее внутренней целью, которая определяет ее возможность, есть благорасположение, основанное на понятии; благорасположение же к красоте не предполагает понятия, но непосредственно связано с представлением, посредством которого дается (а не мыслится) предмет. Если суждение вкуса во втором виде благорасположения делается зависимым от цели, поставленной в первом как в суждении разума, и таким образом ограничивается, оно уже не есть свободное и чистое суждение вкуса.

Правда, преимущество этого соединения эстетического благорасположения с

интеллектуальным заключается для вкуса в том, что он фиксируется и, хотя он не становится всеобщим вкусом, ему могут быть предписаны правила в отношении ряда целесообразно определенных объектов. Но тогда это уже не правила вкуса, а правила согласования вкуса с разумом, то есть прекрасного с добрым, благодаря чему прекрасное используется в качестве орудия для достижения цели доброго, чтобы положить в основу того образа мыслей, который может быть сохранен только посредством требующего усилия решения, но объективно обладает общезначимостью, саму себя сохраняющую и обладающую субъективной общезначимостью духовную настроенность. Собственно говоря, совершенство ничего не выигрывает от красоты, и красота ничего не выигрывает от совершенства; но так как, сравнивая с помощью понятия представление, посредством которого нам дается предмет, с объектом (каким он должен быть), мы не можем избежать того, чтобы одновременно не сопоставить это представление с ощущением в субъекте, то при согласовании этих обоих душевных состояний выигрывает *способность* представления в целом.

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

ОБ ИДЕАЛЕ КРАСОТЫ

Объективного правила вкуса, которое посредством понятий определило бы, что прекрасно, быть не может. Ибо всякое суждение из этого источника есть суждение эстетическое, то есть его определяющим основанием служит чувство субъекта, а не понятие объекта. Искать принцип вкуса, который посредством определенных понятий давал бы общий критерий прекрасного, – бесплодное занятие, ибо то, что ищут, невозможно и само по себе противоречиво. Всеобщая сообщаемость ощущения благорасположения или его отсутствия, причем такая, которая имеет место без понятия, единодушие, насколько

это возможно, у всех народов во все времена по поводу этого чувства в представлении об известных предметах, есть эмпирический, хотя и слабый, едва достаточный для предположения, критерий происхождения такого подтверждаемого примерами вкуса из глубоко скрытой, общей для всех людей основы единодушия в суждении о формах, в которых им даны предметы.

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

Прежде всего следует заметить, что красота, для которой надлежит искать идеал, должна быть красотой не *свободной*, а *фиксированной* понятием объективной целесообразности, следовательно, должна принадлежать объекту не совершенно чистого, а частично интеллектуализированного суждения вкуса. Другими словами, там, где при тех или иных основаниях суждения должен иметь место идеал, – основе должна лежать какая-либо идея разума по определенным понятиям, априорно определяющая цель, на которой основана внутренняя возможность предмета. Мыслить идеал прекрасных цветов, прекрасной мебелировки, прекрасного пейзажа невозможно. Невозможно и представить себе идеал красоты, обусловленной определенными целями, например, идеал прекрасного дома, прекрасного дерева, прекрасного сада и т. д., вероятно, потому, что цели здесь не вполне определены и фиксированы своим понятием и поэтому целесообразность почти так же свободна, как в *свободной* красоте. Лишь то, что имеет цель своего существования в самом

себе, лишь человек, который способен сам определять посредством разума свои цели или, если он должен брать их из внешнего восприятия, все-таки может сопоставить их с существенными, всеобщими целями, а затем судить об этом сопоставлении с ними эстетически, – только человек, следовательно, способен быть идеалом красоты, так же как человечество в его лице в качестве интеллигенции единственно среди всех предметов мира способно быть идеалом совершенства.

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

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

непременное условие всякой красоты, только *правильность* в изображении рода. Она служит *правилом* – именно так воспринимали и знаменитого *Дорифора Поликлета* (правилом для своей породы может служить и корова Мирона). Именно поэтому в идее нормы и не может содержаться что-либо специфически характерное;

ибо в противном случае она не была бы *идеей нормы* рода. Ее изображение нравится не красотой, а потому, что оно не противоречит ни одному условию, при соблюдении которого вещь такого рода только и может быть прекрасной. Подобное изображение лишь соответствует школьным правилам.

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

Пояснение прекрасного, выведенное из этого, третьего момента

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

ЧЕТВЕРТЫЙ МОМЕНТ

СУЖДЕНИЯ ВКУСА ПО МОДАЛЬНОСТИ БЛАГОРАСПОЛОЖЕНИЯ К ПРЕДМЕТУ

ЧТО ТАКОЕ МОДАЛЬНОСТЬ СУЖДЕНИЯ ВКУСА

О каждом представлении я могу сказать: *возможно* по крайней мере, что оно (в качестве познания) связано с удовольствием. О том, что я называю *приятным*, я говорю, что оно *действительно* доставляет мне удовольствие. О *прекрасном* же думают, что оно имеет *необходимое* отношение к благорасположению. Эта необходимость особого рода: не теоретическая объективная необходимость, когда априорно можно знать, что каждый *почувствует* такое благорасположение к предмету, названному мною прекрасным; и не практическая необходимость, когда посредством понятия чистой воли разума, служащей свободно действующим существам правилом, это есть необходимое следствие объективного закона и означает только, что мы должны просто (без какого-либо намерения) действовать определенным образом. Необходимость, которая мыслится в эстетическом суждении, может быть названа только необходимостью образца, то есть необходимостью для всех согласиться с суждением, рассматриваемым как пример всеобщего правила, установить которое невозможно. Поскольку эстетическое суждение не есть объективное и познавательное суждение, эта необходимость не может быть выведена из определенных понятий, и, следовательно, она не аподиктична. Тем более она не может быть выведена из всеобщности опыта (из общего согласия в суждениях о красоте данного предмета). Ибо дело не только в том, что опыт вряд ли дал бы нам достаточное число подтверждений, но и в том, что на основе эмпирических суждений не может быть выведено понятие необходимости этих суждений.

**СУБЪЕКТИВНАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ, КОТОРУЮ МЫ ПРИПИСЫВАЕМ СУЖДЕНИЮ
ВКУСА. ОБУСЛОВЛЕНА**

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

**УСЛОВИЕ НЕОБХОДИМОСТИ. ПРЕДПОЛАГАЕМОЕ СУЖДЕНИЕМ ВКУСА, ЕСТЬ ИДЕЯ
ОБЩЕГО ЧУВСТВА**

Если бы суждения вкуса располагали (подобно познавательным суждениям) определенным объективным принципом, тогда тот, кто выносит их по этому принципу, притязал бы на безусловную необходимость своего суждения. Если бы они были вообще лишены принципа, подобно суждениям чувственного вкуса, мысль об их необходимости вообще никому не приходила бы в голову. Следовательно, они должны располагать субъективным принципом, который только посредством чувства, а не посредством понятий, но все же общезначимо, определяет, что нравится и что не нравится. Подобный принцип можно рассматривать лишь как *общее чувство*, существенно отличающееся от здравого рассудка, который подчас также называют общим чувством (*sensus communis*), так как рассудок выносит суждения не на основании чувства, а всегда на основании понятий, хотя обычно только в качестве смутно представляемых принципов.

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

МОЖНО ЛИ С ДОСТАТОЧНЫМ ОСНОВАНИЕМ ПРЕДПОЛАГАТЬ НАЛИЧИЕ ОБЩЕГО ЧУВСТВА

Познание и суждения вместе с сопутствующим им убеждением должны обладать всеобщей сообщаемостью, ибо в противном случае они не соответствовали бы объекту и были бы все просто субъективной игрой способностей представления, совершенно так, как того требует скептицизм. Однако для того, чтобы познание могло сообщаться, должно быть всеобщее сообщаемое и душевное состояние, то есть настроенность познавательных способностей к познанию вообще, а именно пропорция, требующаяся представлению (посредством которого нам дается предмет), чтобы возникло познание; без этого представления как субъективного условия познания познание как действие не могло бы возникнуть. Это в действительности и происходит каждый раз, когда данный предмет посредством чувств приводит в действие воображение для соединения многообразного, а оно приводит в действие рассудок для установления единства этого многообразия в понятиях. Однако эта настроенность познавательных способностей обладает в зависимости от различия данных объектов различной пропорцией. Тем не менее должна существовать такая пропорция, при которой это внутреннее отношение наиболее соответствует оживлению обеих душевных способностей (одной посредством другой) для познания (данных предметов) вообще, и эта настроенность может быть определена только чувством (не понятиями). Поскольку сама эта настроенность должна быть всеобщее сообщаемой, должно быть всеобщее сообщаемое и ее чувство (при данном представлении), поскольку же сообщаемость чувства предполагает общее чувство, то наличие его можно с полным основанием допустить; при этом нет необходимости исходить из психологических наблюдений; наличие общего чувства надлежит допустить как необходимое условие всеобщее сообщаемое нашего познания, что предполагается в каждой логике и в каждом принципе познания, если он не связан со скепсисом.

**НЕОБХОДИМОСТЬ ВСЕОБЩЕГО СОГЛАСИЯ, МЫСЛИМАЯ В СУЖДЕНИИ ВКУСА.
ЕСТЬ СУБЪЕКТИВНАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ, КОТОРАЯ ПРИ ПРЕДПОЛОЖЕНИИ
ОБЩЕГО ЧУВСТВА ПРЕДСТАВЛЯЕТСЯ ОБЪЕКТИВНОЙ**

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

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

Пояснение прекрасного, выведенное из четвертого момента

Прекрасно то, что без понятия признается предметом необходимого благорасположения.

ОБЩЕЕ ПРИМЕЧАНИЕ К ПЕРВОМУ РАЗДЕЛУ АНАЛИТИКИ

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

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

Критики вкуса приводят обычно в качестве самых простых и бесспорных примеров красоты геометрически правильные фигуры, такие, как круг, квадрат, куб и т. д.;

между тем они именно потому и называются правильными, что их можно представить себе только как простое изображение определенного понятия, предписывающего этой фигуре правило (в соответствии с которым она только и возможна). Следовательно, одно из двух должно быть ошибочным: либо суждение критиков, приписывающее мыслимым предметам красоту, либо наше суждение, согласно которому для красоты необходима *целесообразность без понятия*,

Вряд ли человеку нужен вкус, чтобы почувствовать большее благорасположение к кругу, чем к небрежному наброску, к равнобедренному и равноугольному четырехугольнику – большее, чем к косоугольному, неравнобедренному, как бы скрюченному; для этого достаточен обычный рассудок и совсем не нужен вкус. Там, где очевидно намерение судить, например, о величине площади или сделать понятным в делении отношение частей друг к другу и к целому, необходимы правильные, причем наиболее простые фигуры; и благорасположение возникает здесь не непосредственно от вида фигуры, а при мысли о возможности использовать ее для осуществления различных намерений. Комната, стены которой образуют косые углы, сад такого же типа, вообще всякое нарушение симметрии, будь то в животных (если они, например, одноглазы), в зданиях или клумбах, нам не нравится потому, что это нецелесообразно, не только практически для определенного использования этих вещей, но и для суждений о них, исходя из самых различных намерений;

подобное не происходит в суждении вкуса, которое, если оно чисто, непосредственно связывает предмет благорасположения или его отсутствия с *созерцанием* предмета, не руководствуясь возможностью использовать его или какой-либо целью.

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

В вещи, возможной только как следствие намерения, в здании, даже в животном правильность, которая состоит в симметрии, должна выражать единство созерцания, сопутствующего понятию цели, и входит в познание. Там же, где должна выступать лишь свободная игра способностей представления (но с условием, что при этом не будет нанесен

ущерб рассудку), – в парках, в украшении комнат, в разного рода сделанной со вкусом утвар[^] и т. п., правильности, которая представляется принуждением, по возможности избегают; поэтому в английских парках, в мебели стиля барокко вкус доводит свободу воображения едва ли не до гротеска, но в этот отказ от всякого принуждения правил полагают возможность того, что вкус достигнет в игре воображения своего высшего совершенства.

Все жестко правильное (приближающееся к математической правильности) содержит нечто противное вкусу: оно неспособно длительно занимать нас и, если оно явно не связано по своему намерению с познанием или определенной практической целью, вскоре наводит скуку. Напротив, то, чем воображение может играть непреднамеренно и целесообразно, всегда остается для нас новым и не надоедает. Марсден в своем описании Суматры замечает, что свободная красота природы повсюду окружает там зрителя и поэтому вскоре перестает привлекать его; между тем насаждения перца, где параллельно расположенные жерди, по которым вьются эти растения, образуют аллеи, вызывали его восхищение, когда он обнаруживал их в лесу. Из этого он делает вывод, что дикая, неправильная по своему виду красота нравится для разнообразия лишь тому, кто нагледелся на правильную красоту. Однако стоило ему пробыть среди этих насаждений перца день, чтобы понять: когда рассудок посредством правильности настраивается на порядок, в котором он всегда нуждается, предмет перестает его занимать и вскоре начинает тяготить воображение;

напротив, природа, расточительная там в своем многообразии до пышности, не подчиненная никаким искусственным правилам, могла бы постоянно служить пищей его вкусу. Даже пение птиц, которое невозможно свести к каким-либо правилам музыки, содержит как будто большую свободу, а поэтому и в большей мере услаждает вкус, чем послушное всем правилам музыкального искусства пение людей, ибо последнее при частом и длительном повторении надоедает. Однако здесь мы, быть может, смешиваем наше расположение к веселью маленькой милой птички с красотой ее пения, так как совершенно точное воспроизведение этого пения (например, щелканья соловья) представляется нам совершенно безвкусным.

Следует также отличать прекрасные предметы от красоты предметов, увиденных издали (которые из-за расстояния часто не могут быть отчетливо рассмотрены). В последнем случае вкус исходит, по-видимому, не столько из того, что воображение в данном случае *схватывает*, сколько из того, что служит ему поводом для *сочинительства*, то есть для фантазий, занимающих душу, постоянно возбуждаемой многообразием, воспринимаемым взором, как, например, при наблюдении за меняющимися образами огня в камине или в струящемся ручье, которые сами по себе нельзя назвать прекрасными, но они привлекательны для воображения, ибо способствуют его свободной игре.

