Пр. Проф. 1959

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Сочиненіе наше есть отголосокъ движенія, происходящаго въ послѣднее время въ европейской вообще и въ особенности германской философской литературѣ. Движеніе это состоитъ въ тщательномъ изученіи исторіи философіи, соединенномъ съ убѣжденіемъ, что только на твердомъ историческомъ базисѣ можно успѣшно строить новое систематическое зданіе. Ежегодно въ Германіи, Англіи и Франціи, за которыми быстро поспѣваетъ въ послѣднее время и Италія, появляются многочисленныя изслѣдованія, въ которыхъ тщательно изучаются и цѣлыя системы и отдѣльные пункты ученій великихъ философовъ, какъ древнихъ, такъ и новыхъ. Но едва ли не болѣе всѣхъ изучается, комментируется, исправляется, оспоривается Кантъ и не только въ Германіи, но и въ другихъ странахъ. Въ Германіи, начиная съ 60-хъ годовъ образовалась такая литература о Кантѣ, что её уже не подъ силу изучить одному человѣку. Довольно назвать появившіеся недавно такіе выдающіеся спеціальные по философіи Канта труды какъ, напр., Adamson'a, Caird'a, Mahaffy (въ Англіи), Nolen'a, Desduits, (во Франціи) Barzellotti, Cantoni (въ Италіи), признанные и нѣмецкой критикой, чтобы видѣть, что и въ другихъ передовыхъ странахъ Европы Кантъ сталъ предметомъ внимательнаго изученія. Что касается до Германіи, то причина этого изученія, конечно, заключается въ томъ обстоятельствѣ, что тамъ всѣ философскія школы и направленія за послѣдніе сто лѣтъ ведутъ свое начало отъ Канта и такъ или иначе къ нему примыкаютъ. Но есть и другія причины, почему его философія, *не смотря* на ея многочисленныя противорѣчія, двусмысленности, неточности и темноту изложенія, *возбуждала* къ себѣ вниманіе умовъ,

склонныхъ къ философіи, не только въ Германіи, но и въ другихъ странахъ. Одна изъ нихъ заключается въ томъ, что въ системѣ Канта соединены нѣсколько различныхъ направленій, къ какимъ естественно можетъ быть склоненъ философствующій умъ человѣческій. Самыя рѣзкія противоположности (реализмъ и идеализмъ, раціонализмъ и эмпиризмъ, догматизмъ и скептицизмъ и пр.) могутъ найти для себя въ философіи Канта исходный пунктъ и возможность односторонняго развитія: исторія философіи въ Германіи дала многія тому доказательства. Поэтому, напр., нѣмцу, склонному, по своему постоянному или временному настроенію, къ направленіямъ, обособившимся въ послѣднее время въ Англіи и Франціи подъ именами: феноменализма и позитивизма, вовсе нѣтъ надобности искать для себя точекъ опоры у Юма или Милля, Конта или Тэна; онъ можетъ легко примкнуть къ своему „прусскому Юму“, стоитъ только выбрать изъ его системы нѣсколько соотвѣтствующихъ названнымъ направленіямъ основныхъ положеній и устранить неподходящія другія или же, если возможно, истолковать ихъ въ свѣтѣ выбранныхъ. Другая причина состоитъ въ великихъ дѣйствительныхъ заслугахъ философіи Канта, не смотря на крупные ея недостатки и полную несостоятельность въ цѣломъ. Во первыхъ мы видимъ ихъ въ уясненныхъ имъ началахъ нравственной и художественной дѣятельности, легшихъ въ основу его нравственной и эстетической теоріи. Во вторыхъ и сравнительно слабѣйшая часть его философіи въ „Критикѣ чистаго разума“ заключаетъ не только никогда не могущую потерять своего значенія теорію пространства и времени, но и вообще глубокія и остроумныя частныя соображенія. Наконецъ, если всѣ различныя начала, легшія въ основаніе этой „Критики“ и унаслѣдованы отъ предшественниковъ, то все таки Кантъ соединилъ ихъ, хотя и въ тяжеловѣсной и противорѣчивой, но все таки такой оригинальной, носящей на себѣ печать великаго ума формѣ, что усилія изучающаго ее болѣе или менѣе *вознаграждаются* серьезнымъ возбужденіемъ и неожиданнымъ просвѣтлѣніемъ мысли въ самыхъ глубокихъ и важнѣйшихъ предметахъ человѣческаго знанія. Изъ всѣхъ этихъ причинъ и объясняется постепенное вліяніе кантовой философіи и вкусъ къ изученію ея и внѣ Германіи. Во Франціи въ теченіе послѣднихъ 25 лѣтъ сложилась цѣлая школа подъ знаменемъ видоизмѣненнаго кантіанизма, главнымъ представителемъ которой является выдающійся мыслитель—Ренувье. Точно также и въ

Англіи, со времени Гамильтона, постоянно находились представители философіи высоко цѣнившіе и изучавшіе Канта; въ настоящее время въ Англіи выдающимся представителемъ тоже видоизмѣненнаго кантіанизма можно считать Shadworth H. Hodgson'a. Въ силу всего вышеизложеннаго естественно, что, при общемъ стремленіи къ тщательной разработкѣ исторіи философіи, Канту выпало на долю быть по преимуществу предметомъ изученія, особенно же въ Германіи. На результаты этого изученія можно посмотрѣть съ двухъ сторонъ; со стороны *истолкованія и характеристики* системы Канта и со стороны вскрытія *генезиса* основныхъ элементовъ, её составляющихъ. Въ первомъ отношеніи результатъ не соотвѣтствуетъ потраченнымъ усиліямъ и не достигаетъ естественной ихъ цѣли, т. е., однообразнаго и общепринятаго пониманія системы Канта. Какъ въ теченіи ста лѣтъ съ ея появленія её толковали различно, такъ и теперь, не смотря на тщательность изученія и у нѣкоторыхъ строгую объективность отношенія, современные изслѣдователи все таки понимаютъ её различно и видятъ центръ ея въ различныхъ пунктахъ. Одинъ толкуетъ её въ смыслѣ идеализма; другой видитъ въ Кантѣ раціоналиста, отличающагося не по существу, а по новой постановкѣ дѣла отъ своихъ предшественниковъ, третій думаетъ, что цѣль его философіи главнымъ образомъ состоитъ въ утвержденіи эмпирической методы пріобрѣтенія знанія и въ изгнаніи всяческой спекуляціи, наконецъ есть попытки свести „критицизмъ Канта“ къ феноменализму или позитивизму Конта или Милля. Далѣе одинъ видитъ центръ тяжести критической системы въ вопросѣ о значеніи математики, другой въ ученіи о категоріяхъ, третій въ ученіи о вещи въ себѣ и явленіи, четвертый въ діалектикѣ и въ соотвѣтствующей ей положительной обосновкѣ идей въ метафизикѣ нравственности; наконецъ этого центра ищутъ даже въ ученіи объ интеллектуальномъ созерцаніи. Всю эту разноголосицу никакъ нельзя свалить на самихъ изслѣдователей: она, по нашему убѣжденію, необходима, ибо имѣетъ основаніе свое въ самой философіи Канта. Противорѣчіе и несовмѣстимость важнѣйшихъ ея пунктовъ составляютъ ея фундаментъ [1]).

---

[1]) Не говоря уже о противорѣчіи докритическаго и критическаго періодовъ философствованія Канта, въ самомъ критическомъ періодѣ „диссертація 1770 г.“ противорѣчитъ „Критикѣ чистаго разума“. Эта послѣдняя

Гораздо плодотворнѣе результаты изученія Канта со стороны *генезиса* его философіи. Путемъ сопоставленія его воззрѣній на одни и тѣже предметы въ различныхъ его сочиненіяхъ и въ различные періоды, путемъ критическаго объясненія и сравненія его собственныхъ прямыхъ указаній, или же намековъ на вліянія, которыя онъ испытывалъ отъ своихъ предшественниковъ или современниковъ, и на отношенія, въ которыхъ онъ находился къ нимъ, указаній, разсѣянныхъ въ сочиненіяхъ или письмахъ Канта; далѣе путемъ критическаго сопоставленія этихъ указаній съ данными о его философіи или личности встрѣчаемыми у его современниковъ; наконецъ путемъ сравненія его философской системы съ системами предшественниковъ;—всѣми этими путями текущая исторія философіи пришла къ довольно ясному представленію о томъ, какимъ путемъ и въ слѣдствіе какихъ мотивовъ сложились въ духѣ одного человѣка, именно Канта, тѣ воззрѣнія, которыя имѣли важное вліяніе на мысль европейскаго человѣчества въ теченіи цѣлаго столѣтія.

Именно въ этомъ направленіи и лежитъ скромная задача нашей работы. Мы имѣемъ въ виду, пользуясь результатами изученія Канта въ европейской и спеціально германской литературѣ, указать на происхожденіе важнѣйшей части критической фи-

---

противорѣчитъ двумъ другимъ „Критикамъ“. Первое изданіе „Критики ч. р.“ трудно согласимо со вторымъ. Далѣе внутри каждой изъ „Критикъ“ отдѣльныя части и даже частныя положенія не согласимы другъ съ другомъ. Такъ напр., въ „Кр. ч. р.“ „аналитика“ противорѣчитъ „эстетикѣ“ и несогласима съ „діалектикой“, или, напр., въ этой послѣдней опроверженіе идей несовмѣстимо съ признаніемъ за ними идеальнаго, научнаго значенія. Далѣе есть несогласимое между теоретическими и прикладными частями системы: напр., „Критики ч. раз.“ съ „метафизическими основоположеніями науки о природѣ“ или „Общей метафизики нравственности“ съ приложеніемъ ея къ ученію о добродѣтели и правѣ. Если къ этой ткани противорѣчій мы присоединимъ многосмысленное употребленіе терминовъ (напр., употребленіе въ разныхъ смыслахъ важнѣйшаго въ философіи Канта термина: опытъ), смѣшеніе понятій (напр., явленіе, ощущеніе, представленіе, созерцаніе, воспріятіе, понятіе употребляются безразлично одно вмѣсто другого), запутанность и тяжеловѣсность изложенія (напр., въ 1-мъ изданіи мы находимъ изложеніе „дедукціи категорій“ четырьмя различными способами).

лософіи Канта, а именно, теоріи времени и пространства. Но такъ какъ выполненіе нашей задачи было обусловлено тѣмъ, что она должна быть совершена на почвѣ русской литературы, то это условіе внесло въ нашу работу такія особенности, которыя могутъ повести читателя къ недоразумѣнію относительно нашихъ цѣлей. Недоразумѣніе это можетъ состоять въ томъ, что за главную цѣль нашей работы можетъ быть принята характеристика и критика философіи Канта вообще. Мы этимъ несомнѣнно занимаемся, и занимаемся болѣе, чѣмъ было бы нужно въ другой литературѣ, но все таки занимаемся въ виду настоящей нашей задачи. Печальное состояніе нашей философской литературы побуждаетъ насъ останавливаться довольно долго на подробнѣйшемъ изложеніи и критикѣ не только теоріи пространства и времени и философіи Канта вообще, но и соотвѣтственныхъ пунктовъ у его предшественниковъ? Что имѣемъ мы относительно Канта въ нашей литературѣ? Переводъ только двухъ „Критикъ чистаго и практическаго разума“ ІГ. Владиславлева и Смирнова [1]) изъ многочисленныхъ сочиненій Канта во первыхъ; во вторыхъ мы имѣемъ переводъ „Исторіи новѣйшей философіи“ Куно-Фишера—единственно обстоятельное, хотя одностороннее и теперь уже не вполнѣ удовлетворяющее изложеніе философіи Канта и его предшественниковъ; въ третьихъ мы имѣемъ общее краткое изложеніе или оцѣнку философіи Канта въ немногихъ *переводныхъ* „Курсахъ“ исторіи литературы (Бауера, Льюиса, Швеглера, Вебера), или же мимоходныя замѣчанія также въ переводныхъ сочиненіяхъ другихъ философовъ, напр., Тренделенбурга, Лотце и т. под.; наконецъ незначительныя упоминовенія въ нѣсколько строкъ въ сочиненіяхъ и журнальныхъ статьяхъ русскихъ писателей. Вотъ, и все! Въ виду такой бѣдности нашей философской литературы и въ виду малаго запаса свѣдѣній по исторіи философіи у русскаго читателя, мы иногда останавливались и распространялись тамъ, гдѣ въ другой литературѣ можно было бы ограничиться двумя, тремя словами, или ссылкою на общеизвѣстныя сочиненія.

И такъ, цѣль наша *объяснить генезисъ* Кантовой теоріи пространства и времена въ связи съ другими сторонами его философіи и

---

[1]) Послѣдній появился только весьма недавно, уже въ восьмидесятыхъ годахъ.

въ отношеніи къ ученію о томъ же предметѣ его предшественниковъ. Для выполненія нашей задачи мы пользовались: 1) подлинными сочиненіями всѣхъ предшественниковъ Канта, имѣвшихъ на него вліяніе, такъ или иначе отразившееся на изслѣдуемой нами теоріи, а также и сочиненіями самого Канта; 2) многими общими сочиненіями по общей исторіи философіи напр., Куно-Фишера, Целлера, Іоганна Эдуарда Эрдмана [2]), Ибервега, Виндельбанда и др. 3) спеціальными монографіями, и статьями многихъ изслѣдователей, преимущественно позднѣйшаго времени. Имена и сочиненія многихъ изъ нихъ приводятся въ нашей книгѣ: приводить же подробный списокъ всѣхъ мы считаемъ безполезнымъ. На сколько удалось намъ ясно представить исторію возникновенія и выработки одного изъ важнѣйшихъ пунктовъ философіи Канта, предоставляемъ судить компетентнымъ людямъ.

Считаемъ не безполезнымъ замѣтить, что изслѣдованіе, посвященное нами кантовой теоріи пространства и времени, послужитъ для насъ *базисомъ* для дальнѣйшихъ изслѣдованій о теоріяхъ, поставленныхъ по тому же вопросу послѣ Канта въ Германіи и Англіи.

А. К.

15 Апрѣля 1884. г.

---

[1]) Этого стараго Іоганна Эрдмана нужно отличать отъ сравнительно молодого Бенно Эрдмана, на котораго мы часто ссылаемся.

ОПЕЧАТКИ.

Покорнѣйше просимъ передъ чтеніемъ выправить слѣдующія важнѣйшія опечатки.

Напечатано:				*Слѣдуетъ читать:*
Стр. 7	строка 16	съ вер.	другъ другу	другъ къ другу
— 10	— 15	съ низ.	Подробно	Подобно
— 15	— 9	—	идей	идеи
— 28	— 15	—	наша способность	у насъ есть способность
— —	— 2	—	органиченнаго	ограниченнаго
— 35	— 7	—	о мнѣнію	по мнѣнію
— 40	— 6	—	звѣнія	зрѣнія.
— 49	— 15	съ вер.	монандъ	монадъ
— 54	— 9	— —	s'etende	s'etend
— 61	— 13	съ низ.	Всею	Всего
— 62	— 1	— —	его воли	отъ его воли
— 63	— 1	съ вер.	аже	даже
— 70	— 14	съ низ.	зрѣніи	зрѣнія.
— 81	— 9	съ вер.	законности	причинности
— 89	— 11	— —	съ своей	въ своей
— 112	— 1	съ низ.	Метафизикъ	Математикъ.
— 180	— 18	— —	Ни	Не
— 186	— 5	—	къ представляющему предмету	къ представляющему субъекту
— 204	— 10	—	комменнтатеры	комментаторы
— 211	— 6	съ вер.	гармоніей	гармоніи
— 212	— 9	съ низ.	равненія	сравненія
— 232	— 4	съ вер.	првъстранствѣ	пространствѣ.
— —	— 5	—	о пространствѣ	въ пространствѣ
— 240	— 4	—	его ipso	ео ipso

ОГЛАВЛЕНІЕ.

стр.

Предисловіе I

Глава I. Ученіе о пространствѣ и времени въ школѣ Декарта 1

Глава II. Теорія пространства и времени въ эмпирической школѣ 13

Глава III. Пространство и время у Лейбница. Лейбницъ и Кларке 46

Глава IV. Догматическій періодъ философіи Канта . . 78

Глава V. Переходный періодъ въ философскомъ развитіи Канта 91

Глава VI. Критическій періодъ философскаго развитія Канта (1770—1804); сочиненіе: „О формѣ и началахъ міра чувственнаго и умственнаго“ 121

Глава VII. Критическій періодъ философскаго развитія Канта. Первый отдѣлъ. „Критики чистаго разума:“ трансцендентальная эстетика“ 150

Глава VIII. Критическій періодъ философскаго развитія Канта. Второй отдѣлъ „Критики чистаго разума“: „трансцендентальная логика“ и сочиненіе: „Метафизическія основы науки о природѣ“ 201

Глава IX. Общее заключеніе о происхожденіи теоріи пространства и времени Канта 255

Прибавленіе № 1 . . . . . I.

ГЛАВА I.

Ученіе о пространствѣ и времени въ школѣ Декарта.

Для выполненія нашей задачи—изслѣдовать генезисъ кантовой теоріи пространства и времени—намъ нужно предварительно познакомиться съ ученіемъ объ нихъ, господствовавшимъ въ предшествовавшихъ ему школахъ, а именно: картезіанской (во Франціи и Голландіи), эмпирической (въ Англіи) и лейбнице-вольфіанской (въ Германіи).

Изложеніе наше начнемъ съ Декарта и его послѣдователей.

Ученіе Декарта (1596—1650) о пространствѣ и времени стоитъ въ тѣсной связи какъ съ его метафизикой, такъ и съ теоріей познанія. Истинно сущее (т. е., независимое отъ человѣческаго представленія) состоитъ по Декарту изъ *двухъ* классовъ субстанцій: духовъ и тѣлъ. Но, впрочемъ, это субстанціи относительныя, сотворенныя; кромѣ ихъ существуетъ еще Богъ, субстанція безусловная, Творецъ духовъ и тѣлъ [1]). Сущность духовныхъ субстанцій состоитъ въ мышленіи, сущность тѣлесныхъ—въ протяженности, или, иначе, духъ имѣетъ одинъ аттрибутъ—мышленіе, обнаруживающееся въ безчисленныхъ модусахъ, видоизмѣненіяхъ (отдѣльныхъ мысляхъ и актахъ воли, которая, по Декарту, относится къ мышленію) и тѣло также имѣетъ одинъ

---

[1]) Ученіе Декарта о субстанціяхъ заключаетъ крупное противорѣчіе. Тѣла и духи не могутъ быть субстанціями, если они зависятъ отъ Бога и имъ сотворены. Терминъ: субстанція относительная, сотворенная, есть contradictio in adjecto.

аттрибутъ—протяженность, также обнаруживающуюся въ безчисленныхъ модусахъ (отдѣльныхъ тѣлахъ и ихъ фигурахъ).

Такъ какъ для нашихъ цѣлей важно ученіе Декарта о тѣлахъ, то мы и остановимся на его изложеніи [1]).

Все, что въ тѣлахъ не относится къ ихъ пространственному протяженію, т. е., чувственныя ихъ качества (цвѣтъ, тяжесть, мягкость и т. д.) исключены Декартомъ изъ дѣйствительныхъ свойствъ тѣлъ: эти качества существуютъ только въ *насъ*, въ представленіи, а не въ истинномъ бытіи тѣлъ. Исключеніе это сдѣлано Декартомъ на основаніи поставленнаго имъ критерія истиннаго познанія, состоящаго въ *очевидности и ясности* идей [2]). Только тѣ наши идеи, содержаніе которыхъ вполнѣ ясно и понимается само изъ себя съ непосредственною очевидностью, соотвѣтствуютъ истинному бытію, или, иначе, напечатлѣны въ насъ сущими о себѣ объектами. Таковы, напр., идея мышленія, идущая непосредственно отъ самаго существа духа и сознаваемая нераздѣльно съ сознаніемъ его бытія, или идея протяженія, въ которой непосредственно и ясно выражается сущность тѣла. Это суть *естественныя или врожденныя* идеи, неразрывно связанныя съ нашею способностію мыслить и не имѣющія своимъ источникомъ ни внѣшнія тѣла съ ихъ движеніями, ни нашъ произволъ [3]). Протяженность тѣла и есть такая естественная и непосредственно извѣстная идея, дающая

---

[1]) Это ученіе заключается главнымъ образомъ въ слѣдующихъ сочиненіяхъ Декарта: „Principia philosophiae“, „Meditations metaphysiques“, отчасти же въ „Règles pour la direction de l'esprit“ и въ „Lettres de R. Descartes“. Мы въ своихъ ссылкахъ имѣемъ въ виду „Principia“ въ переводѣ аббата Picot (1647 г.), признанномъ самимъ Декартомъ за „si nette et si accomplie“ (въ письмѣ къ переводчику). „Meditations, Règles и Lettres“ мы цитируемъ по изданію, редижированному J. Simon'омъ „Oeuvres choisies de Descartes“. Хотя въ этомъ изданіи письма Декарта помѣщены не всѣ и въ краткихъ извлеченіяхъ, но этихъ послѣднихъ было для нашей цѣли достаточно.

[2]) Ученіе о ясности и очевидности идей, какъ критеріѣ истины, развито Декартомъ въ сочиненіяхъ: „Discours de la méthode“, „Meditations“, „Règles“ и въ первой части „Principia“.

[3]) Опредѣленіе врожденныхъ идей взято изъ писемъ Декарта. См. вышеуказанное изданіе, стр. 418.

истинное познаніе о немъ; чувственныя же качества тѣлъ не могутъ дать яснаго понятія о тѣлахъ, потому что вѣчно колеблются и переходятъ одно въ другое (одинъ цвѣтъ въ другой, твердое въ мягкое и т. д.)[1]. При этихъ перемѣнахъ чувственныхъ качествъ тѣлъ ихъ неизмѣннымъ свойствомъ остается только одна *протяженность*. Значитъ, только протяженностью въ трехъ измѣреніяхъ (длину, ширину и вышину) *исчерпывается* вся реальность тѣлъ; все, что называется матеріею тѣла сводится къ его протяженности. Если отнять у тѣла его протяженность, то исчезаетъ и самое тѣло. Тѣло и протяженность одно и тоже, или иначе тѣло и пространство, занимаемое имъ, по существу, одно и тоже и различаются только по способу представленія[2]. Тѣло есть пространственная величина, отличающаяся отъ другихъ таковыхъ же величинъ только *мѣстомъ*, т. е., относительнымъ положеніемъ къ другимъ тѣламъ, или, иначе, пространство, занимаемое тѣломъ, ничего другаго не означаетъ, какъ величину, фигуру и положеніе тѣла между другими тѣлами. Спеціальные термины: мѣсто тѣла и пространство, имъ занимаемое, отличаются у Декарта тѣмъ, что первое относится болѣе къ положенію тѣла, а второе къ его величинѣ и фигурѣ[3].

Отождествляя тѣло и пространство, имъ занимаемое, Декартъ, конечно, не могъ допустить и не допускалъ *пустого пространства* между тѣлами, или за тѣлами; не допускалъ онъ также и *неподвижнаго* пространства, такъ какъ тѣла, по Декарту, постоянно движутся; вмѣстѣ съ тѣломъ движется и его протяженность, т. е., пространство. Пустое, по Декарту, равно ничто и имѣетъ только относительное значеніе; и если мы говоримъ такъ, какъ будто принимаемъ его въ абсолютномъ смыслѣ, то это предразсудокъ и ошибка, укоренившаяся съ дѣтства. Пустое, т. е., ничто, не имѣетъ никакого протяженія; и пу-

---

[1]) Во II Meditation Декартъ дѣлаетъ иллюстрацію этого положенія на примѣрѣ воска, въ которомъ, при соприкосновеніи съ огнемъ, всѣ чувственныя качества (зрительныя, обонятельныя и проч.) измѣняются; и если онъ остается тѣмъ же тѣломъ, то по свойству занимать протяженіе въ 3-хъ измѣреніяхъ.

[2]) Всѣ вышеозначенныя положенія почти буквально находятся въ V Meditation и въ Principia: II, 10, 11, 12.

[3]) См. Princ.: II, 13, 14, 16.

стыми могутъ быть только тѣла; конечно, не абсолютно пустыми, а относительно (напр., кувшинъ пустъ, когда въ немъ нѣтъ жидкости, но онъ наполненъ воздухомъ)[1]. Значитъ, нѣтъ пространства безъ тѣла[2], и наоборотъ нѣтъ пространства помимо тѣлъ; пространство вообще и всѣ тѣла вмѣстѣ—это одно и тоже.

Ученіе о наполненности пространства необходимо вело за собою признаніе безграничности вселенной и отрицаніе атомовъ.

Протяженныя тѣла могутъ быть ограничиваемы только протяженными же тѣлами; невозможно, чтобы протяженное ограничивалось непротяженнымъ. По этому матеріальный или тѣлесный міръ *безграниченъ*[3], ибо гдѣ бы мы ни положили границы тѣлъ, за ними все таки мы должны вообразить неопредѣленное пространство, а оно не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ тѣломъ[4]. Не допуская пустоты, какъ границы тѣлъ за тѣлами, Декартъ не допускалъ и *атомовъ*, которые ограничивали бы тѣла между тѣлами. Атомъ по понятію своему недѣлимое, т. е., уже нѣчто непространственное, невозможенъ, потому что онъ ограничивалъ бы пространство (между стѣнками атома было бы уже не пространство). Самомалѣйшія части тѣлъ, по Декарту, дѣлимы, поэтому онѣ не атомы, но тѣльца же; и связь тѣлъ непрерывна[5].

Теперь мы сдѣлаемъ общій *выводъ* о воззрѣніяхъ Декарта на пространство. Всѣ вышеприведенныя положенія коренятся, по нашему мнѣнію, въ двухъ исходныхъ пунктахъ философіи Декарта: въ ученіи объ истинности ясныхъ и очевидныхъ идей и въ признаніи тѣлъ за субстанціи; желаніе согласить эти пункты повело его и къ разнымъ затрудненіямъ, съ которыми связано его ученіе о пространствѣ и матеріальномъ мірѣ. Утверждая, что мы имѣемъ о протяженности ясную

---

[1]) Principia: II, 16, 17, 18.

[2]) См. „Lettres“: письмо 67 (этого письма нѣтъ въ указанномъ изданіи).

[3]) Декартъ отличалъ термины: безконечное (infini) и безграничное (indefini или indeterminé), какъ то видно изъ его письма къ H. Morus (см. стр. 417 указаннаго изданія). Безконеченъ Богъ, а міръ только безграниченъ, потому что, думаетъ Декартъ, для нашего разума эти границы непостижимы, хотя, можетъ быть, онѣ и извѣстны Богу.

[4]) Principia: II, 20—22.

[5]) Ibidem: II, 16—22.

идею, Декартъ не отдавалъ себѣ отчета въ томъ, что эта ясная идея есть *идея* именно *пустого математическаго пространства.* Сознавай онъ это, онъ долженъ бы былъ объявить это пустое и неподвижное пространство дѣйствительно существующимъ, а тѣла признать за простыя представленія, не имѣющія дѣйствительнаго бытія и субстанціальности. Но, объявляя тѣла за субстанціи, а протяженность за ихъ свойство, Декартъ въ сущности входитъ въ противорѣчіе съ ученіемъ о врожденности идеи пространственности; тогда, значитъ, о протяженности мы знаемъ по тѣламъ и по стольку, по сколько она связана съ тѣлами. Но такъ какъ эта протяженность и ея элементы (фигура, положеніе, величина) проникнута смутными чувственными качествами, то о пространствѣ тѣлесномъ не могло бы быть ясной идеи. По нашему мнѣнію, Декартъ, не сознавая того, говорилъ одно, а разумѣлъ другое. Въ сущности для него *тѣла-то и были ничто*, а *пространство*, ими занимаемое, *нѣчто о себѣ сущее.* Поэтому онъ съ явнымъ противорѣчіемъ позволяетъ себѣ произвольный переходъ отъ воображаемаго къ дѣйствительному въ вопросѣ о безграничности міра. Изъ того, что я, поставивши какую либо границу тѣламъ, воображаю сейчасъ же за этою границею пространство, вовсе не слѣдуетъ необходимость утверждать, что это воображаемое пространство занято тѣлами. Вообще безграничность міра невозможна, если подъ міромъ разумѣть всѣ тѣла вмѣстѣ. Въ понятіе тѣла необходимо входитъ понятіе конечности, ограниченности тѣла; значитъ, сколь бы много такихъ ограниченныхъ тѣлъ ни вошло въ составъ міра, онъ все-таки долженъ быть ограниченнымъ, конечнымъ. Но такъ какъ Декартъ только въ силу традиціоннаго предубѣжденія вынуждалъ себя объявлять тѣла субстанціями, а по существу его системы они были для него нѣчто только воображаемое, т. е., не сущее, то онъ и распоряжался ими произвольно и разъ на всегда рѣшилъ, что *гдѣ только есть пространство*[1]) (или протяженность 3-хъ измѣреній), тамъ непремѣнно должны быть и тѣла[2]). Собственно Декартъ исходилъ въ своемъ міропостроеніи не

---

[1]) Которое, какъ о себѣ сущее (т. е., пустое), онъ на словахъ только объявлялъ за ничто.

[2]) Гораздо послѣдовательнѣе было бы со стороны Декарта объявить міръ тѣлесный не безграничнымъ, а безконечнымъ, но онъ боялся отожде-

отъ тѣлъ, какъ бы слѣдовало по буквѣ его философіи, а изъ пространства, какъ слѣдуетъ по ея математическому характеру и духу.

Отсюда *пространство* у Декарта есть *субстанція*, которой основное свойство (аттрибутъ) состоитъ въ протяженности въ длину, ширину и вышину (3-хъ измѣреній); оно дѣлимо до безконечности на части, различающіяся другъ отъ друга величиною, фигурою, положеніемъ и движеніями (см. Meditation V). Этотъ выводъ соотвѣтствуетъ и буквѣ Декарта, такъ какъ пространство=тѣламъ, т. е., субстанціямъ, а еще болѣе духу его философіи. Теперь обратимся къ ученію Декарта о времени.

Къ сожалѣнію, оно гораздо менѣе развито и опредѣлено, чѣмъ ученіе о пространствѣ. (Временную) *продолжительность* (la durée) Декартъ помѣщаетъ въ одну категорію съ порядкомъ и числомъ. Какъ и эти послѣдніе, временная продолжительность не есть нѣчто различное отъ продолжающихся вещей и есть нашъ способъ понимать вещи, какъ пребывающія въ бытіи [1]). Точно также и *время* (temps), когда его вообще отличаютъ отъ временной продолжительности и разумѣютъ какъ число движенія, есть только способъ мышленія. Время же есть число движенія тогда, когда мы для измѣренія продолжительности вещей сравниваемъ ее съ великими и равномѣрными движеніями солнца, луны, измѣряемъ и считаемъ [2]).

Изъ этихъ скудныхъ указаній слѣдуетъ, по видимому, то, что для Декарта какъ продолжительность (т. е., частное время), такъ и время (время, какъ родъ) не есть нѣчто принадлежащее къ бытію, а есть только нашъ (субъективный) *способъ пониманія* бытія. Но однако въ другихъ мѣстахъ Декартъ высказываетъ о времени или продолжительности такія воззрѣнія, которыя не вяжутся съ этимъ выводомъ.

ствить такимъ образомъ Бога съ міромъ, Творца съ твореніемъ. Вообще этотъ вопросъ для него былъ затруднителенъ, что видно изъ колеблющагося тона, какимъ онъ говоритъ о немъ, напр., въ вышеуказанномъ письмѣ. По сущности дѣла, объявивъ міръ тѣлъ безконечнымъ, Декартъ впалъ бы въ противорѣчіе сосчитанной, законченной безконечности: но мы не можемъ рѣшить, подозрѣвалъ ли Декартъ это затрудненіе, отказываясь признать міръ безконечнымъ.

[1]) См. Principia: I, 55.

[2]) Ibidem, I, 57—59.