КНИГА ВТОРАЯ

АНАЛИТИКА ВОЗВЫШЕННОГО

**ПЕРЕХОД ОТ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ О ПРЕКРАСНОМ К СПОСОБНОСТИ
СУЖДЕНИЯ О ВОЗВЫШЕННОМ**

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

Однако бросаются в глаза и серьезные различия между прекрасным и возвышенным. Прекрасное в природе относится к форме предмета, которая состоит в ограничении;

напротив, возвышенное может быть обнаружено и в бесформенном предмете, поскольку в нем или в связи с ним представляется безграничность, к которой тем не менее примысливается ее тотальность; таким образом, прекрасное служит, по-видимому, для изображения неопределенного понятия рассудка, возвышенное – для такого же понятия разума. Следовательно, в первом случае благорасположение связано с представлением о качестве, во втором – с представлением о количестве. Второй вид благорасположения сильно отличается от первого и по своему характеру; если первое (прекрасное) ведет непосредственно к усилению жизнедеятельности и поэтому может сочетаться с привлекательностью и с игрой воображения, то второе (чувство возвышенного) есть удовольствие, которое возникает лишь опосредствованно, а именно порождается чувством мгновенного торможения жизненных сил и следующего за этим их приливом, таким образом, вызывая растроганность, оно не игра, а серьезное занятие воображения. Поэтому возвышенное и несовместимо с привлекательностью; и поскольку душа не просто притягивается к предмету, но и отталкивается им, в благорасположении к возвышенному содержится не столько позитивное удовольствие, сколько восхищение или уважение, и поэтому оно заслуживает названия негативного удовольствия.

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

предстает в суждении возвышенным.

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

Самостоятельная красота природы открывает нам технику природы, представляющую природу как систему, подчиненную законам, принцип которых мы не встречаем во всей нашей рассудочной способности, а именно законам целесообразности в отношении применения способности суждения к явлениям таким образом, что судить о них надлежит не только как о принадлежащих природе, с ее лишенным цели механизмом, но и как о допускающих аналогию с искусством. Следовательно, самостоятельная красота природы действительно расширяет если не наше знание объектов природы, то, во всяком случае, наше понятие о природе – от понятия ее как простого механизма до понятия ее как искусства, что позволяет приступить к глубоким исследованиям возможности подобной формы. Однако в том, что мы обычно называем в природе возвышенным, нет ничего, что вело бы к особым объективным принципам и соответствующим им формам природы; именно в своем хаосе или в своем самом диком, лишенном всякой правильности беспорядке и опустошении природа, если она обнаруживает при этом свое величие и могущество, более всего возбуждает в нас идеи возвышенного. Из этого следует, что понятие возвышенного в

природе значительно менее важно и богато выводами, чем понятие прекрасного в ней, и что оно вообще свидетельствует совсем не о целесообразности в самой природе, а только о возможном использовании созерцаний природы для того, чтобы ощутить в нас самих совершенно независимую от природы целесообразность. Основание для прекрасного в природе мы должны искать вне нас, основание для возвышенного – только в нас и в образе мыслей, который привносит возвышенность в представление о природе. Это очень важное предварительное замечание, полностью отделяющее идеи возвышенного от идеи целесообразности природы, и превращающее теорию возвышенного в простой придаток к эстетическому суждению о целесообразности природы, ибо в этой теории не представлена особая форма в природе, а лишь развивается целесообразное использование воображением своего представления о природе.

О ДЕЛЕНИИ ИССЛЕДОВАНИЯ ЧУВСТВА ВОЗВЫШЕННОГО

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

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

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

ПОЯСНЕНИЕ НАЗВАНИЯ ВОЗВЫШЕННОГО

Возвышенным мы называем то, что абсолютно велико. Однако быть большим и быть величиной – совершенно разные понятия (*magnitude* и *quantitas*). Одно дело просто (*simpliciter*) сказать: нечто велико, и совсем другое сказать, что оно абсолютно велико (*absolute, non comparative magnum*). Второе есть то, что велико сверх всякого сравнения. Но что означает выражение:

нечто велико, мало или средней величины? То, что этим обозначается, не есть чистое рассудочное понятие, тем более не чувственное понятие, а также и не понятие разума, поскольку оно не содержит никакого принципа познания. Следовательно, оно должно быть понятием способности суждения или происходить из него и полагать в основу субъективную целесообразность представления по отношению к способности суждения. Что некая вещь есть величина (*quantum*), познается из самой вещи без сравнения ее с другими, а именно когда множество однородного вместе составляет единое. Но для того чтобы установить, какова его величина, всегда необходимо в качестве меры нечто другое, которое также есть величина. Однако поскольку в суждении о величине дело не только во множестве (числе), но и в величине единицы (меры), а ее величина в свою очередь нуждается в чем-то другом в качестве меры, с чем ее можно сравнить, то мы видим, что определение величины явлений никогда не может дать абсолютного понятия величины, но всегда дает лишь сравнительное понятие.

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

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

При этом знаменательно, что даже тогда, когда мы совершенно не заинтересованы в объекте, то есть когда его существование нам безразлично, сама его величина, даже если объект рассматривается как бесформенный, способна вызвать благорасположение, которое может быть сообщено всем, следовательно, содержит сознание субъективной целесообразности в применении наших познавательных способностей; однако это – благорасположение, вызванное не объектом, как в суждении о прекрасном (потому, что здесь

объект может быть бесформенным), где рефлектирующая способность суждения настроена целесообразно по отношению к познанию вообще, а расширением самого воображения.

Если (при названном выше ограничении) мы просто говорим о предмете: он велик, то это не математически определяющее, а чисто рефлектирующее суждение о представлении об этом предмете, субъективно целесообразное для известного применения наших познавательных способностей в оценке величины; в этом случае мы всегда связываем с представлением своего рода уважение, подобно тому, как с тем, что мы просто называем малым, – пренебрежение. Впрочем, суждение о вещах, больших или малых, распространяется на все, даже на все свойства вещей; поэтому мы даже красоту называем большой или малой; причину этого надо искать в следующем: что бы мы ни изображали (тем самым эстетически представляли) в созерцании по предписанию способности суждения, оно всегда есть явление, следовательно, количество.

Если же мы называем что-либо не просто большим, но совершенно, абсолютно, для любого намерения (вне всякого сравнения) большим, то есть возвышенным, то скоро становится ясно, что мы позволяем искать соответствующий ему масштаб не вне его, а только в нем. Перед нами величина, равная лишь самой себе. Из этого следует, что возвышенное надо искать не в вещах природы, а только в наших идеях – в каких, мы покажем в дедукции.

Это объяснение может быть выражено и таким способом: возвышенно то, в сравнении с чем все остальное мало. Из этого очевидно, что в природе не может быть ничего, каким бы большим мы его ни считали, что, рассмотренное в другом отношении, не могло бы быть сведено к бесконечно малому; и наоборот, – ничего столь малого, что в сравнении с еще меньшими масштабами не выросло бы для нашего воображения в мировую величину.

Телескопы дали нам обильный материал для первого замечания, микроскопы – для второго. Следовательно, что может быть предметом чувств, не следует называть возвышенным. Однако именно потому, что нашему воображению присуще движение в бесконечность, а нашему разуму – притязание на абсолютную тотальность как на реальную идею, само несоответствие этой идее нашей способности оценивать величину вещей чувственного мира пробуждает в нас чувство нашей сверхчувственной способности, вследствие чего оказывается, что велик не предмет чувств, а велико совершенно естественное использование способностью суждения некоторых предметов для того, чтобы вызвать последнее чувство, и каждое другое использование по сравнению с ним мало. Таким образом, возвышенным следует называть не объект, а духовную настроенность, вызванную неким представлением, занимающим рефлектирующую способность суждения.

Следовательно, к предыдущим формулам объяснения возвышенного мы можем добавить следующее: возвышенно то, одна возможность мыслить которое доказывает способность души, превосходящую любой масштаб чувств.

ОБ ОПРЕДЕЛЕНИИ ВЕЛИЧИНЫ ПРИРОДНЫХ ВЕЩЕЙ, ТРЕБУЮЩЕЙСЯ ДЛЯ ИДЕИ ВОЗВЫШЕННОГО

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

Для математического определения величины не существует наибольшего (ибо сила чисел уходит в бесконечность), но для эстетического определения величины наибольшее существует, и о нем я говорю: если оно рассматривается как абсолютная мера, больше которой субъективно (для субъекта, выносящего суждение) быть не может, оно содержит в себе идею возвышенного и создает ту растроганность, которую неспособно создать математическое определение величин посредством чисел (разве что в той мере, в какой эстетическая основная мера сохраняется живой в воображении); математическое определение всегда изображает лишь относительную величину посредством сравнения ее с другими величинами того же рода, эстетическое же определение – величину абсолютную, в той степени, в которой душа способна схватить ее в созерцании.

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

Это объясняет то, что Савари пишет в своих заметках о Египте: чтобы ощутить все величие пирамид, к ним не надо подходить слишком близко, но не надо и отходить от них слишком далеко. Ибо если отойти слишком далеко, то части пирамиды (камни, лежащие друг

на другие) воспринимаются лишь смутно и представление о них не оказывает воздействия на эстетическое суждение субъекта. Если же подойти слишком близко, то глазу требуется некоторое время, чтобы полностью охватить пирамиду, с ее основания до вершины; при этом всегда в какой-то степени затухают схваченные ранее части, прежде чем воображение успевает воспринять другие, и соединение никогда не бывает полным. Так же можно объяснить замешательство или своего рода растерянность, охватывающие, как утверждают, человека, впервые вступающего в собор святого Петра в Риме. У него возникает чувство несоразмерности его воображения идеям целого, препятствующее тому, чтобы он мог их изобразить; воображение достигло своего максимума и при попытке расширить его оно возвращается к себе, ощущая при этом растроганность и благорасположение.

Здесь я еще не буду говорить о причине этого благорасположения, связанного с тем представлением, от которого его меньше всего можно было бы ожидать, а именно с представлением, которое позволяет нам заметить несоразмерность, а следовательно, и субъективную нецелесообразность представления для способности суждения в определении величин; замечу только следующее:

если эстетическое суждение должно быть чистым (не смешанным с каким-либо телеологическим суждением в качестве суждения разума) и должно служить примером, полностью соответствующим критике эстетического суждения, то следует обращаться не к возвышенному в произведениях искусства (например, к зданиям, колоннам и т. д.), где форму и величину определяет цель человека, не к природным вещам, понятие которых уже предполагает определенную цель (например, у животных, обладающих в природе определенным назначением), а к дикой природе (и здесь только поскольку она сама по себе не привлекает или волнует действительной опасностью) лишь в той степени, в какой она обладает величиной. Ибо в представлении такого рода в природе не содержится ничего необычного (а также великолепного или ужасного); воспринимаемая величина может

возрастать до любой степени, если только воображение способно соединить ее в единое целое. Предмет необычен, если он своей величиной уничтожает цель, составляющую его понятие. Колоссальным же называют просто изображение такого понятия, которое едва ли не слишком велико для всякого изображения (граничит с относительно необычным), так как цель – изображение понятия затрудняется тем, что созерцание предмета почти превышает нашу способность восприятия. Между тем для того, чтобы чистое суждение о возвышенном было эстетическим, а не смешанным с каким-либо суждением рассудка или разума, оно не должно иметь в качестве своего определяющего основания цель объекта.

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

какова же эта целесообразность и посредством чего она предписывается в качестве нормы, чтобы служить основанием общезначимого благорасположения в определении величины, причем в таком определении, которое доходит даже до несоразмерности нашей способности воображения изобразить понятие величины?

В соединении, необходимом для представления о величине, воображение само, не наталкиваясь на какие-либо препятствия, движется в бесконечность; рассудок же ведет его с помощью числовых понятий, для которых воображение должно дать схему; и хотя в этом процессе, связанном с логическим определением величины, есть нечто объективно целесообразное в соответствии с понятием цели (как в каждом измерении), но ничего такого, что могло бы быть целесообразным и привлекательным для эстетического суждения. В этой

преднамеренной целесообразности нет также ничего, что заставило бы доводить величину меры и тем самым соединения множества в одно созерцание до границы способности воображения, до того предела, которого оно способно достигать в своих изображениях. Ибо в определении величин рассудком (в арифметике) ничего не меняется от того, доводят ли соединение единств до числа 10 (в десятичной системе) или только до 4 (в четверичной), а дальнейшее образование величин производят посредством сложения или, если количество дано в созерцании, в схватывании прогрессивно (не в соединении) в соответствии с принятым принципом прогрессии. В этом математическом определении величин рассудок одинаково удовлетворен и обслужен независимо от того, избирает ли воображение в качестве единицы величину, которую можно охватить одним взглядом, например, фут или руту, или немецкую милю, или даже диаметр земного шара, схватывание которых возможно, но соединение в созерцании воображения невозможно (невозможно посредством *comprehensio aesthetica*, хотя и возможно посредством *comprehensio logica* в числовом понятии). В обоих случаях логическое определение величины беспрепятственно уходит в бесконечность.

Однако душа внимлет голосу собственного разума, который для всех данных величин, даже таких, которые никогда не могут быть полностью схвачены, хотя (в чувственном представлении) о них судят как о полностью данных, требует тотальности, тем самым соединения в одном созерцании, а для всех членов возрастающего в прогрессии числового ряда – изображения, не изымая из этого требования даже бесконечное (пространство и истекшее время), более того, делает неизбежным мыслить это бесконечное (в суждении обыденного разума) как целиком (в своей тотальности) данное.

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

Следовательно, возвышенна природа в тех ее явлениях, созерцание которых включает в себе идею ее бесконечности. Это возможно лишь при несоразмерности даже величайшего стремления нашего воображения определить величину предмета. Что касается математического определения величины, то воображение справляется здесь с любым предметом и может предоставить ему достаточную меру, так как числовые понятия рассудка могут с помощью прогрессии привести любую меру в соответствие с каждой данной величиной. Следовательно, только в эстетическом определении величины стремление к соединению превосходит способность воображения, только в нем чувствуется желание

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

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

Из этого следует также, что истинную возвышенность надлежит искать только в душе того, кто выносит суждение, а не в объекте природы, суждение о котором вызывает эту настроенность. Да и кто назовет возвышенным бесформенные скопления гор, в диком беспорядке вздыбленные друг над другом, с их глыбами льда, или мрачное бушующее море и т. д.? Но душа чувствует себя возвысившейся в собственном суждении, когда она, предаваясь при их созерцании, совершенно независимо от их формы, власти воображения и приведенного с ним в связь, хотя и без определенной цели, разума, лишь расширяющего воображение, обнаруживает, что вся мощь воображения все-таки несоразмерна идеям разума.

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

О ХАРАКТЕРЕ БЛАГОРАСПОЛОЖЕНИЯ В СУЖДЕНИИ О ВОЗВЫШЕННОМ

Чувство несоответствия нашей способности достижению идеи, которая для нас закон, есть уважение. Идея схватывания каждого данного нам явления созерцанием – это идея, заданная нам законом разума, не признающего никакой иной определенной, значимой для каждого и неизменной меры, кроме абсолютно целого. Однако наше воображение даже в величайшем своем напряжении обнаруживает по отношению к соединению данного предмета в целое созерцания (тем самым для изображения идеи разума) свои границы и свое несоответствие этому, но вместе с тем и свое назначение достигнуть соответствия этой идее как закону. Следовательно, чувство возвышенного в природе есть уважение к нашему собственному назначению, которое мы приписываем объекту природы посредством своего рода подстановки (смещения уважения к объекту с уважением к идее человечества в нас как субъекте), что делает для нас наглядным превосходство связанного с разумом назначения наших познавательных способностей над высшей способностью чувственности.

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

Представляя возвышенное в природе, душа ощущает себя взволнованной, тогда как при эстетическом суждении о прекрасном она находится в состоянии спокойного созерцания. Эту взволнованность можно (особенно в ее первые минуты) сравнить с потрясением, то есть быстро сменяющимся отталкиванием и притяжением одного и того же объекта. Чрезмерное для воображения (до пределов которого оно доводится при схватывании созерцания) – как бы пропасть, в которой оно боится потеряться; однако для идеи разума о сверхчувственном такое стремление воображения не чрезмерно, а закономерно, тем самым в такой же мере притягательно, в какой это для чувственности было отталкивающим. Само суждение остается при этом всегда лишь эстетическим, поскольку оно, не обладая в качестве основания определенным понятием объекта, представляет лишь субъективную игру душевных способностей (воображения и разума) – даже посредством самого их контраста – как гармоническую. Ибо, так же как в суждении о прекрасном, воображение и рассудок посредством своего согласия создают субъективную целесообразность, воображение и разум

создают ее здесь посредством противоречия друг другу, а именно возбуждают в нас чувство, что мы обладаем чистым самостоятельным разумом или способностью к определению величин; это превосходство может стать наглядным лишь в проявлении недостаточности той способности, которая в изображении величин (чувственно воспринимаемых предметов) сама безгранична.

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

Качество чувства возвышенного состоит в том, что оно есть чувство неудовольствия эстетической способностью суждения о предмете, которое вместе с тем представляется в нем как целесообразное; это возможно благодаря тому, что наша собственная неспособность обнаруживает сознание неограниченной способности того же субъекта, и душа может эстетически ее оценить, лишь осознав эту неспособность.

В логическом определении величин невозможность достигнуть когда-либо абсолютной тотальности посредством прогресса в измерении вещей чувственного мира во времени и пространстве была признана объективной, то есть невозможностью мыслить бесконечное как целиком данное, а не только субъективно, то есть как неспособность схватить его, поскольку в этом случае совершенно не принимается во внимание степень соединения в созерцание в качестве меры, а все зависит от числового понятия. Однако в эстетическом определении величин числовое понятие должно отпасть или быть изменено, и для этого определения целесообразно лишь соединение, произведенное воображением для единицы меры (тем самым избегая понятия законов о последовательном создании понятий величины). Если величина достигает едва ли не крайней степени нашей способности к соединению в одно созерцание, а воображение все-таки призывается числовыми величинами (по отношению к которым мы сознаем нашу способность безграничной) к эстетическому соединению в большую единицу, то мы ощущаем себя в душе в эстетическом отношении как бы заключенными в известные границы; но неудовольствие по поводу необходимого расширения воображения для приведения его в соответствие с тем, что в способности нашего разума безгранично, а именно с идеей абсолютного целого, тем самым нецелесообразность способности воображения для идей разума и их пробуждения, все-таки представляется целесообразной. Но именно благодаря этому само эстетическое суждение становится субъективно целесообразным для разума в качестве источника идей, то есть такого интеллектуального соединения, для которого всякое эстетическое соединение мало, и предмет в качестве возвышенного воспринимается с удовольствием, возможным только посредством неудовольствия.

В. О ДИНАМИЧЕСКИ ВОЗВЫШЕННОМ В ПРИРОДЕ

§ 28

О ПРИРОДЕ КАК МОГУЩЕСТВЕ

Могущество – это способность преодолевать большие препятствия. Оно называется властью, если преодолевает сопротивление того, что и само обладает могуществом. Природа, рассматриваемая в эстетическом суждении как могущество, не имеющее над нами власти, динамически возвышенна.

Для того чтобы мы считали природу динамически возвышенной, ее следует представлять себе как возбуждающую страх (хотя не каждый предмет, возбуждающий страх, признается нашим эстетическим суждением возвышенным). Ибо в эстетическом суждении (без понятия) о превосходстве над препятствиями можно судить только по величине сопротивления. То, чему мы стремимся оказать сопротивление, есть зло, и, если мы обнаруживаем, что наша способность для этого недостаточна, оно становится предметом страха. Следовательно, в эстетическом суждении природа может рассматриваться как могущество, тем самым как динамически возвышенная, лишь постольку, поскольку в ней видят предмет страха.

Однако можно считать предмет страшным, не испытывая страха перед ним, если мы судим о нем только мысля такой случай, когда мы захотели бы оказать ему сопротивление и всякое сопротивление оказалось бы совершенно тщетным. Так, добродетельный человек боится Бога, не испытывая перед ним страха, ибо такого человека не беспокоит мысль, что он когда-либо захочет сопротивляться Богу и его заветам. Однако в каждом подобном случае, который он сам по себе не может считать невозможным, он признает Бога грозным.

Тот, кто испытывает страх, не может судить о возвышенном в природе, так же как не может судить о прекрасном тот, кто пребывает во власти склонностей и желаний. Первый избегает вида предмета, который внушает ему трепет, так как испытывать благорасположение при страхе, если он подлиннен, невозможно. Поэтому приятное ощущение при избавлении от трудности есть радость. Избавление же от опасности вселяет радость и намерение никогда больше этой опасности не подвергаться;

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

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

Ибо так же как в неизмеримости природы и недостаточности нашей способности обрести масштаб, пропорциональный определению величины ее области, мы обнаружили, правда, свою ограниченность, но одновременно

обнаружили в способности нашего разума другой нечувственный масштаб, который подчиняет себе саму эту бесконечность как единицу и по сравнению с которым все в природе мало, тем самым нашли в своей душе превосходство над природой даже в ее неизмеримости, – так и непреодолимость ее могущества, заставляя нас, правда, ощутить в качестве

природных существ нашу физическую беспомощность, одновременно открывает в нас способность судить о себе как о независимых от природы и наше превосходство над ней; на этом основано самосохранение совершенно другого рода, чем то, на которое может посягать природа вне нас и которому может угрожать опасность; при этом человечество в нашем лице остается не униженным, хотя человек и должен был бы покориться этой власти. Таким образом, в нашем эстетическом суждении природа выступает как возвышенная не потому, что она вызывает страх, а потому, что она взывает к нашей силе (которая не есть природа), чтобы мы считали то, о чем мы заботимся (имущество, здоровье и жизнь), незначительным и поэтому видели бы в ее могуществе (которому мы в этом отношении, конечно, подчинены) не такую власть для нас и нашей личности, перед которой нам следовало бы склониться, когда речь идет о наших высших интересах и о необходимости утверждать их или отказаться от них. Следовательно, природа называется здесь возвышенной потому, что она возвышает воображение до изображения тех случаев, когда душа может ощутить возвышенность своего назначения даже по сравнению с природой.

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

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

Такому толкованию понятия возвышенного в той мере, в какой это связывается с могуществом, как будто противоречит, что в непогоде, урагане, землетрясении и т. п. мы обычно представляем себе Бога во гневе, но вместе с тем и в его возвышенности, хотя представлять себе при этом превосходство нашей души над действиями и, как кажется, даже над намерениями подобного могущества было бы глупостью и одновременно святотатством. По-видимому, здесь душевная настроенность, которая уместна при явлении подобного предмета и обычно бывает связана с его идеей при такого рода свершениях в природе, выражается не в чувстве возвышенности нашей природы, а в покорности,

подавленности и чувстве полного бессилия. В религии вообще распростертость, поклонение с опущенной головой, с выражением уничижения и страха в жестах и голосе считается единственно подобающим поведением в присутствии божества; большинство народов приняло это поведение и сохраняет его до сих пор. Однако такая душевная настроенность сама по себе совсем не обязательно связана с идеей возвышенности религии и ее предмета. Человек, который действительно боится, имея на то в себе причину, поскольку сознает, что в силу своих порочных убеждений он погрешил против могущества, воля которого неодолима и вместе с тем справедлива, находится отнюдь не в том душевном состоянии, которое позволяет ему восхищаться величием Бога; для этого необходимо расположение к спокойному созерцанию и совершенно свободное суждение. Только тогда, когда человек сознает в себе искреннюю, богоугодную настроенность, действия такого могущества способны пробудить в нем идею возвышенности этого существа, поскольку он сознает в себе самом соответствующую этой воле возвышенность настроенности, а это поднимает его над страхом перед подобными действиями природы, которые он уже не рассматривает как проявления гнева Божия. Даже смирение как беспощадное суждение о своих недостатках, которые в других случаях при сознании своих добрых намерений легко могут быть оправданы слабостью человеческой природы, есть возвышенная душевная настроенность, свободно предающаяся страданию, испытываемому от сделанных самому себе упреков, чтобы таким образом постепенно искоренить их причину. Только в этом внутреннее отличие религии от суеверия; суеверие порождает в душе не благоговение перед возвышенным, а страх и трепет перед могущественным существом, чьей воле испуганный человек сознает себя подчиненным, не испытывая должного почтения к нему; из этого может возникнуть только стремление снискать благосклонность высшего существа, подольститься к нему, а не религия, связанная с добрым образом жизни.

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

О МОДАЛЬНОСТИ СУЖДЕНИЯ О ВОЗВЫШЕННОМ В ПРИРОДЕ

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

Настроенность души к чувству возвышенности требует ее восприимчивости к идеям; ведь именно в несоответствии природы этим идеям, следовательно, лишь при предпосылке этого несоответствия и напряжения воображения в его усилиях рассматривать природу как схему для идей, состоит то, что отпугивает чувственность и вместе с тем притягивает нас; ибо в этом несоответствии заключена власть, осуществляемая разумом над чувственностью, для того чтобы расширить ее в соответствии со своей собственной областью (практической) и позволить ей заглянуть в бесконечное, которое для нее – бездна. В самом деле без развития нравственных идей то, что мы, подготовленные к тому культурой, называем возвышенным, покажется необразованному человеку лишь пугающим. В проявлениях власти природы, в их разрушительности и грандиозном масштабе их могущества, по сравнению с которыми его силы превращаются в ничто, он увидит лишь трудности, опасности и беды, окружающие человека, попавшего под их власть. Так, некий добрый и в остальном вполне разумный савойский крестьянин, не задумываясь, называл (как рассказывает господин де Соссюр) всех любителей покрытых ледниками гор глупцами. Впрочем, кто знает, так ли уж он не прав, если такой любитель гор подвергает себя опасностям, которые его там ждут, только для развлечения, как большинство путешественников, или для того, чтобы потом давать патетические описания своих подвигов? В намерение же господина де Соссюра входило дать людям знания, а возвышающие душу ощущения, которые испытал этот замечательный человек, он сообщил своим читателям как бы дополнительно.

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

На этом основана необходимость согласия других с нашим суждением о возвышенном, которую мы уже включаем в наше суждение. Подобно тому, как человека, остающегося равнодушным в своем суждении о предмете природы, который мы считаем прекрасным, мы обвиняем в недостатке вкуса, о человеке, не взволнованном тем, что нашему суждению представляется возвышенным, мы говорим, что он лишен чувства. Того и другого мы требуем от каждого человека и предполагаем их у него, если он обладает некоторой культурой; разница лишь в том, что первого, поскольку способность суждения соотносит воображение с рассудком, как дающим понятия, мы требуем от каждого без исключения; второго же, поскольку в нем способность суждения соотносит воображение с разумом как

способностью создавать идеи, мы требуем лишь при субъективной предпосылке (которую мы, однако, считаем себя вправе предполагать у каждого), а именно при наличии у человека морального чувства, и тем самым сообщаем необходимость и этому эстетическому суждению.

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

ОБЩЕЕ ПРИМЕЧАНИЕ К ОБЪЯСНЕНИЮ ЭСТЕТИЧЕСКИХ РЕФЛЕКТИРУЮЩИХ СУЖДЕНИЙ

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

Приятное в качестве движущей силы вожеланий всегда однотипно, какого бы происхождения оно ни было и каким бы различным по своей специфике ни было представление (чувства и ощущения в объективном рассмотрении). Поэтому в суждении о влиянии приятного на душу значение имеет только количество привлекательного (действующего одновременно или последовательно), как бы масса ощущения приятного; следовательно, оно может быть понято только через количество. Приятное не связано с культурой и относится лишь к наслаждению. Напротив, прекрасное требует представления о качестве объекта, которое также может быть понято и сведено к понятиям (хотя в эстетическом суждении оно к ним не сводится); оно связано с культурой, поскольку одновременно учит обращать внимание на целесообразность в чувстве удовольствия. Возвышенное состоит лишь в отношении, в котором выносится суждение о пригодности чувственно воспринятого в представлении о природе для возможного его сверхчувственного применения. Абсолютно доброе, о котором субъективно судят по вызываемому им чувству (объект морального чувства) как об определмости сил субъекта посредством представления об абсолютно принудительном законе, отличается в первую очередь модальностью, основанной на априорных понятиях необходимости, в которой содержится не только притязание на одобрение, но и требование его от каждого;

само по себе оно относится, правда, не к эстетической, а к чисто интеллектуальной способности суждения и приписывается не природе, а свободе, и не в просто рефлектирующем, а в определяющем суждении. Но определмость субъекта этой идеей, причем субъекта, который может ощущать в себе препятствия со стороны своей чувственности, но одновременно воспринимать их как модификацию своего состояния и превосходство над чувственностью посредством преодоления этих препятствий, то есть моральное чувство, – настолько родственна эстетической способности суждения и ее формальным условиям, что может придать закономерному поступку, совершенному из чувства долга, эстетичность, то есть возвышенность и даже красоту; при этом моральное чувство не теряет своей чистоты, что невозможно, если полагать моральное чувство в естественную связь с приятным.

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

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

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

То и другое в качестве объяснений эстетических общезначимых суждений имеет отношение к субъективным основаниям, а именно, с одной стороны, чувственности, содействуя созерцательному рассудку, с другой – выступая против нее, но для целей практического разума, и все-таки оба они, соединенные в одном субъекте, целесообразны по

отношению к моральному чувству. Прекрасное учит нас любить что-либо, даже природу, без всякого интереса, возвышенное – высоко ценить его даже вопреки нашему (чувственному) интересу.

Возвышенное можно описать таким образом: оно – предмет (природы), представление о котором побуждает душу мыслить недосыгаемость природы как изображение идей.

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

Ибо вскоре мы замечаем, что природа в пространстве и времени совершенно лишена безусловности, а тем самым и абсолютной величины, которую требует даже самый обыденный разум. Именно это напоминает нам, что мы имеем дело лишь с природой как явлением и что оно должно рассматриваться только как изображение природы самой по себе (которую разум имеет в идее). Эта идея сверхчувственного, которую мы не можем точнее определить и, следовательно, не можем познать природу как изображение этой идеи, а можем только мыслить, вызывается в нас предметом, при эстетическом суждении о котором воображение напрягается до своего предела, будь то предел расширения (математически) или предел его власти над душой (динамически), так как оно основывается на чувстве того назначения души, которое полностью выходит за пределы воображения (на моральном чувстве), по отношению к которому представление о предмете рассматривается как субъективно целесообразное.