Такъ онъ причисляетъ идею продолжительности къ числу ясныхъ идей, составляющихъ простѣйшіе элементы познанія; а въ такихъ идеяхъ, по Декарту, не можетъ быть лжи и ошибки; и мы знаемъ ихъ истину (соотвѣтствіе бытію) съ несомнѣнною достовѣрностью [1]). Далѣе Декартъ считаетъ продолжительность аттрибутомъ вещей и выраженіемъ бытія субстанціи. Субстанція перестала бы существовать, если бы перестала продолжаться; и отдѣлять бытіе субстанціи отъ ея продолжительности можно только въ умѣ, подобно тому, какъ протяженность вещи и ея дѣлимость можно отдѣлять отъ самой вещи только въ умѣ, а не въ дѣйствительности [2]).

Эти положенія даютъ намъ возможность приложить къ ученію Декарта о времени почти тѣ же соображенія, что и къ ученію о пространствѣ. Ясная идея продолжительности есть, въ сущности, идея о времени въ его отдѣльности отъ наполняющихъ его вещей, т. е., о чемъ-то непрерывно текущемъ и безконечно дѣлимомъ на части, стоящія другъ другу въ опредѣленномъ отношеніи прошедшаго, настоящаго и будущаго. Но вмѣсто этой идеи Декартъ говоритъ о наполненной продолжительности и отождествляетъ эту послѣднюю съ самимъ бытіемъ вещей, чѣмъ, не отдавая себѣ въ томъ отчета, придаетъ *времени значеніе субстанціи.* Словомъ, отношеніе времени и продолжительности къ вещамъ (т. е., субстанціямъ тѣлеснымъ и духовнымъ) у Декарта такъ похоже на отношеніе пространства и протяженности къ тѣламъ (т. е., только тѣлеснымъ субстанціямъ), что опредѣленіе времени какъ субстанціи всего ближе къ духу его философіи, хотя какъ мы уже сказали, его теорія времени вообще менѣе ясна и развита, чѣмъ теорія пространства.

Теперь обратимся къ послѣдователямъ Декарта во Франціи и Голландіи. Мы остановимся на Малебраншѣ и Спинозѣ, такъ какъ только у нихъ находимъ дальнѣйшее развитіе декартовой теоріи изслѣдуемыхъ нами предметовъ.

У Малебранша (1636—1715). Мы находимъ какъ разъ сообразное съ вышеуказаннымъ нами духомъ философіи Декарта видоизмѣненіе понятія о пространствѣ. Малебраншъ рѣшительно утвер-

---

[1]) Regles, 12.

[2]) Principia: I, 56, 62.

ждаетъ, что сущность матеріальнаго тѣла состоитъ только въ его протяженіи, что пространство существуетъ само по себѣ, что оно субстанція и что оно безконечно. Но это безконечное пространство, существующее о себѣ, *не есть* чувственное пространство, совпадающее съ матеріей, а *умственное* (умопостигаемое—intelligible [1]); это пространство существуетъ въ Богѣ, потому что идея его возможна только въ существѣ безконечномъ. Въ этомъ-то пространствѣ, основной идеѣ, или архетипѣ (archetype) всего тѣлеснаго міра, мы и видимъ всѣ чувственныя вещи, слѣдовательно, видимъ ихъ въ Богѣ. Всѣ объясненія и примѣры Малебранша указываютъ, что это умопостигаемое пространство есть математическое пространство, непрерывное и безконечно-дѣлимое, въ которомъ возможны точныя математическія фигуры и отношенія [2]).

Теперь перейдемъ къ Спинозѣ, у котораго вся система Декарта получила болѣе значительное преобразованіе и развитіе.

Спиноза (1632—677) преобразовалъ метафизику Декарта, отвергнувши субстанціальность тѣлъ и духовъ и признавъ только одну субстанцію, Бога. Но въ теоріи познанія у Спинозы осталось въ полной силѣ положеніе Декарта о ясности и очевидности идей, какъ о критеріи достовѣрности и истины познанія.

Сообразно съ основными началами его системы, у Спинозы мышленіе и протяженность становятся аттрибутами единой субстанціи, Бога, или, иначе, Богъ есть мыслящее и протяженное существо. О нихъ нашъ разумъ имѣетъ ясное и точное познаніе; въ нихъ мы познаемъ сущность субстанціи; они потому и аттрибуты, что познаніе ихъ очевидно и непосредственно и не выведено изъ чего либо другого; они понимаются изъ самихъ себя [3]).

Пространство или протяженіе, какъ аттрибутъ безконечной субстанціи, безконечно и рѣшительно отличается у Спинозы отъ тѣла тѣмъ, что тѣло есть опредѣленное въ длину, ширину и вышину коли-

---

[1]) Именно то самое, о которомъ мы имѣемъ, по Декарту, ясную и врожденную идею.

[2]) См. Oeuvres de Malebranche (изд. Jules Simon'a): Entretiens metaphysiques, I, § 2, 9—10; II, § 1.

[3]) См. Ethica, pars II, propos. 1, 2; Epistolae, 2.

чество протяженія, образующее какую-либо фигуру, или тѣло есть *модусъ*, т. е., нѣкоторый, опредѣленный образъ выраженія божественнаго аттрибута. Протяженіе, какъ аттрибутъ, и тѣла съ ихъ дѣлимостью отличаются еще и по способу познанія; первое познается разумомъ, а вторыя воображеніемъ [1]). Что касается до отношеній пространства идеальнаго къ чувственному, т. е., наполненному тѣлами, то Спиноза высказывается объ этомъ предметѣ, по видимому, противорѣчиво. Съ одной стороны онъ не одобряетъ декартовскаго отождествленія матеріи съ протяженностью. Къ протяженности должно нѣчто привзойти, чтобы объяснить міръ вещей; матерія должна быть объяснена аттрибутомъ, выражающимъ вѣчную и безконечную сущность [2]). Спиноза обѣщалъ своему корреспонденту со временемъ сдѣлать это объясненіе, но не выполнилъ обѣщанія, вѣроятно, за вскорѣ воспослѣдовавшею смертію. Но съ другой стороны онъ самъ употребляетъ какъ равнозначащія выраженія: протяженная субстанція и тѣлесная субстанція. При этомъ онъ старается доказать, что тѣлесная субстанція, или, какъ онъ выражается иначе, матерія не имѣетъ частей. Тѣлесная или протяженная субстанція безконечна, ибо, по единичности своей, не можетъ быть ничѣмъ ограничена [3]), и не дѣлима, ибо, въ качествѣ безконечнаго количества, не можетъ измѣряться (non sit mesurabilis) и не состоитъ изъ частей. Части же матеріи различаются нами только въ силу воображенія; онѣ не реальны и существуютъ только въ нашей чувственности [4]): то, что образуетъ отдѣльную вещь, фигура, не принадлежитъ къ вещи въ ея бытіи, а скорѣе въ ея небытіи; матерія взятая въ ея цѣломъ не можетъ имѣть фигуры, которая есть только у тѣлъ конечныхъ и ограниченныхъ [5]). Въ вопросѣ о пустотѣ пространства Спиноза за одно съ Декартомъ отрицаетъ ее и считаетъ пространство сплошь наполненнымъ одною и тою же недѣлимою матеріей [6]).

---

[1]) См. Ibidem, p. I, propos. 15, schol. и prop. 25 corall.

[2]) См. Epistolae, 70, 71 и особенно 72.

[3]) Конечны только тѣ вещи, которыя ограничены однородными же вещами (Ethica, pars I, defin. 2), т. е., значитъ, чувственныя тѣла.

[4]) См. Eth. pars I, prop. 15, schol.

[5]) См. Epistolae, 50.

[6]) См. Eth. p. I, prop. 15, schol.

Изъ всего вышеизложеннаго мы можемъ сдѣлать заключеніе, что Спиноза хотя и не называетъ пространство субстанціей, но также, какъ и Декартъ, считаетъ его о *себѣ существующимъ*, независимо отъ человѣческаго представленія. Кажущееся противорѣчіе, на которое мы указывали, *разрѣшается* тѣмъ, что Спиноза сознательнѣе Декарта считаетъ *чувственныя тѣла за ничто*, а потому и не допускаетъ, чтобы могло быть что либо общее между протяженіемъ и чувственными тѣлами. Матерія же, которою онъ наполняетъ пространство, и которая въ цѣломъ также безконечна и недѣлима, какъ и оно само, есть у Спинозы вовсе не чувственная матерія, а просто *пустая абстракція*, представляющая другое названіе для того же пространства. Въ заключеніи мы замѣтимъ, что въ сущности воззрѣнія на пространство какъ Малебранша, такъ и Спинозы сходны. Умственное пространство Малебранша, содержащееся въ Богѣ, нисколько не разнится отъ идеальнаго пространства, выражающаго сущность Бога; для обоихъ чувственное пространство тѣлъ не имѣетъ *реальнаго* значенія. Итакъ, *послѣднее слово* картезіанизма о пространствѣ состоитъ въ томъ, что оно *существуетъ само по себѣ*, независимо отъ тѣлъ, и познается безъ всякаго посредства тѣлъ, черезъ простую, врожденную нашему разуму идею, точно соотвѣтствующую своему объекту.

Теперь обратимся къ воззрѣніямъ Спинозы на время.

Подробно Декарту, Спиноза сближаетъ *время* съ числомъ. Число мѣра и время, по его мнѣнію, есть ничто иное, какъ способъ мышленія или, лучше сказать, способъ воображенія для обозрѣнія аффекцій (модусовъ) субстанціи. Отвлекаясь отъ субстанціи, мы образуемъ понятіе числа для обозрѣнія ея модусовъ, ибо представлять численно можно только вещи, которыя подходятъ подъ какую либо общую мѣру (общее, родовое понятіе,—напр., сестерцію и имперіалъ можно считать какъ *двѣ*, только подводя ихъ подъ понятіе монеты). По этому Богъ, по существу своему, не могущій быть подведеннымъ подъ другое родовое понятіе, *не есть одинъ* (т. е., онъ не имѣетъ предикатовъ съ количественной точки зрѣнія, или не подлежитъ числу). Отсюда ни число, ни мѣра, (ни время) не могутъ быть безконечными, потому что они только вспомогательныя средства для воображенія. Такъ какъ они суть способы обозрѣвать (воображать) модусы, то они не имѣютъ никакого смысла въ отвлеченіи отъ субстанціи и отъ модусовъ [1]).

[1]) Epistolae, 29 и 50.

Но кромѣ термина: время, Спиноза употребляетъ и другой терминъ *продолжительности*. Отличаетъ ихъ онъ тѣмъ, что время (tempus) есть абстракція отъ продолжительности (duratio), которая есть конкретное, занятое время [1]). Продолжительность же опредѣляетъ Спиноза, какъ неопредѣленное продолженіе бытія [2]), или иначе продолжительность есть бытіе, представляемое in abstracto и какъ нѣкое количество. Вообще продолжительность относится къ вещамъ: идея вещи включаетъ въ себѣ продолжительность по стольку, по скольку продолжаются вещи въ своей отдѣльности, а не по скольку онѣ существуютъ въ аттрибутахъ Бога [3]). Относясь къ вещамъ и познаваемая черезъ нихъ, продолжительность принадлежитъ къ области воображенія, чувственнаго, не адекватнаго познанія [4]). Такъ о продолжительности нашего тѣла и вообще о продолжительности каждой вещи мы, по Спинозѣ, можемъ имѣть только не адекватное познаніе или познаніе въ образахъ посредствомъ воображенія [5]); или, иначе, продолжительность мы опредѣляемъ посредствомъ мѣры движенія, что дѣлается при помощи воображенія [6]).

Наконецъ намъ слѣдуетъ указать на понятіе *вѣчности* у Спинозы. Подъ вѣчностью онъ разумѣетъ само существованіе, какъ оно необходимо слѣдуетъ изъ опредѣленія вѣчной вещи, ибо таковое бытіе, понимаемое какъ вѣчная истина, составляетъ самую сущность вещи (напр. Бога). По этому вѣчность не можетъ быть объясняема посредствомъ продолжительности или времени, хотя бы мы и представляли продолжительность не имѣющею ни начала, ни конца [7]). Вѣчность не можетъ измѣряться временемъ, или имѣть какое либо отношеніе къ времени. Вѣчное понимается только однимъ разумомъ и познаніе его составляетъ вѣчную необходимую истину [8]).

---

[1]) Epistolae, 29.

[2]) Ethica, p. II, def. V.

[3]) Ibidem, II prop. 45, schol.

[4]) Адекватное познаніе, по Спинозѣ, заключается въ ясныхъ и истинныхъ идеяхъ разума, соотвѣтствующихъ своему объекту, не адекватное же познаніе есть познаніе черезъ чувства и воображеніе.

[5]) Eth., p. II, prop. 30, 31; p. IV, prop. 62.

[6]) De emendatione intellectus XI, примѣчаніе.

[7]) Eth. p. I, def. VIII.

[8]) Ibidem. p. V, prop. 23, schol.

Теорія времени у Спинозы ясна и опредѣленна. Онъ гораздо рѣшительнѣе, чѣмъ Декартъ, смотритъ на время, какъ на *субъективный способъ* представленія вещей. Далѣе онъ *не даетъ* времени никакого объективнаго значенія; время не существуетъ само по себѣ и есть *форма воображенія*, чувственнаго, не яснаго познанія модусовъ, отдѣльныхъ вещей (тѣлесныхъ и духовныхъ). Наконецъ Спиноза ставитъ особое понятіе вѣчности въ смыслѣ *внѣвременнаго* бытія. Этимъ понятіемъ замѣняется у Спинозы та декартовская версія понятія о времени, по которой, какъ мы замѣтили выше, придается времени значеніе субстанціи: какъ у Декарта идея времени принадлежитъ къ яснымъ идеямъ, такъ у Спинозы идея вѣчности есть адекватная идея разума. Итакъ, вѣчность есть у Спинозы понятіе бытія безъ всякаго отношенія къ времени, бытія метафизическаго, безвременнаго, отличаемаго хотя бы отъ безконечнаго пребыванія во времени; словомъ, вѣчность не равна безконечному времени.

ГЛАВА II.

Теоріи пространства и времени въ эмпирической школѣ.

Эмпирическое направленіе философіи въ Англіи начинается съ Бекона, который, хотя самъ и не выработалъ собственной философской системы, но въ главныхъ чертахъ указалъ тотъ путь, по которому слѣдовали его соотечественники. Хотя и не строго слѣдуя методу Бекона, Гоббсъ впервые создалъ систематическое міросозерцаніе въ эмпирическомъ направленіи, но оно для насъ не имѣетъ значенія, ибо этотъ мыслитель не имѣлъ, по нашему мнѣнію, сколько нибудь замѣтнаго вліянія на теоріи пространства и времени Канта. Поэтому мы начнемъ наше обозрѣніе съ Локка, который съ одной стороны гораздо строже Гоббса провелъ бекоповскій методъ въ своихъ философскихъ изслѣдованіяхъ, а во вторыхъ и отдѣльно, и вмѣстѣ съ своими послѣдователями имѣлъ *несомнѣнное вліяніе* на Канта и даже былъ до извѣстной степени *основателемъ* вообще критическаго направленія въ философіи.

Критическая работа Локка (1632—1704) представляетъ двѣ стороны. Съ одной стороны онъ полемизируетъ съ картезіанизмомъ, отвергая ученіе о естественныхъ, врожденныхъ идеяхъ, съ другой предлагаетъ собственное объясненіе происхожденіе всего умственнаго достоянія человѣка. По Локку, нѣтъ *врожденныхъ идей и принциповъ;* всяческое познаніе происходитъ *изъ опыта* и имѣетъ въ основѣ своей посредственно или непосредственно чувственное ощущеніе. Однѣ идеи выражаютъ прямо ощущенія; другія же происходятъ отъ рефлексіи, т. е., отъ внутренняго наблюденія надъ операціями сознанія при ощущеніяхъ.

Теперь мы остановимся на ученіи Локка о пространствѣ и времени, а вмѣстѣ съ тѣмъ и познакомимся съ методомъ его изслѣдованія [1]).

Локкъ оспариваетъ ученіе картезіанцевъ о тождествѣ тѣла и протяженности и о томъ, что сущность тѣла состоитъ въ его протяженіи. Сущность тѣла не въ протяженности, а въ *непроницаемости* (solidité); ею тѣло наполняетъ пространство. Непроницаемость же должна быть отличаема отъ *твердости* (dureté) тѣмъ, что непроницаемость состоитъ въ занятіи пространства тѣломъ съ исключеніемъ всякаго другаго тѣла, а твердость состоитъ въ такой формѣ соединенія различныхъ частей матеріи, при которой тѣло упорнѣе сопротивляется давленію (такъ, напр., алмазъ не непроницаемѣе воды, но онъ только тверже ея) [2]). Итакъ, идея тѣла, какъ непроницаемости (solidité), занимающей пространство, такая же *отличная идея* отъ идеи наполняемаго имъ пространства, какъ отлична идея движенія отъ идеи пространства, въ которомъ оно происходитъ, хотя и непроницаемость, и движеніе не могутъ быть безъ пространства. Далѣе мы можемъ легко представить себѣ, что, при исчезновеніи отъ какой либо силы (Бога, напр.,) какого либо тѣла, тѣмъ самымъ вовсе *не исчезло* бы пространство, имъ занимаемое. Далѣе различіе тѣла отъ пространства ясно изъ *сопротивленія*, которое непроницаемость тѣла представляетъ другимъ движущимся тѣламъ, между тѣмъ какъ пространство никакого сопротивленія движенію не представляетъ [3]).

Точно также оспариваетъ Локкъ мнѣніе Декарта о безконечной дѣлимости пространства и о его сплошной наполненности.

Пространство *непрерывно* и части его не могутъ быть *отдѣлены* другъ отъ друга, хотя и могутъ быть представляемы въ воображеніи

---

[1]) Въ нашемъ изложеніи мы будемъ имѣть надобность въ главномъ сочиненіи Локка: „Опытъ о человѣческомъ умѣ“, и будемъ пользоваться французскимъ переводомъ его („L'Essai sur l'entendement humain“). Переводъ этотъ сдѣланъ былъ первоначально, подъ надзоромъ самаго Локка, Coste'омъ а потомъ былъ выправленъ и просмотрѣнъ профессоромъ въ College de France, Thurot. Переводъ этотъ помѣщенъ въ изданіи: „Oeuvres de Locke et Leibnitz, Paris, 1839“.

[2]) См. „L'essai“ книга II, гл. 4, §§ 1, 2, 4.

[3]) Ibidem, книга II, гл. 4, § 3 и гл. 13, §§ 11, 12, 22.

отдѣльно (напр., футъ и т. под.), не обращая вниманія на остальное пространство. Но это частное представленіе вовсе не есть дѣйствительное или умственное отдѣленіе воображаемаго (напр., фута) отъ остального пространства. Отсюда уже само собою слѣдуетъ (также въ противоположность картезіанцамъ), что пространство и его части *неподвижны* и остаются въ *вѣчномъ покоѣ* другъ подлѣ друга[1]). Итакъ, полное отсутствіе сопротивленія, непрерывность и неподвижность составляютъ свойство *чистаго* пространства, или, что все равно по Локку, протяженности, въ отличіе его отъ тѣлъ[2]). Наконецъ это пространство *пусто,* ибо, кромѣ другихъ діалектическихъ опроверженій ученія картезіанцевъ, отрицающихъ пустоту, Локкъ считаетъ въ пользу ея главными аргументами: существованіе движенія, которое необъяснимо безъ существованія пустоты, во первыхъ и во вторыхъ существованіе самого спора о наполненности или пустотѣ пространства. Спорящіе противъ пустого за наполненное пространство eo ipso доказываютъ, что у нихъ существуетъ *идея пустого пространства*; а вопросъ весь, по Локку, заключается вовсе не въ объективномъ существованіи пустого пространства, а только въ существованіи его идеи[3]).

На вопросъ, что такое пространство: *субстанція или аттрибутъ*, Локкъ не знаетъ, что отвѣчать до тѣхъ поръ, пока спрашивающіе не дадутъ ему ясной и отличной отъ другихъ идей субстанціи. Вообще онъ находитъ, что термины: субстанція и аттрибутъ не имѣютъ опредѣленнаго смысла, а потому безполезны въ философіи[4]).

Но теперь спрашивается, какъ же возникаетъ въ насъ идея этого пустого пространства, отличнаго отъ тѣлъ? Первоначальные элементы, или простыя идеи этой сложной идеи даны, по Локку, въ ощущеніяхъ зрѣнія и осязанія[5]). Путемъ этихъ двухъ чувствъ получается самая простѣйшая пространственная идея: *разстояніе*; если оно разсматривается относительно 3-хъ измѣреній, то называется вмѣстимостью, *объ-*

---

[1]) Ibidem, кн. II, гл. 13, §§ 13, 14.
[2]) Ibidem, гл. 13, § 14 и 15.
[3]) Ibidem, гл. 13, § 23, 24.
[4]) Ibidem, кн. II, гл. 13, §§ 18, 19.
[5]) Ibidem, кн. II, гл. 5.

емомъ (capacité). Разстоянія измѣряются различными мѣрами (дюймы, футы и проч.,) изъ которыхъ образуются опредѣленныя пространственныя идеи. Наша способность и возможность удвоять и вообще неопредѣленно повторять въ умѣ, отдѣльно отъ тѣлъ, эти пространственныя идеи и неопредѣленно прилагать одну къ другой и т. д. есть источникъ сложной идеи безграничности, *неизмѣримости* пространства (immensité)[1]).

Мы собрали всѣ важнѣйшія положенія Локка, относящіяся къ пространству; и, по принятому нами порядку, могли бы сдѣлать общее заключеніе о его воззрѣніяхъ на пространство. Но мы измѣнимъ этотъ порядокъ, такъ какъ въ теоріяхъ пространства и времени у Локка есть много общаго и объ нихъ можно будетъ говорить заразъ.

Основаніе идеи времени, по Локку, составляетъ идея продолжительности. Эту идею пріобрѣтаемъ мы *путемъ рефлексіи*, а именно наблюдая за теченіемъ представленій въ нашемъ духѣ и пріобрѣтая такимъ образомъ идею *смѣны* (succession). *Простая идея* продолжительности есть *идея разстоянія*, наблюдаемаго нами между смѣняющимися представленіями. Во время сна, когда прекращается смѣна представленій, мы не воспринимаемъ впечатлѣнія продолжительности; и если приписываемъ продолжительность тому, что произошло во время сна, то дѣлаемъ это на основаніи умозаключенія, а не по непосредственному воспріятію[2]). Но какъ не должно смѣшивать протяженности съ тѣлами, такъ *не должно смѣшивать* временной послѣдовательности (смѣны) съ движеніемъ вещей. Не временная послѣдовательность зависитъ отъ воспріятія внѣшнихъ движеній, но они понимаются только въ силу слѣдованія въ насъ впечатлѣній отъ вещей. Воспріятіе временной послѣдовательности можетъ быть безъ всякихъ внѣшнихъ движеній, напр., отъ воспріятія теченія нашихъ мыслей; и наоборотъ есть дѣйствительныя движенія, остающіяся незамѣтными, напр., когда вещи двигаются слишкомъ медленно или слишкомъ быстро[3]). Такимъ образомъ первоначальная мѣра продолжительности есть психологическая, основанная на смѣнѣ представленій.

---

[1]) Ibidem, кн. II, гл. 13, §§ 2, 3, 4.

[2]) См. „L'essai", кн. II, гл. 14 §§ 1—5.

[3]) Ibidem, §§ 6 и слѣд.

По пріобрѣтеніи простой идеи продолжительности мы ищемъ *опредѣленныхъ мѣръ* для измѣренія продолжительности различной длины; но такъ какъ здѣсь нельзя, подобно тому, какъ мы дѣлаемъ относительно пространства, соединять двѣ различныя продолжительности для сравненія ихъ и измѣренія одной другою, въ силу ихъ смѣны, то мы и не можемъ удержать постоянной и неизмѣнной мѣры времени, а потому лучшею *условною* мѣрою времени служитъ то, что, путемъ постоянно слѣдующихъ другъ за другомъ періодовъ, дѣлитъ всю длину его продолжительности на части, по видимому, равныя. Отсюда самою удобною практически мѣрою времени служатъ намъ періодическія обращенія луны и солнца; при ихъ посредствѣ образуется у насъ идея *времени*, которое есть ничто иное, какъ продолжительность, опредѣленная точными мѣрами [1]). Но все-таки нужно *различать* между продолжительностью и мѣрами, которыя мы употребляемъ для измѣренія ея длины. Продолжительность *сама въ себѣ* должна быть разсматриваема текущею равномѣрно и однообразно; но мы не можемъ знать, имѣютъ ли то же свойство ея мѣры, а также не можемъ быть увѣренными, что части или періоды, которые приписываемъ этимъ мѣрамъ, равны по продолжительности одинъ другому: потому что никогда нельзя доказать, что двѣ послѣдовательныя длины продолжительности равны, какъ бы тщательно мы ихъ ни измѣряли [2])

Разъ пріобрѣтены, при посредствѣ солнечныхъ обращеній и т. под., идеи опредѣленныхъ мѣръ продолжительности (часы, дни, года и пр.), мы можемъ ихъ умственно *прибавлять*, сколько угодно, одна къ другой и даже можемъ представлять продолжительность тамъ, гдѣ она вовсе и не существуетъ (напр., продолжительность до всяческаго движенія, или будущую). Имѣя такимъ образомъ возможность безконечно увеличивать сложныя идеи времени (считать милліонами лѣтъ или вѣковъ) и прилагать ихъ другъ къ другу, приходимъ мы къ *идеѣ вѣчности*, какъ къ будущей вѣчной продолжительности какого либо существа (напр., Бога) [3]).

Принимая въ соображеніе *важность* идей пространства и вре-

---

[1]) Ibidem, §§ 17, 18, 19.

[2]) Ibidem, § 21.

[3]) Ibidem, §§ 27—30.

мени, а также ихъ *странность и особенность*, Локкъ еще разъ трактуетъ о нихъ вмѣстѣ, сопоставляя и сравнивая ихъ. Вотъ нѣкоторыя изъ его замѣчаній. Протяженность и продолжительность имѣютъ общее свойство быть большими и меньшими; протяженность не ограничена матеріею также, какъ продолжительность не ограничена движеніемъ; время (въ смыслѣ Локка, т. е., опредѣленной мѣры) тоже относительно продолжительности, что мѣсто относительно протяженности; мѣсто и время принадлежатъ всѣмъ существамъ конечнымъ; всякая часть протяженности есть протяженность и всякая часть продолжительности есть продолжительность; части протяженія и продолжительности не отдѣлимы другъ отъ друга; двѣ части продолжительности никогда не существуютъ вмѣстѣ, а части протяженности всегда вмѣстѣ; протяженность и продолжительность заключены другъ въ другѣ: всякая часть пространства находится въ каждой части времени и обратно [1]).

Существенное отличіе эмпирической философіи въ лицѣ Локка отъ раціоналистической—картезіанской по отношенію къ вопросу о пространствѣ и времени состоитъ въ томъ, что Локкъ *отвергаетъ* врожденность этихъ идей и производитъ ихъ изъ впечатлѣній. Простая идея протяженности происходитъ изъ чувственныхъ впечатлѣній зрѣнія и осязанія, простая идея продолжительности происходитъ изъ впечатлѣній, которыя производитъ на насъ смѣна нашихъ психическихъ состояній. Изъ этого первоначальнаго матеріала образуются сложныя идеи чистаго (пустого), непрерывнаго, неподвижнаго и неизмѣримаго пространства и равномѣрно текущаго, непрерывнаго и безконечнаго времени. Здѣсь можно замѣтить во первыхъ, что утвержденіе эмпирической основы идей протяженности и продолжительности есть *произвольное предположеніе* [2]), а во вторыхъ Локкъ нисколько не объяснилъ,

---

[1]) См. „L'essai" кн. II. гл. 15.

[2]) Вся система Локка движется на основаніи слѣдующей дилеммы: или такіе-то и такіе-то идеи и принципы (къ нимъ принадлежатъ пространство и время) врождены (какъ учатъ картезіанцы), или они идутъ изъ опыта (внѣшняго и внутренняго). Локкъ доказываетъ, что они не врождены (при этомъ, по нашему мнѣнію, навязывая картезіанизму въ значительной степени не тотъ смыслъ, въ какомъ онъ принималъ понятіе врожденности). Если не врождены, то вѣрна вторая гипотеза. Произволъ такого рѣшенія состоитъ въ слѣдующемъ. Во первыхъ Локкъ, предполагая, что онъ опро-

въ чемъ заключается необходимость того процесса, по которому мы, получивши изъ впечатлѣній опыта опредѣленные элементы протяженности и продолжительности, нигдѣ не останавливаемся въ повтореніи и приложеніи ихъ другъ къ другу и идемъ въ безконечность, т. е., образуемъ идеи безконечнаго пространства и времени. Далѣе у Локка не объяснена возможность признака непрерывности въ идеяхъ пространства и времени, признака, который допускаетъ уменьшеніе ихъ частей или элементовъ до безконечности и, что бы ни говорилъ Локкъ о неотдѣлимости частей пространства, включаетъ мысленную дѣлимость пространства и времени до безконечности. Если бы дѣйствительно простыя идеи протяженности и продолжительности были изъ опыта, то онъ положилъ бы твердыя, непереступаемыя *границы* процессу абстрактнаго увеличенія и уменьшенія. Точно также у Локка не объясненъ признакъ идеи продолжительности, состоящій въ ея однообразномъ и равномѣрномъ теченіи.

Затѣмъ остается вопросъ объ объективномъ значеніи пространства и времени. Мы уже видѣли, что по поводу вопроса: субстанція ли чистое пространство, Локкъ уклоняется отъ отвѣта; и вовсе не потому, думаемъ мы, что для него непонятенъ вопросъ, а потому, что онъ не имѣлъ окончательно установившихся воззрѣній на объективное значеніе идей пространства и времени. Но для уясненія этого положенія мы должны предварительно познакомиться съ анализомъ Локка идеи *субстанціи*.

Вотъ вкратцѣ главные результаты этого анализа (кн. II, гл. 23). Въ идеѣ субстанціи соединены двѣ части: одна ясная, другая темная. Ясная часть состоитъ въ томъ, что подъ субстанціею мы разумѣемъ болѣе или менѣе продолжающееся сосуществованіе простыхъ идей, происходящихъ изъ ощущенія, или рефлексіи. Но, не ограничиваясь этимъ, мы примышляемъ къ этому сосуществованію еще какую-то непознаваемую и неизвѣстную *основу* (substratum) какого-то носителя этихъ ка-

---

вергъ картезіанцевъ, не допускалъ вполнѣ правомѣрной возможности, что врожденность могла быть иначе обоснована, чѣмъ у нихъ, а во вторыхъ онъ произвольно положилъ, что исходная его дилемма должна имѣть только два члена и наконецъ въ третьихъ онъ не сдѣлалъ предварительно самого главнаго, а именно: не анализировалъ понятія—опытъ.

чествъ, который обусловливаетъ собою соединеніе ихъ въ единство и безъ котораго оно не могло бы и состояться. Неясность еще болѣе увеличивается подвижностью этого элемента, ибо, съ разширеніемъ нашихъ познаній о предметахъ, то, что мы прежде разумѣли подъ этимъ неизвѣстнымъ substrat'омъ, разрѣшается въ качества и дѣйствія, но онъ все таки остается, хотя и отодвигается все далѣе и далѣе во внутреннюю природу вещей. Но однако Локкъ не рѣшается этотъ темный элементъ, ничего не прибавляющій къ познанію, *устранить совсѣмъ* и объявить не имѣющимъ никакого значенія, а напротивъ называетъ его необходимымъ, первымъ и высшимъ въ нашей идеѣ субстанціи. Далѣе онъ признаетъ существованіе субстанцій матеріальныхъ, духовныхъ, субстанціи Бога и дѣлитъ субстанціи на классы [1]). При этомъ онъ, конечно, оговаривается, что мы не можемъ, по слабости нашихъ познавательныхъ способностей „проникнуть во внутреннее устройство и истинную природу вещей", но что намъ доступны только идеи, означающія ихъ качества, свойства или то, „что называется обыкновенно акциденціями" (аттрибутами). Но, вѣдь, и картезіанцы (Декартъ, Спиноза), скажемъ мы, не претендовали проникать въ какое-то таинственное „устройство вещей", а считали возможнымъ знать о субстанціяхъ по ихъ аттрибутамъ. Разница только въ томъ, что они думали знать объ этихъ послѣднихъ изъ врожденныхъ, ясныхъ и очевидныхъ идей, а Локкъ изъ идей, въ основаніи которыхъ лежалъ опытъ. Декартъ считалъ на этомъ основаніи, какъ мы видѣли, по буквѣ, тѣла за субстанціи, а протяженность за аттрибутъ, въ сущности же пространство за субстанцію, а тѣла за его модусы; на томъ же основаніи Спиноза считалъ пространство за аттрибутъ единой субстанціи—Бога. Въ сущности и Локку ничто не мѣшало высказаться о пространствѣ и времени на его основаніи и съ его точки зрѣнія: субстанціи-ли они, или аттрибуты. Но какъ бы ни показалось то страннымъ, а мы думаемъ, что онъ и высказался, только совершенно неожиданно для себя и безотчетно. Такъ Богъ для него субстанція, подобно тѣламъ и душамъ [2]). Въ сложную идею [3]) этой субстанціи

---

[1]) Напр., субстанціи единичныя и коллективныя (кн. II, гл. 12).