В самом деле, чувство возвышенного в природе невозможно мыслить, не связав с ним ту настроенность души, которая близка настроенности к моральному; и, хотя непосредственное удовольствие от прекрасного в природе также предполагает и культивирует известную широту образа мыслей, то есть независимость благорасположения от чисто чувственного наслаждения, – свобода при этом все-таки представляется в большой степени в игре, чем подчиненной законному делу, что составляет подлинный характер человеческой нравственности, где разум должен подвергнуть чувственность насилию; разница заключается в том, что в эстетическом суждении о возвышенном это насилие представляется произведенным самим воображением в качестве орудия разума.

Поэтому благорасположение к возвышенному в природе лишь негативно (в прекрасном же оно позитивно), а именно есть чувство того, что воображение лишается свободы (причем совершено это им самим), ибо оно определяется целесообразно не по закону эмпирического применения, а по другому закону. Благодаря этому оно получает расширение и могущество большее, чем то, которым оно жертвует; однако основание этой мощи остается скрытым от него самого, тогда как жертву или лишение, а вместе с ним и причину, которой оно подчинено, оно чувствует. Удивление, граничащее со страхом, ужас и священный трепет, охватывающий человека при виде вздымающихся гор, глубоких бездн с клокочущей в них водой, мрачных, приглашающих к грустному раздумью пустынь и т. д., не есть, если человек ощущает себя при этом в безопасности, действительный страх, а лишь попытка переместиться в это состояние воображением, чтобы почувствовать силу той способности,

которая связывает возбужденное в душе волнение со спокойным ее состоянием, и таким образом ощутить свое превосходство над природой в нас самих, а тем самым и над природой вне нас, поскольку она может оказывать влияние на наше самочувствие. Ибо по закону ассоциации воображение делает наше состояние удовлетворенности зависимым от физических причин, но именно оно есть по принципам схематизма способности суждения (следовательно, в подчинении свободе) орудие разума и его идей, а в качестве такового – могущество, способное утверждать нашу независимость от влияния природы – снижать до малого то, что представляется в ней великим, и, таким образом, полагать абсолютно великое только в своем (субъекта) собственном назначении. Эта рефлексия эстетической способности суждения, направленная на то, чтобы возвыситься до соразмерности разуму (только без определенного понятия о нем), все-таки представляет предмет субъективно целесообразным посредством объективного несоответствия между воображением – в его величайшем расширении – и разумом.

Здесь вообще следует обратить внимание на то, о чем уже было упомянуто выше, а именно, что в трансцендентальной эстетике способности суждения речь должна идти только о чистых эстетических суждениях, следовательно, примерами здесь не должны служить те прекрасные или возвышенные предметы природы, которые предполагают понятие цели; ибо в противном случае целесообразность была бы либо телеологической, либо основанной только на ощущениях предмета (наслаждении или страдании) и, таким образом, в первом случае – не эстетической, во втором – не чисто формальной целесообразностью. Следовательно, называя вид звездного неба возвышенным, не следует полагать в основу суждения о нем понятия о мирах, населенных разумными существами, а светлые точки, которые, как мы видим, покрывают пространство над нами, – считать солнцами этих существ, движущимися по весьма целесообразно установленным орбитам, а просто видеть звездное небо, огромный всеохватывающий свод; и именно с этим представлением мы должны связывать возвышенность, которую придает этому предмету чистое эстетическое суждение. Так же, взирая на океан, мы не должны мыслить его, исходя из всевозможных обогативших нас знаний (которые не содержатся в непосредственном созерцании), например как обширное царство водных существ, как громадный резервуар, который, испаряясь, наполняет воздух необходимыми земле облаками, или как стихию, которая, разделяя части света друг от друга, вместе с тем делает возможным тесное общение между ними; ибо все это дает лишь телеологические суждения; океан следует воспринимать так, как это делают поэты, в зависимости от того, каким он предстает в данный момент; если он спокоен – зеркальной гладью воды, ограниченной только небосводом; если же он беспокоен – бездной, грядущей все поглотить, но и в этом случае возвышенным. То же следует сказать о возвышенном и прекрасном в человеке, глядя на которого мы не должны обращаться к понятиям целей как определяющим основаниям суждений о том, для чего существуют все его члены, и не допускать, чтобы соответствие этим целям влияло на наше (тогда уже не чистое) эстетическое суждение; хотя требование, чтобы они не противоречили этим понятиям, служит, конечно, необходимым условием и эстетического благорасположения. Эстетическая целесообразность есть закономерность способности суждения в ее свободе. Благорасположение к предмету зависит от отношения, в которое мы полагаем наше воображение; необходимо только, чтобы оно и само по себе поддерживало свободное занятие души. Напротив, если суждение определяется чем-либо другим, чувственным ощущением или рассудочным понятием, оно будет, правда, закономерным, но уже не будет суждением *свободной* способности суждения

Поэтому если говорят об интеллектуальной красоте или возвышенности, то, *во-первых,*

эти выражения не вполне правильны, поскольку это – виды эстетических представлений, которые, если бы мы были только чистыми интеллигенциями (или мысленно приписывали бы себе это качество), вообще не могли бы в нас присутствовать;

во-вторых, хотя то и другое в качестве предметов интеллектуального (морального) благорасположения, правда, может быть соединено с благорасположением эстетическим, поскольку они *не основаны* на интересе, но вместе с тем такое соединение затрудняется тем, что они должны *вызывать* интерес; а это, чтобы в эстетическом суждении изображение соответствовало благорасположению, возможно только посредством чувственного интереса, который связывается с ним в изображении, что повредило бы интеллектуальной целесообразности и лишило бы ее чистоты.

Предмет чистого и безусловного интеллектуального благорасположения есть моральный закон в его могуществе, которое он осуществляет в нас, властвуя над всеми *предшествующими ему движущими силами* души и над каждой из них в отдельности; а так как это могущество может эстетически проявиться, собственно говоря, только в жертвах (что есть лишение, хотя и ради внутренней свободы, но вместе с тем открывает в нас бездонную глубину этой сверхчувственной способности с ее уходящими в непредвиденное последствиями), то благорасположение с эстетической стороны (по отношению к чувственности) негативно, то есть противоречит этому интересу, рассматриваемое же с интеллектуальной стороны, оно позитивно и связано с интересом. Из этого следует, что интеллектуальное само по себе целесообразно (морально), доброе должно в эстетическом суждении представляться не столько прекрасным, сколько возвышенным и что оно вызывает скорее чувство уважения (презирающего привлекательность), чем любви и доверительной склонности; происходит это потому, что человеческая природа достигает соответствия этому доброму не сама по себе, а лишь посредством насилия, которое разум совершает над чувственностью. И наоборот, то, что мы называем возвышенным в природе вне нас или в нас

(например, известные аффекты), представляется только как могущество души, способной посредством моральных принципов подняться над *рядом* препятствий чувственности, и тем самым вызывает интерес.

На этом я хотел бы несколько остановиться. Идея доброго в соединении с аффектом называется *энтузиазмом*. Это состояние души кажется возвышенным, причем настолько, что обычно даже утверждают, будто без него невозможно совершить ничего великого. Однако аффект всегда слеп либо в выборе своей цели, либо, даже если эта цель дана разумом, в ее осуществлении; аффект есть то душевное движение, которое лишает нас способности обдумать основоположения, чтобы в соответствии с ними определить себя. Следовательно, он никоим образом не может заслужить благорасположение разума. Эстетический энтузиазм, правда, возвышен, поскольку он есть напряжение сил посредством идей, вызывающих порыв души, который действует сильнее и длительнее, чем импульс посредством чувственных представлений. Но (что представляется странным) даже отсутствие аффектов (*apatheia, phlegma in significato bono*) в душе, следующей своим неизменным принципам, также, причем в превосходной степени, возвышенно, потому что оно одновременно имеет на своей стороне благорасположение чистого разума. Только такого рода душевное состояние называется *благородным*; это выражение применяется и к вещам, например к зданию, одежде, стилю, манерам и т. п., в тех случаях, когда они вызывают не столько *удивление* (аффект при представлении о новизне, превосходящей ожидание), сколько *восхищение* (удивление, не прекращающееся и при утрате новизны), что происходит, когда идеи непреднамеренно и безыскусственно совпадают в их изображении с эстетическим удовлетворением.

Каждый *энергичный* аффект (возбуждающий сознание, того, что наши силы способны преодолеть любое сопротивление – *animi strenui*) эстетически возвышен, например, гнев, даже отчаяние (возмущенное, но не малодушное). В расслабляющем аффекте, превращающем само стремление противодействовать в предмет неудовольствия (*animum languidum*), в самом по себе нет ничего благородного, но он может быть отнесен к прекрасному чувственного характера. Поэтому растроганность, которая может достигнуть силы аффекта, также очень различна по своему характеру. Она бывает мужественной и бывает нежной. Последняя в тех случаях, когда она доходит до аффекта, вообще ни к чему не пригодна; склонность к ней называется сентиментальностью. Сострадание, отвергающее утешение, или то, которому мы преднамеренно отдаемся, свидетельствует, если оно касается придуманных бед, представляющихся посредством обмана фантазии действительными, о мягкой, но вместе с тем слабой душе – в ней есть прекрасная сторона, она может быть названа склонной к фантазии, но не преисполненной энтузиазмом. Романы, слезливые пьесы, плоские нравственные предписания, которые поверхностно занимают убеждениями, называемыми (хотя и неправильно) благородными, в действительности делают сердце слабым и бесчувственным по отношению к строгому требованию долга, неспособным ни питать уважение к достоинству человека в нашем лице, ни к правам людей (нечто совершенно иное, чем их счастье) и вообще следовать твердым принципам; даже религиозное учение, призывающее для того, чтобы снискать милость Божию, к раболепному, низкому поведению и лести, отказывающееся вместо того, чтобы пробудить в нас смелую решимость, попытаться использовать свои силы, которые мы при всей нашей слабости еще сохраняем, для преодоления дурных склонностей, от всякого доверия к нашей собственной способности сопротивляться злу в нас – ложное смирение, усматривающее единственный способ быть угодным высшему существу в презрении к себе, в плаксивом лицемерном раскаянии и в чисто пассивном состоянии души, плохо согласуется с тем, что можно отнести к красоте, а уж тем более к возвышенности души.

Но и бурные душевные движения, связывают ли их под названием назидательности с идеями религии или, как относящиеся только к культуре, с идеями, представляющими общественный интерес, не могут, какое бы напряжение воображения они ни вызывали, претендовать на честь возвышенного изображения, если они не оставляют в душе такую настроенность, которая, хотя и косвенным образом, влияет на сознание человеком своей силы и решимости стремиться к тому, что заключает в себе чистую интеллектуальную целесообразность (к сверхчувственному). Ибо в противном случае все эти виды растроганности превращаются только в своего рода моцион, к которому охотно прибегают, видя в нем пользу для здоровья. Приятная усталость, которая следует за такой будоражащей игрой аффектов, создает наслаждение хорошим самочувствием, вызванным восстановленным в нас равновесием жизненных сил; в конечном счете оно не отличается от того, что так нравится сластолюбцам Востока, заставляющим разминать свое тело, мягко сжимать и сгибать свои мускулы и суставы;

разница лишь в том, что там движущий принцип находится большей частью в нас, здесь полностью вне нас. Подчас человек полагает, что проповедь настроила на высокий лад его душу, между тем в ней ничего не было построено (не была построена система добрых максим), или что трагедия сделала его лучше, тогда как он просто рад, что счастливо избежал скуки. Следовательно, возвышенное всегда должно быть связано с образом мыслей, то есть с максимами, которые способствуют тому, что интеллектуальное и идеи разума обретают превосходство над чувственностью.

Не следует опасаться, что чувство возвышенного утратит что-либо от такого

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

Напротив, чистое, возвышающее душу негативное изображение нравственности именно потому, что оно лишь негативное, не ведет к опасной экзальтации, которая состоит в иллюзии, будто можно увидеть нечто за всеми границами чувственности, то есть грезить, руководствуясь принципами (безумствовать на основе разума), ибо непостижимость идеи свободы полностью пресекает путь ко всякому позитивному изображению; моральный же закон в нас сам по себе есть достаточно и изначально определяющий закон, и он даже не разрешает нам искать определяющее основание вне его. Если энтузиазм может быть сравнен с безумием, то экзальтацию можно сравнить с безрассудством, причем последнее менее всего совместимо с возвышенным, поскольку оно смешно в своих бесплодных грезах. В энтузиазме как аффекте воображение безудержно, в экзальтации как укоренившейся, погруженной в себя страсти – оно лишено правил. Первый – преходящая случайность, которая иногда может поразить даже самый здравый рассудок, вторая – болезнь, которая его разрушает.

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

Следует также заметить, что, хотя благорасположение к прекрасному, так же как и благорасположение к возвышенному, не только заметно отличается от других эстетических суждений всеобщей сообщаемостью, но и обретает благодаря этому качеству интерес для общества (в котором оно может быть сообщено), однако и обособление от общества считается возвышенным, если оно покоится на идеях, выходящих за пределы всякого чувственного интереса. Довольствоваться самим собой, то есть не нуждаться в обществе, не будучи при этом нелюдимым, то есть не избегать общества, есть нечто приближающееся к возвышенному, подобно каждому преодолению потребностей. Напротив, избегать людей из мизантропии, ненавидя их, или из антропофобии (боязни людей), опасаясь их как врагов,

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

С проведенным здесь трансцендентальным рассмотрением эстетических суждений можно сравнить физиологические исследования, разработанные Берком и многими глубокомысленными людьми в нашей среде, чтобы увидеть, куда ведет чисто эмпирическое рассмотрение возвышенного и прекрасного. Берк, который по праву может быть назван самым значительным исследователем в этом направлении, приходит на этом пути к выводу (с. 223 его труда), "что чувство возвышенного основано на инстинкте самосохранения и на страхе, то есть на страдании;

поскольку оно не доходит до действительного расшатывания частей тела, оно порождает движения, которые, очищая тонкие или грубые сосуды от опасной или затрудняющей их функционирование закупорки, способны возбудить приятные ощущения, правда, не удовольствие, а своего рода приятный трепет, некоторое успокоение, смешанное со страхом". Прекрасное, которое он основывает на любви (исключая из этого желание), он сводит (с. 251-252) "к сокращению, расслаблению и вялости телесных фибр, тем самым к размягчению, растворению, изнеможению, упадку, угасанию, замиранию от наслаждения". И это объяснение он подтверждает теми случаями, когда воображение возбуждает в нас чувство прекрасного и возвышенного, соединяясь не только с рассудком, но и с чувственным ощущением. В качестве психологических наблюдений этот анализ феноменов нашей души прекрасен и дает богатый материал для излюбленных исследований эмпирической антропологии. Нельзя также отрицать, что все наши представления, будут ли они объективно

только чувственными или полностью интеллектуальными, субъективно могут быть связаны с наслаждением или страданием, как бы незаметно это ни было, ибо все они аф-фицируют чувство жизни и ни одно из них, поскольку оно есть модификация субъекта, не может быть безразличным; более того, наслаждение и страдание, как утверждал Эпикур, в конце концов всегда телесны, независимо от того, исходят ли они из воображения или из рассудочных представлений, так как жизнь без чувства, воспринимаемого телесным органом, есть лишь сознание своего существования, но не хорошее или дурное самочувствие, то есть ощущение стимулирования или торможения жизненных сил, ибо душа сама по себе есть целиком жизнь (сам принцип жизни), и препятствия или стимулы следует искать вне души, но все-таки в самом человеке, тем самым в соединении с его телом.