[2]) См. „L'essai", кн. II, гл. 23 passim; кн. IV, главы 9, 10 и 11.

[3]) Локкъ такъ классифицируетъ идеи, составляющія все содержаніе

входятъ, по Локку, какъ составные элементы, идеи безконечнаго могущества, мудрости и т. под. (гл. XXIII, § 33); но кромѣ этихъ аттрибутовъ, „когда мы прилагаемъ въ нашемъ слабомъ и ограниченномъ. умѣ нашу идею безконечнаго къ этому верховному существу (т. е. Богу), мы дѣлаемъ это главнымъ образомъ по отношенію къ Его продолжительности (вѣчности) и Его вездѣсущію“ (кн. II гл. 17, § 2). Отсюда, очевидно, что чистое безконечное пространство и чистое безконечное время Локкъ могъ бы смѣло назвать аттрибутами божественной субстанціи. Но, конечно, Локкъ не сдѣлалъ бы, этого еслибъ оно даже и пришло ему въ голову. Въ существованіи Бога, независимо отъ нашихъ идей о немъ, Локкъ былъ убѣжденъ, а относительно *объективнаго существованія* пространства и времени онъ былъ въ постоянномъ колебаніи и нерѣшительности.

Колебаніе это высказывалось многообразно. Въ одномъ мѣстѣ онъ называетъ идеи пространства и времени „чрезвычайно загадочными и особенными“ (кн. II, гл. XV, § 1), въ другомъ „дающими поводъ къ самымъ глубокимъ спекуляціямъ“ (тамъ же, § 13), въ третьемъ вдается самъ въ довольно загадочныя спекуляціи о томъ, „могъ ли бы кто-либо, помѣщенный Богомъ на концѣ міра тѣлъ, протянуть руку и растопырить пальцы руки“ (тамъ же, гл. 13, § 21). Далѣе колебаніе это сказалось въ вопросѣ о безконечностяхъ. Идеи безконечности, по Локку, относятся къ числу, пространству и времени. Изложивши, какъ образуется идея безконечнаго пространства, Локкъ продолжаетъ: „но такъ какъ наши идеи не всегда суть доказательства существованія вещей, то изслѣдованіе о дѣйствительномъ существованіи такого безграничнаго пространства, идея котораго есть въ духѣ, составляетъ совершенно особый вопросъ. Но такъ какъ онъ встрѣтился на нашемъ пути, то я считаю себя въ правѣ сказать, что мы склонны думать, что и на самомъ дѣлѣ пространство само въ себѣ есть дѣйствительно безконечно; и къ этому самымъ естественнымъ образомъ приводитъ насъ именно идея пространства“ [1]). Точно также послѣ изложенія об-

---

ума человѣческаго: 1) идеи простыя (составляютъ непосредственную основу познанія) 2) идеи сложныя, которыя въ свою очередь дѣлятся на a) идеи модусовъ, (къ которымъ относятся и идеи пространства и времени), b) идеи субстанцій и 3) идеи отношеній.

[1]) См. „L'essai“, кн. II; гл. XVII, § 4.

разованія идеи вѣчности мы читаемъ: „но есть-ли какое-либо дѣйствительное существо, котораго продолжительность была-бы вѣчна, это совсѣмъ особый вопросъ отъ того, что я утверждаю, т. е. что мы имѣемъ идею вѣчности. И въ этомъ случаѣ я скажу, что если кто либо разсматриваетъ что либо теперь существующимъ, тотъ необходимо долженъ прійти къ чему либо вѣчному“ [1]). Изъ этихъ сейчасъ приведенныхъ мѣстъ мы видимъ, что Локкъ, не смотря на то, что вопросъ о существованіи предмета, соотвѣтствующаго нашимъ идеямъ безконечнаго пространства и времени, „встрѣтился ему на пути“, все таки не отвѣтилъ на него, ибо изъ того, что „*мы, кто-либо склонны* и *приходятъ*“ къ признанію ихъ объективнаго бытія, вовсе не слѣдуетъ, что самъ онъ признаетъ его. Напротивъ послѣдующія его разсужденія объ отрицательномъ характерѣ нашихъ идей о безконечностяхъ и о различіи идей *безконечности пространства* и *безконечнаго пространства* указываютъ, что онъ совсѣмъ отклонился отъ „вопроса, встрѣтившагося на пути“, и снова обратился къ анализу идей [2]). Кромѣ того различіе между идеями безконечности пространства и безконечнаго пространства не допускаетъ возможности объективности этого послѣдняго. Безконечность пространства состоитъ только въ постоянной возможности расширять наше представленіе о пространствѣ новыми прибавленіями. Идея же дѣйствительно безконечнаго пространства невозможна, какъ справедливо полагаетъ Локкъ, потому что она заключала бы въ себѣ нелѣпость дѣйствительно законченной безконечности, вообще *противорѣчіе дѣйствительнаго безконечнаго числа*. Объ объективномъ же существованіи противорѣчивой идеи, конечно, и рѣчи быть не можетъ. Точно то же соображеніе имѣетъ силу, по Локку, и относительно безконечнаго времени.

Изъ всего вышесказаннаго мы можемъ сдѣлать слѣдующія заключенія: 1) Локкъ *уклонялся* отъ прямого вопроса о субстанціальности пространства, потому что это значило бы говорить объ объективномъ значеніи пространства, а относительно вопроса объ этомъ значеніи идей безконечнаго пространства и времени онъ былъ въ колебаніи; 2) тѣмъ не менѣе онъ болѣе *склонялся* къ тому, что эти идеи суть

---

[1]) Ibidem, § 5.

[2]) См. тамъ же § 13 и слѣд.

только идеи, и косвенно подкрѣплялъ это воззрѣніе, полагая вышеуказанное различіе между идеею безконечности пространства и времени и идеею безконечнаго пространства и времени.

Но мы еще не дошли до послѣдняго слова Локка относительно нашего предмета и должны нѣсколько остановиться на его ученіи о первичныхъ и вторичныхъ качествахъ тѣлъ.

Качествомъ тѣла называетъ Локкъ его способность производить въ умѣ идеи. Качества дѣлятся на *первичныя*, не отдѣлимыя отъ тѣла, какимъ бы превращеніямъ оно ни подвергалось, и *вторичныя*, измѣняющіяся съ измѣненіемъ тѣла и зависящія отъ первыхъ въ томъ смыслѣ, что наши ощущенія, соотвѣтствующія этимъ вторичнымъ, производятся первичными качествами. „Идеи первичныхъ качествъ сходны съ этими качествами; и оригиналы этихъ идей существуютъ дѣйствительно въ тѣлахъ; но идеи, произведенныя въ насъ вторичными качествами, нисколько на нихъ не похожи и въ самихъ тѣлахъ нѣтъ ничего, что соотвѣтствовало бы этимъ качествамъ". Первичныя качества суть: *непроницаемость*, *протяженность*, *фигура*, *число*, *движеніе и покой;* вторичныя—всѣ остальныя качества (цвѣтъ, звукъ, вкусъ и т. дал.) [1]),

Это ученіе, по нашему мнѣнію, значительно подкапываетъ остальныя теорія Локка и возвращаетъ его назадъ къ картезіанизму. Очевидно, что почти всѣ эти локковы объективныя качества тѣлъ сводятся къ ихъ *пространственнымъ* опредѣленіямъ. Но возможно ли, чтобы то, что служитъ условіемъ чего либо реальнаго, само не было реальнымъ? Возможно ли, чтобы нѣкоторыя реальныя качества тѣлъ, напр., положимъ, хоть движеніе, имѣли своимъ условіемъ нѣчто существующее только въ идеѣ, т. е., чистое пространство? Самъ Локкъ доказывалъ, что движеніе невозможно безъ чистаго пространства, но движеніе реально; ergo, чистое пространство реально. Противъ этого заключенія едва ли можно спорить; и Локку оставалось бы только на выборъ: или признать, на подобіе Декарта, что это объективно (само въ себѣ) существующее чистое пространство безгранично (indefini) и сдѣлать для себя изъ этого неопредѣленнаго выраженія asylum ignorantiae, или же объявить его безконечнымъ пространствомъ и впасть въ противо-

---

[1]) См. „L'essai", кн. II гл. 8, §§ 9 и слѣд.

рѣчіе дѣйствительной безконечности. Далѣе такъ какъ существованіе движенія обусловливается не только пространствомъ, но и временемъ, то не трудно составить аналогичный вышеприведенному силлогизмъ, въ заключеніи котораго утверждалась бы реальность и времени. Но, спрашивается, на чемъ же остановиться въ ученіи Локка о пространствѣ и времени? На одномъ только твердомъ пунктѣ, отвѣтимъ мы, что идеи и того, и другого образуются изъ впечатлѣній внѣшняго и внутренняго опыта; вся же остальная теорія остается неопредѣленною и шаткою. Причина этой неопредѣленности заключается въ томъ, что Локкъ вливалъ вино новое въ мѣхи старые, или, иначе, выступилъ на новый путь, взявши съ собою много тяжелаго раціоналистическаго багажа. Багажъ этотъ состоялъ въ признаніи бытія самого въ себѣ (субстанціи тожь), въ признаніи объективнаго существованія Бога, духа, тѣлъ. Эмпиризмъ есть такое направленіе, которое могло быть проведено послѣдовательно только при полномъ отрицаніи субстанціальности, вообще какого бы то ни было бытія о себѣ. За это намъ ручается дальнѣйшее развитіе эмпиризма послѣ Локка у ближайшихъ его преемниковъ, къ которымъ мы и обратимся.

Дальнѣйшимъ двигателемъ направленія, которому положилъ начало Локкъ, былъ Берклей, но мы можемъ безъ ущерба нашему изслѣдованію не останавливаться на немъ и *прямо перейти* къ Юму. Вообще Берклей составляетъ какъ бы промежуточную станцію между Локкомъ и Юмомъ; все, что изъ воззрѣній Берклея существенно принадлежало къ естественному развитію эмпиризма, было не только сохранено, но дополнено и завершено въ философіи Юма—это первый мотивъ, оправдывающій нашъ непосредственный переходъ къ этой послѣдней. Второй же мотивъ заключается въ томъ соображеніи, что хотя и есть нѣкоторые слѣды вліянія Берклея на Канта, но оно было ничтожно, сравнительно съ вліяніемъ Юма. Что же касается до спеціальнаго вопроса о пространствѣ и времени, то едва ли можетъ быть рѣчь о прямомъ вліяніи Берклея на Канта въ этомъ пунктѣ.

Юмъ (1711—1776) представляетъ полное и послѣдовательное развитіе эмпиризма Локка[1]). Второй источникъ познанія по Локку,

---

[1]) Намъ понадобятся два сочиненія Юма: „Трактатъ о человѣческой природѣ“ 1738 и „Философскія изслѣдованія объ умѣ“ 1748. Первое сочи-

т. е. рефлексія, отброшенъ въ теоріи познанія Юма и оставленъ только первый—ощущеніе. Все содержаніе ума состоитъ изъ ощущеній, *воспріятій* (perceptions), которыя распадаются на два класса: *впечатлѣнія* (impressions) и *идеи* (idées). При этомъ для Юма терминъ: впечатлѣнія, вовсе не включаетъ обычнаго смысла, соединяемаго съ этимъ словомъ, т. е., что они суть продукты воздѣйствія матеріи на духъ. Отрицая субстанціальность и матеріи, и духа, Юмъ словомъ: впечатлѣнія, обозначаетъ просто представленія или умственные факты, отличающіеся наибольшею живостью и яркостью. Другой классъ умственныхъ фактовъ или идеи, отличающіяся меньшею яркостью, суть только слѣды, *копіи* первыхъ; это суть тѣ факты, которые происходятъ путемъ воспоминанія и воображенія. Впечатлѣнія какой бы природы они ни были (ощущенія, чувства), суть *первичные* факты и предшествуютъ идеямъ, которыя возникаютъ позже и всегда могутъ быть сведены къ впечатлѣніямъ, лежащимъ въ ихъ основаніи. Только тѣ идеи и имѣютъ дѣйствительное значеніе, относительно которыхъ можно указать *первоначальное впечатлѣніе*, котораго онѣ копіи; иначе, идея есть одно пустое слово. Связь между этими элементами познанія происходитъ на основаніи *законовъ ассоціаціи*, которые управляютъ появленіемъ идей въ нашемъ умѣ Эти начала или законы суть какъ бы проявленія силы взаимнаго *притяженія* между идеями, подобно тому какъ законы, открытые Ньютономъ, суть выраженія притяженія между тѣлами. Путемъ внутренняго наблюденія можно найти такихъ законовъ три: *сходства*, *смежности* (по мѣсту и времени) и необходимаго

неніе, отличающееся смѣлостью и силою мысли, но имѣющее нѣкоторые недостатки въ изложеніи, потерпѣло полное фіасно при своемъ появленіи. Хотя во второмъ сочиненіи Юмъ какъ бы отказывается отъ перваго, третируя его незрѣлымъ, почти юношескимъ трудомъ, но, въ сущности, онъ воспроизводитъ въ этомъ второмъ всѣ существенныя воззрѣнія перваго, но только въ болѣе ясной, простой и удобопонятной формѣ. Такъ какъ второе, выигрывая въ формѣ, проигрываетъ въ силѣ, то „Трактатъ“ все таки остается, по крайней мѣрѣ, равносильнымъ, если не главнымъ источникомъ философіи Юма. Мы будемъ пользоваться обоими въ прекрасномъ переводѣ, сдѣланномъ извѣстными французскими философами: Renouvier et Pillon. Переводъ этотъ носитъ общее заглавіе: „Psychologie de Hume et cet. Paris 1878“.

слѣдованія или *причинности*. Впрочемъ, этотъ третій законъ Юмъ сводитъ ко второму. Но кромѣ этихъ естественныхъ законовъ связи идей, Юмъ еще указываетъ на *отношенія*, въ которыя входятъ идеи, когда мы сравниваемъ ихъ другъ съ другомъ. Эти семь отношеній суть: сходства, тожества, положенія въ пространствѣ и времени, числа, качества, контраста и причинности [1].

Къ этимъ основнымъ положеніямъ философіи Юма мы теперь присоединимъ важнѣйшія изъ тѣхъ, которыя какъ бы составляютъ ихъ слѣдствія и которыя вытекли изъ критики предшествующихъ ученій и главнымъ образомъ Локка.

Вслѣдъ за Берклеемъ Юмъ отвергаетъ Локково *различеніе* первичныхъ и вторичныхъ качествъ, ибо всѣ идеи, какъ таковыя, равны другъ другу. Точно также вслѣдъ за Берклеемъ Юмъ отрицаетъ не только существованіе *матеріальной* субстанціи, но обобщаетъ это отрицаніе и распространяетъ его и на *духовную* субстанцію. То, что мы называемъ своимъ *я*, не дано намъ въ какомъ либо постоянномъ и первичномъ впечатлѣніи, а потому это не идея, а только слово, которымъ мы обозначаемъ собраніе различныхъ воспріятій, которыя наблюдаемъ внутренно въ безпрерывной и быстрой смѣнѣ другъ за другомъ. Вообще субстанція не идея, ибо относительно ея нельзя указать никакого первоначальнаго впечатлѣнія, котораго она есть копія, а есть только слово, обозначающее *комплексъ идей*, означающихъ особыя качества и соединенныхъ воображеніемъ [2].

Но *гораздо далѣе* Берклея пошелъ Юмъ въ отрицаніи идеи причинности. Разбирая критически ученіе о причинности предшествовавшихъ школъ, Юмъ сперва доказываетъ, что склонность ума искать причины для каждаго существованія, или для видоизмѣненія существованія не основана на необходимомъ требованіи нашего ума, или, иначе, она не можетъ быть выведена изъ закона противорѣчія: это значитъ, что понятіе начала и перемѣны существованія не связано съ понятіемъ причины *логическимъ закономъ тождества*. Первое не заключаетъ въ себѣ вто-

---

[1] См. „Traité de la nature humaine“ ч. 1, I—V; и „Essais philosophiques“, I—III.

[2] См. „Traité“ ч. 1, VI, „Essais“ I—V.

рого и можетъ быть одинаково легко мыслимо какъ въ соединеніи съ нимъ, такъ и въ раздѣльности; иначе, говоря, мысль о началѣ или перемѣнѣ существованія безъ причины *не заключаетъ* въ себѣ противорѣчія. Далѣе данныя въ опытѣ фактическія отношенія причины и слѣдствія не могутъ быть познаны a priori, или *интуитивно*. Какъ внимательно и тонко мы не изслѣдовали бы какое либо данное явленіе, мы никогда не можемъ à priori вывести изъ этого разсмотрѣнія, что это явленіе есть причина какихъ либо другихъ явленій, конечно, если мы не знаемъ того изъ опыта; и эта невозможность à priori'наго вывода причинности относится одинаково какъ къ внѣшнему, такъ и къ внутреннему опыту [1]). Итакъ, разумъ ни на основаніи логическаго отношенія между понятіями, ни на основаніи à priori'ныхъ заключеній не можетъ уяснить намъ идеи причинности. Остается обратиться за объясненіемъ къ опыту. Но всякая опытная идея должна быть, по основнымъ началамъ Юма, отпечаткомъ, копіей какого либо впечатлѣнія, чтобы быть дѣйствительной идеей. Но наблюденіе показываетъ намъ, что сила или дѣятельность, причиняющая дѣйствіе, не выражается *никакимъ впечатлѣніемъ*: опытъ повсюду даетъ намъ только болѣе или менѣе постоянное слѣдованіе. Но какимъ же образомъ опытная идея постояннаго слѣдованія превращается въ идею *необходимаго слѣдованія*, т. е., идею причинности, которою руководится все наше опытное знаніе? Спрашивается какое происхожденіе этой идеи и каково ея значеніе? Этотъ вопросъ Юмъ разрѣшаетъ указаніемъ на *привычку*. Часто наблюдая, что одно явленіе—A постоянно сопровождается другимъ—B, а третье—C четвертымъ—D, мы привыкаемъ инстинктивно ожидать послѣ A B, а послѣ C D и т. д. Это не первоначально, но постепенно возникающее *чувство* ожиданія есть само впечатлѣніе, т. е., оригиналъ, копію котораго и составляетъ идея причинности, т. е, инстиктивной *вѣры* въ необходимое слѣдованіе слѣдствій за причинами. Итакъ, на вѣрѣ, имѣющей свою основу въ при-

---

[1]) Такъ самое внимательное изученіе магнита въ отдѣльности не можетъ повести насъ къ заключенію à priori, что онъ есть причина притяженія желѣза; или никакой анализъ внутренняго акта воли не можетъ повести къ заключенію, что онъ есть причина движенія членовъ тѣла.

вычкѣ, стоитъ все зданіе нашего опытнаго знанія, руководящагося идеею причинности [1]).

Сдѣлавши краткій очеркъ теоріи познанія Юма вообще, мы перейдемъ теперь къ нашему спеціальному предмету, его теоріи пространства и времени; и, слѣдуя его собственному примѣру, будемъ говорить о томъ и о другомъ заразъ. Такъ какъ препятствіемъ на пути къ собственной теоріи Юма стояла теорія безконечной дѣлимости пространства и времени, то онъ начинаетъ возведеніе своей системы съ *опроверженія* этой послѣдней.

Исходнымъ пунктомъ этого опроверженія служитъ замѣчаніе, что всѣми признана *неспособность нашего ума* постигнуть идею безконечности, а если бы кто и не признавалъ этого, то противъ него съ ясностію высказывается опытъ. Но когда утверждаютъ безконечную дѣлимость чего либо, то тѣмъ самымъ утверждаютъ, что это дѣлимое состоитъ изъ безконечнаго числа частей; отсюда, если непостижима идея безконечнаго числа частей, то невозможна и идея дѣлимости безъ конца. Слѣдовательно, въ дѣлимости мы должны всегда достигнуть какихъ либо *недѣлимыхъ* составныхъ частей: и это относится одинаково какъ къ идеямъ, имѣющимъ источникъ въ впечатлѣніи, такъ и къ идеямъ воображенія. Далѣе такъ какъ наша способность имѣть, при помощи воображенія или искусственно (микроскопъ), ясную идею о гораздо меньшихъ величинахъ, чѣмъ непосредственно воспринимаемыя чувствами, то самая эта способность склоняетъ насъ къ ложной идеѣ безконечной дѣлимости. Дѣло въ томъ, что, получая черезъ чувства несоотвѣтствующіе вещамъ образы, въ которыхъ мы воспринимаемъ простымъ то, что въ дѣйствительности оказывается состоящимъ изъ частей, и вообще узнавая изъ опыта, что очень малыя величины могутъ быть разложены на еще меньшія, мы позволяемъ себѣ *поспѣшное* заключеніе, что это разложеніе можетъ идти за границу всякой возможной воспринимаемости. Другіе аргументы Юма противъ безконечной дѣлимости пространства и времени представляютъ reductio ad absurdum этой теоріи. Одинъ основанъ на томъ, что предполагаемое теоріею дѣленіе въ безконечность какого либо органиченнаго пространства eo ipso утверждаетъ, что конечное пространство состоитъ изъ без-

---

[1]) Теорія причинности Юма изложена во всей полнотѣ въ „Traité“ часть 3 и въ „Essais“, IV, V, VII.

конечнаго числа частей; а это *противорѣчіе*, ибо пространство, состоящее изъ безконечнаго числа частей, есть не конечное, а безконечное. Другой аргументъ (принадлежащій Malézieu) состоитъ въ томъ, что какое либо число можетъ считаться существующимъ только тогда, когда существуютъ единицы, его составляющія, а потому нелѣпо признавать существованіе числа, отрицая въ тоже время существованіе единицъ. Но метафизики, соглашаясь въ томъ, что пространство число, въ тоже время утверждаютъ, что оно не состоитъ изъ недѣлимыхъ единицъ (по теоріи безконечной дѣлимости), слѣдовательно, *отрицаютъ* самое *существованіе* пространства.

Та же аргументація прилагается и ко времени съ прибавкою еще *специфическаго* аргумента, основаннаго на томъ свойствѣ времени, что всѣ его части слѣдуютъ одна за другою и никогда не могутъ быть сосуществующими. Если всякій моментъ времени долженъ быть прежде или послѣ другого, то время должно состоять изъ простыхъ и недѣлимыхъ моментовъ. При предположеніи же, что каждый моментъ времени дѣлимъ безъ конца, мы имѣли бы въ каждомъ послѣдующемъ за другимъ моментѣ безконечное число элементовъ или частей времени сосуществующихъ, что, конечно, противорѣчіе [1]).

Отсюда, заключаетъ Юмъ, наши сложныя идеи пространства и времени состоятъ изъ недѣлимыхъ элементарныхъ идей. Но такъ какъ, по общепринятому правилу, соотвѣтствіе дѣйствительности идеямъ, не заключающимъ противорѣчія, всегда *возможно*, то, по крайней мѣрѣ, возможно, что дѣйствительное пространство и время имѣютъ въ основѣ своей простыя недѣлимыя части [2]).

Устранивъ теорію безконечной дѣлимости пространства и времени, Юмъ ищетъ оригинальныхъ *впечатлѣній*, изъ которыхъ могли бы происходить эти идеи. Оригиналы идеи пространства получаются, по Юму, отъ чувствъ зрѣнія и осязанія. Во первыхъ это суть „цвѣтныя точки и способъ (manière), которымъ они проявляются“; отвлекаясь отъ различія цвѣта, мы образуемъ абстрактную идею распорядка точекъ. Во вторыхъ тѣ же впечатлѣнія мы получаемъ отъ minimum'овъ осязанія; отвлекаясь отъ осязательныхъ особенностей (напр. мягкости, гладкости и пр.), мы также образуемъ абстрактную идею

---

[1]) См. „Traité“, 2 part., sect. I, II.

[2]) Ibidem, II.

распорядка осязаемыхъ точекъ и наконецъ, отвлекаясь отъ специфическихъ особенностей обоихъ чувствъ, мы образуемъ *общую идею распорядка* этихъ первоначальныхъ идей, т. е., нашу идею протяженности. Идея времени происходитъ отъ смѣны самыхъ разнородныхъ нашихъ воспріятій (и впечатлѣній, и идей); она не имѣетъ особаго соотвѣтствующаго ей впечатлѣнія, а потому *не отдѣлима* отъ самихъ смѣняющихся явленій. Идея времени есть только способъ (mode) появленія воспріятій, или идея *расположенія* ихъ, *слѣдованія* одного за другимъ. Поэтому идея времени не можетъ быть „съ точностію и въ собственномъ смыслѣ“ приложена къ чему либо неподвижному, которое вовсе не имѣетъ продолжительности. Итакъ, общее заключеніе: „наши идеи пространства и времени состоятъ изъ частей недѣлимыхъ“[1]).

Установивъ основныя положенія своей теоріи, Юмъ переходитъ къ ея *защитѣ*, на которой мы и остановимся, такъ какъ съ нею тѣсно связано дальнѣйшее развитіе и выясненіе самой теоріи.

На возраженіе, что, если первоначальные элементы протяженности суть математическія точки, т. е., нули протяженія, то она не можетъ возникать изъ соединенія ихъ, Юмъ отвѣчаетъ, что его точки, хотя и не суть физическія точки, но все-таки отличаются отъ математическихъ тѣмъ, что *чувственны*, т. е., цвѣтныя и непроницаемыя [2]). Отсюда слѣдуетъ, что этѣ чувственныя точки, при соприкосновеніи, *не проникаютъ* другъ друга такъ, что вмѣсто двухъ остается одна, но напротивъ образуютъ сложный предметъ, котораго части отличны и отдѣлимы.

Но особенныя усилія употребляетъ Юмъ на опроверженіе возра-

---

[1]) Ibidem, III.

[2]) Съ явнымъ *злоупотребленіемъ* слова называетъ Юмъ свои видимые и осязаемыя элементы математическими точками, а также и атомами (loco cit., стр. 61), хотя не въ смыслѣ физическихъ атомовъ, ибо физическія точки у него уже протяженны, а потому и не могутъ быть основаніемъ протяженности. Протяженность образуется изъ *непротяженныхъ* элементовъ. Но такъ дѣло стоитъ въ „Трактатѣ“, въ „Изслѣдованіяхъ“ же (стр. 565), гдѣ вообще Юмъ касается только вскользь своихъ воззрѣній на пространство, мы, къ удивленію, находимъ примѣчаніе, въ которомъ точки названы „точками физическими, т. е., частями пространства“, опять таки недѣлимыми.

женій, которыя возникаютъ противъ его системы со стороны математики и особенно геометріи.

Но сперва укажемъ на особое мѣсто въ человѣческомъ познаніи которое, сообразно съ духомъ своей системы, Юмъ отводитъ математикѣ.

„Всѣ предметы, говоритъ онъ, которые изслѣдуетъ разумъ человѣческій, естественно распадаются на два класса: первый заключаетъ въ себѣ *отношенія идей*, второй—*факты*. Къ первому относятся всѣ предложенія геометріи, алгебры, ариѳметики, словомъ, тѣ предложенія, которыя достовѣрны или интуитивно, или по доказательству. Сказать, что *квадратъ гипотенузы равенъ суммѣ квадратовъ катетовъ* значитъ выразить отношеніе между фигурами; сказать, что *трижды пять равно половинѣ тридцати*, значитъ выразить отношеніе между числами. Таковыя предложенія открываются путемъ простыхъ операцій мысли и нисколько не зависятъ отъ вещей, существующихъ во вселенной. Если бы и вовсе не было въ природѣ круга и треугольника, все-таки теоремы, доказанныя Евклидомъ, сохранили бы на всегда всю ихъ достовѣрность и истину". „Но не такъ устанавливается достовѣрность *фактовъ*, которая, какъ бы велика ни была, всегда отличается отъ первой по самой природѣ. Противоположное всякому факту всегда возможно. Оно не содержитъ въ себѣ противорѣчія, а потому противоположность факту такъ же ясна для разума и такъ же легка для сознанія, какъ вообще легка и ясна дѣйствительность. *Солнце взойдетъ завтра* и *солнце не взойдетъ завтра*—это два предложенія одинаково удобопонятныя и одинаково не заключающія внутри себя противорѣчія. Тщетно предпринимать доказательство ложности послѣдняго: если это доказательство было бы возможно, то предложеніе заключало бы въ себѣ противорѣчіе и разумъ никогда не могъ бы представить его себѣ ясно [1])".

Съ точки зрѣнія этого различія познаній Юмъ не только лишаетъ математику и спеціально геометрію права имѣть рѣшающій голосъ въ вопросѣ о пространствѣ и времени, идеяхъ, основанныхъ, по его теоріи, на фактическихъ основаніяхъ, но *нападаетъ* самъ на геометрію, упрекая ее въ противорѣчіяхъ и неточностяхъ. При этомъ есть зна-

---

[1]) См. „Essais", IV. Тоже по существу выражено и въ „Traité" стр. 97 и слѣд.

чительная *разница*, если не въ существѣ дѣла, то, по крайней мѣрѣ, въ тонѣ ранняго и позднѣйшаго сочиненій Юма, именно, „Трактата„ и „Изслѣдованій". Въ первомъ, именно, мы встрѣчаемъ[1]) странно звучащіе упреки Геометріи „въ недостаткѣ точности и ясности" (стр. 98), въ отсутствіи „непогрѣшимой достовѣрности" (99) и вообще въ противорѣчіяхъ. Но однако въ сущности это только рѣзкія выраженія: цѣль нападенія состоитъ не въ томъ, чтобы опровергнуть достовѣрность „положеній, доказанныхъ Евклидомъ", а въ томъ, чтобы лишить геометрію значенія въ приложеніи къ реальному познанію фактовъ и особенно къ вопросу о пространствѣ.

Всѣ нападки Юма на геометрію имѣютъ главнымъ образомъ въ виду идею безконечной дѣлимости пространства, составляющую основу геометрическихъ *доказательствъ*. Но такъ какъ, думаетъ Юмъ, *опредѣленія* геометріи имѣютъ смыслъ только при предположеніи недѣлимой основы протяженія, то доказательства противорѣчатъ опредѣленіямъ. Такъ, напр., опредѣленія точки, линіи, поверхности, какъ доказываетъ Юмъ, удобопонятны только при гипотезѣ происхожденія протяженности изъ недѣлимыхъ точекъ и представляютъ нелѣпости при гипотезѣ безконечной дѣлимости, изъ которой исходятъ доказательства[2]).

Но мы не станемъ разсматривать подробно и всѣ нападенія Юма на геометрію, а выберемъ, въ качествѣ образчика, два примѣра по поводу геометрическихъ понятій равенства и прямой и кривой линіи.

Что разумѣютъ математики, спрашиваетъ Юмъ, когда говорятъ, что линія или поверхность *равна*, *больше* или *меньше* другой? Отвѣтъ для нихъ будетъ одинаково затруднителенъ, будутъ ли они держаться гипотезы безконечной дѣлимости пространства или же гипотезы недѣлимыхъ точекъ. Какъ ни мало математиковъ, продолжаетъ Юмъ, защищающихъ послѣднюю гипотезу, но все таки имъ легче было бы дать удовлетворительный отвѣтъ на выше предложенный вопросъ, а, именно, они могли бы сказать, что равныя линіи или поверхности имѣютъ равное количество точекъ. Но, къ сожалѣнію, идея этого яснаго и *вѣрнаго* отвѣта не выполнима, ибо точки, вхо-

---

[1]) См. „Traité" partie 3, sect. I.