Если же благорасположение к предмету полагать полностью в том, что он доставляет наслаждение привлекательностью или трогательностью, то нельзя ждать от другого, что он согласится с тем эстетическим суждением, которое вынесли мы; ибо в этом случае каждый с полным правом обращается только к своему личному чувству. Но тогда полностью прекращается и всякая проверка вкуса, если только не рассматривать пример, который другие приводят из-за случайного совпадения их суждений, как веление одобрения, – принцип, которому мы, вероятно, стали бы противиться, ссылаясь на естественное право подчинять суждение, непосредственно основанное на собственном состоянии, своему чувству, а не чувству других.

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

Дальнейшее об аналитике эстетической способности суждения содержит

ДЕДУКЦИЯ ЧИСТЫХ ЭСТЕТИЧЕСКИХ СУЖДЕНИЙ

§ 30

ДЕДУКЦИЯ 27 ЭСТЕТИЧЕСКИХ СУЖДЕНИЙ О ПРЕДМЕТАХ ПРИРОДЫ ДОЛЖНА БЫТЬ НАПРАВЛЕНА НЕ НА ТО, ЧТО МЫ НАЗЫВАЕМ В НЕЙ ВОЗВЫШЕННЫМ, А ТОЛЬКО НА ПРЕКРАСНОЕ

Притязание эстетического суждения на общезначимость для каждого субъекта нуждается в качестве суждения, которое должно быть основано на каком-либо априорном принципе, в дедукции (то есть легитимации притязания); эта дедукция должна быть присоединена к объяснению суждения, когда речь идет о благорасположении или неблагорасположении к форме объекта. Таковы суждения вкуса о прекрасном в природе.

В этом случае целесообразности имеет свое основание в объекте и его форме, хотя эта целесообразность и не указывает на отношение объекта к другим объектам в соответствии с понятиями (для познавательного суждения), а вообще касается только схватывания формы в той мере, в какой она оказывается тождественной способности понятий и способности их изображения (что тождественно их схватыванию) в душе. Поэтому и по поводу прекрасного в природе можно задать ряд вопросов, которые касаются причины этой целесообразности ее форм; например, как объяснить, что природа столь расточительно повсюду насаждает красоту, даже на дне океана, куда очень редко проникает взор человека (для которого ведь только и может быть целесообразным прекрасное), и т. п.

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

Ответ на это гласит, что, говоря о возвышенном в природе, мы выражаемся не вполне правильно и приписывать его следует, по существу, образу мышления или, вернее, его основанию в человеческой природе. Схватывание лишенного формы и Целесообразности предмета служит лишь поводом осознать это, и мы только пользуемся предметом таким субъективно целесообразным способом, но не рассматриваем его как таковой сам по себе и по его форме (как бы *species finalis asserpta, non data*). Поэтому наше объяснение суждений о возвышенном в природе было одновременно и их дедукцией. Ибо, анализируя в них рефлексию способности суждения, мы обнаружили целесообразное соотношение познавательных способностей, которое должно быть априорно положено в основу способности ставить цели (в основу воли) и поэтому само априорно целесообразно; а это и составляет дедукцию, то есть оправдание притязания подобного суждения на всеобщую и необходимую значимость.

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

О МЕТОДЪ ДЕДУКЦИИ СУЖДЕНИЙ ВКУСА

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

Поскольку мы в последнем случае имеем не познавательное суждение – ни теоретическое, которое посредством рассудка полагает в основу понятие природы, вообще, ни (чистое) практическое, которое полагает в основу в качестве априорно данного разумом понятие свободы, – и, следовательно, должны оправдать по его априорной значимости не суждение, которое представляет, что вещь есть, и не то, что я должен для создания ее совершить, то способности суждения надлежит вообще показать только общезначимость единичного суждения, которое выражает субъективную целесообразность эмпирического представления о форме предмета, чтобы объяснить, как возможно, чтобы предмет нравился только в суждении (без чувственного ощущения или понятия), и что так же, как суждение о предмете для познания вообще, обладает общими правилами, благорасположение каждого тоже может считаться правилом для всех остальных.

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

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

ПЕРВАЯ ОСОБЕННОСТЬ СУЖДЕНИЯ ВКУСА

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

Сказать: этот цветок прекрасен – равносильно тому, чтобы повторить за ним его собственное притязание на благорасположение каждого. У него нет оснований притязать на то, что его аромат приятен. Одних этот аромат восхищает, для других он невыносим. Что же можно еще предположить, если не то, что красоту следует считать свойством самого цветка, которое сообразуется не с различием умов и чувств, но из которого надлежит исходить, чтобы судить о нем? И все же дело обстоит не так. Ибо суждение вкуса состоит именно в том, что, называя вещь прекрасной, оно исходит только из тех ее свойств, благодаря которым она сообразуется со способом нашего восприятия.

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

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

То, что произведения древних с полным основанием превозносятся в качестве образцов, а их авторов называют классическими – уподобляя их некой аристократии среди писателей, которая дает своим примером правила народу, – как будто указывает на апостериорные источники вкуса и опровергает его автономию в каждом субъекте. Однако с таким же основанием можно было сказать, что работы античных математиков, которые до сих пор считаются непревзойденными образцами глубочайшей основательности и высшего изящества в применении синтетического метода, также свидетельствуют о подражательности нашего разума и его неспособности с помощью величайшей интуиции выводить из самого себя посредством конструирования понятий строгие доказательства. Не существует такого применения наших сил, каким бы свободным оно ни было, и даже применения разума (черпающего все свои суждения из общего априорного источника),

которое, если бы каждый субъект начинал просто с задатков своей натуры и ему не предшествовали бы попытки других, не привело бы к ошибочным результатам;

деятельность предшественников направлена не на то, чтобы сделать тех, кто следует за ними, просто подражателями, но чтобы своими действиями указать им, что они должны искать принципы в самих себе и идти собственным, подчас лучшим путем. Даже в религии, где уж несомненно каждый должен находить правила своего поведения в себе самом, так как он сам отвечает за него и не может возложить вину за свои ошибки на других, на своих учителей или предшественников, никогда еще общие предписания, данные священнослужителями и философами или выработанные самостоятельно, не давали результатов, подобных тем, к которым ведет следование примеру добродетели или святости; такой пример, известный из истории, не устраняет автономию добродетели, возникшую из собственной исконной идеи нравственности (априорной) и не превращает ее в механизм подражания. Преемственность, соотносящаяся с актом прошлого, а не подражание ему – таково правильное определение влияния, которое могут оказывать результаты деятельности служащего примером создателя; а это означает только следующее: черпать из тех же источников, из которых черпал он, и при этом учиться у своего предшественника только тому, как это совершать. Из всех способностей и талантов вкус, поскольку его суждение не может быть определено понятиями и предписаниями, есть именно то, что больше всего нуждается в примерах, в том, что в процессе развития культуры дольше всего встречало одобрение; это ему необходимо, чтобы вновь не впасть в грубость и не вернуться к элементарности первых опытов.

ВТОРАЯ ОСОБЕННОСТЬ СУЖДЕНИЯ ВКУСА

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

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

Во-вторых, еще в меньшей степени может априорное доказательство определить по определенным правилам суждение о красоте. Если кто-либо читает мне свое стихотворение или ведет на спектакль, который никак не соответствует моему вкусу, то сколько бы он ни ссылался на Батте, Лессинга или более ранних и знаменитых критиков вкуса и сколько бы ни приводил в доказательство того, что его стихотворение прекрасно, установленные правила, пусть некоторые места, именно те, которые мне не понравились, согласуются с правилами красоты (так, как они там даны и всеми признаны), я затыкаю уши, отказываюсь выслушивать какие бы то ни было доводы и умствования по этому поводу и скорее допущу, что эти правила критиков неверны или по крайней мере неприменимы для данного случая, чем соглашусь с тем, что мое суждение должно быть определено априорными доказательствами, ибо это суждение вкуса, а не рассудка или разума.

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

И действительно, суждение вкуса всегда выносятся как единичное суждение об объекте. Рассудок может сделать его всеобщим, сопоставляя его способность нравиться с суждениями других; например, все тюльпаны красивы; но тогда это уже не суждение вкуса, а логическое суждение, которое делает отношение объекта к вкусу предикатом вещей определенного типа; только то суждение, посредством которого я нахожу данный

отдельный тюльпан красивым, то есть нахожу, что мое благорасположение к нему общезначимо, есть суждение вкуса. Эта особенность состоит в том, что, хотя мое суждение обладает лишь субъективной значимостью, оно все-таки притязает на одобрение всех субъектов, будто оно есть покоящееся на познавательных основаниях объективное суждение, обязательное вследствие возможности его доказать.

ОБЪЕКТИВНЫЙ ПРИНЦИП ВКУСА НЕВОЗМОЖЕН

Под принципом вкуса следовало бы понимать основоположение, под условие которого можно подвести понятие предмета и затем посредством умозаключения вывести, что предмет прекрасен. Но это совершенно невозможно. Ибо удовольствие я должен ощутить непосредственно от представления о предмете и вынудить у меня это удовольствие посредством болтовни о доказательствах нельзя. Несмотря на то, что, как утверждает Юм, критики способны умствовать более правдоподобно, чем повара, судьба тех и других одинакова. Определяющего основания своего суждения они могут ждать не от убедительности доказательств, а только от рефлексии субъекта о его собственном состоянии (удовольствии или неудовольствии), отказываясь от всех предписаний и правил. Однако умствовать критики все-таки могут и должны для того, чтобы исправить и углубить наши суждения вкуса: им надлежит не пытаться выразить определяющее; основание этого вида эстетических суждений в общей приемлемой формуле, что невозможно, но исследовать в этих суждениях познавательные способности и их функции и показать на примерах их взаимную субъективную целесообразность, о которой выше было сказано, что ее форма в данном представлении есть красота его предмета. Следовательно, сама критика вкуса лишь субъективна применительно к представлению, посредством которого нам дается объект; а именно она есть искусство или наука подводить под правила взаимное отношение рассудка и воображения друг к другу в данном представлении (безотносительно к предшествующему ощущению или понятию), тем самым их согласованность или несогласованность, и определять их применительно к их условиям. Критика вкуса есть искусство, если показывает это только на примерах; она – наука, если выводит возможность такого суждения из природы этих способностей в качестве познавательных способностей вообще. Здесь мы все время имеем дело только с критикой вкуса второго рода, с трансцендентальной критикой вкуса. Ей надлежит развить и обосновать субъективный принцип вкуса как априорный принцип способности суждения. Критика вкуса как искусство пытается лишь применить к суждению о своих предметах физиологические (здесь психологические), то есть эмпирические правила, в соответствии с которыми вкус в самом деле действует (не задумываясь над их возможностями) и критикует продукты прекрасного искусства. Критика как наука критикует саму эту способность судить о них.

**ПРИНЦИП ВКУСА ЕСТЬ СУБЪЕКТИВНЫЙ ПРИНЦИП СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ
ВООБЩЕ**

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

Служить нам путеводной нитью в выявлении законности этого основания посредством дедукций суждений вкуса могут лишь формальные особенности суждений этого рода, то есть поскольку рассматривается только их логическая форма.

О ЗАДАЧЕ ДЕДУКЦИИ СУЖДЕНИЙ ВКУСА

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

Однако с восприятием может быть непосредственно связано также чувство удовольствия (или неудовольствия), а также благорасположения, которое сопутствует представлению об объекте и служит ему вместо предиката;

таким образом, может возникнуть эстетическое суждение, которое не есть познавательное суждение. В его основе, если оно не просто суждение, основанное на ощущении, а суждение формальной рефлексии, приписывающее это благорасположение как необходимое каждому, должно лежать нечто в качестве априорного принципа, который может быть и субъективным (если бы объективный принцип оказался невозможен для суждений такого рода), но и в качестве такового он нуждается в дедукции, чтобы можно было понять, как эстетическое суждение способно притязать на необходимость. На этом основана задача, которой мы теперь занимаемся: как возможны суждения вкуса? Эта задача касается априорных принципов чистой способности суждения в эстетических суждениях, то есть в таких, где эта способность суждения не должна (как в теоретических) просто подводить под объективные понятия рассудка и где она не подчинена закону, а сама есть для себя, субъективно, предмет и закон.

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

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

ЧТО, СОБСТВЕННО, АПРИОРНО УТВЕРЖДАЕТСЯ В СУЖДЕНИИ ВКУСА О ПРЕДМЕТЕ?

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

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

ДЕДУКЦИЯ СУЖДЕНИЙ ВКУСА

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

Примечание

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

О СООБЩАЕМОСТИ ОЩУЩЕНИЯ

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

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

Удовольствие от возвышенного в природе в качестве удовольствия умствующего созерцания также, правда, притязает на всеобщность, но предполагает уже другое чувство, а именно чувство своего сверхчувственного назначения, которое, каким бы смутным оно ни было, имеет моральную основу. Однако я не вправе предполагать, что другие люди примут это во внимание и ощутят благорасположение при виде сурового величия природы (такого благорасположения поистине трудно ожидать от восприятия явлений природы, вызывающих, скорее, страх). Тем не менее, исходя из того, что при каждом удобном случае следует принимать во внимание упомянутые моральные задатки, я могу ждать от каждого и этого благорасположения, но лишь посредством морального закона, который в свою очередь основан на понятиях разума.