[2]) См. „Traité", partie 2, sect. IV.

дящія въ составъ линіи или поверхности, такъ малы и смѣшаны другъ съ другомъ, что невозможно ихъ счесть и такимъ образомъ основать на нихъ общую мѣру для сравниваемыхъ линій или поверхностей. Что же касается до представителей безконечной дѣлимости, то для нихъ и совсѣмъ невозможно рѣшать дѣло о равенствѣ на основаніи счета частей, составляющихъ линію или поверхность, потому что, по ихъ гипотезѣ, и самыя большія, и самыя малыя фигуры имѣютъ одинаково безконечное количество частей. Но такъ какъ безконечныя числа не могутъ быть ни равными, ни неравными, то и равенство тѣхъ или другихъ отдѣловъ пространства не можетъ зависѣть отъ числовыхъ отношеній составляющихъ ихъ частей. Если же кто либо попробуетъ опредѣлять равенство фигуръ черезъ *совпаденіе*, т. е, фигуры равны тогда, когда совпадаютъ всѣми своими частями, то и въ этомъ опредѣленіи заключается затрудненіе. Тогда мы, сравнивая двѣ предполагаемыя совпадающими фигуры, должны имѣть отчетливое понятіе о частяхъ фигуръ и ясно представлять ихъ соприкосновеніе. Но, удовлетворяя этому требованію, мы должны дойти до возможно меньшихъ представимыхъ частей фигуръ, т. е., недѣлимыхъ математическихъ точекъ. Но очевидно, что это опредѣленіе равенства сводится къ вышеизложенному равенству числа точекъ и представляетъ тѣ же затрудненія.

Теперь посмотримъ, какъ самъ Юмъ разрѣшаетъ вопросъ о равенствѣ.

Единственный путь, на которомъ нашъ умъ разрѣшаетъ вопросъ о равенствѣ, есть путь чувственной очевидности, обыкновенно ведущей къ сужденіямъ объ отношеніяхъ равенства. Такія сужденія сплошь и рядомъ бываютъ непогрѣшимы (напр., при сравненіи ярда съ футомъ), но однако не всегда. Мы иногда сомнѣваемся, ошибаемся въ этихъ сужденіяхъ и различными способами *поправляемъ* ихъ и даже снова поправляемъ уже разъ поправленныя. Изъ этихъ сужденій и поправокъ мы образуемъ общее понятіе равенства, соотвѣтствующее какъ грубымъ, такъ и болѣе строгимъ методамъ сравненія и измѣренія величинъ. Но такъ какъ мы очень хорошо и вѣрно сознаемъ, что есть тѣла гораздо меньшія, чѣмъ доступныя чувствамъ, а ошибочная мысль идетъ и еще далѣе, предполагая *безконечно малыя*, то мы ясно убѣждаемся, что для избѣжанія ошибокъ и поправокъ относительно этихъ меньшихъ частей наши мѣры и средства не годятся. Тогда мы приходимъ къ предположенію воображаемаго *масштаба* равенства, кото-

рымъ точно повѣрялись бы видимыя величины и ихъ измѣренія и къ которому бы вполнѣ приводились сравниваемыя фигуры. Очевидно, что этотъ масштабъ воображаемый, ибо понятіе о возможности такой поправки, которая выходитъ за всяческіе предѣлы нашихъ способовъ и инструментовъ измѣренія, есть „чистая фикція ума, и непонятная, и безполезная".

Подобное же разсужденіе прилагаетъ Юмъ къ опредѣленію *прямой* и *кривой* линій. Хотя для чувствъ различіе между этими линіями кажется весьма легкимъ, однако невозможно дать опредѣленіе, которое устанавливало бы точное различіе между ними. Когда мы проводимъ эти линіи на бумагѣ или другой поверхности, то есть извѣстный порядокъ, въ которомъ линія движется отъ одной точки къ другой, порядокъ, производящій полное *впечатлѣніе* кривой или прямой; но однако этотъ порядокъ въ сущности совершенно неизвѣстенъ и мы схватываемъ лишь его видимость. Отсюда происходитъ, что, какъ при предположеніи недѣлимыхъ точекъ, такъ и при системѣ безконечной дѣлимости, мы можемъ образовать только неточный масштабъ для этихъ предметовъ и должны остановиться на правилѣ различенія кривой и прямой, основанномъ на видимостяхъ. Но, не имѣя возможности дать строгой методы для различенія кривой и прямой, мы все-таки можемъ поправлять первоначальныя видимости путемъ внимательнаго разсмотрѣнія линій и сравненія; и чѣмъ чаще повторяемъ подобныя поправки, тѣмъ болѣе гарантій, что наше различеніе видимостей будетъ вѣрно. „Въ силу такихъ поправокъ и въ силу движенія ума, продолжающагося даже и тогда, когда нѣтъ къ тому никакихъ основаній, мы образуемъ смутную идею совершеннѣйшаго для этихъ фигуръ масштаба, хотя и не можемъ ни понять, не объяснить его".

Что касается до математическаго опредѣленія прямой линіи, какъ *кратчайшаго разстоянія между двумя точками*, то Юмъ утверждаетъ, что это *не точное* опредѣленіе прямой линіи, а только обозначеніе одного изъ ея свойствъ. Всякій, вспоминая о прямой линіи, непосредственно думаетъ о ея особой видимости и только случайно объ этомъ свойствѣ. Прямая линія можетъ быть понята и въ отдѣльности, а это опредѣленіе непонятно безъ сравненія съ другими линіями, которыя, по нашему, длиннѣе. „Во вторыхъ я повторю выше сказанное, продолжаетъ Юмъ, т. е., что мы не имѣемъ точной идеи о равенствѣ и неравенствѣ, о болѣе длинномъ и болѣе короткомъ; не

имѣемъ также точной идеи и о линіяхъ, прямой и кривой, а слѣдовательно одна изъ нихъ никогда не можетъ дать намъ совершеннаго масштаба для другой".

Мы считаемъ достаточнымъ двухъ приведенныхъ примѣровъ для того, чтобы познакомиться съ тономъ и направленіемъ нападеній Юма на геометрію и дополнимъ наше изложеніе цитатами, имѣющими характеръ общихъ результатовъ этихъ нападеній.

„Итакъ, ясно, что самыя главныя идеи геометріи, т. е., равенства и неравенства, прямой линіи, и поверхности весьма не точны и неопредѣленны, сообразно нашему обычному способу ихъ пониманія. Не только мы не способны сказать въ сомнительныхъ случаяхъ, равны ли данныя фигуры, или прямая ли такая-то линія или поверхность; но мы не можемъ образовать никакой твердой и неизмѣнной идеи этого отношенія или этихъ фигуръ. Намъ нужно постоянно обращаться къ слабому и обманчивому сужденію, основанному на видимостяхъ предметовъ и поправляемому при посредствѣ циркуля и общей мѣры; а если мы присоединяемъ къ этому предположеніе еще иной поправки, то оно сводится къ поправкѣ не приложимой, или воображаемой".

„Напрасно стали бы мы прибѣгать къ обычному аргументу, что можемъ сдѣлать предположеніе, что Богъ, по своему всемогуществу, можетъ образовать совершенную геометрическую фигуру и провести прямую линію безъ кривизны и перелома. Такъ какъ послѣдній типъ этихъ фигуръ происходитъ только отъ чувствъ и воображенія, то нелѣпо говорить о совершенствѣ, которое превзошло бы то, о чемъ могутъ судить эти способности, ибо истинное совершенство состоитъ въ соотвѣтствіи своему типу".

Въ силу „смутности и неопредѣленности этихъ идей математикъ", о мнѣнію Юма, „не можетъ имѣть непоколебимой увѣренности въ самыхъ обыкновенныхъ и самыхъ ясныхъ началахъ своей науки, не говоря уже о предложеніяхъ весьма сложныхъ и темныхъ". Точно также въ теоріи безконечной дѣлимости пространства „геометрія лишена очевидности, тогда какъ другія ея разсужденія вызываютъ наше полное согласіе и одобреніе[1]".

Въ завершеніе вышеизложенныхъ теорій Юмъ отрицаетъ возмож-

---

[1]) См. „Traité" Sect. IV и особенно стр. 72 и слѣд.

ность идей *пустого* пространства и *чистаго* времени. И въ этомъ случаѣ онъ идетъ полемически, съ одной стороны, опровергая аргументы въ пользу вышеозначенныхъ идей, съ другой объясняя ихъ происхожденіе.

Въ основѣ этой полемики, которую мы не будемъ излагать во всей подробности, лежитъ то подразумѣваемая, то ясно высказываемая *мысль*, что пустого пространства и чистаго времени не можетъ быть, потому что нѣтъ впечатлѣнія, соотвѣтствующаго такимъ идеямъ. Нѣчто невидимое и неосязаемое, какъ такое, не представляетъ ничего положительнаго и не можетъ давать впечатлѣній для образованія идеи пустого пространства; точно также нѣчто, не данное во внутренней смѣнѣ воспріятій, не можетъ послужить впечатлѣніемъ для чистаго времени. Но какъ же образуются идеи пустого пространства и чистаго времени? Этѣ ложныя идеи происходятъ, по Юму, отъ смѣшенія простого разстоянія, или перерыва впечатлѣній (т. е. отсутствія впечатлѣній) съ протяженностью или продолжительностью (которыя стоятъ на впечатлѣніяхъ). Возможность такого смѣшенія объясняетъ Юмъ на весьма изворотливо придуманныхъ примѣрахъ. Такъ въ случаѣ, напр., полной темноты, прерываемой двумя свѣтящимися точками, мы замѣтили бы разстояніе между ними, а также его величину и измѣняемость или неизмѣняемость; или же въ случаѣ безпрепятственнаго и легкаго движенія, прерываемаго ощущеніями сопротивленія, или прикосновенія, мы замѣтили бы разстояніе между ними. И въ томъ, и въ другомъ случаѣ это отсутствіе какъ свѣтовыхъ впечатлѣній для зрѣнія, такъ и ощущеній сопротивленія или прикосновенія для осязанія *само по себѣ* не можетъ производить идею протяженности точно также, какъ оно не производило бы въ полной темнотѣ, не прерываемой свѣтящими точками, или при вполнѣ безпрепятственномъ движеніи, не прерываемомъ осязательными ощущеніями сопротивленія или прикосновенія. Словомъ: „темнота и движеніе, при полномъ отсутствіи всякой вещи видимой и осязаемой, никогда не могутъ дать намъ идеи пространства безъ матеріи, или пустоты“; но они „не даютъ намъ этой идеи и въ сопровожденіи (перерываемые) видимыми или осязаемыми вещами“. Но „тѣмъ не менѣе они (въ этомъ второмъ случаѣ) суть причины ложнаго воображенія, что будто мы можемъ образовать идею пустоты или протяженности безъ матеріи“. Дѣло въ томъ, думаетъ Юмъ, что, если съ одной стороны отсутствіе впечатлѣній, безъ пере-

рыва или съ перерывами, одинаково не даетъ идеи пространства, то съ другой и свѣтящіеся пункты среди темноты и ощущенія сопротивленія или соприкосновенія среди безпрепятственнаго движенія возбуждаютъ наши чувства совершенно *точно также*, какъ и въ томъ случаѣ, когда между ними были бы даны другія свѣтовыя или осязательныя впечатлѣнія. И въ томъ, и въ другомъ случаѣ эти возбужденія говорятъ только объ относительномъ положеніи возбуждающихъ предметовъ; но въ одномъ (второмъ—когда даны впечатлѣнія) къ этимъ возбужденіямъ присоединяется идея протяженности, данная впечатлѣніями, а въ другомъ (когда въ промежуткахъ не дано впечатлѣній) ничего не присоединяется. Ошибка наша состоитъ въ склонности поспѣшно заключать отъ одинаковости явленій къ одинаковости причинъ. Такимъ образомъ мы и въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ не имѣемъ никакихъ впечатлѣній протяженности, предполагаемъ дѣйствительную протяженность, какъ причину относительнаго положенія впечатлѣній, причину, знакомую намъ изъ другихъ случаевъ. Опытъ укрѣпляетъ это ложное заключеніе, показывая намъ, что между впечатлѣніями, прерванными отсутствіемъ впечатлѣній, могутъ появиться дѣйствительныя впечатлѣнія или, говоря словами Юма, что „невидимое и неосязаемое разстояніе можетъ превратиться въ видимое и осязаемое безъ всякаго измѣненія отстоящихъ другъ отъ друга предметовъ“. Отсюда движеніе сводится для Юма къ появленію между впечатлѣніями неизмѣняющихся тѣлъ, впечатлѣнія того тѣла, которое предполагается движущимся, а для движенія въ этомъ смыслѣ нѣтъ надобности въ пустомъ пространствѣ. „Если вамъ нравится, говоритъ Юмъ, обращаясь къ представителямъ идеи пустого пространства, называть пустотою невидимое и неосязаемое разстояніе, или, иначе, возможность стать разстояніемъ видимымъ и осязаемымъ, то пространство и матерія суть одно и тоже, хотя въ то же время есть и пустота. Если же вы на это не согласны, то движеніе возможно въ наполненномъ пространствѣ“ безъ всякихъ затрудненій. Но какой бы способъ выраженія мы ни приняли, во всякомъ случаѣ должно сознаться, что мы не имѣемъ идеи дѣйствительнаго пространства безъ включенія въ него чувственныхъ предметовъ и безъ представленія его частей видимыми и осязаемыми [1])“.

---

[1]) См. „Traité“ sect. V.

Ложная идея чистаго времени объясняется, по Юму, также ошибочнымъ предположеніемъ времени или разстоянія во времени тамъ, гдѣ не происходитъ никакихъ перемѣнъ и гдѣ, слѣдовательно, нѣтъ и времени. По привычкѣ къ дѣйствительно разнообразно смѣняющимся нашимъ воспріятіямъ, мы переносимъ эту смѣну на неизмѣняющіеся предметы и разсматриваемъ ихъ неподвижное и неизмѣнное состояніе, какъ время. Такъ, напр., видя одинъ и тотъ же неизмѣняющійся предметъ въ 5 часовъ и въ 6, мы прилагаемъ къ нему идею промежуточнаго времени, какъ будто каждый моментъ его былъ отличаемъ различнымъ положеніемъ или перемѣною. При этомъ опытъ учитъ насъ, что предметъ, кажущійся неизмѣннымъ, на самомъ дѣлѣ былъ способенъ ко многимъ перемѣнамъ между своими появленіями. Такимъ образомъ подкрѣпленные опытомъ мы образуемъ *ложную идею* пустого или чистаго времени, т. е., выдумываемъ временное разстояніе, связывая слѣдованіе нашихъ ощущеній съ впечатлѣніями отъ неизмѣняющагося предмета, который, какъ таковой, не подлежитъ отношенію времени, ибо время есть только *смѣна* воспріятій [1]).

Теперь сдѣлаемъ общій выводъ относительно юмовой теоріи пространства и времени.

Сходясь съ своимъ предшественникомъ, Локкомъ, въ томъ, что идея пространства происходитъ изъ *чувственнаго опыта* (зрѣнія и осязанія), Юмъ радикально расходится съ нимъ въ ученіи о простѣйшихъ и *первоначальныхъ элементахъ* этой идеи. Не разстояніе между тѣлами, какъ думаетъ Локкъ, а наименьшіе чувственные элементы тѣлъ, учитъ Юмъ, суть первоначальные элементы пространства; разстояніе же не только предполагаетъ пространство, но даже ведетъ къ ложной идеѣ пустого пространства. Точно также не разстояніе между смѣняющимися воспріятіями, а сами эти смѣняющіяся воспріятія (или состоянія духа) суть элементы времени; временныя, не состоящія изъ дѣйствительныхъ перемѣнъ разстоянія суть, по Юму, выдумка и служатъ только поводомъ къ ложной идеѣ чистаго времени. Послѣдніе составные элементы обѣихъ идей суть недѣлимыя данныя внѣшнихъ или внутренняго чувствъ. При этомъ относительно пространства Юмъ ясно утверждаетъ, что его элементы не пространственны, потому что

---

[1]) Ibidem, sect. V.

только пространство имѣетъ части[1]); относительно же времени мы подобнаго утвержденія не встрѣчаемъ, хотя изъ положенія о недѣлимости элементарныхъ частей идеи времени *необходимо слѣдуетъ*, что эти части суть моменты, не имѣющіе временнаго протяженія, т. е. что они не имѣютъ никакой длительности, суть нули продолжительности. Сравнивая теоріи Локка и Юма, мы должны признать большую *послѣдовательность* послѣдняго по отношенію къ ихъ общей эмпирической точки зрѣнія: разстояніе, какъ справедливо указываетъ Юмъ, можетъ быть и не дано въ чувственномъ ощущеніи (какъ, напр., не видимое и неосязаемое пространственное разстояніе), да и вообще эта идея, скажемъ мы, уже предполагаетъ идею пространства; юмовы цвѣтныя и осязаемыя точки *лучше* соотвѣтствуютъ принципу эмпирическаго основанія для идеи пространства. Точно также вѣрно и то, что идея временнаго разстоянія между смѣняющимися представленіями не эмпирическаго происхожденія и опять таки, прибавимъ мы, идея временнаго разстоянія уже включаетъ въ себѣ идею времени. Но однако большая послѣдовательность Юма, сравнительно съ Локкомъ, не обошлась ему даромъ и внесла въ его теорію пространства и времени еще *новыя* затрудненія.

Во первыхъ Юмъ нигдѣ не объяснилъ, какъ возможно, чтобы идея пространства происходила изъ впечатлѣній, *не заключающихъ* въ себѣ ничего *пространственнаго*, а во вторыхъ совершенно невозможно дѣйствительное ощущеніе цвѣтныхъ или осязательныхъ точекъ въ строгомъ смыслѣ этого слова: видѣть и осязать можно только что либо пространственное. Наконецъ выводъ пространства у Юма заключаетъ въ себѣ petitio principii; его точки сами по себѣ идеи протяженности не даютъ; эту идею привноситъ Юмъ къ нимъ въ, по видимому, невинномъ терминѣ *распорядка* точекъ (см. стр. 29). Такъ распорядокъ, состоящій въ томъ, что напр. двѣ какія либо точки стоятъ *рядомъ*, одна съ другой, или одна *выше* другой, что можно *перейти* отъ одной къ другой, и т. под., нисколько *не можетъ быть данъ* зрительнымъ или осязательнымъ содержаніемъ точекъ, а представляется при этомъ содержаніи, благодаря уже заготовь имѣющейся у представляющаго идеѣ пространства со всѣми возможными въ ней распорядками. Слѣ-

---

[1]) „Traité“, стр. 56.

дующее соображеніе, по нашему мнѣнію, можетъ вполнѣ обнаружить *несостоятельность* утвержденія Юма, что его чувственныя точки, хотя и не протяженныя, но все-таки не нули протяженія, т. е., не математическія точки. Стоя рядомъ онѣ не сливаются и образуютъ протяженіе, которое состоитъ изъ двухъ элементовъ, утверждаетъ Юмъ (см. стр. 30). Значитъ, это протяженіе или линію можно представить себѣ раздѣленною на двѣ части, заключаемъ мы. Но если такъ, то какъ представить себѣ линію дѣленія? Должна ли она пройти между этими точками (напр. A и B) или же должна покрыть собою A оставивъ свободною B, и наоборотъ? Въ первомъ случаѣ линія дѣленія должна сама не быть сообразною съ теоріею Юма и не состоять изъ чувственныхъ точекъ (а быть строго математическою); во второмъ выходитъ противорѣчіе, ибо то, что, по понятію своему, должно быть мыслимо дѣлимымъ на двѣ равныя половины, не допускаетъ никакой возможности осуществленія этого ни въ реальности, ни въ воображеніи. Вообще вторая дилемма ведетъ къ заключенію, что, съ юмовой точки зрѣнія, *невозможно* ни въ реальности, ни въ воображеніи дѣленіе линейныхъ протяженностей, состоящихъ изъ четнаго числа элементовъ, на равныя части, что *противорѣчитъ* не только математической идеѣ дѣленія, но даже дѣленію, совершающемуся въ эмпиріи, которая обладаетъ весьма тонкими способами дѣленія линейныхъ величинъ на равныя части.

Но въ вышеизложенныхъ теоріяхъ Юма, мы можемъ указать и на *другой* случай *явнаго* съ его стороны petitio principii. Примѣры, которыми Юмъ подкрѣпляетъ свою полемику противъ идеи пустого пространства, *сплошь* наполнены вышеозначенною логическою ошибкою. Такъ, говоря о двухъ только данныхъ свѣтящихся точкахъ въ темнотѣ, или двухъ данныхъ осязательныхъ пунктахъ, при отсутствіи промежуточныхъ ощущеній сопротивленія или прикосновенія (см. стр. 36 и слѣд.). Юмъ, постоянно употребляетъ термины: *положеніе, разстояніе, направленіе*, термины, предполагающіе пространство и употребляемые имъ тамъ, гдѣ, съ его точки звѣнія, о пространствѣ и рѣчи быть не можетъ. Вѣдь, двѣ отдѣльныя свѣтящіяся точки, по его теоріи, ничего не могутъ дать кромѣ впечатлѣнія ихъ свѣтового содержанія, въ которомъ ничего не дано объ ихъ относительномъ „положеніи“ или „разстояніи“. Интенсивность и какое либо различіе цвѣта—вотъ, напр., все содержаніе цвѣтныхъ точекъ, какъ таковыхъ. О „положеніи“, или

„разстояніи“ могла бы быть рѣчь со стороны Юма *только тогда*, когда въ противорѣчіе предпосылкамъ примѣра, но въ соотвѣтствіе своимъ началамъ, онъ густо наполнилъ бы промежутки между данными точками впечатлѣніями другихъ точекъ, рядомъ стоящихъ и образующихъ, по Юму, линію. По этому упрекъ защитникамъ идеи пустого пространства, состоящій въ томъ, что будто бы они ошибочно сдѣлали изъ разстоянія невидимаго и неосязаемаго (см. стр. 37), но способнаго стать видимымъ и осязаемымъ, пустоту, долженъ быть взять Юмомъ назадъ; и напротивъ, онъ самъ *подлежитъ* основательному *упреку* въ томъ, что, вопреки своимъ теоріямъ, *выдумалъ* какое-то „невидимое и неосязаемое разстояніе“ (т. е. протяженность). Невидимое и неосязаемое разстояніе должно бы для Юма равняться ничто и не можетъ быть воспріятіемъ ни вообще, ни въ приведенныхъ имъ примѣрахъ.

Почти тоже замѣчаніе придется намъ сдѣлать и относительно юмовой теоріи времени. Здѣсь онъ не указываетъ спеціальныхъ впечатлѣній, которыя составляли бы первоначальные элементы идеи времени, хотя утверждаетъ, что оно должно состоять изъ простыхъ и недѣлимыхъ моментовъ. Принимая же въ соображеніе его „специфическій аргументъ“ противъ защитниковъ безконечной дѣлимости времени (стр. 29), мы должны понимать эти моменты, въ строгомъ смыслѣ, не имѣющими никакой продолжительности, т. е., нулями длительности. Въ этомъ случаѣ опять мы не имѣемъ объясненія, какимъ образомъ изъ моментовъ, не имѣющихъ продолжительности, возникаетъ идея продолжительности, и далѣе, откуда Юмъ знаетъ о такихъ, не могущихъ быть данными въ опытѣ, моментахъ. Вообще теорія времени у Юма страдаетъ неопредѣленностью и неясностью. Говоря, что идея времени не имѣетъ никакихъ впечатлѣній, онъ долженъ бы былъ объявить ее псевдо-идеею, на подобіе идеи субстанціи, ибо въ силу его основныхъ принциповъ, всякая идея, не имѣющая въ основѣ своей впечатлѣнія, есть мнимая идея. Наконецъ и въ выводѣ идеи времени Юмъ также повиненъ въ petitio principii, какъ и въ выводѣ идеи пространства. Идея времени не происходитъ изъ идеи *расположенія, слѣдованія* воспріятій другъ за другомъ (см. стр. 30), а напротивъ предполагается ею.

Теперь мы нѣсколько остановимся на поставленномъ Юмомъ поводѣ къ его теоріи пространства и времени. Поводомъ этимъ былъ не

дѣйствительный опытъ, а діалектическое изслѣдованіе вопроса. Юмъ обосновалъ свою теорію совершенно по тому же шаблону, по которому Локкъ выработалъ свою (см. стр. 15). Юмъ, вышелъ изъ дилеммы: или пространство и время безконечно дѣлимы и притомъ могутъ быть понимаемы, какъ пустое пространство и чистое время; или же они состоятъ изъ недѣлимыхъ простыхъ частей, данныхъ въ опытѣ, а потому и не могутъ быть понимаемы пустыми и чистыми. Если первый членъ дилеммы ошибоченъ, то долженъ быть вѣренъ, *во что бы то ни стало*, второй. Что Юмъ дѣйствительно шелъ такимъ путемъ, доказывается тѣмъ произволомъ, съ какимъ онъ устанавливалъ свои теоріи. Но теперь спрашивается: дѣйствительно ли несостоятеленъ первый членъ дилеммы, дѣйствительно ли Юмомъ опровергнуты идея безконечной дѣлимости пространства и времени и идеи пустого пространства и чистаго времени?

Вся полемика Юма, по нашему мнѣнію, несостоятельна, ибо основана на смѣшеніи строгой идеи пространства съ идеею числа и матеріи. Идея пространства ничего въ себѣ не заключаетъ, кромѣ идеи внѣположенія [1]); иначе говоря, пространство всегда заключаетъ въ себѣ пространство и всегда находится въ пространствѣ. Но это не значитъ, что пространство, какъ таковое, заключаетъ въ себѣ части. Идея частей соотносительна съ идеею цѣлаго; части могутъ быть только въ цѣломъ и цѣлое можетъ состоять только изъ частей. По этому пространство, какъ таковое, не есть цѣлое, а слѣдовательно частей и не имѣетъ. Безконечная дѣлимость пространства есть только другое имя для его непрерывности, а эта послѣдняя ничего другаго не значитъ, какъ то, что пространство заключаетъ въ себѣ пространство, заключающее въ себѣ пространство и т. д. Точно также пространство *не есть* количество или число, хотя нисколько не мѣшаетъ тому, что его наполняетъ, подлежать числу, быть дѣйствительно дѣлимымъ и имѣть части. Говорить о послѣднихъ частяхъ или элементахъ пространства значитъ *противорѣчить себѣ*, ибо каждая изъ этихъ мнимыхъ частей должна быть пространствомъ же, а слѣдовательно, опять состоять изъ послѣднихъ частей и т. д. Если же послѣдніе элементы пространства не пространственны (напр., строго математическія точки), то такое утвер-

---

[1]) Что очень хорошо выражается нѣмецкимъ словомъ: *auseinander*.

жденіе есть прямое contradictio in adjecto. Аргументъ Юма, что, допустивъ безконечное количество частей въ какомъ либо ограниченномъ пространствѣ, мы входимъ въ противорѣчіе ограниченной безконечности, имѣетъ силу только относительно той *данности*, чувственной или воображаемой, которая ограничена. Какая либо фигура, данная матеріально или въ фантазіи, въ своемъ понятіи данности уже заключаетъ идею опредѣленнаго размѣра, или объема, выразимыхъ въ числѣ какихъ либо дискретныхъ единицъ. Но пространство, какъ пространство, ограничено быть не можетъ; и къ нему, въ строгомъ смыслѣ, нисколько не приложимы слѣдствія, вытекающія изъ понятія ограниченности. Точно также и аргументъ Юма, заимствованный у Малезье, ясно указываетъ на смѣшеніе пространства съ числомъ. Вторая посылка этого аргумента: пространство есть число, есть ложное положеніе, а потому и выводъ, что или пространство должно состоять изъ недѣлимыхъ единицъ, или должно отрицать его существованіе, есть ложный выводъ. Пространство никогда *не можетъ* состоять изъ единицъ, потому что, какая угодно, сумма дискретныхъ единицъ (по понятію своему поставленныхъ недѣлимыми) не можетъ дать непрерывности. Точно также и время ничего другого не значитъ, какъ послѣположеніе (нѣмецкое—nacheinander), что вовсе *не тождественно* съ идеею состава изъ частей; во времени, какъ въ пространствѣ, нѣтъ частей, а потому аргументъ Юма и противъ безконечной дѣлимости времени не имѣетъ силы. Подкладка этого аргумента также состоитъ *въ смѣшеніи* времени съ числомъ. Пространство и время дѣлимы до безконечности, конечно, не въ смыслѣ законченности дѣленія съ результатомъ *безконечнаго числа* частей, а въ смыслѣ невозможности достигнуть до какой либо мысленно постановленной границы, такъ какъ въ мысли можно *безпредѣльно* уменьшать доли чистаго пространства и времени, которыя должны быть суммированы для этого достиженія.

Какъ несостоятельно опроверженіе Юма безконечной дѣлимости пространства, такъ несостоятельны и его нападенія на геометрію. Всѣ они коренятся въ произвольномъ предположеніи, что понятія геометріи должны имѣть *чувственное происхожденіе* и что она, какъ бы забывъ объ этомъ происхожденіи, возъимѣла притязаніе на абсолютное совершенство и стала такимъ образомъ наукою о фиктивныхъ идеяхъ вмѣсто того, чтобы быть наукою о фактахъ. Предположеніе это есть ничто иное, какъ petitio principii: Юмъ нигдѣ не попытался дѣйстви-

тельно доказать, что основныя идеи геометріи (точки, линіи, равенства и т. под.) произошли изъ чувственнаго опыта. Такъ, напр., Юмъ ничѣмъ не доказалъ, что математическое понятіе равенства и совмѣщенія фигуръ, которое подвергается съ его стороны упреку въ неясности, произошло или могло произойти изъ опытовъ хотя бы приблизительнаго счета видимыхъ и осязаемыхъ точекъ и далѣе линій, или же изъ опытовъ наложенія фигуръ другъ на друга, какъ слѣдовало бы изъ его принциповъ. Совсѣмъ напротивъ; понятіе или идея *совмѣщенія* фигуръ вовсе не оправдывается *опытами* совпаденія или покрытія одной другою, но наоборотъ необходимость этого совпаденія *выводится* изъ геометрической идеи совмѣщенія. Не потому должны совпасть треугольники, имѣющіе равными по двѣ стороны и по углу между ними, что такъ бываетъ на опытѣ, но потому что, по геометрическому понятію—треугольника, ведущему свое происхожденіе изъ вполнѣ законнаго и достовѣрнаго источника, какъ мы увидимъ далѣе, такъ должно быть и на опытѣ. Если такъ и не бываетъ на опытѣ, то изъ этого вовсе не слѣдуетъ заключить о неточности или фантастичности (такова въ сущности, характеристика математики и геометріи съ точки зрѣнія Юма) геометріи, а напротивъ заподозрить или *нашъ* опытъ въ какихъ либо существенныхъ недостаткахъ, или же *наше понятіе* объ опытѣ въ нелѣпости. Вообще утвержденіе Юма, что наши математическія понятія (равенства, прямой, кривой линіи и т. под.) произошли отъ первоначальныхъ чувственныхъ „видимостей“, при помощи различныхъ и многообразныхъ „поправокъ“ (см. выше) также *произвольно и бездоказательно*, какъ произвольно утвержденіе, что въ дальнѣйшемъ своемъ движеніи въ образованіи этихъ идей разумъ пошёлъ по ложной дорогѣ и пришелъ къ воображаемымъ „масштабамъ“, фиктивнымъ и невозможнымъ „поправкамъ“, словомъ, къ „смутнымъ и непредѣленнымъ идеямъ“ геометріи. Такимъ образомъ, скажемъ мы въ заключеніе, и геометрія, и разумъ были принесены Юмомъ въ жертву своему основному началу, по которому только та идея дѣйствительна, которая происходитъ изъ чувственнаго впечатлѣнія. Не будь Юмъ столь *безповоротно* отуманенъ своимъ сенсуализмомъ, онъ, можетъ, быть, больше *остановился бы* въ раздумьи на томъ обстоятельствѣ, что этотъ разумъ такъ вѣритъ въ свою фиктивную науку, что нетолько, по ея законамъ, смѣло измѣряетъ и оцѣниваетъ явленія опыта, но даже, въ случаѣ несоотвѣтствія этихъ послѣднихъ ея строгимъ

требованіямъ, онъ не оподозриваетъ въ „смутности и несовершенствѣ“ свою выдумку, а напротивъ вину несоотвѣтствія возлагаетъ на несовершенство міра чувственныхъ впечатлѣній. Остановись Юмъ на этомъ обстоятельствѣ болѣе онъ, можетъ быть, заподозрилъ бы свой *индивидуальный* разумъ въ ошибкѣ и поискалъ бы *происхожденія* геометріи не въ заблужденіи разума вообще, а въ томъ источникѣ, въ которомъ искалъ его позже Кантъ.