Напротив, удовольствие от прекрасного не есть удовольствие ни от наслаждения, ни от соответствующей законам деятельности и ни от умствующего созерцания в соответствии с идеями, а только от рефлексии. Не обладая в качестве руководящей нити ни целью, ни основоположением, это удовольствие сопровождает обычное схватывание предмета воображением как способностью созерцания в его соотношении с рассудком в качестве способности давать понятия, причем совершается это посредством такого действия способности суждения, которое она совершает при самом обычном опыте; разница только в том, что здесь она это совершает, чтобы получить эмпирическое объективное понятие, а там (в эстетическом суждении) – чтобы воспринять соответствие представления гармоническому (субъективно-целесообразному) действию обеих познавательных способностей в их свободе, то есть с удовольствием воспринять состояние, вызванное представлением. Это удовольствие необходимо должно основываться у каждого на одних и тех же условиях, поскольку они – субъективные условия возможности познания вообще и поскольку соотношение этих познавательных способностей, требующееся для вкуса, необходимо для обычного здравого рассудка, наличие которого мы можем предполагать у каждого. Именно поэтому тот, кто выносит суждение вкуса (если только он в этом сознании

не заблуждается и не принимает материю за форму, привлекательность за красоту), может считать, что субъективная целесообразность, то есть его благорасположение к объекту, разделяется каждым и что его чувство всеобщее сообщаемое, причем без опосредствования понятиями.

Способность суждения в тех случаях, когда заметна не столько ее рефлексия, сколько ее результат, часто называют чувством и говорят о чувстве истины, чувстве приличия, справедливости и т. д., хотя и известно, или, во всяком случае, должно быть известным, что эти понятия не могут корениться в чувстве, а тем более, что чувство обладает ни малейшей способностью высказывать общие правила, что представление такого рода об истине, приличии, красоте или справедливости никогда не могло бы прийти нам в голову, если бы мы не способны были возвыситься над чувствами до более высоких познавательных способностей. Обычный человеческий рассудок, который в качестве простого здравого (еще не воспринявшего влияние культуры) рассудка считают наименьшим, чего можно ожидать от того, кто притязает на наименование человеком, обрел сомнительную честь называться общим чувством (*sensus communis*), причем слово общий (не только в нашем языке, где в этом слове действительно заключена двусмысленность, но и в ряде других) понимают в значении *vulgare*, как то, что встречается повсюду и обладать чем не является ни заслугой, ни преимуществом.

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

Максимы обычного человеческого рассудка, которые мы здесь приводим, не относятся, правда, в качестве частей критики вкуса к рассматриваемой нами теме, но тем не менее могут пояснить ее основоположения. Эти максимы таковы: 1. мыслить самостоятельно; 2. мыслить, ставя себя на место другого; 3. всегда мыслить в согласии с самим собой. Первая есть максима *свободного от предрассудков*, вторая – *широкого*, третья – *последовательного* мышления. Первая – это максима разума, который никогда не бывает *пассивным*. Склонность к пассивности разума, тем самым к его гетерономии, называется *предрассудком*;

причем самый большой предрассудок из всех возможных состоит в том, чтобы представлять себе природу, не подчиняющейся правилам, введенным рассудком своим существенным законом в ее основу, то есть *суеверие*. Освобождение от суеверия называется

просвещением, ибо, хотя это наименование применимо и к освобождению от предрассудков вообще, однако в первую очередь (*in sensu eminenti*) предрассудком должно было бы назваться суеверие, поскольку ослепление, которое порождает суеверие, более того, которого оно требует как должного, потребность подчиняться руководству других свидетельствует прежде всего о пассивном состоянии разума. Что касается второй максимы мышления, то мы привыкли называть ограниченным (*узким*, в отличие от *широкого*) мышление тех, чьи таланты недостаточны для значительного использования (преимущественно интенсивного). Однако здесь речь идет не о способности познания, а об *образе мышления*, которое может целесообразно использовать эту способность; сколь бы малы ни были объем и степень природного дара человека, этот образ мыслей всегда свидетельствует о широте мышления, если человек способен выйти за пределы субъективных частных условий суждения – тогда как многие как бы скованы ими – и, исходя из *общей точки зрения* (которую он может определить, только становясь на точку зрения других), рефлектирует о собственном суждении. Третью максиму, а именно *последовательного* по своему характеру мышления, достигнуть труднее всего и достигнуть ее можно только путем соединения двух первых максим, после того как в результате частого следования им это превращается в навык. Мы можем сказать: первая из этих максим есть максима рассудка, вторая – способности суждения, третья – разума.

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

Умение людей сообщать друг другу свои мысли также требует соотношения воображения и рассудка, чтобы присовокупить к понятиям созерцания, а к созерцаниям понятия, объединяя их в познании; но в этом случае соответствие обеих душевных сил основано на законах и подчинено определенным понятиям. Только там, где воображение в своей свободе пробуждает рассудок, а рассудок, не прибегая к понятиям, приводит воображение к правильной игре, представление сообщается не как мысль, а как внутреннее чувство целесообразного состояния души.

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

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

ОБ ЭМПИРИЧЕСКОМ ИНТЕРЕСЕ К ПРЕКРАСНОМУ

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

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

Брошенный на пустынном острове человек не стал бы для самого себя украшать свою хижину или наряжаться, искать цветы, а тем более сажать их, чтобы украсить ими; лишь в обществе он заботится не только о том, чтобы быть просто человеком, но и человеком изысканным на свой манер (начало цивилизации), ибо таковым считают того, кто склонен и умеет сообщать свое удовольствие другим и кого не удовлетворяет объект, если он не испытывает от него удовольствие вместе с другими людьми. Каждый ждет и требует также общего внимания к сообщениям всех остальных, как будто основываясь на некоем первоначальном договоре, продиктованном самим человечеством; так, сначала в обществе получает значение и вызывает большой интерес лишь привлекательное, например краски, которыми раскрашивают лицо и тело (року у карибов, киноварь у ирокезов), или цветы, раковины, яркие перья птиц; но со временем – и красивые формы (каное, одежды и т. д.), которые сами по себе совершенно не связаны с удовольствием, то есть с благорасположением, вызванным наслаждением; пока наконец на высшей точке цивилизации это не превращается едва ли не в главное дело утонченной склонности, и ощущения начинают цениться лишь постольку, поскольку они могут быть всем сообщены; и, хотя удовольствие каждого от подобного предмета лишь незначительно и само по себе лишено заметного интереса, идея его всеобщей сообщаемости почти беспредельно увеличивает его ценность.

Однако этот интерес, опосредствованно связываемый с прекрасным вследствие

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

ОБ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОМ ИНТЕРЕСЕ К ПРЕКРАСНОМУ

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

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

Тот, кто в одиночестве (и не намереваясь сообщать свои впечатления другим) созерцает прекрасную форму полевого цветка, птицы, насекомого, восхищаясь ею, любя ее и желая, чтобы она всегда существовала в природе, пусть даже ему будет нанесен этим известный вред и, уж во всяком случае, он не извлечет из этого пользы, проявляет непосредственный, именно интеллектуальный интерес к красоте природы. Другими словами, ее продукт нравится ему не только по форме, ему нравится само его существование, при этом он не связывает с этим чувственную привлекательность или какую-либо цель.

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

Это преимущество красоты природы перед красотой в искусстве (даже если последняя превосходит ее по форме), способность вызывать непосредственный интерес, соответствует

чистому и глубокому образу мыслей всех людей, культивировавших свое нравственное чувство. Если человек, обладающий достаточным вкусом, чтобы с "величайшей верностью и тонкостью судить о произведениях прекрасного искусства, с готовностью покидает помещение, в котором размещены красивые вещи, питающие тщеславие и доставляющие разного рода радость обществу, и обращается к красоте природы, чтобы обрести здесь как бы отраду своему духу в том строе мыслей, полностью развитый который ему никогда не удастся, то мы отнесемся с уважением к его выбору и предположим в нем прекрасную душу, на что не может претендовать ни знаток искусства, ни любитель, исходя из интереса, питаемого им к произведениям искусства. Чем же объясняется различие в оценке двух видов объектов, которые в суждении вкуса вряд ли стали бы оспаривать друг у друга превосходство?

Мы обладаем способностью выносить эстетическое суждение о формах без посредства понятий и ощущать благорасположение, которое мы считаем правилом для каждого, причем наше суждение не основано на интересе и не создает его. С другой стороны, мы обладаем и интеллектуальной способностью суждения, которая априорно определяет благорасположение к чистым формам практических максим (поскольку они пригодны для всеобщего законодательства), которое мы превращаем в закон для каждого; при этом наше суждение не основывается на каком-либо интересе, но *все-таки создает его*. Удовольствие или неудовольствие называется в первом случае удовольствием или неудовольствием вкуса, во втором – морального чувства.

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

Иные скажут, это истолкование эстетических суждений, которое устанавливает их родственность моральному чувству, слишком учено, чтобы считать его подлинным прочтением тайнописи, посредством которой природа в своих прекрасных формах образно говорит с нами. Но, во-первых, этот непосредственный интерес к прекрасному в природе действительно нельзя считать обычным; он свойствен лишь тем, чье мышление либо уже настолько развито, чтобы быть направлено на доброе, либо преимущественно восприимчиво к развитию; и затем аналогия между чистым суждением вкуса, которое, не завися от какого-либо интереса, позволяет ощутить благорасположение и одновременно априорно представляет его вообще присущим человечеству, с одной стороны, и моральным суждением, которое совершает то же, исходя из понятий, – с другой, свидетельствует и без отчетливого, тонкого и преднамеренного размышления об устойчивом непосредственном интересе к предмету как первого, так и второго; разница лишь в том, что в первом случае этот интерес свободен, во втором – основан на объективных законах. К этому присоединяется еще восхищение природой, которая проявляет себя в своих прекрасных продуктах как искусство не только случайно, но как бы преднамеренно, по

законосообразному предписанию и в качестве целесообразности без цели; поскольку мы нигде вне нас эту цель не обнаруживаем, мы, естественно, ищем ее в самих себе, а именно в том, что составляет последнюю цель нашего бытия – в моральном предназначении. (Вопрос об основании возможности подобной целесообразности в природе будет рассмотрен в разделе телеологии.)

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

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

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

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

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

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

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

всякое принуждение и превратят его из труда в простую игру.

Не существует науки о прекрасном, есть только критика прекрасного; не существует и прекрасной науки, есть лишь прекрасное искусство. Ибо что касается первой, то надлежало бы научно, то есть посредством доказательств, установить, следует ли что-либо считать прекрасным или нет; суждение о красоте, если бы оно принадлежало науке, не было бы суждением вкуса. Что касается второй, то наука, которая в качестве таковой должна быть прекрасной, нелепость. Ибо в таком случае мы, требуя в ней как науке оснований и доказательств, услышали бы в ответ преисполненные хорошего вкуса высказывания (*bon mots*). Принятое выражение *прекрасные науки* возникло, без сомнения, только вследствие того вполне правильного усмотрения, что прекрасному искусству в его совершенстве требуется много знаний, например, знание древних языков, произведений авторов, считающихся классическими, знание истории, древности и т. д.; поскольку эти исторические науки составляют необходимую подготовку и основу прекрасного искусства, а отчасти и потому, что под этим понимают и знание произведений прекрасного искусства (красноречия и поэзии), они из-за смешения слов стали и сами называться прекрасными науками.

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

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

Напротив, прекрасное искусство есть способ представления, сам по себе целесообразный, который, хотя и лишен цели, тем не менее поднимает культуру душевных сил для сообщения их обществу.

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

**ПРЕКРАСНОЕ ИСКУССТВО ЕСТЬ ТАКОЕ ИСКУССТВО, КОТОРОЕ ОДНОВРЕМЕННО
ПРЕДСТАВЛЯЕТСЯ НАМ ПРИРОДОЙ**

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

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

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

ПРЕКРАСНОЕ ИСКУССТВО – ЭТО ИСКУССТВО ГЕНИЯ

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

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

Ибо каждое искусство предполагает правила, которые должны быть положены в основание произведения, чтобы его можно было назвать произведением искусства. Однако понятие прекрасного искусства не допускает, чтобы суждение о красоте его произведения выводилось из какого-либо правила, определяющим основанием которого служит *понятие*, то есть чтобы в основу было положено понятие, которое указывало бы, каким образом это произведение возможно. Следовательно, прекрасное искусство само не может измыслить для себя правило, в соответствии с которым ему надлежит создать свое произведение. Но так как без предшествующего правила произведение искусства никогда не может быть названо таковым, то правило должно быть дано искусству природой субъекта (в частности посредством настроенности его способностей), другими словами, прекрасное искусство возможно только как продукт гения.

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

ПОЯСНЕНИЕ И ПОДТВЕРЖДЕНИЕ ДАННОГО ВЫШЕ ТОЛКОВАНИЯ ГЕНИЯ

В том, что гений следует полностью противопоставлять *духу подражания*, согласны все. Поскольку же учение есть не что иное, как подражание, то величайшую способность, восприимчивость (понятливость) как таковую нельзя считать гением. Однако даже если человек мыслит или творит самостоятельно, а не только воспринимает то, что мыслили другие, более того, открывает что-либо в искусстве и науке, то и это еще недостаточное основание, чтобы называть такой (подчас великий) ум *гением* (в отличие от того, кого называют *глупцом*, ибо он способен только учиться и подражать), так как этому тоже можно научиться, следовательно, достигнуть естественным путем исследования и размышления в соответствии с правилами, что по своей специфике не отличается от того, что может быть достигнуто с помощью прилежания и посредством подражания. Так, всему тому, что Ньютон изложил в своем бессмертном труде о началах философии природы, – сколь ни велик должен был быть ум, способный открыть подобное, – все-таки можно научиться; но невозможно научиться вдохновенно создавать поэтические произведения, как бы подробны ни были предписания стихосложения и как бы превосходны ни были образцы. Причина заключается в том, что Ньютон мог сделать совершенно наглядными и предназначенными для того, чтобы следовать им, все свои шаги от первых начал геометрии до своих великих и глубоких открытий ~ и не только самому себе, но и любому другому; между тем ни Гомер, ни Виланд не может сказать, как возникают и сочетаются в его сознании полные фантазии и вместе с тем глубокие идеи, потому что он сам этого не знает, а следовательно, и не может научить этому другого. Таким образом, в науке величайший первооткрыватель отличается от старательного подражателя и ученика лишь степенью; от того же, кого природа наградила даром создавать прекрасные произведения искусства, он отличается по своей специфике. Однако это отнюдь не умаляет заслуги тех великих мужей, которым человеческий род столь многим обязан, хотя они и отличаются от любимцев природы, обладающих талантом в области прекрасного искусства. Именно в том, что талант ученых направлен на достижение все более растущего совершенства в знании и связанной с ним пользы, а также на обучение этим знаниям других, заключается большое преимущество их по сравнению с теми, кто удостоился чести называться гением; ибо для гениев искусство где-нибудь останавливается, наталкиваясь на рубеж, преступить который оно не может – вероятно, он давно уже достигнут и отодвинут быть не может; к тому же такое умение не сообщается, оно дается каждому непосредственно природой, следовательно, с ним умирает, пока природа когда-нибудь вновь не одарит таким же талантом другого, которому нужен лишь пример, чтобы подобным же образом применить свой осознанный им талант.