Теперь мы обратимся къ теоріи времени и пространства у Лейбница.

ГЛАВА III.

Пространство и время у Лейбница. Лейбницъ и Кларке.

Совпаденіе многихъ условій, о которыхъ подробныя свѣдѣнія заключаются въ исторіи философіи, (а именно, личныхъ свойствъ Лейбница, обстоятельствъ его воспитанія, образованія и потомъ жизни, характера умственнаго движенія и философскаго въ частности въ современной ему Европѣ, а также и въ Германіи) привело Лейбница (1646—1716) къ первой попыткѣ широкаго *синтеза* какъ новыхъ направленій, возникшихъ въ философіи въ 16-мъ и 17-мъ вѣкахъ, такъ и направленій, развившихся въ древности и ожившихъ въ эпоху Возрожденія, а также и унаслѣдованныхъ отъ средневѣковой схоластики и еще не потерявшихъ вполнѣ своей силы. Извѣстное положеніе Лейбница, что большая часть философскихъ системъ *правы* въ томъ, что онѣ утверждаютъ, и *неправы* въ томъ, что онѣ отрицаютъ, есть выраженіе и *принципіальнаго*, и *фактическаго* отношенія его ко всей предшествовавшей философіи. Онъ никогда не принадлежалъ въ строгомъ смыслѣ къ послѣдователямъ какой либо философской школы, хотя временно испытывалъ значительное вліяніе отъ всѣхъ. Признавая, что въ каждой системѣ есть что либо истинное, Лейбницъ требовалъ отъ исторіи философіи справедливаго отношенія ко всѣмъ воззрѣніямъ и эту справедливость выставлялъ, какъ одно изъ преимуществъ своей собственной системы. Въ ней мы можемъ найти основныя идеи всѣхъ системъ, конечно, въ преобразованномъ видѣ, ибо Лейбницъ не выбиралъ *эклектически* и не склеивалъ *механически* идеи другихъ системъ, казавшіяся ему истинными, но хотѣлъ *примирить* ихъ противорѣчія въ собственныхъ оригинальныхъ началахъ. Эти всеобъемлющія начала философіи Лейбница, охватывающія въ своемъ единствѣ все, само по

себѣ истинное, но противорѣчивое въ простомъ сопоставленіи предшествующихъ системъ, суть, по Лейбницу: *монада* и *начало достаточнаго основанія* [1]).

Подробное изложеніе этихъ идей равнялось бы изложенію всей лейбницевой системы и принадлежитъ исторіи философіи. Мы ограничимся ихъ краткою характеристикою, на сколько она необходима для уясненія спеціальнаго нашего предмета: лейбницевой теоріи пространства и времени.

И терминъ: монада, и понятіе ея существовали уже у предшественниковъ Лейбница (напр. у пиѳагорейцевъ, у Платона, у Джордано Бруно); и несомнѣнно, что это послѣднее вошло, какъ элементъ, въ его понятіе монады, хотя изъ этого вовсе не слѣдуетъ, какъ утверждаетъ, напр., Дюрингъ, что Лейбницъ просто заимствовалъ идею монады у Д. Бруно. Уже одни многочисленныя названія, которыя онъ даетъ своимъ монадамъ, (*формальные, субстанціальные атомы, истинныя, реальныя единицы, субстанціальныя формы, энтелехіи, метафизическія точки*, и проч.) указываютъ на то, что въ основномъ принципѣ своей метафизики Лейбницъ думалъ соединить принципы другихъ системъ. Выработка этого начала была результатомъ *критики* современныхъ Лейбницу философскихъ системъ и главнымъ образомъ критики основнаго понятія метафизики, понятія *субстанціи*. Съ ученіемъ Декарта о субстанціи Лейбницъ расходился по вопросу о тѣлесныхъ субстанціяхъ; для него во-первыхъ матеріальныя тѣла не субстанціи, а во-вторыхъ сущность субстанціи не можетъ состоять въ протяженіи. Изъ одного протяженія не могутъ быть объяснены такіе факты, какъ сопротивленіе тѣлъ, ихъ непроницаемость и движеніе. Сущность субстанціи состоитъ, по Лейбницу, въ *силѣ*, составляющей

---

[1]) Ученіе Лейбница о монадахъ разбросано во многихъ его сочиненіяхъ, но особенно къ нему относятся „Monadologie“ (1714 г.), „Principes de la nature et de la grace, fondés en raison (1714 г.), „De ipsa Natura sive de vi insita actionibusque creaturarum“ (1698), Nouveaux Essais sur l'entendement humain (написано 1704, издано 1765 г.) и различныя письма Лейбница ко многимъ его современникамъ. Ученіе о началѣ достаточнаго основанія находится въ тѣхъ же сочиненіяхъ, а кромѣ того въ „Theodicée“ (издано въ 1710 г.); изъ переписки Лейбница особенно относятся сюда письма къ Кларке (1715—16).

основаніе ея дѣятельности и бытія, ибо бытіе есть ео ipso *дѣятельность*. Поэтому субстанція есть „первоначальная сила“, изъ которой исходятъ всѣ явленія, или иначе она есть тоже, что Аристотель называлъ „энтелехіею“. Что касается до продолжателей Декарта, Спинозы и окказіоналистовъ (особенно Малебранша), то ихъ Лейбницъ отвергаетъ на томъ основаніи, что они отнимаютъ всяческую дѣятельность и бытіе у *индивидуальныхъ* существъ міра. У Спинозы и духи и тѣла сведены къ ничтожнымъ и преходящимъ модификаціямъ единой субстанціи, у Малебранша духи созерцаютъ свои идеи въ Богѣ, а тѣла двигаются въ силу постояннаго чуда, т. е., непрерывнаго дѣйствія на нихъ силы божіей. Лейбницъ, вмѣстѣ съ Спинозою, также утверждаетъ, что субстанція едина, безконечна, самостоятельна и независима отъ другихъ, ибо единичность и бытіе не могутъ быть отдѣляемы: „ens et unum convertuntur“. (Письма къ des Bosses). Но въ тоже время онъ признаетъ существованіе безконечнаго множества таковыхъ субстанцій—индивидуумовъ; и въ этомъ отношеніи сближается съ представителями матеріализма, Гассенди, Гоббесомъ и Эпикуромъ, которые признаютъ безконечное множество атомовъ, и приписываютъ имъ вѣчность, безусловную индивидуальность и непроницаемость. Но, думаетъ Лейбницъ, съ этими признаками атомовъ не можетъ быть совмѣстима ихъ пространственность, включающая понятіе безконечной дѣлимости, и ихъ абсолютная пассивность, исключающая возможность объясненія данныхъ явленій міра, напр., движенія, формъ вещей. *Формы* вещей, данныя въ опытѣ, не могутъ объясняться механическою, случайною аггрегаціею матеріальныхъ атомовъ. Единство и индивидуальность формы вещей объясняются, по Лейбницу, не аггрегаціей, а ихъ существомъ. Вещь едина, потому что она въ основѣ своей имѣетъ единую субстанцію, которая собственною силою принимаетъ единую, индивидуальную форму, вполнѣ соотвѣтствующую ея внутреннему содержанію или, говоря языкомъ Платона, ея идеѣ. По этому Лейбницъ называетъ свои атомы „формальными“, или „атомами—субстанціями“ или же, возвращаясь къ Аристотелю и схоластикамъ, „энтелехіями“ и „формами субстанціальными“. Сила атомовъ Лейбница, или монадъ должна быть мыслима по аналогіи съ единственно знакомою намъ во внутреннемъ опытѣ силою нашего *я*, или нашей души. Первоначальные элементы или „простыя и первоначальныя силы“ суть существа (субстанціи) духовныя, „души“, т. е., представляющіе и хо-

тящіе индивидуумы. Какъ таковые, они не матеріальны и не пространственны и суть „точки“, но „не математическія“, которыя суть только понятія, а „метафизическія“, имѣющія дѣйствительное существованіе. Монадъ, или субстанцій безчисленное множество; не, не смотря на ихъ *однородность* (всѣ души), онѣ, какъ индивидуумы, отличаются другъ отъ друга. Это отличіе психическое и состоитъ во внутреннихъ особенностяхъ представленій и стремленій каждой монады, находящейся въ непрерывномъ процессѣ перемѣны и развитія. Процессъ развитія монады зависитъ только отъ ея собственной силы и дѣятельности, ибо она не доступна никакому внѣшнему воздѣйствію, или, какъ выражается образно Лейбницъ, „монада не имѣетъ никакихъ оконъ, черезъ которыя что либо могло бы въ нее войти, или изъ нея выйти“. (Monadologie). Развитіе монады состоитъ въ смѣнѣ ея представленій, имѣющихъ одинъ и тотъ же объектъ, а именно всю вселенную, т. е., все безконечное множество монандъ. Этотъ процессъ представленія монадою вселенной совершается двояко. Во-первыхъ, какъ особый индивидуумъ въ ряду другихъ существъ вселенной, монада *представляетъ* [1]), *выражаетъ* свою собственную сущность и особенность; а такъ какъ сила монады никогда не можетъ перестать проявляться въ актѣ, то монада *непрерывно* выражаетъ свою сущность, каждый моментъ въ новой фазѣ ея развитія, сохраняя постоянно свою индивидуальность среди другихъ индивидуумовъ. Во вторыхъ монада непрерывно представляетъ всю вселенную, ибо каждое ея внутреннее состояніе соотвѣтствуетъ состоянію всѣхъ другихъ монадъ; и каждый моментъ въ смѣнѣ [2]) ея состояній, или каждый моментъ ея внутрен-

---

[1]) Лейбницъ различаетъ между представленіемъ объективнымъ и безсознательнымъ (percepti0) и субъективнымъ сознательнымъ (apperceptio), напр., человѣческимъ. Всякая вещь (монада) *представляетъ или выражаетъ* саму себя объективно; но это объективное выраженіе можетъ и не быть субъективнымъ представленіемъ ея самой или другой монады. Но если это объективное представленіе должно стать субъективнымъ, сознательнымъ, то составляетъ основаніе для этого послѣдняго; иначе говоря, если представленіе сознательное должно быть истиннымъ, т. е., соотвѣтствовать бытію, то оно должно вполнѣ соотвѣтствовать представленію безсознательному, такъ сказать, точно переводить его на особенный субъективный языкъ.

[2]) Дѣйствіе, въ силу котораго каждая монада постоянно переходитъ

няго развитія *соотвѣтствуетъ* каждому моменту въ развитіи всѣхъ другихъ монадъ. Поэтому монада есть *микрокосмъ*, какъ въ томъ отношеніи, что она есть безконечный, самостоятельный, особый міръ среди другихъ такихъ же міровъ, такъ и въ томъ отношеніи, что она въ себѣ отражаетъ всѣ эти безчисленные міры и есть „живое зеркало всей вселенной“ (Monadologie), по выраженію Лейбница. Но, спрашивается, какимъ образомъ существуютъ такіе связь и отношеніе между монадами? Отвѣтъ на это стоитъ въ тѣсной связи съ другимъ принципомъ Лейбница, началомъ достаточнаго основанія.

Подобно тому, какъ идея монады составляетъ *центръ метафизики* Лейбница, принципъ достаточнаго основанія составляетъ *центръ* его *теоріи познанія*. Онъ ставитъ его, какъ метафизическій принципъ, для объясненія дѣйствительнаго бытія вещей. Декартъ и его школа, особенно Спиноза, руководятся при объясненіи этого бытія только началами *противорѣчія и причинности*. Міръ идей управляется закономъ противорѣчія, по которому необходимо изъ основныхъ, прирожденныхъ, ясныхъ идей выводятся различныя логическія, математическія, метафизическія, нравственныя и теологическія положенія и понятія. Міръ вещей управляется закономъ причинности, въ силу которой существованіе вещи въ природѣ необходимо вытекаетъ изъ связи ея съ другими, составляющими естественныя условія этого существованія. Лейбницъ считаетъ эти начала недостаточными для философскаго мірообъясненія. Начало тождества или противорѣчія онъ ограничивалъ сферою логики и математики и видѣлъ въ нёмъ основаніе *вѣчныхъ* или раціональныхъ истинъ, (напр., математическихъ аксіомъ, идей бытія, тождества и пр.), которыя прирождены разуму и составляютъ его естественныя *функціи*, привычки, способности. Очевидность этихъ истинъ, не зависитъ отъ фактовъ и доказывается тѣмъ, что для разума, обладающаго ими, невозможно безъ противорѣчія допустить ихъ отрицаніе. Всѣ сужденія, которыя мы можемъ развить напр., изъ понятій—Бога, субстанціи, перемѣны, причины и т. под. суть *аналитическія*, такъ какъ предикаты ихъ необходимо заключаются въ субъектахъ. Далѣе всѣ производныя истины изъ вѣчныхъ развиваются силлогистически

изъ одного состоянія въ другое, Лейбницъ называетъ стремленіемъ, или хотѣніемъ (appétition).

также на основаніи закона противорѣчія (напр, въ геометріи или ариѳметикѣ). По этому вѣчныя истины разума съ ихъ производными относятся къ своимъ объектамъ, какъ къ *возможнымъ*, независимо отъ того, существуютъ ли они въ природѣ. Все, что раціонально должно мыслить, напр., о субстанціи или о математическомъ кругѣ, должно быть мыслимо, если бы вовсе не существовало ни субстанцій, ни круговъ; и на оборотъ, если они существуютъ, то они непремѣнно таковы и въ дѣйствительности, какими мыслятся разумомъ. Въ противоположность вѣчнымъ истинамъ Лейбницъ ставитъ случайныя *опытныя* истины, относящіяся къ дѣйствительнымъ, даннымъ въ опытѣ объектамъ. Эти опытныя свойства объектовъ случайны въ томъ смыслѣ, что отсутствіе ихъ и противоположное имъ возможно и не заключаетъ противорѣчія. Фактическое существованіе объектовъ и ихъ свойствъ требуетъ для его объясненія другого начала, кромѣ закона тождества и противорѣчія. Долейбницевская философія видѣла такое начало въ причинности, т. е., въ выводѣ всякаго явленія изъ его условій, или причинъ. Но такое объясненіе неудовлетворительно, ибо не выходитъ изъ сферы случайнаго и не останавливается на *необходимомъ*, которое одно успокоиваетъ разумъ. Какое либо явленіе есть продуктъ случайнаго совпаденія его причинъ, а эти послѣднія суть продукты случайнаго совпаденія ихъ причинъ и т. д. въ безконечность; и при томъ множество такихъ безконечныхъ серій причинности, идущихъ отъ каждаго явленія, не имѣетъ внутренней связи и стоитъ врозь. Настоящее удовлетворительное объясненіе всего дѣйствительнаго міра, по Лейбницу, можетъ дать не законъ причинности, а законъ достаточнаго основанія (principe de la raison suffisante). По этому закону каждое явленіе имѣетъ свое послѣднее основаніе, находящееся не въ безконечномъ рядѣ другихъ, обусловливающихъ его, явленій, а внѣ его и вообще внѣ всѣхъ явленій, слѣдовательно, одно и тоже для всѣхъ явленій. Мало того, что существующая вещь должна не заключать противорѣчія вѣчнымъ, раціональнымъ истинамъ, по закону тождества, или по закону возможности ея бытія; нужно еще, по закону достаточнаго основанія, показать, почему она вышла изъ сферы возможности въ дѣйствительность, или иначе оправдать передъ разумомъ самый фактъ ея реализаціи въ мірозданіи. Это оправданіе, по Лейбницу, заключается *въ соотвѣтствіи*, (convenance) *въ гармоніи* каждой вещи со всѣми остальными. Это значитъ, что послѣднее и высшее объясне-

ніе вещей должно быть *телеологическое;* всѣ причины вещей должны совпасть въ *первой* причинѣ, заключающей въ себѣ основанія для гармонической связи всей безконечной вселенной. Такая первая причина есть *премудрость* Бога, создавшаго совершенную, гармоническую вселенную, или выбравшаго изъ возможныхъ міровъ „наилучшій". Доказательство, что существующій міръ есть наилучшій; т. е., что вещи въ немъ согласуются другъ съ другомъ, что они существуютъ въ гармонической связи и совершенномъ порядкѣ, что при этой связи каждая отдѣльно и всѣ вмѣстѣ достигаютъ наивысшаго совершенства, къ которому только способна ихъ природа—такое доказательство *удовлетворяетъ* требованію начала достаточнаго основанія: разумъ понимаетъ въ такомъ случаѣ *необходимость* такой дѣйствительности существующаго міра, въ какой она дана, а не какой либо другой. Эта, вытекающая изъ закона достаточнаго основанія, необходимость отличается отъ необходимости раціональной, стоящей на законѣ тождества, и механической, стоящей на законѣ причинности, тѣмъ, что она есть *нравственная необходимость*, телеологическая, имѣющая глубочайшую свою основу въ идеѣ *высочайшаго блага и совершенства.* Такъ какъ, по Лейбницу, всѣ факты, доступные нашему познанію, могутъ быть объяснены только его гипотезою бытія, т. е. существованіемъ монадъ съ ихъ вышеозначенными свойствами и взаимными отношеніями, то только его система *удовлетворяетъ* требованіямъ и закона тождества, и закона финальной причинности, или достаточнаго основанія.

Теперь удобно отвѣтить на вопросъ о способѣ существованія гармонической связи между монадами.

По закону достаточнаго основанія, та гармонія въ монадахъ, по которой онѣ составляютъ, не смотря на свою абсолютную индивидуальность и самостоятельность, единое цѣлое и въ каждомъ моментѣ ихъ бытія, и въ безконечной цѣпи этихъ моментовъ, естественно, непрерывно и законообразно развивающихся,—можетъ быть объяснена только тѣмъ, что все существо и развитіе монадъ было какъ бы *предусмотрѣно и предустановлено* въ основѣ ихъ бытія. Такое предусмотрѣніе есть дѣло безконечнаго разума, соединеннаго съ безконечною силою для реализаціи предусмотрѣннаго. По этому система гармонической связи между монадами, въ которой Богъ, высочайшая и совершеннѣйшая монада, вызвалъ къ бытію наилучшій изъ возможныхъ міровъ, есть, по Лейбницу, система „предустановленной гармоніи". По этой системѣ

въ отношеніяхъ монадъ отъ вѣчности заложено то соотвѣтствіе каждой всѣмъ остальнымъ, о которомъ было сказано выше, а также и вся безконечная полнота бытія, которую представляетъ вселенная монадъ [1]). Вообще гипотеза предустановленной гармоніи доказывается у Лейбница тѣмъ, что только она даетъ единственно возможное объясненіе той связи между вещами, которая фактически изучается нами въ явленіяхъ міра. Въ свою очередь она служитъ для него главнымъ *основаніемъ для космологическаго* [2]) доказательства бытія Божія и созданія Имъ міра и даетъ полное удовлетвореніе требованію начала достаточнаго основанія. Посредствомъ нея это начало становится метафизическимъ принципомъ мірообъясненія.

Для нашей спеціальной задачи совершенно достаточно этой краткой характеристики основныхъ началъ Лейбницевой философіи, а потому мы теперь и обратимся къ его теоріи пространства и времени. Она выработана также, какъ и вся система Лейбница, изъ критическаго отношенія къ предшественникамъ и стоитъ въ тѣсной связи съ его монадологіей. Это ученіе разбросано въ разныхъ его сочиненіяхъ; и первоначально мы выберемъ изъ нихъ мѣста, наиболѣе его характеризующіе.

---

[1]) По Лейбницу, основной законъ природы состоитъ въ *непрерывности*, въ отсутствіи скачковъ, пробѣловъ въ существахъ. Царство монадъ представляетъ всѣ возможные переходы одна къ другой, а потому различія ихъ безконечно малы, такъ что ни одна ступень, ни одна возможная точка зрѣнія на вселенную не упущена. Разнятся же монады другъ отъ друга точками зрѣнія на все сущее, а также и степенями ясности представленій и себя, и вселенной: одно и тоже содержаніе онѣ представляютъ съ разныхъ точекъ зрѣнія и притомъ однѣ яснѣе, другія смутнѣе. Отличіе Бога, какъ монады, отъ другихъ состоитъ только въ абсолютной ясности его представленій, съ которой соединено и его абсолютное совершенство и господство надъ всѣми другими. Богъ составляетъ цѣль въ развитіи всѣхъ монадъ.

[2]) Обыкновенному космологическому доказательству бытія Божія, заключающаго отъ случайнаго міра къ необходимой, его причинѣ Лейбницъ главнымъ образомъ придалъ форму физико-телеологическаго. Не отъ простого существованія міра, а отъ гармоніи и связи вещей въ *міровомъ порядкѣ* заключаетъ онъ къ бытію телеологической причины гармоническаго міра, т. е., къ божественному разуму.

Разверстываясь съ картезіанизмомъ, Лейбницъ *отвергалъ* отождествленіе протяженности съ тѣломъ. Онъ не можетъ допустить, чтобы „протяженное и протяженность были одно и тоже", ибо „нѣтъ примѣра между существами, чтобы абстрактное было тождественно съ конкретнымъ"; „протяженность же не конкретное, а абстракція отъ протяженнаго". „Протяженность предполагаетъ субъектъ и есть нѣчто относительное къ нему, подобно продолжительности. Она даже предполагаетъ нѣчто предшествующее себѣ въ этомъ субъектѣ, нѣкоторое свойство (nature), которое простирается (s'etende), распространяется съ субъектомъ. Протяженность есть *диффузія* этого свойства, напр., въ молокѣ она есть диффузія бѣлизны, въ алмазѣ диффузія твердости, вообще въ тѣлахъ диффузія *антитипіи* (сопротивленія [1])". Сами картезіанцы, думаетъ Лейбницъ, чувствуютъ „недостаточность одной протяженности для того, чтобы что либо было матеріею или тѣломъ, а потому добавляютъ свойства тѣлъ движимостью, которая и есть слѣдствіе сопротивленія, ибо иначе одно тѣло не могло бы быть движимо другимъ". Далѣе Лейбницъ соглашается съ тѣмъ, что еслибы „Богъ уничтожилъ протяженность, то разрушилъ бы и тѣло" (сравн. Глава I, стр. 3), но изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что тѣло есть протяженность, ибо, создавши протяженность, Богъ, можетъ быть, создалъ бы только пространство, но безъ тѣлъ [2])". Значитъ тѣло и его протяженность относятся, какъ причина къ слѣдствію. Если бы тѣла были только протяженностью, то они были бы „равнодушны къ движенію или покою"; и тогда при толчкѣ одного тѣла A, даннымъ другому B, не происходило бы „ни измѣненія направленія, ни перемѣны въ скорости" тѣла A. Но этого въ природѣ не бываетъ; перемѣны въ движеніи тѣла A бываютъ тѣмъ большіе, чѣмъ болѣе тѣло B сравнительно съ A. Изъ этого слѣдуетъ, что въ матеріи есть „нѣчто иное, чѣмъ чисто геометрическое"; „протяженная субстанція заключаетъ въ себѣ еще сопротивленіе, т. е., дѣйствіе и страданіе". Или иначе,

---

[1]) Всѣ эти цитаты взяты изъ небольшой, но весьма важной для характеристики отношеній Лейбница къ картезіанизму статьи: „Examen des principes du R. P. Malebranche". Въ изданіи Dutens (Opera omnia et cet.), которое мы имѣемъ подъ руками, она помѣщена во II т. ч. I-я.

[2]) См. тоже „Examen" и пр.

„кромѣ протяженности нужна еще субстанція, которой свойственно повторяться или непрерывно продолжаться, ибо протяженность означаетъ повтореніе, непрерывное продолженіе того, что распространено, или *множественность*, *непрерывность* и *сосуществованіе частей*; слѣдовательно, она недостаточна для объясненія природы распространенной, или повторяющейся субстанціи, понятіе которой предшествуетъ понятію ея повторенія“ [1]). Но не только протяженность, но даже и то, что непосредственно распростирается, есть нѣчто производное. „Масса и ея распростертость (diffusio), говоритъ Лейбницъ, исходитъ изъ монадъ, но не пространство, ибо оно, подобно времени, есть только нѣкій порядокъ (сосуществованія), обнимающій не только дѣйствительное, но и возможное. Поэтому оно, какъ и всякое continuum, не имѣющее дѣйствительныхъ частей, идеально; масса же дискретна и образуетъ дѣйствительное множество (ens per aggregationem) изъ безконечно-многихъ дѣйствительныхъ единицъ. Въ дѣйствительности простое предшествуетъ аггрегату; въ идеальномъ же цѣлое—части [2])“. Значитъ сущее о себѣ суть монады, которыя непространственны и нематеріальны; непосредственное выраженіе ихъ соединенія есть распростирающаяся масса тѣла, данная въ чувственномъ воззрѣніи, а протяженіе есть уже вторичный символъ этого соединенія (аггрегаціи). „Субстанція простая, говоритъ прямо Лейбницъ, хотя и не имѣетъ въ себѣ никакой протяженности, имѣетъ однако *положеніе*, которое и есть основаніе для протяженія, ибо оно есть непрерывное повтореніе положенія [3])“. Даже въ случаѣ допущенія пространства, въ смыслѣ субстанціи, должно, по Лейбницу, „различать между протяженностью или протяженіемъ (l'etendue ou l'extension) и тѣмъ аттрибутомъ, къ которому протяженность или диффузія относится и который составляетъ положеніе, ибо протяженность, по скольку она есть аттрибутъ пространства, есть диффузія или продолженіе положенія или мѣста, подобно тому, какъ протяженность тѣла есть диффузія антитипіи, или матеріальности [4])“.

---

[1]) См. въ изданіи сочиненій Лейбница Шарпантье (Oeuvres de Leibnitz par Jaques. 1842) два письма, помѣщенныя въ I томѣ стр. 447—451.

[2]) См. въ изданіи Dutens письмо къ отцу de Bosses II, 1, стр. 287.

[3]) Ibidem, стр. 280.

[4]) См. „Examen и пр.“ loc. cit. 206.

Отрицая картезіанское отождествленіе тѣла и протяженности, Лейбницъ съ одной стороны приближается къ Локку, но съ другой существенно расходится и съ англійскимъ философомъ по поводу различенія этимъ послѣднимъ протяженности тѣла, зависящимъ отъ его непроницаемости (См. гл. II, стр. 15 и слѣд.), отъ протяженности пространства, имъ занимаемаго.

Соглашаясь съ Локкомъ, что въ идеѣ тѣла „заключается нѣчто большее (антитипія = локковой непроницаемости), чѣмъ пространство“, Лейбницъ думаетъ однако, что изъ этого не слѣдуетъ, „что есть двѣ протяженности: одна—тѣла, другая—пространства. Это подобно тому, что, хотя при счетѣ многихъ вещей, мы представляемъ нѣчто кромѣ простого числа, а именно еще res numeratas; но все таки тутъ нѣтъ двухъ множествъ, одного абстрактнаго, именно, числа, другого конкретнаго, именно, считаемыхъ вещей; точно также нельзя принимать и двухъ протяженностей, одной абстрактной, пространства, а другой конкретной, тѣла [1])“. Относительно затруднявшаго Локка вопроса о томъ, есть ли пространство субстанція или аттрибутъ, Лейбницъ желалъ бы, „чтобы ему было также легко сказать, что такое лихорадка или другая болѣзнь, какъ легко объяснить природу пространства. *Протяженность* есть абстракція отъ протяженнаго, а это есть continuum (непрерывность), котораго части сосуществуютъ. Пространство же есть отношеніе, порядокъ не только между сущими дѣйствительностями, но и между возможностями, какъ будто бы онѣ существовали. Но его истина и реальность имѣетъ свое основаніе въ Богѣ, подобно другимъ вѣчнымъ истинамъ [2])“.

Точно также Лейбницъ отклоняется отъ своихъ предшественниковъ въ опредѣленіи нѣкоторыхъ понятій, относящихся къ пространству. Такъ, разстояніе у него не есть пространство (видимое или осязаемое по Локку), а есть величина: „*разстояніе* двухъ вещей, имѣющихъ какое-либо положеніе (точекъ-ли, или протяженностей) есть величина кратчайшей линіи, которую можно провести отъ одной къ другой“ [3]). А идея величины, по Лейбницу, хотя и входитъ въ сущность

---

[1]) См. въ томъ же изданіи Charpentier сочиненіе Лейбница: „Nouveaux Essais“ кн. II, гл. IV, стр. 72.

[2]) Ibidem, стр. 92.

[3]) Ibidem, стр. 90.

протяженности, но недостаточна для ея опредѣленія, ибо и число, время и движеніе также имѣютъ величину, но однако различны отъ протяженности [1])". Понятіе мѣста тѣла Лейбницъ опредѣляетъ отлично отъ Локка и Декарта, которые оба разумѣютъ подъ этимъ терминомъ положеніе тѣла относительно другихъ. Онъ различаетъ „*мѣсто частное*", по отношенію къ другимъ тѣламъ, и „*всеобщее* (абсолютное) по отношенію ко всему" (существующему). „Мѣсто есть порядокъ сосуществующихъ [2])", по опредѣленію Лейбница, соотвѣтствующему его системѣ монадъ. Съ понятіемъ *положенія*, какъ основаніемъ для протяженности, мы познакомились выше.

Теперь обратимся къ воззрѣніямъ Лейбница по вопросу о пустотѣ и наполненности пространства.

Здѣсь онъ сходится съ Декартомъ и расходится съ Локкомъ. На аргументъ его въ пользу пустоты, основанный на существованіи движенія, Лейбницъ возражаетъ тѣмъ, что этотъ аргументъ имѣетъ силу только" при предположеніи, что тѣло первоначально *твердо* и что оно составлено изъ извѣстнаго числа несгибаемыхъ (inflexibles) частей..... но всѣ части матеріи дѣлимы и гибки (pliables) [3])". „Конечно, говоритъ въ другомъ мѣстѣ Лейбницъ, еслибъ міръ былъ наполненъ твердыми тѣльцами, несгибаемыми и недѣлимыми, какъ описываются атомы, на подобіе комнаты, вполнѣ наполненной мелкими камешками, то движеніе въ нёмъ было бы невозможно. Но предположеніе это не имѣетъ основаній, и на самомъ дѣлѣ нѣтъ первоначальной твердости. Скорѣе должно представлять пространство наполненнымъ первоначально текучею (fluide) матеріею, которая способна ко всевозможной дѣлимости и даже дѣйствительно находится въ состояніи дѣленія и подраздѣленія до безконечности, однимъ словомъ, такъ, что ничто не мѣшаетъ, чтобы тѣла дѣлились, сколько угодно. Это и отнимаетъ всякую силу у аргумента въ пользу пустоты, основаннаго на движеніи [4])". Но однако Лейбницъ стоитъ за наполненность пространства на иныхъ основаніяхъ, чѣмъ Декартъ, что и высказывается въ слѣдующихъ словахъ:

---

[1]) См. „Examen" и нр., 202.

[2]) См. N. Ess., стр. 92 и 157.

[3]) См. стат.: „Reflexion de M. Leibnitz sur l'Essai et cet. de M. Locke" въ изд. Dutens II, 1, 218.

[4]) См. N. Ess. стр. 94 и 13.

„Хотя я и не допускаю пустого пространства, но все таки различаю протяженность отъ матеріи, а потому и признаю, что если бы дѣйствительно былъ, напр., шаръ внутри пустой, то изъ этого еще не слѣдовало бы, что противоположные полюсы совпали бы (таково мнѣніе Декарта). Но я думаю, что такого случая пустоты не допускаетъ божественное совершенство [1])".

Время также рѣшительно *лишено* Лейбницемъ всякаго субстанціальнаго значенія, какъ и пространство. „Какъ пространство есть порядокъ возможныхъ сосуществованій, такъ время есть порядокъ непостоянныхъ возможностей, которыя однако имѣютъ связь, такъ что эти порядки прилагаются не только къ дѣйствительно существующему, но и ко всему тому, что можетъ занять его мѣсто; подобно тому, какъ числа равнодушны ко всему тому, что можетъ быть res numeratae [2])". Мнѣніе Локка объ эмпирическомъ происхожденіи идеи продолжительности изъ постояннаго слѣдованія представленій (ощущеній) Лейбницъ *ограничиваетъ* тѣмъ, что эта смѣна только „возбуждаетъ въ насъ идею продолжительности, но не образуетъ ея. Наши ощущенія (perceptions) вовсе не имѣютъ того строго постояннаго и правильнаго слѣдованія, которое могло бы соотвѣтствовать теченію времени, которое есть простое и однообразное continuum, подобное прямой линіи. Смѣна ощущеній даетъ намъ поводъ думать о времени; и мы мѣримъ его однообразными (uniformes) перемѣнами. Но если бы даже въ природѣ и вовсе не было ничего однообразнаго, то время все таки имѣло бы опредѣленное значеніе (d'être déterminé)", т. е., какъ идея однообразнаго теченія, „подобно тому, какъ и мѣсто всегда имѣло бы опредѣленное значеніе, если бы и вовсе не было имѣющихъ опредѣленное положеніе или неподвижныхъ тѣлъ. Поэтому, зная правила движеній не однообразныхъ (difformes), мы всегда можемъ привести ихъ къ движеніямъ однообразнымъ, понимаемымъ умственно (intelligibles) и такимъ образомъ предвидѣть, что произойдетъ отъ различныхъ движеній, соединенныхъ въ одно. Въ этомъ смыслѣ время и есть мѣра движенія, или иначе, движеніе однообразное есть мѣра движенія не однообразнаго [3])". Значитъ, Лейбницъ, согласно съ Локкомъ, не

---

[1]) Ibidem, стр. 94.

[2]) См. „Replique de M. Leibnitz aux reflexions de M. Bayle", II, 1, 91.

[3]) См. Nouv. Ess., тамъ-же, стр. 95.

производитъ идею времени отъ движенія вещей, но съ другой стороны, вопреки Локку, онъ отрицаетъ ея *психологическое* происхожденіе изъ слѣдованія въ насъ ощущеній. Время психологическое и астрономическое суть по Лейбницу, уже *производныя* идеи изъ первоначальной идеи порядка, въ которомъ можетъ быть представляема всякая смѣна.

Къ *пустому* или *чистому* времени Лейбницъ относится также *отрицательно*, какъ и къ пустому пространству. „Внѣ предположенія существованій время и пространство (т. е. пустые) означаютъ только возможности. Время и пространство суть, по ихъ природѣ, тоже, что и вѣчныя истины, обнимающія одинаково и возможное, и существующее“. Впрочемъ это отрицаніе пустого времени еще, такъ сказать, сильнѣе, чѣмъ отрицаніе пустоты пространства: предположеніе пустого пространства еще допустимо, но предположеніе пустого времени не имѣетъ никакихъ основаній. Такъ, если бы „существовалъ, напр., пустой шаръ, то мы могли бы опредѣлить его величину; но пустой промежутокъ времени между, напр., двумя мірами неопредѣлимъ, а потому всегда можно утверждать, что два эти міра соприкасаются по продолжительности такъ, что одинъ необходимо начинается тогда, когда другой оканчивается [1])“.

По вопросу о безконечности пространства и времени, Лейбницъ соглашается съ Локкомъ, что „собственно говоря, нѣтъ ни пространства, ни времени, ни числа, которое было бы безконечно; но что вѣрно то, что, какъ бы ни было велико пространство, время, или число, всегда есть большее ихъ, и такъ безъ конца; такимъ образомъ истинное *безконечное* не заключается въ какомъ либо цѣломъ (данномъ), состоящемъ изъ частей [2]). Иначе говоря, Лейбницъ утверждаетъ локково понятіе *безконечности* пространства и отрицаетъ его же понятіе *безконечнаго* пространства (см. гл. II, стр. 22). Но соглашаясь въ обоихъ пунктахъ съ англійскихъ философомъ, Лейбницъ въ второмъ пунктѣ нѣсколько отклоняется въ отношеніи основанія для невозможности идеи безконечнаго пространства. Не потому невозможна эта идея, „что нельзя имѣть идеи о безконечномъ, а потому что безконечное пространство не можетъ быть настоящимъ цѣлымъ“. Напротивъ,

---

[1]) Тамъ-же стр. 96, 98.

[2]) Loco citato: „Reflexions et cet.“ стр. 220.

думаетъ Лейбницъ, совпадая въ этомъ случаѣ съ Декартомъ, мы имѣемъ положительныя идеи безконечности „въ идеѣ объ *абсолютномъ*“, которая, „подобно другимъ необходимымъ истинамъ, находится въ насъ самихъ такъ же, какъ и идея бытія, и которая не можетъ подтверждаться чувствами или индукціей. Идеи абсолютнаго суть ничто иное, какъ аттрибуты Бога, и суть источникъ идей въ такой же мѣрѣ, въ какой онъ самъ есть источникъ существъ. Идея абсолютнаго по отношенію къ пространству есть ничто иное, какъ идея *безграничности* (immensité) Бога“; таже идея абсолютнаго заключается и въ „идеѣ *вѣчности* въ смыслѣ необходимости бытія Божія“. Только въ первомъ случаѣ не должно „воображать абсолютное пространство, составляющее безконечное цѣлое, состоящее ихъ частей“, а во второмъ не должно думать, что вѣчность „состоитъ изъ частей и что ея понятіе образуется изъ сложенія временныхъ частей“ [1]). Такимъ образомъ идеи безконечности (безграничности) пространства и вѣчности не происходятъ, какъ думалъ Локкъ, изъ возможности безгранично прилагать пространственныя или временныя величины одна къ другой; напротивъ Лейбницъ думаетъ, что самая эта возможность понятна только изъ предшествующей идеи безконечнаго. „Знать, что повтореніе прибавленія (величинъ одна къ другой) можетъ происходить безпрепятственно—это уже значитъ знать безконечное [2])“.

Всѣ вышеизложенныя воззрѣнія Лейбница на пространство взяты нами главнымъ образомъ изъ тѣхъ сочиненій его, въ которыхъ онъ разверстывается или съ картезіанской философіей, или съ локковой; теперь мы *дополнимъ* ихъ цитатами изъ полемики его съ Кларке. Въ этой полемикѣ, веденной передъ смертію Лейбница и оборвавшейся въ слѣдствіе ея, онъ воспроизводитъ уже указанное нами ученіе о пространствѣ и времени, но только въ *болѣе развитой* и законченной формѣ.

Полемика между Кларке и Лейбницемъ завязалась собственно по поводу основныхъ вопросовъ о Богѣ, душѣ, свободѣ; но, по связи ихъ съ вопросами о пространствѣ и времени, эти послѣдніе заняли

---

[1]) Nouv. Ess., стр. 100, 101.

[2]) См. „Lettre de M. Leibnitz à Montmort“ (Dutens) loco cit. 216; а также и N. Ess. ibidem.

значительное мѣсто въ спорѣ противниковъ. Внѣшнимъ поводомъ къ нему были замѣчанія, сдѣланныя Кларке на „Теодицею“ Лейбница для супруги наслѣдника англійскаго престола, принцессы Уельской, женщины весьма образованной и интересовавшейся философскими вопросами. Замѣчанія Кларке переданы были ею Лейбницу, съ которымъ она была въ дружественныхъ отношеніяхъ. Письмо Лейбница на эти замѣчанія было передано ею Кларке, который написалъ на него отвѣтъ и т. д.; такимъ образомъ возникла письменная полемика между двумя философами, посредницею въ которой была принцесса Уельская. Переписка Лейбница съ Кларке началась письмомъ Лейбница въ ноябрѣ 1715 года и кончилась въ 1716 году пятымъ письмомъ Кларке, на которое Лейбницъ уже не успѣлъ отвѣтить. Переписка состоитъ изъ 10 писемъ по ровну съ обѣихъ сторонъ. Мы изложимъ воззрѣнія на пространство и время, высказанныя обѣими сторонами, порознь.

Кларке (1675—1729), принадлежавшій къ англійскому духовенству, какъ философъ, не примыкалъ ни къ одной изъ господствующихъ школъ и занималъ нѣкоторымъ образомъ среднее положеніе между ними. По этому онъ полемизировалъ одинаково и съ своими соотечественниками, Локкомъ и Гоббесомъ, и съ картезіанцемъ Спинозою. Всею болѣе онъ оказывается приверженцемъ Ньютона какъ въ натуръ-философіи, такъ и въ воззрѣніяхъ на пространство и время.

Въ *основѣ* спора Кларке съ Лейбницемъ о пространствѣ легло выраженіе Ньютона употребленное имъ въ „Оптикѣ“, гдѣ пространство названо „сензоріумомъ Бога“. Лейбницъ напалъ на это выраженіе въ томъ смыслѣ, что оно представляетъ Бога нуждающимся въ органѣ для познанія вещей (ибо сензоріумъ значитъ, по Лейбницу, „органъ ощущенія“), а слѣдовательно ставитъ вещи не какъ творенія Бога, а какъ нѣчто независимое отъ него [1]). Кларке взялъ подъ свою защиту выраженіе своего учителя, объясняя его метафорическое значеніе, и далѣе развилъ отъ себя Ньютоново ученіе о пространствѣ въ слѣдующемъ, кратко, но почти точными словами Кларке излагаемомъ нами видѣ.

---

[1]) См. „Lettres entre Leibnitz et Clarke“ въ изданіи Шарпантье, томъ II стр. 414 и 418.

„Пространство, по Ньютону и Кларке, есть аттрибутъ или слѣдствіе бытія существа безконечнаго и вѣчнаго". Безконечное пространство, по существу своему, недѣлимо, ибо, предполагая, что оно раздѣлено, нужно, чтобы между его частями опять было пространство; а это ведетъ къ *противорѣчію* въ одно и тоже время раздѣленнаго и нераздѣленнаго пространства [1]). Какъ аттрибутъ необходимаго существа, пространство существуетъ необходимо: „оно безгранично, неподвижно вѣчно" [2]). Въ этомъ пространствѣ существуетъ протяженно-ограниченныя тѣла, которымъ и принадлежитъ ограниченность, а не самому безконечному пространству [3]). Не смотря на то, что воображеніе представляетъ части въ безконечномъ пространствѣ, все таки эти такъ называемыя части, суть, по своему существу, „не подвижны и не отдѣлимы другъ отъ друга; а потому пространство просто и абсолютно недѣлимо" [4]). Такія не точно называемыя и воображаемыя части отличаются отъ дѣйствительныхъ частей тѣлъ (матеріи) тѣмъ, что эти настоящія части на самомъ дѣлѣ „отдѣлимы, сложны, раздѣльны, независимы одна отъ другой а способны къ движенію, а потому и подлежатъ разложенію и уничтоженію (d'ou naît la corruptibilité) [5]). Пространство безконечно, а потому за предѣлами ограниченной вселенной, дѣйствительно существуетъ пустое пространство; возможно, что въ этомъ пустомъ пространствѣ существуютъ не матеріальныя субстаціи; во всякомъ случаѣ „Богъ присутствуетъ во всемъ пустомъ пространствѣ". Реальность пустого пространства подтверждается, по Кларке, отсутствіемъ сопротивленія движенію небесныхъ тѣлъ [6]).

Теперь изложимъ ученіе Кларке о времени, которое вообще менѣе развито, такъ какъ споръ между противниками болѣе касался пространства, но въ сущности о времени Кларке утверждаетъ почти тоже, что и о пространствѣ.

Время есть также слѣдствіе существованія Бога; „оно не зависитъ его воли (какъ сотворенныя вещи), а отъ Его бытія. Если бы

---

[1]) Ibidem, стр. 428.
[2]) Ibidem, стр. 440.
[3]) Ibidem, стр. 480.
[4]) Ibidem, стр. 440.
[5]) Ibidem, стр. 440 и 481.
[6]) Ibidem, стр. 439.

аже вовсе не было ничего сотвореннаго Богомъ, то вездѣсущіе Его и продолженіе Его бытія произвели бы то, что пространство и время были бы тѣмъ же, что они и теперь". Время безконечно и вѣчно; это слѣдуетъ изъ вѣчности самого Бога. Время, не смотря на части, также просто и абсолютно недѣлимо, какъ и пространство, ибо и его части также „неотдѣлимы другъ отъ друга, неподвижны", какъ и части пространства [1]).

Переходя снова къ изложенію воззрѣній Лейбница на пространство и время, мы находимъ удобнѣйшимъ излагать ихъ объ обоихъ предметахъ заразъ. Подъ вліяніемъ спора съ Кларке воззрѣнія эти получаютъ болѣе развитое и обстоятельнѣйшее выраженіе.

Основное лейбницево опредѣленіе пространства и времени *повторяется* и здѣсь: „пространство, какъ и время, есть нѣчто относительное—*порядокъ сосуществованій*, подобно тому, какъ время—*порядокъ послѣдовательностей*". Какъ скоро вещи существуютъ въ одно время и вмѣстѣ, то пространство означаетъ возможный порядокъ этого сосуществованія. Посредствомъ этого порядка тѣла „имѣютъ положеніе (sont situables) относительно другъ друга, подобно тому, какъ время есть порядокъ относительно ихъ послѣдовательнаго положенія (position)" [2]).

„Пространство не есть просто порядокъ или положеніе (situation), но порядокъ положеній, или порядокъ, по которому положенія распредѣлены (sont rangées); и абстрактное пространство есть этотъ порядокъ положеній, представляемыхъ возможными; значитъ, оно есть нѣчто идеальное" [3]). Далѣе мы приведемъ весьма значительное и по сущ-

---

[1]) См. ibidem, стр. 441, 444, 440, 481.

[2]) См. ibidem, 424, 436.

[3]) См. ibidem, стр. 470. Какъ это мѣсто, такъ и слѣдующія за нимъ вызваны у Лейбница возраженіями Кларке. Намъ нѣтъ надобности для нашихъ цѣлей излагать ихъ всѣ и подробно, но не безполезно указать на одно изъ важнѣйшихъ. Опредѣленіе Лейбница пространства и времени какъ порядковъ, несостоятельно, потому что они суть количества. „Очевидно, говоритъ Кларке, что время не есть порядокъ вещей, слѣдующихъ одна за другою, потому что количество времени можетъ быть большимъ

ности и по величинѣ мѣсто, гдѣ Лейбницъ высказываетъ, съ своей точки зрѣнія, *процессъ образованія* понятія пространства. „Видя, что многія вещи существуютъ заразъ, люди находятъ въ этомъ случаѣ извѣстный порядокъ сосуществованія, по которому отношеніе однихъ вещей къ другимъ болѣе или менѣе просто: это и есть ихъ положеніе или разстояніе. Когда случается, что одно изъ этихъ сосуществующихъ перемѣняетъ это отношеніе ко многимъ другимъ, при чемъ не перемѣняется взаимное отношеніе этихъ другихъ, и что при томъ новое приходящее занимаетъ то самое отношеніе, которое имѣло первое съ другими, то говорятъ, что оно стало на его мѣсто и эту перемѣну называютъ движеніемъ, которое приписывается тому, въ комъ заключается непосредственная причина перемѣны. Когда же многія и даже всѣ изъ сосуществующихъ перемѣняютъ по нѣкоторымъ извѣстнымъ правиламъ направленіе и скорость, то всегда можно опредѣлить отношеніе положенія, которое каждое получаетъ относительно каждаго и даже можно опредѣлить и такое положеніе, какое имѣло бы каждое другое, или то положеніе, какое это другое имѣло бы къ каждому другому, если бы не подверглось перемѣнѣ, или же перемѣнилось бы иначе. Далѣе допуская на самомъ дѣлѣ или только мнимо, что между этими сосуществующими есть порядочное число такихъ, которые не подверглись никакой перемѣнѣ, мы сказали бы, что тѣ, которые имѣютъ

илименьшимъ, а порядокъ все таки остается однимъ и тѣмъ-же. Порядокъ вещей, слѣдующихъ одна за другою во времени, вовсе не есть само время, ибо вещи могутъ слѣдовать одна за другою скорѣе или медленнѣе въ томъ же порядкѣ слѣдованія, но не въ томъ же времени „.....“. Пространство и время, говоритъ Кларке въ другомъ мѣстѣ, суть *количества*, чего нельзя сказать о положеніи и порядкѣ. Положеніе или порядокъ состоитъ изъ предшествующаго и послѣдующаго, но разстояніе, промежутокъ или количество времени или пространства, въ какомъ одна вещь слѣдуетъ за другой, есть нѣчто, совершенно отличное отъ положенія или порядка; и вовсе не даетъ какого либо количества положенія или порядка (здѣсь имѣется въ виду защита Лейбница утверждавшаго, что порядокъ имѣетъ свое количество). Положеніе или порядокъ могутъ быть одни и тѣже, тогда какъ количество времени и пространства, которое входитъ въ промежутокъ (intervient) весьма различно“ (Ibidem, стр. 444, 482).

такое же отношеніе къ этимъ существующимъ неизмѣнно (existants fixes), какое другіе имѣли прежде къ нимъ,—сказали бы, что они имѣютъ тоже мѣсто, которое было и у этихъ послѣднихъ; тоже, чѣмъ охватываются всѣ эти мѣста, и названо пространствомъ. Отсюда видно, что для того, чтобы имѣть идею мѣста и, слѣдовательно, пространства, достаточно обратить вниманіе на эти отношенія и правила ихъ перемѣны и вовсе нѣтъ надобности воображать себѣ еще какую либо абсолютную реальность помимо вещей, которыхъ положеніе разсматривается. Чтобы дать нѣчто въ родѣ опредѣленія, скажу, что *мѣсто* есть то, про что говорятъ, какъ про одно и тоже относительно A и относительно B, когда отношеніе сосуществованія B съ C, E, F, G и проч. вполнѣ сходится съ отношеніемъ, которое имѣло A съ тѣми же самыми, конечно, при предположеніи, что не было никакой причины къ перемѣнѣ въ этихъ C, E, F, G. И такъ, можно сказать, безъ *околичностей*, *мѣсто* есть то, что есть одно и тоже въ различные моменты относительно существующихъ, хотя бы и различныхъ, если вполнѣ сходится ихъ отношеніе сосуществованія съ нѣкоторыми существующими, которыя предполагаются неизмѣнными отъ одного изъ этихъ моментовъ до другого. *Неизмѣнно* же *существующіе* суть тѣ, въ которыхъ нѣтъ причины къ перемѣнѣ порядка сосуществованія съ другими, или, что тоже, нѣтъ движенія. Наконецъ, *пространство* есть то, что слѣдуетъ изъ мѣстъ взятыхъ вмѣстѣ. Далѣе слѣдуетъ обратить вниманіе на различіе между мѣстомъ и отношеніемъ положенія, которое существуетъ въ тѣлѣ, занимающемъ мѣсто; ибо мѣсто A и B одно и тоже, между тѣмъ какъ отношеніе A къ неизмѣнно существующимъ не есть точно и индивидуально (individuellement) тоже, что и отношеніе которое B, которое займетъ его мѣсто, будетъ имѣть къ тѣмъ же самымъ неизмѣннымъ; эти отношенія только сходятся. Вѣдь, два различные предметы, каковы A и B, не могутъ имѣть точно тѣхъ же самыхъ индивидуальныхъ особенностей, такъ какъ одно и тоже индивидуальное состояніе не можетъ находиться въ двухъ предметахъ, не можетъ и переходить изъ одного предмета въ другой. Но разумъ, не довольствуясь сходствомъ, ищетъ тождества, ищетъ чего-то такого, что было бы дѣйствительно тѣмъ же самымъ, и понимаетъ это какъ находящееся внѣ этихъ предметовъ; это то и зовется здѣсь *мѣстомъ* и *пространствомъ*. Но однако это можетъ быть только идеальнымъ, и заключать извѣстный

порядокъ, въ которомъ умъ сознаетъ приложеніе отношеній. Это подобно тому, какъ умъ можетъ представить себѣ порядокъ, состоящій изъ генеалогическихъ линій, величина которыхъ состояла бы только въ количествѣ поколѣній, въ которыхъ каждая личность имѣла бы свое мѣсто. Еслибъ къ этому представленію прибавить фикцію метемпсихозы, и еслибъ допустить возвращеніе однихъ и тѣхъ же человѣческихъ душъ, то одни и тѣже личности могли бы мѣнять тамъ свое мѣсто. Тотъ, кто былъ отцемъ или дѣдомъ, могъ стать сыномъ или внукомъ и т. д. Но тѣмъ не менѣе эти *мѣста*, *линіи* и *генеалогическія пространства*, хотя бы они выражали и реальныя истины, были бы только идеальными предметами. Я представляю еще примѣръ привычки разума создавать себѣ, по поводу свойствъ, находящихся въ предметахъ, нѣчто соотвѣтствующее имъ внѣ предметовъ. Отношеніе или пропорція между двумя линіями L и M можетъ быть понята троякo: какъ отношеніе большаго L къ меньшему M; какъ отношеніе меньшаго M къ большему L; и наконецъ какъ нѣчто абстрактное отъ обоихъ, т. е., какъ отношеніе L къ M безъ малѣйшей мысли о томъ, которая изъ нихъ предъидущая и которая послѣдующая, которая субъектъ, которая объектъ. Такимъ образомъ пропорціи разсматриваются въ музыкѣ. Въ первомъ случаѣ большая L есть субъектъ; во второмъ случаѣ меньшая M есть субъектъ того состоянія, которое философы называютъ отношеніемъ или соотношеніемъ. Но что будетъ субъектомъ въ третьемъ случаѣ? Нельзя сказать чтобы объ L и M вмѣстѣ были бы субъектомъ такого состоянія; ибо еслибъ это было такъ, то мы имѣли бы одно состояніе въ двухъ предметахъ, и при томъ такъ, что оно одной ногой было бы въ одномъ предметѣ а другой въ другомъ; это противно положенію состояній. И потому нужно сказать, что отношеніе въ этомъ третьемъ смыслѣ находится внѣ предметовъ; но такъ какъ оно ни субстанція, ни состояніе, то оно должно быть вещью чисто идеальною, пониманіе которой тѣмъ не менѣе должно быть полезно. Впрочемъ, я сдѣлалъ здѣсь нѣчто похожее на сдѣланное Евклидомъ, который не будучи въ состояніи хорошенько объяснить, что такое *отношенія*, взятыя въ смыслѣ геометровъ отлично опредѣляетъ, что такое *тѣже отношенія*. Точно также, желая объяснить, что такое *мѣсто*, я опредѣлилъ, что такое *тоже мѣсто*. Я замѣчаю, что слѣды двигающихся тѣлъ оставляемые ими въ неподвижныхъ тѣлахъ, надъ которыми они производятъ свои движенія, дали

случай человѣческому воображенію составить себѣ идею о томъ, что остаются слѣды даже тогда когда нѣтъ никакого неподвижнаго тѣла, но это имѣетъ значеніе только въ идеальномъ смыслѣ, а именно, что еслибъ было тутъ что либо неподвижное, то его могли бы тутъ обозначить. Эта аналогія и служитъ причиной того, что воображаютъ себѣ *мѣста*, *слѣды*, *пространства*, хотя все это существуетъ только въ истинѣ *отношеній*, а вовсе не въ какой либо абсолютной реальности" [1]).

„Если бы не было ничего сотвореннаго, говоритъ Лейбницъ въ противоположность Кларке, то не было бы ни временъ, ни мѣстъ, слѣдовательно, никакого дѣйствительнаго пространства. Если бы былъ только одинъ Богъ, то время и пространство были бы только въ идеѣ, какъ простыя возможности" [2]).

Относительно вопроса о частяхъ пространства и времени, а также и о ихъ количественности Лейбницъ, также въ противоположность Кларке, ставитъ слѣдующія положенія: „Достаточно того, что пространство имѣетъ части—отдѣлимыя или не отдѣлимыя это не важно,—которыя можно въ немъ провести" [3]). Порядокъ также имѣетъ свое количество; въ немъ одно предшествуетъ, другое слѣдуетъ, есть разстояніе или промежутокъ. „Хотя такимъ образомъ пространство и время и состоятъ въ отношеніяхъ, но все таки они имѣютъ свое количество" [4])

---

[1]) См. тамъ же, стр. 455—457. Мы выписали все это большое объясненіе Лейбница, потому что, не смотря на дѣйствительно тяжелое и утомительное изложеніе мысли и объясняющихъ ее примѣровъ, все таки это мѣсто даетъ *надлежащее понятіе* о томъ, что разумѣетъ Лейбницъ, когда говоритъ, что пространство есть только абстракція, а потому нѣчто идеальное. Чтобы понять объясненіе Лейбница читателю нужно сдѣлать усиліе и отдѣлаться отъ всего, что обычно привноситъ къ мысли о разстояніяхъ, мѣстахъ и т. под. специфическая пространственная интуиція и мыслить все это только въ числовыхъ отношеніяхъ. При этомъ должно, напр., быть все равно, будутъ ли, положимъ разстоянія мили, или миллиметры и т. д и оставлять въ мысли только числа.

[2]) Ibidem, 471.

[3]) Ibidem, 459.

[4]) Ibidem, 460.

Относительно *вѣчности* времени Лейбницъ говоритъ, что „нельзя сказать, что какая либо продолжительность вѣчна; но можно сказать, что вещи, которыя всегда продолжаются, вѣчны, такъ какъ онѣ постоянно пріобрѣтаютъ новую продолжительность. Все, что существуетъ, какъ время и продолжительность, непрерывно исчезаетъ, такъ какъ оно существуетъ послѣдовательно; а потому какимъ образомъ можетъ вѣчно существовать вещь, которая, строго говоря, никогда не существуетъ? Какимъ образомъ можетъ существовать вещь, которой никакая часть никогда не существуетъ? Изъ времени существуютъ только мгновенія, а мгновеніе не есть часть времени. Всякій, кто обратитъ вниманіе на эти соображенія, пойметъ, что время есть нѣчто идеальное; а также и аналогія времени и пространства достаточно указываетъ, что какъ одно, такъ и другое идеальное.“ „Время безъ вещей есть ничто иное, какъ простая идеальная возможность“ [1]).

Возражая противъ реальнаго и абсолютнаго существованія пространства и времени, Лейбницъ между другими аргументами, которые по ихъ незначительности, мы приводить не будемъ, говоритъ, что если они необходимы „для неизмѣримости и вѣчности Бога, то Онъ тогда какъ бы въ зависимости отъ нихъ“. Далѣе „если пространство есть абсолютная реальность, то оно тогда не только не есть свойство, противоположное субстанціи, но будетъ какъ бы субстанціальнѣе субстанціи. Богъ тогда не могъ бы его разрушить или измѣнить. Такое реальное пространство не только неизмѣримо въ цѣломъ, но неизмѣнно и вѣчно въ каждой части. Въ такомъ случаѣ было бы безконечное множество вѣчныхъ вещей помимо Бога“ [2]).

Теперь приведемъ аргументы Лейбница противъ *безконечнаго и пустого пространства*, выставленныя имъ въ спорѣ съ Кларке.

„Говорить, что безконечное пространство не имѣетъ частей, значитъ, по Лейбницу, говорить, что его не составляютъ конечныя пространства и что безконечное пространство могло бы оставаться, если бы уничтожились всѣ конечныя. Это было бы все равно, какъ если бы кто либо, при картезіанскомъ предположеніи простирающейся безгра-

---

[1]) Ibidem, стр. 458, 460.

[2]) Ibidem, 458, 462.

нично тѣлесной вселенной, сказалъ, что эта вселенная можетъ остаться, когда бы уничтожились всѣ тѣла, ее составляющія“ [1]).

„Такъ какъ пространство само по себѣ есть такая же идеальная вещь, какъ и время, то всякая пустота или пространство внѣ міра есть нѣчто воображаемое; и всѣ тѣ, которые стоятъ за пустоту, руководятся болѣе воображеніемъ, чѣмъ разумомъ. Далѣе, если пространство есть свойство или аттрибутъ, то оно можетъ быть только аттрибутомъ какой либо субстанціи. Въ такомъ случаѣ какой же субстанціи будетъ аттрибутомъ ограниченное пустое пространство между двумя тѣлами, предполагаемое его защитниками“ [2])? Наконецъ пустота пространства и незначительная, по мнѣнію Ньютона, наполненность его матеріею несогласны съ совершенствомъ Бога, ибо „чѣмъ болѣе матеріи, тѣмъ болѣе для Него повода проявить свою премудрость и могущество“ [3]).

Теперь мы сдѣлаемъ *общій сводъ* всѣхъ вышеизложенныхъ воззрѣній Лейбница на пространство и время въ связи съ его ученіемъ о монадахъ.

Самый твердый и рѣшительный пунктъ ученія Лейбница о пространствѣ и времени состоитъ въ томъ, что они не субстанціальны, т. е., не суть нѣчто о себѣ сущее. Не субстаціи они въ декартовскомъ смыслѣ, гдѣ, вслѣдствіе недостатка въ точности мысли, субстанціальность пространства признана подъ видомъ субстанціальности тѣлъ, а субстанціальность времени подъ видомъ непрерывнаго бытія вещей (см. гл. I, 5 и слѣд.). Не субстанціальны они и въ ньютоно-кларковомъ смыслѣ, гдѣ необходимость ихъ бытія равняется необходимости существованія Бога и гдѣ они суть абсолютныя свойства Его [4]). Пространство и время у Лейбница существуютъ только *умственно;* они суть нѣчто идеальное. Теперь спрашивается, какъ происходитъ ихъ идея въ умѣ? Для

---

[1]) Ibidem, 433.

[2]) Ibidem, 452, 437, 432.

[3]) Ibidem, 418.

[4]) Относительно пространства это пониманіе сходится съ пониманіемъ Спинозы; разница только въ томъ, что Сп. въ идеѣ безчисленныхъ аттрибутовъ Бога рѣзче выражаетъ отличіе понятія субстанціи и ея необходимыхъ выраженій, или аттрибутовъ во первыхъ, а во вторыхъ въ томъ, что у Спинозы гораздо точнѣе выражено нормальное отношеніе субстанціи къ аттрибуту.

отвѣта на этотъ вопросъ, съ точки зрѣнія Лейбница, относительно пространства, намъ нужно нѣсколько остановиться на его понятіи матеріи.

То, что мы называемъ *матеріею* есть, по Лейбницу, только наше неясное и смутное представленіе отношеній между монадами, которыя сами по себѣ не пространственны и не матеріальны. Каждая монада представляетъ все мірозданіе, или всѣ другія монады, но можетъ дѣлать это только въ извѣстныхъ границахъ, именно съ опредѣленной точки зрѣнія, обусловленной степенью совершенства монады, т. е., степенью ея способности къ ясному представленію. Такое индивидуальное свойство каждой монады *необходимо* представлять другія монады опредѣленнымъ образомъ составляетъ ея *границу,* или, по выраженію Лейбница ея „пассивную силу“ (vis passiva resistendi) или же, по схоластическо-аристотелевской терминологіи, ея „первую матерію“. Если мы станемъ на точку зрѣнія каждой монады, то съ ней *первая матерія* есть ничто иное, какъ ея же собственное, но невольное (вынужденное у ней „предустановленной гармоніей“), а потому темное и смутное представленіе другихъ монадъ, *кромѣ* нея существующихъ; а съ точки зрѣнія другихъ монадъ „первая матерія“ каждой есть представленіе чего-то совершенно *внѣшняго* для нихъ (вещества). Съ объективной же точки зрѣнія (на которой предположительно стоитъ философія Лейбница) эта граница или „первая матерія“ монады есть ея „положеніе“ въ ряду другихъ, которое она удерживаетъ или постоянно „повторяетъ“. Пассивное „повтореніе положенія“ есть въ то же время „сопротивленіе (антитипія)“ монады, выражаемая „распростертостью (диффузіей)“. Этою идеею „первой матеріи“ Лейбницъ хотѣлъ *покрыть чисто механическое* понятіе о матеріи, общее Декарту и матеріалистамъ, что ясно изъ предикатовъ, ее опредѣляющихъ. „Первая матерія“ есть *пассивность*, *равнодушная* къ покою и движенію, но *способная* къ движенію (отъ внѣшнихъ, толчковъ по Декарту, сводимыхъ въ концѣ концовъ къ внѣшней силѣ Бога),—*первоначально текуча* или *способна* къ безконечной дѣлимости и наконецъ не протяженна,

---

У него это отношеніе внутреннее, имманентное, у Ньютона же и Кларке оно внѣшнее, а потому упрекъ имъ Лейбница въ томъ, что у нихъ Богъ зависитъ отъ пространства, не лишенъ основательности.