Так как дар природы в искусстве (в качестве прекрасного искусства) должен дать правило, то возникает вопрос, каково же это правило? Оно не может быть выражено в формуле и служить предписанием, ибо тогда суждение о прекрасном могло бы определяться в понятиях; правило должно быть выведено из деяния, то есть из произведения, которое будет служить другим для проверки их таланта – образцом не для *подделывания*, а для *подражания*. Объяснить, как это возможно, трудно. Идеи художника пробуждают близкие идеи у его ученика, если природа одарила его способностями души в сходной пропорции.

Поэтому образцы прекрасного искусства служат единственным средством передать эти идеи потомству – простым описанием этого достичь невозможно (особенно в области искусства слова), – да и здесь классическими могут стать лишь те описания, которые выражены на древних, мертвых, сохранившихся только в науке языках.

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

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

ОБ ОТНОШЕНИИ ГЕНИЯ К ВКУСУ

Для суждения о прекрасных предметах как таковых требуется вкус, для самого же прекрасного искусства, то есть для создания подобных предметов, требуется гений.

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

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

Для того, чтобы судить о красоте в природе как таковой, мне не надо сначала иметь понятие о том, чем должен быть этот предмет; другими словами, мне нет необходимости знать материальную целесообразность (цель); в суждении нравится сама форма как таковая без знания цели. Но если предмет дан как произведение искусства и в качестве такового должен быть признан прекрасным, то, поскольку искусство всегда предполагает в причине (и ее каузальности) цель, сначала в основу должно быть положено понятие о том, какой должна быть эта вещь, и так как соответствие многообразного в вещи внутреннему ее назначению как цели есть совершенство вещи, то в суждении о красоте в искусстве одновременно должно быть принято во внимание и совершенство вещи, тогда как в суждении о красоте природы (как таковой) подобный вопрос даже не возникает. Правда, в суждении об одушевленных предметах природы, например, человека или лошади, обычно, когда судят об их красоте, принимают во внимание и объективную целесообразность; но это уже не чисто эстетическое суждение, не просто суждение вкуса. В этом суждении природа уже рассматривается не такой, какой она являет себя в качестве искусства, а поскольку она действительно есть искусство (хотя и сверхчеловеческое); телеологическое суждение служит эстетическому основой и условием, и эстетическое суждение должно принимать это во внимание. В таком случае, – если, например, говорят: "Это красивая женщина" – мыслят не что иное, как: природа прекрасно выражает в ее образе цели женского телосложения; ибо для того, чтобы предмет мыслился подобным образом посредством логически обусловленного эстетического суждения, надлежит иметь в виду не только форму, но и понятие.

Превосходство прекрасного искусства заключается именно в том, что оно изображает прекрасными вещи, которые в природе уродливы и отталкивающи. Ужасы, болезни, опустошения, войны и т. п. могут быть прекрасно описаны как вредные явления, даже изображены на картине. Лишь один вид уродства не может быть представлен соответственно его виду в природе, не уничтожая всякое эстетическое благорасположение, то есть красоту в искусстве – это уродство, вызывающее отвращение. Ибо поскольку в этом странном, основанном только на воображении ощущении предмет представлен так, будто он напрашивается на наслаждение, тогда как мы всеми силами препятствуем этому, то представление об этом предмете как предмете искусства больше не отличается в нашем ощущении от его природы и поэтому не может считаться прекрасным. Так, ваяние, поскольку

в его творениях искусство почти уподобляется природе, исключило непосредственное изображение уродливых предметов и поэтому позволяет изображать, например, смерть (в виде прекрасного гения), воинскую доблесть (в виде Марса) посредством аллегии или атрибутов, которые выглядят привлекательно, то есть изображать предмет лишь косвенно посредством толкования разума, а не только для эстетического суждения.

Все сказанное относится к прекрасному представлению о предмете; оно, собственно говоря, есть лишь форма представления понятия, посредством которой понятие становится всеобщим. Для того, чтобы придать эту форму произведению прекрасного искусства, достаточно вкуса, с которым, развив и направив его на ряде примеров, художник сопоставляет свое творение и после многих мучительных попыток обрести благорасположение находит наконец ту форму, которая ему нужна; следовательно, эта форма – не дело вдохновения или свободного порыва душевных сил, а результат длительного, даже изнурительного стремления к такому совершенствованию, которое позволит придать ей соответствие с мыслью, не нанося при этом ущерба свободе в игре душевных сил.

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

О СПОСОБНОСТЯХ ДУШИ, ОБРАЗУЮЩИХ ГЕНИЙ

О некоторых произведениях, которые должны были бы, хотя бы отчасти, представлять собой прекрасное искусство, говорят, что они лишены *духовности*, хотя с точки зрения вкуса в них нет ничего вызывающего возражения. Стихотворение может быть очень милым и элегантным, но дух в нем отсутствует. Рассказ – точен и правилен, но лишенным *духовности*. Торжественная речь – основательной и вместе с тем изящной, но лишенной *духовности*. Разговор – часто достаточно занимателен, но дух в нем отсутствует; даже о женщине говорят: она красива, разговорчива и благопристойна, но в ней отсутствует дух. Что же здесь понимают под духом?

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

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

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

Подобные представления воображения можно называть *идеями*: отчасти потому, что они по крайней мере стремятся к чему-то находящемуся за пределами опыта и, таким образом, пытаются приблизиться к изображению понятий разума (интеллектуальные идеи), что придает им видимость объективной реальности; с другой стороны, и это главное, потому, что им в качестве внутренних созерцаний не может быть полностью адекватным никакое понятие. Поэт решает представить в чувственном облике идею разума о невидимых сущностях – царство блаженных, преисподнюю, вечность, сотворение мира и т. п. – или то, примеры чего, правда, даны в опыте, но что выходит за его пределы, например, смерть, зависть и все пороки, а также любовь, славу и т. д. сделать их с помощью воображения, которое стремится следовать примеру разума в достижении величайшего, чувственно воспринимаемыми в полноте, примера которой нет в природе;

собственно говоря, только в поэзии эта способность эстетических идей может

проявиться в полной мере. Рассмотренная же сама по себе, эта способность есть, по существу, только талант (воображения).

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

Те формы, которые не составляют самого изображения данного понятия, а выражают в качестве дополнительных представлений воображения лишь связанные с ним следствия и его родственность другим понятиям, называют *атрибутами* (эстетическими) предмета, чье понятие как идея разума не может быть изображено адекватно. Так, орел Юпитера с молнией в когтях – атрибут могущественного владыки неба, а павлины – прекрасной владычицы неба. Эти атрибуты не представляют, подобно *логическим атрибутам*, то, что заключено в наших понятиях о возвышенности и величии творения, они отражают нечто другое, что дает воображению повод распространиться на множество родственных понятий, которые позволяют мыслить большее, чем может быть выражено в понятии, определенном словами; они дают *эстетическую* идею, которая служит идее разума вместо логического изображения, в сущности же для того, чтобы оживить душу, открывая ей необозримую область родственных представлений. Прекрасное искусство применяет это не только в живописи и ваянии (где обычно употребляется термин "атрибуты"); поэзия и ораторское искусство также заимствуют дух, оживляющий их слова, у эстетических атрибутов предметов, сопутствующих логическим атрибутам и придающих изображению размах, который заставляет мыслить больше, хотя и в неразвитом виде, чем может быть охвачено понятием, то есть определенным словесным выражением. Ограничусь для краткости лишь несколькими примерами.

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

Одним словом, эстетическая идея есть присоединенное к данному понятию представление воображения, связанное в свободном его применении с таким многообразием частичных представлений, что выражение, которое обозначало бы определенное понятие для

него, найдено быть не может; следовательно, оно позволяет примыслить к понятию много неизреченного; чувство этого неизреченного оживляет познавательную способность и связывает дух с языком как просто буквой.

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

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

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

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

руководством по правилам, в той мере, в какой их удалось извлечь из произведений его духа и их своеобразия; для них прекрасное искусство есть подражание, для которого природа дала правило через посредство гения.

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

Если спрашивается, что важнее в произведениях прекрасного искусства – проявление гения или вкуса, то это равносильно вопросу, что имеет в них большее значение – воображение или способность суждения. Поскольку искусство при наличии в нем гения заслуживает быть названным *вдохновенным* и только при наличии вкуса *прекрасным* искусством, то последнее, во всяком случае в качестве необходимого условия (*conditio sine qua pop*), – главное, на что следует обращать внимание в суждении об искусстве как прекрасном. Богатство и оригинальность идей необходимы не столько для красоты, сколько для соответствия воображения в его свободе с закономерностью рассудка. Ибо все богатство воображения порождает в своей не подчиняющейся законам свободе только нелепость; напротив, способность суждения – это способность привести воображение в соответствие с рассудком.

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

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

О ДЕЛЕНИИ ПРЕКРАСНЫХ ИСКУССТВ

Красотой вообще (будь то красота природы или красота искусства) можно назвать *выражение* эстетических идей, с той только разницей, что в прекрасном искусстве эту идею должно вызывать понятие об объекте, а в прекрасной природе для того, чтобы пробудить и сообщить идею, выражением которой должен служить объект, достаточно рефлексии о данном созерцании без понятия того, чем должен быть объект.

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

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

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

Следовательно, *оратор* возвещает о деле и осуществляет его так, будто оно просто *игра* идеями, чтобы занять слушателей. *Поэт* возвещает только о занимательной игре идеями, и тем не менее рассудку представляется, будто поэт намеревался заниматься только его делом. Соединение и гармония обеих познавательных способностей, чувственности и рассудка, которые не могут обойтись друг без друга и вместе с тем не могут быть соединены без принуждения и взаимного ущерба, должно казаться непреднамеренным и происходящим как бы само собой; в противном случае это не *прекрасное* искусство. Поэтому в нем следует избегать всего нарочитого и педантичного. Прекрасное искусство должно быть свободным в двойном значении этого слова: как потому, что, в отличие от занятия для заработка, оно не есть труд, количество которого можно установить, востребовать и оплатить по определенному мерилу, так и потому, что душа чувствует себя, правда, занятой, но, не стремясь при этом к другой цели (независимо от вознаграждения), умиротворенной и пробужденной.

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

понятиям; тем самым оратор дает, в сущности, меньше, поэт – больше, чем обещает.

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

или, при воспроизведении, условием рефлексии делают либо отношение к действительной цели, либо лишь видимость этой цели.

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

Живопись – второй вид изобразительных искусств, художественно изображающий *чувственную видимость* в ее связи с идеями, я бы разделил на искусство прекрасного *изображения природы* и искусство прекрасного *сочетания ее продуктов*. Первое – *собственно живопись*, второе – *декоративное садоводство*. Ибо первое дает лишь видимость телесной протяженности, второе дает эту протяженность в ее истине, но при этом лишь видимость ее использования и применения для других целей, а не только для игры воображения при созерцании его форм. Это не что иное, как украшение земли тем же многообразием (травами, кустами, цветами и деревьями, даже водами, холмами и долинами), которое предлагает созерцанию природа, с той только разницей, что здесь это сочетается иначе и в соответствии с определенными идеями. Но прекрасное сочетание телесных вещей так же, как и живопись, дано только для глаза; осязание не может дать наглядного представления о такой форме. К живописи в широком смысле слова я бы отнес также украшение комнат обоями, орнаментом и красивой мебелью, которые служат только для лицезрения, а также искусство одеваться со вкусом (кольца, табакерки и т. д.). Ибо клумбы со всевозможными цветами, комнаты со всевозможными украшениями (в том числе и наряды дам) составляют своего рода картину на пышном празднестве, которая, подобно подлинным картинам (не ставящим своей целью

обучать истории или естествознанию), служат только лицемерию, чтобы занять идеями воображение в его свободной игре и занять без определенной цели способность эстетического суждения. Техника создания всех этих украшений может быть по своим механическим приемам самой различной и требовать самых различных художников, но суждение вкуса о том, что в этом искусстве прекрасно, имеет одно назначение: судить только о формах (не принимая во внимание цель данного произведения) так, как они предстают перед нашим взором в отдельности или в своем соединении, по действию, которое они оказывают на воображение. Уподобление изобразительного искусства (по аналогии) мимике, сопровождающей речь, оправдывается стремлением духа художника дать посредством своих образов телесное выражение того, что и как он мыслил, как бы заставить само произведение говорить посредством мимики – обычная игра нашей фантазии, наделяющей безжизненные вещи в соответствии с их формой духом, который говорит из них.

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

О СОЕДИНЕНИИ РАЗЛИЧНЫХ ПРЕКРАСНЫХ ИСКУССТВ В ОДНОМ ПРОИЗВЕДЕНИИ

Красноречие может быть соединено с живописным изображением как своих субъектов, так и предметов в *драме*, поэзия с музыкой – в *пении*, пение же с живописным (театральным) изображением – в *опере*, игра ощущений в музыке с игрой образов – в танце и т. д. Так же и изображение возвышенного, поскольку оно относится к прекрасному искусству, может соединиться с красотой в *рифмованной трагедии*, *дидактическом стихотворении* и в *оратории*; и в таких соединениях прекрасное

искусство становится еще более художественным; но становится ли оно также прекраснее (когда перекрещиваются столь многообразные различные виды), вызывает в ряде случаев сомнение. Во всяком прекрасном искусстве существенное заключено в форме, целесообразной для наблюдения и суждения, где удовольствие есть одновременно и культура и располагает дух к идеям, тем самым делая его восприимчивым к ряду подобных удовольствий и развлечений в форме, а не в материи ощущения (в привлекательности или трогательности), когда все дело только в наслаждении, которое ничего не оставляет в идее, притупляет дух, постепенно вызывает отвращение к предмету и делает душу вследствие осознания ею нецелесообразности своей настроенности по суждению разума недовольной и капризной.

Если прекрасное искусство не сочетают в той или иной степени с моральными идеями, которые только и создают самостоятельное благорасположение, то именно таковой окажется в конце концов его судьба. В этом случае оно служит лишь для развлечения, потребность в котором становится тем больше, чем чаще к нему обращаются, стремясь устранить недовольство души собой, делая ее все более бесполезной и недовольной собой. Вообще связи искусства с моральными идеями больше всего способствует красота природы, если с раннего возраста привыкнуть наблюдать за ней, судить о ней и любоваться ею.