а только *требуетъ протяженія*“ утверждаетъ Лейбницъ, явно противорѣча самому себѣ [1]).

Но кромѣ пассивной силы „положенія“ или „повторенія“ себя всякая монада имѣетъ и „активную силу“ представленія; и по скольку это представленіе ясно, по стольку она дѣятельна въ мірѣ. Это значитъ, что каждая монада стоитъ въ такомъ отношеніи къ многимъ другимъ, по которому она ясно представляетъ, что въ нихъ происходитъ, и тѣмъ самымъ *опредѣляетъ* ихъ и *объясняетъ*. Отсюда происходитъ, что, не смотря на абсолютную *индивидуальность* и *самостоятельность* монадъ de jure, всѣ перемѣны въ *опредѣляемыхъ*, въ силу „предустановленной гармоніи“, *какъ бы* зависятъ de facto отъ *опредѣляющей* монады. Она составляетъ въ *точномъ* смыслѣ *средоточіе и единство*, а въ *условномъ* и *причину* всего того, что существуетъ въ каждой изъ опредѣляемыхъ порознь. Такое отношеніе монадъ, по которому однѣ опредѣляютъ другихъ, есть отношеніе души, или того, что аналогично душѣ, энтелехіи, или субстанціальной формы къ тѣлу; и по общему закону монадъ нѣтъ монады, которая не имѣла бы своего тѣла, т. е., ближайшаго къ ней міра монадъ, ясно представляемыхъ ею. Такъ какъ всякая монада одарена тѣломъ, въ формѣ котораго она служитъ представленіемъ для другихъ, то тѣлесная матерія съ ея движеніями и ихъ законами служитъ вообще связью между монадами; думать, что души или умы могутъ быть безъ матеріи и тѣлъ, значило бы, по Лейбницу, какъ бы „изъять ихъ изъ общей связи и пс-

---

[1]) Ученіе о „первой матеріи“ находится въ многихъ сочиненіяхъ Лейбница: см, напр., „De ipsa natura et cet.“ (изд. Шарпантье) стр. 462 и слѣд., или „(De anima brutorum“ (Dutens loco cit.), 230 и тамъ же „Epistola ad Wagnerum“, 226, или же „Epistola ad Montmort“. Извѣстно, что Лейбницъ входитъ въ нерѣдкія противорѣчія самому себѣ, главнымъ образомъ брагодаря тенденціи сблизить свою метафизику и теологію съ господствующей догматикой, не только протестантской, но и католической. Противорѣчіе, на которое мы указываемъ, состоитъ въ томъ, что изъ мѣстъ, приведенныхъ нами на стр. 55, несомнѣнно слѣдуетъ, что уже понятіе „положенія“ монады включаетъ въ себѣ протяженность, ибо что же другое значитъ диффузія положенія, а изъ другихъ мѣстъ (какъ, напр., изъ 2 письма къ des Bosses) первая матерія или положеніе есть только возможность, „требованіе протяженности“.

рядка міра“ [1]). Отношеніе опредѣляющей и опредѣляемыхъ, или господствующей и подчиненныхъ монадъ составляетъ „вторую матерію“, которая есть результатъ скопленія множества монадъ и которая въ нашемъ смутномъ представленіи является, какъ непрерывно-пространственная тѣлесная масса [2]) со всѣми ея чувственно-воспринимаемыми качествами.

Разница между „первою“ и „второю“ матеріею состоитъ, по Лейбницу, въ томъ, что во второй обнаруживается дѣятельность монадъ, а именно: способность къ безконечной дѣлимости „первой“ здѣсь реализована „дѣленіемъ и подраздѣленіемъ“ безъ конца; движимость осуществлена не толчками извнѣ, а живымъ движеніемъ, исходящимъ изъ силы самой монады; наконецъ вторая матерія имѣетъ пространственное протяженіе, фигуру и всѣ чувственныя качества (цвѣта, твердость, мягкость и т. д) [3]). Но все таки и эта „вторая“, проникнутая жизнедѣятельностью монады матерія, есть не болѣе какъ „феноменъ въ духѣ подобно радугѣ“. Всѣ безъ исключенія свойства тѣлъ, „не только свѣтъ, теплота цвѣтъ и т. под., но и движеніе, фигура и протяженность,—суть только явленія“. Поэтому Лейбницъ, вопреки Локку, не дѣлаетъ никакого различія между первичными и вторичными

---

[1]) См. напр., „Theodicée“, § 120, или 7-е письмо къ des Bosses, или „sur le principe de vie“ (Dutens, ibidem стр. 44).

[2]) Точно также у Лейбница въ разныхъ мѣстахъ противорѣчіе и относительно массы, которая то принадлежитъ „первой матеріи“, (напр. въ „De ipsa natura et cet“. § 11), то второй (см. напр, 11 и 12 письма къ des Bosses). Ср. также Куно-Фишера въ „И. Н. Ф.“ (томъ о Лейбницѣ, главу: „вещественный міръ“.

[3]) Ученіе Лейбница о „второй матеріи“ находится въ тѣхъ же сочиненіяхъ, что и о „первой“ (напр. особенно въ „De ipsa Natura“, или въ письмахъ къ des Bosses). Это различеніе „первой и второй“ матерій, по нашему, не имѣетъ основаній. Во первыхъ „пассивная сила“ есть просто contradictio in adjecto; и „сопротивленіе“ монады есть ничто иное, какъ ея индивидуальность, предполагающая ея дѣятельность, а во вторыхъ „положеніе“ монады зависитъ опять таки отъ той же дѣятельности, а безъ нея оно не только не можетъ повторяться, но и не есть положеніе. Безъ дѣятельности остается только понятіе бытія вообще, въ которомъ исчезаетъ идея какого либо различія въ существованіи, слѣдовательно и множества, и положенія, мыслимаго только какъ отношеніе одного къ другому.

качествами тѣлъ (ср, стр. 23 и слѣд.) [1]). Но хотя матеріальныя тѣла суть феномены, однако они не призраки, а феномены, соотвѣтствующіе реальнымъ отношеніямъ монадъ или, по выраженію Лейбница „phaenomena bene fundata“ [2]) *(явленія, достаточно обоснованныя).*

Но спрашивается, какъ понимать, что пространство есть абстракція, идеальный порядокъ, и далѣе различаетъ ли Лейбницъ понятія пространства и протяженностей.

Мы не можемъ не признать, что Лейбницъ не выдерживаетъ постояннаго различія понятій протяженности и пространства и не рѣдко *смѣшиваетъ* ихъ. Многія мѣста, въ которыхъ протяженность есть „аттрибутъ пространства“ (стр. 55), или „абстракція отъ протяженнаго, тогда какъ пространство есть отношеніе, „порядокъ“ (стр. 56) и т. под. говорятъ за строгое отличіе протяженности отъ пространства. Но въ другихъ мѣстахъ протяженности приписываются тѣже предикаты, что и пространству. Такъ и пространство есть абстракція, и протяженность; такое свойство, какъ непрерывность, составляющее принадлежность только идеальнаго пространства, приписывается и протяженности (см. стр. 55, 56) [3]). Но принимая въ соображеніе воззрѣнія Лейбница въ ихъ цѣломъ, мы думаемъ, что съ его точки зрѣнія, протяженность и пространство должны быть строго различаемы. Протяженность, данная in concreto во второй матеріи, есть ничто иное, какъ смутное представленіе объ аггрегатѣ монадъ и не есть абстракція, ибо въ противномъ случаѣ Лейбницъ сходился бы съ мнѣніемъ Локка, что идея протяженности есть отвлеченіе отъ данныхъ въ опытѣ ощущеній протяженія. Итакъ положеніе о происхожденіи путемъ абстракціи должно быть у Лейбница относимо *только къ идеѣ пространства* [4]);

---

[1]) См. письма къ des Bosses; „De Phaenomenis realibus et imaginariis“; Nouv. Essais (ibidem) стр. 89 и главу VIII кн. 2-й.

[2]) Выраженіе часто встрѣчающееся въ сочиненіяхъ Лейбница (напр., во 2 письмѣ къ des Bosses, стр. 268, Dutens).

[3]) Разъ даже Лейбницъ протяженность опредѣлилъ какъ „порядокъ возможныхъ сосуществованій“ (см. Dutens, loco cit. стр. 91).

[4]) Считаемъ не лишнимъ напомнить здѣсь всѣ предикаты лейбницевой идеи пространства: оно не дѣятельно; безъ вещей мнимо; вообще идеальный порядокъ отношеній сосуществованія, обнимающій не только дѣйствительное, но и возможное; continuum, не имѣющее дѣйствительныхъ чае-

къ теоріи образованія этой идеи и относится то мѣсто изъ полемики Лейбница съ Кларке, которое мы привели выше. Изъ этаго мѣста очевидно, что терминъ: абстракція, понимается въ этомъ случаѣ Лейбницемъ не въ обычномъ смыслѣ, а въ особомъ условномъ. По этому мѣсту идея пространства происходитъ въ насъ при наблюденіи перемѣнъ въ отношеніяхъ вещей (пря посредствѣ движенія). Мы отвлекаемся при этомъ не только отъ всего матеріальнаго въ вещахъ но даже и протяженнаго (конкретныхъ протяженныхъ фигуръ), а только мыслимъ ихъ мѣста, конечно, не въ пространственномъ смыслѣ, а *идеальныя мѣста* въ порядкѣ отношеній сосуществованія. Изъ собственныхъ словъ Лейбница видно (напр. на стр. 56), что въ его возрѣніе на пространство вошла *аналогія съ числомъ*. Конечно, и въ порядкѣ чиселъ есть относительныя мѣста, такъ мѣсто 5-ти ближе къ мѣсту 3-хъ, чѣмъ мѣсто 7-ми: но въ идеѣ этихъ мѣстъ нѣтъ ничего пространственнаго [1]). Абстрактное мышленіе какихъ либо отношеній (чиселъ ли, движеній, мѣстъ, или логическихъ отношеній), по нашему мнѣнію, вовсе не заключаетъ въ себѣ спеціально пространственныхъ отношеній, вытекающихъ изъ идеи пространства со всѣми принадлежащими ей предикатами; и Лейбницъ намъ не объяснилъ, какъ эта послѣдняя происходитъ изъ перваго. Невозможность абстракціи пространства изъ отношеній мѣста ясна уже и изъ того, что Лейбницъ предполагаетъ передъ этою абстракціею чувственное воспріятіе тѣлъ или явленій протяженной матеріи. Но самое это воспріятіе и далѣе воспріятіе перемѣнъ, происходящихъ отъ движенія тѣлъ уже *предполагаетъ существованіе идеи пространства*, ибо безъ него непонятны были бы отношенія мѣстъ, разстояній и движеній, какъ они даны въ чувственномъ воспріятіи тѣлъ, а слѣдовательно, невозможна была бы и абстракція. Значитъ, простая идея порядка въ отношеніяхъ сосуществованія не есть еще идея спеціальнаго пространственнаго сосуществованія, а выводъ Лейбница въ сущности представляетъ petitio prin-

---

тей, но можетъ быть безгранично дѣлимо на части; оно безконечно не въ смыслѣ безконечнаго цѣлаго, но въ смыслѣ идеальной возможности быть безгранично увеличиваемымъ; оно сплошь наполнено; наконецъ оно есть вѣчная истина, имѣющая свое основаніе въ Богѣ.

[1]) Можно мыслить порядокъ отношеній даже и по мимо числа, какъ напр. отношенія между понятіями (координація, субъординація) и т. под.

сіріі. Однако для выхода изъ этихъ затрудненій и для формулировки его окончательныхъ воззрѣній на природу пространства и времени Лейбницъ самъ даетъ намъ *весьма важное указаніе* въ часто повторяемомъ положеніи, что пространство и время относятся не только къ дѣйствительнымъ существованіямъ, но и къ возможнымъ и далѣе что они суть *вѣчныя истины*, имѣющія свое основаніе въ Богѣ (стр. 56 и др.). Сообразно съ общими принципами философіи Лейбница (стр. 50) вѣчныя истины не зависятъ отъ фактовъ, слѣдовательно, и идеи пространства и времени, какъ таковыя, основаны на разумѣ и суть вѣчныя формы, въ которыхъ понимаются отношенія сосуществованій и послѣдовательностей въ монадахъ. Иначе это суть совершенно готовые порядки опредѣленнаго характера, предназначенные изначала для приложенія къ даннымъ въ чувственномъ, смутномъ представленіи сосуществующимъ субстанціямъ и къ ихъ перемѣнамъ. Но если бы и вовсе не было никакихъ существъ, кромѣ Бога, говоритъ Лейбницъ въ полемикѣ съ Кларке, то эти порядки были бы „только въ идеѣ, какъ простыя возможности“. Разумѣется, эту возможную идею можно понимать только какъ идею Бога; значитъ она и въ возможности имѣла бы тоже самое содержаніе, какъ и теперь, когда стала дѣйствительностью въ силу приложенія къ дѣйствительно-существующему міру. Итакъ, скажемъ мы въ заключеніе,—*истинное воззрѣніе* Лейбница состоитъ въ томъ, что пространство и время не только не суть субстанціи или аттрибуты субстанцій, но что умъ обладаетъ ихъ идеями, какъ вѣчными истинами, составляющими основаніе для познанія отношеній сосуществованія и послѣдовательности.

Относительно времени Лейбницъ также, какъ и его предшественники, распространяется гораздо менѣе, чѣмъ о пространствѣ; но съ другой стороны у него болѣе, чѣмъ у кого либо изъ нихъ время поставлено *на одну доску* съ пространствомъ. Предикаты идеи времени тѣже, что и пространства. Подобно этому послѣднему, время есть порядокъ послѣдовательностей,—простое и однообразное continuum—наполнено существованіями и ихъ перемѣнами—не состоитъ изъ дѣйствительныхъ частей, но можетъ быть безгранично увеличиваемо и уменьшаемо; время есть нѣчто идеальное, ибо, состоя изъ мгновеній—оно собственно не существуетъ [1]); время относится одинаково какъ къ

[1]) Эта мысль Лейбница (см. стр. 68) сходна съ мыслью Юма о недѣлимыхъ моментахъ, лежащихъ въ основѣ идеи времени (см. стр. 29 и 41).

дѣйствительности, такъ и къ возможности и есть вѣчная истина, имѣющая свое основаніе въ Богѣ.

Такъ какъ время по Лейбницу *аналогично* съ пространствомъ, то и оно должно быть понимаемо съ его точки зрѣнія, какъ абстракція отъ продолжительности, но относительно этого предмета онъ не далъ намъ *никакихъ* указаній,—точно также мы не видимъ и строгаго *отличенія* времени отъ продолжительности; вообще и относительно времени можно сказать, что, по Лейбницу, мы имѣемъ эту идею, какъ вѣчную истину для познанія отношеній послѣдовательности.

Въ заключеніе мы обратимъ вниманіе читателя на *неожиданное сходство* теорій пространства и времени Лейбница, крайняго раціоналиста, съ теоріями Юма, крайняго сенсуалиста. И Юмъ, подобно Лейбницу, не признаетъ объективнаго существованія пространства и времени и понимаетъ ихъ какъ абстрактныя „идеи распорядка“ первоначальныхъ элементовъ, которые сами *не пространственны и не имѣютъ продолжительности* (см. стр. 29, 30).

Подобно Лейбницу, Юмъ не допускаетъ пустого пространства и чистаго времени (см. стр. 36 и слѣд.) и объявляетъ ихъ продуктами воображенія.

Сходство идетъ такъ далеко, что мы обоихъ могли упрекнуть въ *одномъ и томъ же* petitio principi. Но при этомъ сходствѣ большое *различіе* въ *путяхъ*, которыми оба мыслителя пришли къ своимъ воззрѣніямъ [1]).

---

[1]) См. въ концѣ книги „Приложеніе № 1“, *сравнительную таблицу* теоріи пространства и времени у философовъ, предшествовавшихъ Канту.

ГЛАВА IV.

Догматическій періодъ философіи Канта (1746—1759).

Дѣленіе исторіи философскаго развитія Канта (22 апрѣля 1724—12 февраля 1804) на *три* періода сдѣлалось обычнымъ; удержимъ его и мы, позволяя однако себѣ уклоняться отъ обычной характеристики этихъ періодовъ.

Первый періодъ начинается съ 1746 года, когда Кантъ впервые выступилъ на ученое поприще съ сочиненіемъ: „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte". Весь этотъ періодъ характеризуется вліяніемъ лейбнице-вольфіанской школы, изъ нѣдръ которой онъ вышелъ, съ одной стороны и во многихъ отношеніяхъ противоположнымъ этому вліяніемъ ньютоновой натуръ-философіи съ другой. Мы считаемъ безполезнымъ излагать особенно основныя положенія вольфіанской философіи, представлявшей въ болѣе строгой по внѣшности формѣ начала Лейбница съ различными поправками и уступками какъ въ сторону картезіанизма, такъ и въ сторону англійскаго эмпиризма. Намъ не разъ придется коснуться ученій, господствовавшихъ въ школѣ Вольфа, при объясненіи тѣхъ или другихъ воззрѣній или же сочиненій Канта, болѣе или менѣе имѣющихъ отношеніе къ нашему предмету. Теперь же скажемъ нѣсколько словъ объ общемъ вліяніи Ньютона на Канта.

Этому вліянію онъ подвергся черезъ посредство Мартина Кнутцена, дѣйствовавшаго въ качествѣ профессора физики, математики и философіи въ Кенигсбергѣ во время прохожденія тамъ Кантомъ университетскаго курса. Лекціямъ и частнымъ бесѣдамъ Кнутцена обязанъ былъ отчасти Кантъ тѣмъ, что онъ въ Университетѣ перешелъ отъ филологіи и теологіи къ естествовѣдѣнію и философіи. Кнутценъ

далъ ему импульсъ въ томъ натуръ-философскомъ направленіи, въ которомъ онъ уже самостоятельно и много работалъ въ первый періодъ; Кнутценъ впервые познакомилъ его съ методомъ и сочиненіями Ньютона, которые не только помогали молодому Канту въ освобожденіи отъ оковъ вольфіанской школы, но и были *постояннымъ* факторомъ въ выработкѣ самостоятельной философіи [1]). Значеніе Ньютона для Канта не только отразилось въ многочисленныхъ выраженіяхъ удивленія [2]) къ великому англійскому натуръ-философу, но и во многихъ сочиненіяхъ, въ которыхъ вліяніе какъ результатовъ, добытыхъ Ньютономъ, такъ его духа и метода очевидно. И это вліяніе сказывается не только въ первомъ періодѣ дѣятельности Канта, богатомъ работами по натуръ-философіи (или употребляя современную терминологію, по физикѣ, механикѣ, астрономіи, геологіи, физической географіи и антропологіи), но и во всѣхъ позднѣйшихъ его сочиненіяхъ, что вполнѣ выяснено въ почтенномъ трудѣ Дитериха [3]).

Важнѣйшее сочиненіе Канта въ первомъ періодѣ изъ относящихся къ натуръ-философіи: „Естественная исторія и теорія неба“ [4]), можетъ служить несомнѣннымъ документомъ основательности, съ которою овладѣлъ онъ началами и методомъ Ньютона и самостоятель-

---

[1]) См. о значеніи Кнутцена на развитіе Канта сочиненіе B. Erdmann'a: „Martin Knutzen und seine Zeit. 1876“, особенно стр. 130 и слѣд. Сочиненіе это весьма цѣнно для исторіи философіи между Лейбницемъ и Кантомъ.

[2]) Для примѣра укажемъ на одно замѣчательнѣйшее, о которомъ разсказываетъ Iachmann въ „I. Kant geschildert in Briefen. 1804“. „Однажды, разсказываетъ Яхманъ, Кантъ, уже стоявшій на вершинѣ своей славы, говорилъ о Ньютонѣ и при сравненіи хода своей естественнонаучной дѣятельности съ ходомъ Ньютоновой, онъ съ трогательною скромностью прибавилъ фразу: на сколько можно сравнивать нѣчто малое съ чѣмъ либо великимъ“ (стр. 62).

[3]) „Kant und Newton“. Von Conrad Dieterich. 1876.

[4]) Вотъ полное заглавіе сочиненія: „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels. Kosmogenie oder Versuch den Ursprung des Weldtgebäudes, Bildung der Himmelskörper und die Ursachen ihres Bewegung aus den allgemeinen Bewegungsgesetzen der Materie, der Theorie Newton gemäss, herzuleiten. 1755“.

ности, съ какою, утвердившись на этомъ основаніи, онъ *продолжалъ дѣло* своего предшественника. Ньютонъ, открывъ законы, управляющіе существующимъ порядкомъ въ отношеніяхъ небесныхъ тѣлъ, остановился и не далъ научнаго объясненія по вопросу о возникновеніи этихъ существующихъ отношеній. Кантъ продолжаетъ дѣло учителя и дѣлаетъ слѣдующій *естественный шагъ* въ его же духѣ и его же методомъ: не удовлетворяясь указаніемъ на всемогущество Божіе, какъ на причину этого возникновенія, онъ пытается создать исторію постепеннаго образованія и развитія солнечной системы, вѣроятно же, и всей системы неподвижныхъ звѣздъ, выводя эту исторію изъ основныхъ свойствъ матеріи и естественнаго, постояннаго дѣйствія механическихъ законовъ. Для построенія этой исторіи Кантъ ни въ чемъ не нуждается, кромѣ первоначальныхъ силъ притяженія и отталкиванія, присущихъ послѣднимъ элементамъ матеріи, и далѣе общихъ законовъ движенія и законовъ тяготѣнія, открытыхъ Ньютономъ. Что Кантъ блистательно для своего времени *разрѣшилъ* поставленную себѣ задачу, лучше всего доказывается совпаденіемъ въ существенныхъ чертахъ результатовъ, имъ добытыхъ, съ результатами, полученными по тому же предмету знаменитымъ Лапласомъ, а потому и господствующую теорію происхожденія солнечной системы и вообще небеснаго міра общепринято называть Канто-Лапласовскою [1]).

Въ томъ же духѣ и подъ руководствомъ основной идеи постепеннаго развитія написаны Кантомъ появившіяся почти одновременно съ „Естеств. ист. неба“ два сочиненія [2]), относящіяся къ естественной

---

[1]) Мы можемъ указать на оцѣнку всѣхъ естественно-научныхъ работъ Канта, сдѣланную спеціалистомъ и съ точки зрѣнія современной науки, а именно Цельнеромъ въ его сочиненіи; „Uber die Natur der Cometen, 1872“; см. стр. 426—477. Изъ этой оцѣнки видно, что въ своихъ работахъ Кантъ антиципировалъ результаты трудовъ знаменитыхъ европейскихъ ученыхъ новѣйшаго времени, какъ напр., Лапласа, Ганзена, Р. Майера, Делоне, Дове.

[2]) Вотъ заглавіе этихъ сочиненій: „Ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse einige Veränderunden seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe? 1754“; и другое: „Ob die Erde veralte, 1754“. См. оцѣнку этихъ сочиненій у Цельнера тамъ же.

исторіи земной планеты, гдѣ, по выраженію Канта, происходитъ тоже „въ малыхъ размѣрахъ, что въ исторіи неба въ большихъ“ (цитата— изъ „Ест. ист. неба“) и подъ вліяніемъ тѣхъ же самыхъ законовъ. Дальнѣйшую исторію того же самаго процесса, путемъ котораго развились вселенная неподвижныхъ звѣздъ, планетная система, земная планета, представляетъ развитіе земной коры съ находящимися на ней материками и островами, морями, рѣками, горами, съ окружающею её атмосферою и теченіями въ ней воздуха и наконецъ съ населяющими ее породами растеній, животныхъ и человѣка. Эту исторію Кантъ излагалъ и въ отдѣльныхъ сочиненіяхъ [1]), и съ 1757 ежегодно въ общедоступныхъ лекціяхъ по физической географіи“ [2]).

Вообще вовсѣхъ этихъ и другихъ натуръ-философскихъ трудахъ Канта видно, что „вслѣдствіе соприкосновенія съ Ньютономъ въ духѣ Канта зажглась *идея развитія*. Разъ возникши, она стояла на переднемъ планѣ его мышленія, на какую бы область природы оно ни обращалось: будетъ ли оно занято солнечной системой или земной поверхностью, разчлененіями суши и морей, или распредѣленіемъ породъ животныхъ и человѣка. То, что Кантъ считалъ цѣлью изслѣдованія природы, было не болѣе и не менѣе, какъ, говоря его словами: познаніе цѣ-

---

[1]) Напр., „Theorie der Winde, 1756“, „Von den Ursachen der Erderschütterungen, 1756“ и проч.

[2]) Въ этихъ лекціяхъ, посѣщавшихся многочисленной публикой и не принадлежавшей къ студенчеству (за ними слѣдилъ постоянно по рукописи министръ Зейдлицъ), Кантъ является настоящимъ предшественникомъ новѣйшихъ творцовъ физической географіи, фонъ-Риттера и Александра Гумбольдта. Курсъ этихъ лекцій, читанныхъ въ теченіи всей профессорской дѣятельности Канта и видоизмѣнявшихся въ размѣрахъ и содержаніи, былъ изданъ въ полномъ видѣ въ 1802—3 годахъ. Къ „физической географіи“ примыкаютъ нѣкоторыя позднѣйшія сочиненія Канта, какъ, напр., „Von der verschiedenen Racen der Menschen, 1775“, и лекціи по антропологіи, читанныя постоянно и параллельно съ „физической географіею“ (изданы въ 1798) Здѣсь Кантъ излагалъ естественную исторію возникновенія и первоначальнаго развитія человѣчествавъ связи съ исторіею развитія земной поверхности и былъ истиннымъ предшественникомъ Дарвина, какъ-то выяснено въ сочиненіи Fritz Schulze: „Kant und Darwin, 1875“.

лаго ряда перемѣнъ, чрезъ которыя прошли всѣ произведенія природы для достиженія всюду и вездѣ ихъ настоящаго состоянія“ [1]).

Теперь посмотримъ на тѣ произведенія Канта перваго періода, гдѣ онъ наиболѣе является представителемъ Лейбнице-Вольфіанской школы.

Прежде всего замѣтимъ, что идеи Лейбница отражаются и въ его натуръ-философскихъ сочиненіяхъ. Такъ въ „Естеств. ист. неба“ напоминаетъ Лейбница увѣреніе Канта, что выводимое имъ по законамъ механической законности строеніе вселенной не только не противорѣчитъ идеѣ творенія ея Богомъ, но напротивъ красота, порядокъ и законообразность, царствующіе въ ней, свидѣтельствуютъ, что послѣдняя причина ея и законовъ, въ ней дѣйствующихъ, есть безконечный разумъ божественный. Далѣе тотъ же самый Кантъ, который смѣло сказалъ: „дайте мнѣ матерію, и я построю вамъ вселенную“ (небесныхъ тѣлъ), остановился передъ органическимъ міромъ и объявилъ, что онъ не знаетъ, какъ изъ той же матеріи построить малѣйшее растеніе или насѣкомое. „Все, что говоритъ Кантъ, по справедливому замѣчанію Нолена, о безконечной сложности, объ удивительной стройности живыхъ организмовъ напоминаетъ почти дословно языкъ Лейбница“ [2]). Наконецъ смѣлыя и совершенно серьезныя предположенія Канта о „жителяхъ звѣздъ“ и о различной ихъ организаціи, соотвѣтствующей различному физическому составу звѣзды или планеты, предположенія, основанныя на общей аналогіи всего существующаго во вселенной и на совершенствѣ міроздапія, суть ничто иное, какъ воспроизведеніе идей Лейбница объ аналогіи и непрерывности мірового бытія [3]). Въ исторіи ли неба, или земной планеты, или земной

---

[1]) См. Dieterich, loco cit., стр. 34 и вообще Abschnitt II, III.

[2]) См. Nolen. „La critique de Kant et la metaphysique de Leibnitz, 1876“ стр. 66 и слѣд. Это сочиненіе еще молодого французскаго ученаго, но уже заслужившаго справедливую извѣстность, кромѣ основательности и ясности изложенія и остроумія оцѣнки излагаемыхъ философскихъ системъ, отличается спеціальною, мало или совсѣмъ незатронутою другими изслѣдователями, точкою зрѣнія на философію Канта, а именно, что она тѣсно связана съ философіею Лейбница не только въ догматическій періодъ развитія Канта, но и въ критическій.

[3]) См. Nolen, ibidem.

поверхности, вездѣ „Кантъ имѣетъ въ виду постоянно возбуждавшую его удивленіе мысль Лейбница *о непрерывности*, мысль, что безконечно многія, безконечно малыя разницы какъ послѣположенія, такъ и подлѣположенія (des Nacheinander, wie Nebeneinander) образуютъ непрерывную величину. Съ помощію этой мысли можемъ мы понять, какъ одни и тѣ же механическіе законы, образующіе какой либо міръ, его же и разрушаютъ, какъ одинъ и тотъ же механизмъ способствуетъ и разцвѣту и потомъ смерти растеній и животныхъ; при свѣтѣ этой мысли становится намъ понятнымъ, что тѣ же самыя силы матеріи, которыя преобразуютъ поверхность земли изъ хаотическаго состоянія въ мѣстообитанія живыхъ существъ, необходимо приводятъ ее къ разрушенію путемъ незамѣтныхъ ступеней перемѣны“ [1]).

Теперь обратимся къ указанію общаго лейбнице-вольфіанскаго характера въ трехъ метафизическихъ сочиненіяхъ Канта изъ перваго періода.

Одно изъ нихъ, стоящее, какъ бы на границѣ натуръ-философіи и метафизики, есть вышеупомянутое первое сочиненіе: „Gedanken von der wahren Schätzung... et cet“. Здѣсь 22-хъ лѣтній Кантъ предпринимаетъ задачу рѣшить не имѣющій интереса для современной механики, но въ то время жаркій споръ между картезіанцами и лейбниціанцами объ истинной мѣрѣ силъ. Первые измѣряли величину движущей силы простою скоростью, вторые квадратомъ скорости; по Декарту пространства, проходимыя движущимся тѣломъ, пропорціональны временамъ, по Лейбницу—квадратамъ временъ. Кантъ пытается оправдать, а вмѣстѣ съ тѣмъ и поправить обѣ стороны. Декартъ правъ, когда рѣчь идетъ о такъ называемыхъ мертвыхъ силахъ (todte Kräfte), напр., въ давленіи или въ влеченіи, т. е., когда движеніе тѣла зависитъ только отъ внѣшней причины; Лейбницъ правъ, когда движеніе истекаетъ изъ живой силы (lebendige Kraft), напр., при свободномъ паденіи, и объясняется изъ внутреннихъ стремленій двигающагося тѣла. Несогласіе обѣихъ сторонъ и обоюдная ошибка зависитъ, по Канту, отъ того, что они не достаточно различаютъ точку зрѣнія, съ которой смотрятъ на тѣло и его движеніе. Декартъ смотритъ на него съ геометрической точки зрѣнія, Лейбницъ съ физической; для одного

[1]) См. Dieterich, loco cit., стр. 37—38.

тѣло есть только протяженіе, для другого только сила.—Все это сочиненіе носитъ на себѣ *несомнѣнные признаки* вліянія Лейбница. Тутъ мы находимъ и скромность ученика передъ великимъ учителемъ, котораго и ошибки могъ открыть Кантъ, только благодаря „руководству удивительнаго закона непрерывности", открытаго самимъ же учителемъ [1]). Далѣе встрѣчаются мысли въ духѣ Лейбница, какъ напр., что „внутреннее состояніе души есть ничто иное, какъ комплексъ ея представленій и понятій", который можетъ быть названъ „status representativus universi", что субстанція есть вполнѣ достаточный „источникъ для всѣхъ ея опредѣленій", что въ Богѣ возможны многіе другіе міры и т. под. [2]).