СРАВНЕНИЕ РАЗЛИЧНЫХ ПРЕКРАСНЫХ ИСКУССТВ ПО ИХ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ЦЕННОСТИ

Первое место среди всех искусств занимает *поэзия* (она почти полностью обязана своим происхождением гению и меньше всего руководствуется примерами и предписаниями). Поэзия расширяет душу тем, что дает воображению свободу и в пределах данного понятия избирает из безграничного многообразия возможных согласующихся с ним форм ту, которая связывает изображение понятия с таким богатством мыслей, адекватным которому не может быть ни одно выражение в языке, и, следовательно, эстетически возвышается до идей. Поэзия укрепляет душу, позволяя ей почувствовать свою свободную, самостоятельную и независимую от природного назначения способность рассматривать природу как явление и судить о ней по воззрениям, которые сама природа не дает в опыте ни чувству, ни рассудку, и, таким образом, использовать природу для сверхчувственного, как бы в качестве его схемы. Поэзия играет видимостью, создаваемой по своему усмотрению, не прибегая к обману, ибо она сама объявляет свое занятие лишь игрой, которая, однако, может быть целесообразно использована рассудком для его дела. Красноречие, если под ним понимать искусство уговаривать, то есть вводить в заблуждение с помощью красивой видимости (в качестве *ars oratoria*), а не просто умение красиво говорить (красоту слога и стиля), есть диалектика, заимствующая у поэзии лишь необходимое для того, чтобы настроить души, до того как они вынесут свое суждение в пользу оратора, и таким образом лишиться это суждение свободы; поэтому применение красноречия не следует рекомендовать ни в суде, ни на кафедре. Ибо когда речь идет о гражданских законах, о праве отдельных лиц или о продолжительном наставлении и определении умов к правильному пониманию и добросовестному выполнению своих обязанностей, недостойно такого важного дела допускать даже след чрезмерного остроумия и воображения, а тем более искусства уговаривать и располагать в чью-либо пользу, ибо хотя это искусство часто применяется для достижения самих по себе правомерных и похвальных целей, оно неприемлемо потому, что способствует субъективному искажению максим и убеждений, пусть даже объективно деяние правомерно; ведь недостаточно совершать правое, но и совершать это следует лишь на том основании, что оно есть правое. К тому же простое ясное понятие о такого рода человеческих обстоятельствах, живо изложенное, иллюстрированное примерами и свободное от нарушений правил благозвучия языка или благопристойности выражения соответственно идеям разума (что в своей совокупности и составляет красноречие), уже само по себе оказывает достаточное влияние на души людей, и нет никакой необходимости прибегать к механизму уговоров, которые, поскольку они могут быть использованы также для оправдания или сокрытия порока и заблуждения, не могут заглушить тайного подозрения в желании оправдать вину изощренным хитроумием. В поэзии все происходит честно и открыто. Она признается в том, что хочет просто вести занимательную игру воображения, причем по форме в согласовании с законами рассудка, и не стремится перехитрить или запутать рассудок чувственным изображением.

Вслед за поэзией я бы назвал, если речь идет о *привлекательности* и *душевном волнении*, то искусство, которое ближе всего к ней из словесных искусств и очень естественно с ней

соединяется, а именно *музыку*. Ибо хотя музыка и говорит только посредством ощущений без понятий, тем самым, в отличие от поэзии, не оставляет ничего для размышления, она многообразнее и, несмотря на свою преходящность, глубже волнует душу; правда, ее скорее можно назвать наслаждением, чем культурой (возбуждаемая ею попутно игра мыслей есть лишь воздействие некой как бы механической ассоциации), и по суждению разума она имеет меньшую ценность, чем любой другой вид прекрасного искусства. Поэтому музыка, подобно всякому наслаждению, требует частой перемены • и не выдерживает многократного повторения, нагоняя этим скуку. Привлекательность, которую музыка сообщает столь всеобщее, основывается, вероятно, на том, что каждое выражение языка связано в своей совокупности со звучанием, соответствующим его смыслу, что это звучание в большей или меньшей степени выражает аффект говорящего и в свою очередь возбуждает аффект в слушающем, вызывающий в нем идею, которая выражена в языке таким звучанием; а так как модуляция есть как бы всеобщий, понятный каждому человеку язык ощущения, музыка сама по себе пользуется ею со всей присущей ей выразительностью и, таким образом, по закону ассоциации сообщает всем естественно связанные с этим эстетические идеи; но, поскольку эти идеи не суть понятия и определения мысли, форма сочетания этих ощущений (гармония, мелодия) служит, в отличие от формы языка, только для того, чтобы посредством их пропорциональной настроенности (которая, так как в звуках она основывается на отношении числа вибраций воздуха в определенное время, поскольку звуки соединяются одновременно или в последовательности, может быть подведена под определенные математические правила) выразить эстетическую идею целого неизреченного богатства мыслей в соответствии с определенной темой, составляющей господствующий в музыкальном произведении аффект. С этой математической формой, хотя и не представленной в определенных понятиях, только и связано благорасположение, которое рефлексия о таком множестве сопровождающих друг друга или следующих друг за другом ощущений связывает с их игрой как значимым для каждого условием этой формы;

и, только исходя из этой формы, можно считать себя вправе заранее высказывать в своем вкусе суждение каждого.

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

Если же оценивать значимость прекрасных искусств по той культуре, которую они дают душе, и принять за масштаб расширение способностей, которые должны объединиться в способности суждения для познания, то музыка, поскольку она играет лишь ощущениями, займет среди прекрасных искусств низшее место (хотя в том, что ценится как приятное, быть может, высшее). Следовательно, в этом отношении изобразительные искусства превосходят ее; ибо, вовлекая воображение в свободную и вместе с тем соответствующую рассудку игру, они одновременно заняты делом, создавая произведение, которое служит рассудочным понятиям длительно действующим и самим по себе рекомендуемым средством, способствующим соединению этих понятий с чувственностью, и тем самым как бы доходчивости высших познавательных способностей. Эти два вида искусств идут совершенно различными путями: первый – от ощущения к неопределенным идеям;

второй – от определенных идей к ощущениям. Последние производят *длительное*, первые – преходящее впечатление. Воображение может восстановить впечатление и находить

в этом приятное развлечение; преходящие же впечатления либо сразу полностью исчезают, либо, если воображение произвольно их повторяет, они становятся скорее назойливыми, чем приятными; сверх того, музыке недостает вежливости; дело в том, что она, преимущественно из-за характера своих инструментов, распространяет свое влияние дальше, чем требуется (на соседей), таким образом, как бы навязывается и тем самым ущемляет свободу других, находящихся вне музыкального общества. Этого недостатка лишены те виды искусства, которые обращаются к зрению, ведь для того, чтобы они не производили впечатления, достаточно отвести взор. Воздействие музыки подобно наслаждению от далеко распространяющегося запаха. Тот, кто вынимает из кармана надушенный платок, заставляет вдыхать этот аромат всех вокруг себя и рядом с собой против их воли, принуждая их, если они хотят дышать, одновременно и наслаждаться; почему это и вышло из моды.

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

ПРИМЕЧАНИЕ

Между тем, что нравится только в оценке, и тем, что *доставляет удовольствие* (нравится в ощущении), существует, как мы часто показывали, значительная разница. Второго, в отличие от первого, нельзя ждать от каждого. Удовольствие (даже если причина его заключена в идеях) всегда, по-видимому, состоит в чувстве, которое благотворно влияет на всю жизнь человека, тем самым и на его физическое состояние, то есть здоровье; поэтому Эпикур, считая всякое удовольствие в сущности телесным ощущением, был, быть может, не так уж не прав, только сам не понимал себя, когда причислял к удовольствию интеллектуальное и даже практическое благорасположение. Если иметь в виду последнее различие, то можно понять, как удовольствие может не нравиться тому, кто его ощущает (например, радость нуждающегося, но благонамеренного человека при получении наследства от любящего, но скарредного отца), как глубокая скорбь может даже нравиться тому, кто ее испытывает (например, горе вдовы, вызванное смертью ее обладавшего многими достоинствами мужа), как удовольствие может, сверх того, еще и нравиться (например, удовольствие от наук, которыми мы занимаемся) или как боль (например, причиняемая ненавистью, завистью, жаждой мести) может к тому же еще и не нравиться. *Благорасположение* или *неблагорасположение* основано здесь на разуме и тождественно *одобрению* или *неодобрению*; удовольствие же и страдание могут покоиться только на чувстве или на ожидании возможного (по какой бы то ни было причине) *хорошего* или *плохого самочувствия*.

Всякая меняющаяся свободная игра ощущений (не основанная на каком-либо намерении) доставляет удовольствие, поскольку она усиливает чувство здоровья, причем независимо от того, удовлетворяет ли нас в суждении разума предмет этого удовольствия и даже само это удовольствие; и это удовольствие может достичь аффекта, хотя мы и не испытываем интереса к самому предмету, во всяком случае, не настолько, чтобы он был соразмерен степени испытываемого удовольствия. Игру ощущений можно разделить на *азартную игру*, *игру звуков* и *игру мыслей*. Первая *требует интереса*, будь то тщеславия или своекорыстия, который, однако, далеко не так велик, как интерес к способу, которым мы пытаемся этого достигнуть; *вторая* требует лишь смены *ощущений*, каждое из которых соотносится с аффектом, не достигая, однако, степени аффекта, и возбуждает эстетические идеи; *третья* возникает лишь из смены представлений в способности суждения, что, правда, не порождает мысль, связанную с каким-либо интересом, но все-таки оживляет душу. О том, какое удовольствие должны доставлять эти игры, хотя и незачем считать, что в их основе лежит какая-либо заинтересованность, свидетельствуют все наши вечера; ведь без игр вряд ли может обойтись какой-либо вечер. В них проявляются такие аффекты, как надежда, страх, радость, гнев, насмешка; они ежеминутно сменяют друг друга и настолько сильны, что, создавая внутреннее движение, вызывают усиление всей жизнедеятельности тела, что доказывает вызванная этим бодрость духа, хотя при этом участники игры ничего не приобрели и ничему не научились. Но поскольку азартная игра не есть прекрасная игра, мы о ней здесь говорить не будем. Напротив, музыка и повод к смеху суть два типа игры эстетическими идеями или представлениями рассудка, посредством которых ничего не

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

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

Во всем, что вызывает веселый неудержимый смех, должно заключаться нечто бессмысленное (в чем, следовательно, рассудок сам по себе не может находить благорасположение). *Смех – это аффект, возникающий из внезапного превращения напряженного ожидания в ничто.* Именно это превращение, которое для рассудка безусловно не радостно, все же косвенно вызывает на мгновение живую радость. Следовательно, причина должна заключаться во влиянии представления на тело и на взаимодействие его с душой; причем не потому, что представление объективно есть предмет удовольствия (ибо как может доставлять удовольствие обманутое ожидание?), а только потому, что это ожидание, как игра представлений, создает в теле равновесие жизненных сил.

Мы смеемся и ощущаем истинное удовольствие, слушая рассказ о том, как в Сурате индеец, который сидел за столом у англичанина, увидев, когда тот откупорил бутылку с элем, что пиво, превратившись в пену, выходит из бутылки, выразил в многочисленных восклицаниях крайнее удивление, а на вопрос англичанина, что же в этом удивительного, ответил: "Меня удивляет не то, что оно выходит, а то, как вам удалось загнать его туда"; и смеемся мы не потому, что ощущаем себя несколько умнее этого невежественного индийца или по поводу чего-либо приятного, обнаруженного во всем этом нашим рассудком, а потому, что наше напряженное ожидание внезапно превратилось в ничто. Или если наследник богатого родственника, намеревающийся торжественно оформить его похороны, жалуется, что это ему не удастся, ибо (говорит он) "чем больше я плачу плакальщикам, чтобы они выглядели грустными, тем веселее они выглядят", то мы громко смеемся, а причина этого заключается в том, что наше ожидание внезапно превратилось в ничто. Следует заметить, что ожидание должно превратиться не в позитивную противоположность ожидаемого предмета – так как это всегда есть нечто и часто может огорчить, – но именно в ничто. Ибо если кто-либо возбуждает в нас своим рассказом большие ожидания, а в конце мы сразу же понимаем, что он не соответствует истине, то нам это не нравится; например, когда рассказывают о людях, которые, пережив большое горе, за ночь поседели. Напротив, если в ответ на подобный рассказ какой-нибудь шутник со всеми подробностями расскажет о горе купца, который, возвращаясь в Европу из Индии со всем своим состоянием, помещенным в

товары, вынужден был в страшную бурю выбросить все за борт, и это его расстроило до такой степени, что в ту же ночь поседел его *парик*, - то мы смеемся и это доставляет нам удовольствие, поскольку мы еще некоторое время перебрасываем свой собственный промах, пытаюсь поймать, впрочем, безразличный нам предмет или, вернее, идею, за которой мы следовали, между тем как мы стремимся лишь схватить и удержать его. Здесь удовольствие доставляет не отповедь лжецу или глупцу, ибо и сама по себе эта история, будь она рассказана серьезно, вызвала бы громкий смех в обществе, на предыдущий же рассказ, скорее всего, вообще не стоило бы обращать внимание.

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

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

Следовательно, можно, как я полагаю, согласиться с Эпикуром, что всякое удовольствие, даже если оно вызвано понятиями, возбуждающими эстетические идеи, есть *животное*, то есть телесное, ощущение, несколько этим не умаляя ни *духовное* чувство уважения к моральным идеям, которое есть не удовольствие, а уважение к себе (к человеку в нас), возвышающее нас над потребностью в удовольствии, ни даже значение менее благородного чувства, вкуса.

Нечто, состоящее из того и другого, обнаруживается в *наивности*, которая есть вспышка некогда естественной для человеческой природы искренности, противостоящей тому, что стало второй натурой человека, - искусству притворства. Над простотой, которая еще не умеет притворяться, смеются, радуясь одновременно простоте природы, которая становится здесь препятствием этому искусству. Ожидали повседневной привычки к искусственности выражения, предусмотрительно рассчитанного на красивую видимость, а перед нами внезапно оказалась неиспорченная невинная натура, встретить которую мы никак не ожидали и которую тот, кто ее проявляет, совсем не собирался обнаруживать. Что красивая, но ложная видимость, которая обычно столь много значит в нашем суждении, здесь внезапно превращается в ничто и что в нас самих как бы обнажается притворщик, вызывает душевное движение, которое идет по двум противоположным направлениям, что также целебно

сотрясает тело. Но то, что бесконечно превосходит все привычные обычаи, чистота мышления (по крайней мере ее задатки), которая еще не совсем исчезла в человеческой природе, привносит в игру способности суждения серьезность и глубокое уважение. Однако поскольку это лишь кратковременное явление и покров притворства вновь заслоняет его, к этому примешивается и сожаление, нежная умиленность, которая в качестве игры легко соединяется с добродушным смехом и обычно действительно с ним соединяется, вознаграждая того, кто дал для этого повод, за его смущение, вызванное тем, что он еще не умудрен житейским опытом. Поэтому искусство быть *наивным* есть противоречие; однако представлять наивность в вымышленном лице возможно и являет собой прекрасное, хотя и редкое искусство. Но с наивностью не следует смешивать чистосердечную простоту, которая лишь потому не привносит искусственность в природу, что не ведает, что есть искусство человеческого общения.

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

Спасибо, что скачали книгу в [бесплатной электронной библиотеке Royallib.ru](http://Royallib.ru)

[Оставить отзыв о книге](#)

[Все книги автора](#)