Конечно, при этомъ замѣтны также и модификаціи лейбницевыхъ воззрѣній, которымъ они подвергались въ современныхъ Канту школахъ. Такъ въ § 6 Кантъ прямо становится на сторону системы „физическаго вліянія" противъ системы „предустановленной гармоніи" и вспоминаетъ при этомъ о своемъ учителѣ, Кнутценѣ какъ о выдающемся представителѣ первой системы [3]). Извѣстно, что Вольфъ въ понятіи субстанціи измѣнилъ лейбницевымъ началамъ аналогіи и непрерывности и, возвращаясь къ Декарту, вмѣсто однородныхъ монадъ—душъ снова призналъ разнородныя субстанціи духовныя и тѣлесныя. Вмѣстѣ съ этимъ ему пришлось и съузить теорію „предустановленной гармоніи" Лейбница, которую онъ, по остроумному выраженію Ердманна, „изъ средототочія системы загналъ въ незамѣтный уголъ раціональной психологіи". При принимаемомъ существованіи разнородныхъ субстанцій опять возникъ вопросъ о возможности ихъ взаимодѣйствія, или дѣйствія душъ, сущность которыхъ въ мышленіи, на тѣла, сущность которыхъ въ движеніи; и обратно. „Предустановленная гармонія" и была оставлена только на этотъ случай. Но однако даже въ самой школѣ Вольфа скоро начался по поводу этого вопроса расколъ. Появились возраженія противъ теоріи „предустановленной гармоніи" въ отношеніяхъ душъ и тѣлъ; начали

---

[1]) См въ „Kant's Sämmtliche Werke", изданіе Розенкранца и Шуберта, Т. V стр. 231.

[2]) Ibidem, стр. 22, 23, 24.

[3]) Ibidem, § 6 и Erdmann, loco cit, стр. 143.

объяснять ихъ естественнымъ „физическимъ вліяніемъ“; и однимъ изъ выдающихся представителей этой теоріи былъ вышедшій также изъ нѣдръ вольфовой школы М. Кнутценъ изложившій ее въ сочиненіи: „Systema causarum, 1735“ [1]).

Другое сочиненіе, въ духѣ школы относится къ основнымъ началамъ лейбнице-вольфіанской теоріи познанія, закону противорѣчія и достаточнаго основанія [2]). Лейбницъ не только *не выразилъ* ясно отношеній между этими началами, но не разъ впадалъ въ противорѣчіе, по которому второе изъ нихъ то имѣетъ вполнѣ самостоятельное значеніе подлѣ перваго, то можетъ быть приведено въ зависимость отъ перваго [3]). Основательный и педантическій Вольфъ, не оставлявшій въ своей системѣ ни одного положенія не обоснованнымъ, не доказаннымъ и не выведеннымъ силлогистически, пытался дать доказательство закона достаточнаго основанія и сдѣлалъ это путемъ приведенія его къ закону противорѣчія [4]). Когда этотъ послѣдній сталъ такимъ образомъ единственнымъ критеріемъ истины и познанія, то Вольфъ естественно возвратился къ воззрѣнію, что философія должна строиться more geometrico, что все должно быть выведено изъ понятій силлогистически. Формула закона достаточнаго основанія у Вольфа гласитъ: „нѣтъ ничего безъ основанія, опредѣляющаго, почему оно скорѣе есть, чѣмъ не есть, т. е., если что либо полагается существующимъ, то должно быть также положено нѣчто, изъ чего было бы понятно, почему

---

[1]) См. B. Erdmann, loco cit., гл. III и IV.

[2]) Вотъ его полное заглавіе: „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, 1755“.

[3]) См. объ этомъ Paulsen: „Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie, 1875“, стр. 19—21. Это сочиненіе, на которое мы будемъ еще не разъ ссылаться впослѣдствіи, есть одно изъ весьма цѣнныхъ среди массы появившихся въ послѣднее время сочиненій, имѣющихъ въ виду: a) точное истолкованіе смысла положеній кантовой философіи, b) изслѣдованіе о ея составѣ и происхожденіи, и c) оцѣнку ея значенія въ исторіи развитія науки вообще и спеціально для нашего времени (Kant's—Literatur).

[4]) При чемъ впалъ въ логическую ошибку, называемую ложнымъ кругомъ.

оно скорѣе есть, чѣмъ не есть“ [1]). По требованію этой формулы существованіе всякой вещи, или событія, или свойства должно быть обосновано и раціонально выведено изъ какого-либо понятія, какъ слѣдствіе изъ основанія. Противъ такого *детерминизма* ратовала враждебная вольфіанизму *эклектическая* школа [2]) въ лицѣ Крузіуса, нѣсколько старшаго современника Канта, бывшаго профессоромъ теологіи и философіи въ Лейпцигѣ. Крузіусъ во первыхъ упрекаетъ (и справедливо) вольфіанцевъ, что они не различаютъ основанія реальнаго отъ логическаго, causa existendi seu fiendi (т. е., причины) отъ causa cognoscendi (т. е., основанія логическаго), далѣе оспариваетъ безусловное значеніе закона, исключая изъ его дѣйствія свободную волю человѣка и упрекая своихъ противниковъ въ томъ, что ихъ ученіе ведетъ къ фатализму, опасно для нравственности человѣческой и несогласно съ божественнымъ совершенствомъ [3]).

Кантъ въ своемъ сочиненіи во первыхъ вполнѣ воспроизводитъ внѣшнюю форму изложенія Вольфа: тутъ есть и опредѣленія, и теоремы, и королларіи, и схоліи и т. под. Далѣе онъ также, какъ и Вольфъ, верховнымъ закономъ познанія ставитъ законъ тождества или противорѣчія и сводитъ къ нему, хотя и нѣсколько различно отъ Вольфа, законъ достаточнаго основанія. Что касается до этого послѣдняго, то, измѣняя, вслѣдъ за Крузіусомъ, терминологію, и называя законъ—закономъ *опредѣляющаго* основанія (lex rationis determinantis), Кантъ соглашается съ Крузіусомъ и въ томъ, что слѣдуетъ *различать* понятіе основанія въ двухъ отношеніяхъ: ratio existentiae (essendi vel fiendi) и ratio veritatis (cognoscendi) или, по собственной терминологіи Канта, ratio antecedenter и ratio consequenter determinans. Формулируя законъ

---

[1]) „Nihil est sine ratione efficiente, cur potius sit quam non sit; hoc est, si aliquid esse ponitur, ponendum etiam est aliquid, unde intelligitur, cur idem potius sit quam non sit“, см. у Nolen, loco cit., стр. 39.

[2]) Эклектическая школа (Томазіусъ, Буддеусъ, Рюдигеръ, Крузіусъ и др.), враждуя съ раціонализмомъ и строгою систематичностью Вольфа, прикрывалась знаменемъ *здраваго смысла*, но въ сущности была подъ вліяніемъ преданій аристотелевскаго (лютеранскаго) схоластицизма и догматической теологіи, которыя присоединялись у нихъ къ положеніямъ вольфіанизма. См. Zeller, „Geschichte der deutschen Philosophie, 1875“, стр. 223 и слѣд.

[3]) См. Zeller тамъ же.

также, какъ и Вольфъ, Кантъ защищаетъ его отъ Крузіуса и далѣе выводитъ различныя слѣдствія изъ приложенія закона къ нѣкоторымъ предметамъ метафизики. Въ защитѣ детерминизма Кантъ старается устранить упреки Крузіуса въ духѣ Лейбница—*различеніемъ* необходимости механической и психологической. Свободная, нравственная воля состоитъ не въ абсолютной индифферентности дѣйствія, а въ томъ, что оно имѣетъ своимъ мотивомъ *разумное представленіе* истиннаго блага, въ которомъ соединено совершенство и благо дѣйствующаго индивидуума съ совершенствомъ другихъ. Изъ начала опредѣляющаго основанія Кантъ выводитъ положеніе, что *въ слѣдствіи нѣтъ ничего, чего не было бы въ основаніи* (nihil est in rationato, quod non fuerit in ratione), а изъ этого положенія слѣдствіе, подтверждающее лейбницевскій законъ сохраненія силы, а именно: „количество абсолютной реальности въ мірѣ не можетъ естественнымъ образомъ ни увеличиться, ни уменьшиться". Законъ этотъ простирается, по Канту, и на міръ духовный. Замѣтимъ еще поправку, которую дѣлаетъ Кантъ къ положенію извѣстнаго вольфіанца Баумгартена, что *нѣтъ ничего, что не имѣло бы послѣдствій* (nihil est sine rationato). По мнѣнію Канта эта истина имѣетъ безусловную силу только въ логическомъ мірѣ мысли; въ мірѣ реальномъ цѣпь послѣдствій можетъ обрываться [1]). Всего сказаннаго объ этомъ сочиненіи намъ достаточно для ознакомленія съ лейбнице-вольфіанскимъ духомъ философіи Канта въ первомъ періодѣ.

Третье сочиненіе Канта по метафизикѣ изъ перваго періода [2]), по внѣшней формѣ такое же какъ и предъидущее, имѣетъ своею задачею согласить ученіе Лейбница, видоизмѣненное Вольфомъ, о монадахъ съ механической теоріей Ньютона, но объ этомъ сочиненіи мы скажемъ нѣсколько ниже, такъ какъ оно всецѣло касается вопроса о пространствѣ, къ которому сейчасъ и обратимся.

Кантъ, во все продолженіе его дѣятельности *постоянно* размышлявшій надъ проблеммою пространства, даетъ намъ достаточно данныхъ для опредѣленія его воззрѣній на этотъ предметъ въ теченіи перваго періода; относительно же его теоріи времени ничего не находимъ.

---

[1]) См. Nolen, loco cit., стр. 78—89.

[2]) Вотъ полное его заглавіе: „Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia, seu monadologia physica, 1756".

Въ воззрѣніяхъ на пространство Кантъ *колебался* между лейбнице-вольфіанскою теоріею и ньютоновскою. Въ первомъ сочиненіи 1746 года онъ стоитъ на точкѣ зрѣнія первой изъ нихъ и утверждаетъ, что если бы субстанціи не имѣли силы дѣйствовать внѣ себя, то не было бы ни протяженія, ни пространства. Далѣе Кантъ поднимаетъ вопросъ о причинѣ трехъ измѣреній пространства. Находя, что объясненіе Лейбница, по которому это зависитъ отъ невозможности провести черезъ одну точку болѣе трехъ линій такъ, чтобы онѣ пересѣкали другъ друга подъ прямымъ угломъ, есть ничто иное, какъ circulus viciosus [1]), Кантъ съ своей стороны, послѣ неудачной попытки вывести три измѣренія изъ трехъ первыхъ степеней числа, объявляетъ, что онъ не можетъ привести основанія для необходимости трехъ измѣреній [2]). Но такъ какъ сила, посредствомъ которой субстанціи дѣйствуютъ въ соединеніи съ другими, должна выражаться въ какомъ либо законѣ, то, вѣроятно, отъ этого закона зависятъ и свойства протяженія и три измѣренія пространства. Поэтому Кантъ думаетъ, „во первыхъ что субстанціи въ существующемъ мірѣ, къ которому принадлежимъ и мы, имѣютъ такія существенныя силы, что въ соединеніи другъ съ другомъ дѣйствія ихъ простираются обратно пропорціально квадрату разстояній; во вторыхъ что цѣлое, происходящее изъ того, имѣетъ, въ силу этого закона, свойства троякаго измѣренія; въ третьихъ что этотъ законъ произволенъ и что Богъ могъ бы избрать вмѣсто него другой, напримѣръ, притяженіе обратно пропорціонально кубу разстояній и наконецъ въ четвертыхъ что изъ другого закона произошло бы и пространство другихъ свойствъ и измѣреній. Наука обо всѣхъ этихъ возможныхъ видахъ пространства была бы безспорно самою *высшею геометріею*, на которую могъ бы отважиться конечный умъ. Ощущаемая нами невозможность представлять пространство съ болѣе, чѣмъ три, измѣреніями, мнѣ кажется, зависитъ отъ того, что наша душа получаетъ впечатлѣнія извнѣ по тому же закону, обратно пропорціонально квадрату разстояній, и что она, по своей природѣ, не

---

[1]) Та невозможность, изъ которой Л. выводитъ 3 измѣренія, уже предполагаетъ ихъ.

[2]) См. loco cit., (Von der Schätzung et cet.) стр. 25 и 26.

только получаетъ извнѣ впечатлѣнія, но и дѣйствуетъ внѣ себя такимъ же образомъ“ [1]).

Здѣсь мы видимъ, что Кантъ относительно пространства стоитъ *ближе* къ Вольфу, чѣмъ къ Лейбницу, ибо, съ его точки зрѣнія, невозможна рѣчь о дѣйствіи субстанцій *внѣ себя*, о полученіи душою впечатлѣній *извнѣ* и т. под. Все это согласуется болѣе съ вольфовыми „элементами матеріальныхъ вещей или atomi naturae“. Правда, эти атомы у него просты, неразрушимы, суть центры энергіи, метафизическія точки, но но все таки они не души, не монады, не микрокосмы, представляющіе вселенную, и образуютъ тѣла путемъ *механической* аггрегаціи, сперва собираясь въ „первоначальныя тѣльца“, изъ которыхъ составляются уже тѣла. У Вольфа эти атомы или силы уже находятся въ готовомъ пространствѣ, которое не есть только феноменъ въ духѣ, какъ у Лейбница [2]). Точно также и Кантъ, объясняя пространство дѣйствіемъ субстанцій (атомовъ или физическихъ монадъ), уже помѣстилъ ихъ тихомолкомъ въ пространство: понятіе разстоянія, пропорціонально которому дѣйствуютъ субстанціи, уже *предполагаетъ* пространство. Въ томъ же, что субстанціи дѣйствуютъ и на душу, Кантъ уклоняется и отъ Вольфа и, какъ уже выше было замѣчено, оказывается сторонникомъ теоріи „физическаго вліянія“. Наконецъ отмѣтимъ *спеціальное* соображеніе Канта о возможности реализаціи другихъ пространствъ и другихъ міровъ. „Если возможно, говоритъ онъ, чтобы были пространства другихъ измѣреній, то очень вѣроятно, что Богъ ихъ гдѣ либо осуществилъ и на самомъ дѣлѣ: ибо всѣ созданія Его обнаруживаютъ такое величіе и разнообразіе, къ какому они только могутъ быть способны. Невозможно, конечно, чтобы таковыя пространства были въ связи съ пространствами другихъ свойствъ, а потому они и не могли бы принадлежать къ нашему міру, а образовали бы собственные особые міры“ [3]). Это соображеніе, которому, впрочемъ, авторъ не придаетъ особаго значенія, съ одной стороны напоминаетъ идею Лейбница о возможныхъ мірахъ, а съ другой представляетъ какъ бы *антици-*

---

[1]) Ibidem, стр. 26—27.

[2]) См. у Nolen'a прекрасное изложеніе системы Вольфа, loco cit., стр. 47 и слѣд.

[3]) См.. loco cit., (Von der Schätzung et cet.) стр. 27.

пацію современныхъ спекуляцій о пространствахъ четырехъ и болѣе измѣреній.

Совершенно иначе смотритъ Кантъ на пространство въ натуръ-философскихъ своихъ сочиненіяхъ. Здѣсь онъ стоялъ на точкѣ зрѣнія Ньютона, которая есть точка зрѣнія геометріи и механики. Какъ для Ньютона, такъ и для Канта, съ этой точки зрѣнія, пространство есть абсолютное, предшествующее вещамъ, ихъ вмѣстилище. Оба отличаютъ это геометрическое міровое пространство отъ относительныхъ пространствъ, образующихся вслѣдствіе отношеній вещей другъ къ другу. Только имѣя въ виду это *безконечное міровое пространство*, могъ Кантъ съ своей „Естественной исторіи неба“ дѣлать предположенія о безконечномъ развитіи вселенной, гдѣ—на мѣсто разрушающихся міровъ въ одномъ пунктѣ—въ другомъ начинаютъ развиваться изъ первоначальнаго хаоса новые, такъ что этотъ круговоротъ возникновенія и разрушенія идетъ безконечно, не находя себѣ границъ ни въ пространствѣ, ни во времени [1]).

Теперь обратимся къ „физической монадологіи“, гдѣ Кантъ пытается разрѣшить противорѣчіе между лейбнице-вольфіанскою системою и ньютоновой натуръ-философіею.

По первой тѣла состоятъ изъ монадъ, „атомовъ природы“ (см. выше), которые не только находятся въ пространствѣ, но и наполняютъ его, но однако такъ, что ихъ простота отъ того не нарушается, т. е., что они не подлежатъ пространственной дѣлимости. А между тѣмъ необходимое предположеніе геометріи и ньютоновой натуръ-философіи, объясняющей данныя въ опытѣ отношенія тѣлъ, есть пустое, безконечное и безконечно дѣлимое пространство, отрицаемое лейбнице-вольфіанскою метафизикой [2]). Спрашивается, какъ *согласить* эти противорѣчивыя предположенія геометріи и метафизики? Кантъ разрѣшаетъ это затрудненіе теоріею, по которой монады, хотя и находятся въ пространствѣ, но *наполняютъ* его не пространственностью своею, а *дѣятельностью*: они взаимно другъ друга отталкиваютъ и притягиваютъ. „Изъ взаимнаго притягиванія и отталкиванія опредѣленнаго числа такихъ не протяженныхъ, отдѣленныхъ другъ отъ друга пустыми про-

---

[1]) См. Dieterich, loco cit., II Abschnitt.

[2]) См. SS. WW. V. loco citato, предисловіе.

межутками элементовъ (монадъ), происходитъ та крѣпкая связь ихъ, въ слѣдствіе которой комплексъ ихъ кажется непрерывно наполняющею пространство массою. Протяженность и непроницаемость всякаго сложнаго, представляющаго систему атомовъ тѣла зависитъ отъ отталкивательной силы этого комплекса, а его пространственная отграниченность—отъ притягательной. Отсюда масса есть ничто иное, какъ сумма притягательныхъ и отталкивательныхъ силъ ея элементовъ, или *количество* движущей силы, обладаемое ея малѣйшими частицами". При этой теоріи монады не подлежатъ безконечной дѣлимости, ибо, дѣля пространство, мы дѣлимъ не монаду, а сферу ея дѣятельности [1]).

Очевидно, что здѣсь у Канта пространственность матеріальныхъ тѣлъ не есть идеальное явленіе въ умѣ, какъ у Лейбница, а продуктъ реальнаго взаимодѣйствія физическихъ субстанцій. Далѣе и въ этомъ случаѣ, какъ и въ предъидущихъ, ньютонова точка зрѣнія о предшествованіи пространства вещамъ постоянно *противодѣйствуетъ* и даже *перевѣшиваетъ* унаслѣдованное Кантомъ въ господствующей школѣ воззрѣніе, что вещи предшествуютъ пространству, которое есть ничто иное, какъ порядокъ ихъ отношеній.

Теперь перейдемъ ко 2-му періоду философскаго развитія Канта.

---

[1]) См. Дитерихъ, loco cit., 49—50 и Nolen, loco citato, 87 и слѣд.

ГЛАВА V.

Переходный періодъ въ философскомъ развитіи Канта (1759—1770).

Этотъ періодъ характеризуется тѣмъ, что Кантъ все болѣе и болѣе освобождается отъ авторитета лейбнице-вольфіанской школы и окончательно отрекается отъ метафизики вообще. Въ исторіи философіи многими принято объяснять этотъ періодъ вліяніемъ Юма на Канта (Куно-Фишеръ, Целлеръ и пр.): но мы, вмѣстѣ съ Паульсеномъ, не находимъ такое объясненіе подкрѣпленнымъ достаточными основаніями. Мнѣніе Паульсена объ этомъ предметѣ сводится къ слѣдующимъ положеніямъ [1]). Мы не имѣемъ никакихъ обстоятельныхъ внѣшнихъ свѣдѣній о времени, въ которое впервые познакомился Кантъ съ сочиненіями Юма, главнымъ образомъ съ „Опытами“ [2]) а потому всѣ предположенія, которыя дѣлаются объ этомъ времени и послѣдовавшемъ за тѣмъ вліяніи Юма, основываются отчасти на совпаденіи обоихъ философовъ въ постановкѣ нѣкоторыхъ вопросовъ, отчасти на сходствѣ, однако не полномъ, въ рѣшеніи ихъ. Ни въ одномъ изъ сочиненій Канта изъ втораго періода, гдѣ онъ приближается къ Юму въ рѣшеніи поставленныхъ вопросовъ, онъ нигдѣ ни единымъ словомъ не выдаетъ, чтобы это рѣшеніе возникло въ силу чужого вліянія и именно Юма, но напротивъ ставитъ таковое какъ результатъ собственныхъ изслѣдованій и размышленій надъ вопросомъ. Сходясь съ Юмомъ иногда очень близко въ

---

[1]) Подробное развитіе нижеизложеннаго см. у Paulsen'a въ выше цитированномъ сочиненіи, стр. 44 и слѣд.

[2]) Относительно Юмова „Трактата“ несомнѣнно, что Кантъ его никогда не зналъ; и никто не утверждаетъ противнаго.

рѣшеніи вопроса съ отрицательной стороны, Кантъ вовсе не сходится съ положительной т. е., отрицая съ Юмомъ одно и тоже, Кантъ вовсе не утверждаетъ одного и того же; при этомъ и путь, которымъ идетъ Кантъ къ сходному рѣшенію, оказывается отличнымъ отъ пути Юма. Далѣе совпаденіе Канта съ Юмомъ во второмъ періодѣ можетъ быть объяснено естественнымъ ходомъ самостоятельнаго развитія перваго помимо вліянія. Это мнѣніе Паульсена мы подкрѣпимъ и другими соображеніями, вытекающими изъ характера сочиненій Канта, относящихся къ переходному періоду.

Имѣя въ виду только одну сторону философскаго развитія и дѣятельности Канта, мы можемъ сдѣлать эту характеристику сочиненій только въ очень общихъ и краткихъ чертахъ.

Въ первомъ изъ нихъ [1]) Кантъ вооружается противъ господствующей схоластической логики, заставляющей учащихся терять много силъ и дорогого времени на изученіе безполезныхъ тонкостей силлогистики. Кантъ показываетъ, что всѣ фигуры силлогизма сводятся къ одной первой, составляющей естественную форму мышленія.

Гораздо важнѣе другое сочиненіе [2]), которое представляетъ дальнѣйшее развитіе его воззрѣній, высказанныхъ имъ уже въ первомъ періодѣ относительно основныхъ началъ познанія. Здѣсь отмѣтимъ прежде всего насмѣшливый тонъ, съ которымъ Кантъ относится къ внѣшней математической формѣ изложенія философіи, къ „ложной метафизикѣ, выдающей ученое безсмыслiе за основательность“, къ „метафизическимъ умамъ, преисполненнымъ мудростью, къ которой уже ничего нельзя прибавить“, но которымъ между тѣмъ не безполезно было бы позаимствовать у математиковъ и ввести въ философію такое „плодотворное и вѣрное понятіе“, какъ понятіе отрицательныхъ величинъ [3]).

Что касается до основной задачи „Опыта“, то ее трудно обозначить опредѣленно, ибо въ сочиненіи, къ краткому изложенію котораго мы тотчасъ и приступимъ, несомнѣнно обнаруживаются различныя тенденціи, а кромѣ того оно представляетъ нѣчто недодуманное и незакон-

---

[1]) Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren. 1762.

[2]) „Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzufuhren, 1763“.

[3]) См. „Sammtliche Werke“ (изданіе Розенкранца) Т. I, стр. 164—120.

ченное. Кантъ начинаетъ свое изслѣдованіе съ различенія противоположности противорѣчія (логической) отъ противоположности реальной, которую математики выражаютъ двумя величинами, изъ которыхъ одна называется отрицательной по отношенію къ другой, положительной. Результатъ противоположности логической (напр., нѣчто двигается и не двигается) есть чистое, *непредставимое ничто* (nichts irrepraesentabile); результатъ—реальной (напр., когда двигающееся тѣло въ одномъ направленіи останавливается въ слѣдствіе дѣйствія равной силы въ противоположномъ направленіи) есть уничтоженіе какой либо извѣстной дѣйствительности, но все таки *нѣчто* реальное и *представимое* (cogitabile). Далѣе Кантъ приводитъ изъ различныхъ областей примѣры, которыми поясняется вышеустановленное различіе. Такъ паденіе есть отрицательное восхожденіе; непроницаемость или сила сопротивленія есть отрицательное притяженіе; неудовольствіе есть отрицательное удовольствіе; порокъ есть отрицательная добродѣтель. Какъ въ математикѣ положительная величина уничтожается другою положительною же, хотя она и называется относительно первой отрицательною, такъ и въ области существующихъ вещей нѣчто дѣйствительное можетъ быть уничтожено также противоположнымъ ему дѣйствительнымъ; между тѣмъ въ области понятій они уничтожаются простымъ приложеніемъ къ положительному предикату его отрицанія, т. е., противорѣчіемъ. Значитъ, изъ принципа противорѣчія *ничего нельзя вывести* относительно дѣйствительныхъ фактовъ, относительно реальныхъ опредѣленій вещей. Поэтому между какими либо двумя предикатами можетъ и не быть противорѣчія, а между тѣмъ они все таки могутъ быть несовмѣстимы въ реальномъ бытіи вещи [1]). Затѣмъ въ третьемъ отдѣлѣ сочиненія Кантъ прилагаетъ понятіе отрицательныхъ величинъ къ рѣшенію нѣкоторыхъ философскихъ вопросовъ о взаимодѣйствіи силъ въ одномъ существѣ и въ различныхъ и разсматриваетъ не только дѣйствительныя ихъ противодѣйствія, но и возможныя (oppositio actualis et potentialis). Всѣ эти реальныя противоположности, какъ дѣйствительныя, такъ и возможныя обнимаются, по Канту, слѣдующими двумя общими законами. „Во всѣхъ естественныхъ перемѣнахъ, происходящихъ въ мірѣ, сумма положительнаго, если для измѣренія ея сложимъ всѣ согласую-

[1]) См. S. W., loco cit., Abschnitt I, II.

щіяся (но не противоположныя) дѣйствительности (Positionen) и отнимемъ всѣ реально-противоположныя другъ другу, ни увеличивается, ни уменьшается". Другой законъ: „всѣ реальныя основанія (причины—Realgründe) во вселенной, если сложимъ согласующіяся и если отнимемъ тѣ, которыя другъ другу противоположны, производятъ результатъ, равняющійся нулю" [1]). Наконецъ сочиненіе заканчивается „общимъ примѣчаніемъ" [2]), составляющимъ приложеніе къ предъидущему изслѣдованію и, по содержанію своему, какъ бы резюмирующимъ все сочиненіе. „Я очень хорошо понимаю, говоритъ тамъ Кантъ, какъ слѣдствіе вытекаетъ изъ основаній по закону тождества, ибо оно можетъ быть найдено путемъ анализа понятій, въ немъ заключающихся Такъ, напр., необходимость есть основаніе для неизмѣняемости, сложность для дѣлимости, безконечность для всевѣденія... Но какъ одна вещь вытекаетъ изъ другой не по закону тождества, это я желалъ бы себѣ уяснить... Логическое слѣдствіе вытекаетъ, потому что оно есть одно и тоже съ основаніемъ... но какъ понять то, что нѣчто становится другимъ, потому что есть *другое* нѣчто?.. какъ, напр., изъ божественной воли, которая есть одно нѣчто, слѣдуетъ существующій міръ, который есть совершенно другое нѣчто, т. е., какъ первая есть реальное основаніе другого; или же какъ изъ движенія одного тѣла слѣдуетъ движеніе другого"?.. Но однако не смотря на этотъ отказъ понять причинное отношеніе (ибо объ немъ рѣчь), въ концѣ примѣчанія Кантъ въ загадочныхъ выраженіяхъ намекаетъ на обладаніе какимъ то рѣшеніемъ затруднительнаго вопроса.

Теперь на основаніи вышеизложеннаго содержанія „Опыта" сдѣлаемъ характеристику основной его задачи.

Различіе способовъ опредѣленія понятій и реальныхъ вещей *напоминаетъ* Юмово различіе между сужденіями объ идеяхъ (понятіяхъ) и фактахъ [3]). Но стоитъ только сравнить естественность и ясность постановки и рѣшенія вопроса о различіи сужденій у Юма съ окольнымъ ходомъ мысли и съ тяжеловѣснымъ и искуственнымъ выраженіемъ ея результатовъ у Канта, чтобы *усомниться* въ томъ, что онъ воспроизводитъ мысль, съ которой познакомился путемъ изученія

---

[1]) Ibidem, стр. 149, 151. Ниже мы дадимъ поясненіе этихъ законовъ.

[2]) Ibidem, стр. 157 и слѣд.

[3]) См. гл. II, стр. 31.

англійскаго мыслителя. Да кромѣ того, какая надобность была Канту учиться у Юма различенію, которое могло быть ему хорошо знакомо и дома въ лейбницевомъ различеніи вѣчныхъ, раціональныхъ истинъ и истинъ фактическихъ, (vérités de fait, contingentes, vérités de raison, necessaires), ибо, по существу дѣла, эта классификація сужденій Лейбница [1]) вполнѣ *соотвѣтствуетъ* юмовой.

Далѣе отказъ Канта понять причинное отношеніе вещей, т. е., какъ одно нѣчто ставитъ или уничтожаетъ совершенно иное (не тождественное съ первымъ) нѣчто, *сходится* съ вопросомъ Юма о происхожденіи идеи причинности [2]). Но опять таки предположеніе о его вліяніи на Канта крайне *невѣроятно*, во первыхъ по искусственности постановки вопроса сравнительно съ естественностью Юма, во вторыхъ по отсутствію всякаго упоминанія въ „Опытѣ“ о Юмѣ, тогда какъ упоминаются другіе философы, и въ третьихъ по отсутствію положительнаго рѣшенію вопроса, которое есть у Юма, соединенному съ притязаніемъ выдать отрицательное за собственное открытіе. Итакъ, достовѣрною цѣлью сочиненія можно поставить именно это отрицательное рѣшеніе, т. е., что Кантъ *вполнѣ расходится* съ принципомъ Вольфа, что „если что либо полагается, то должно быть положено другое, изъ чего было бы понятно, почему оно скорѣе есть, чѣмъ не есть“ (см. выше). Для Вольфа, какъ и для Канта перваго періода, *понятно* только то, что выводится посредствомъ принципа тождества или противорѣчія. Мы видѣли, что, хотя Кантъ въ 1755 году и различилъ логическое основаніе отъ причиннаго, но все таки сводилъ послѣднее къ первому: теперь же въ слѣдствіе размышленія надъ тѣмъ же самымъ предметомъ онъ убѣдился, что въ причинномъ отношеніи *вовсе не понятно*, почему есть или не есть одно, если есть другое. Но кромѣ этого отрицанія, направленнаго противъ вольфіанизма, значеніе и цѣль „Опыта“ весьма естественно могутъ быть истолкованы съ той точки зрѣнія, на которой стоитъ Дитерихъ. Онъ смотритъ на него, какъ на одинъ изъ *дальнѣйшихъ* шаговъ въ томъ направленіи, которое началось „Естественною исторіею неба“. Послѣ того, какъ въ этомъ и другихъ аналогическихъ сочиненіяхъ (см. гл. IV) Кантъ

---

[1]) См. гл. III, стр. 51.

[2]) См. гл. II, стр. 26 и слѣд.

изслѣдовалъ происхожденіе и установку существующаго порядка во всѣхъ областяхъ природы на основаніи общихъ законовъ, дѣйствующихъ въ матеріи, послѣ того какъ онъ охарактеризовалъ послѣдніе елементы этой матеріи и силы, присущія этимъ элементамъ (см. тамъ же), естественно было для него поставить вопросъ о томъ, *какъ* происходитъ во всякомъ частномъ случаѣ взаимодѣйствіе этихъ силъ, въ *какой общей формѣ* происходятъ тѣ событія, которыя, суммируясь, даютъ въ результатѣ уже изслѣдованный ходъ развитія вселенной и *какъ широка* область этого *какъ*, этой общей формы, общаго способа происхожденія событій. Съ этой точки зрѣнія, *центръ тяжести* сочиненія лежитъ въ третьемъ отдѣлѣ, т. е., въ приложеніи понятія отрицательныхъ величинъ къ философскимъ вопросамъ и въ двухъ общихъ законахъ, тамъ постановленныхъ. Вотъ какъ толкуетъ Дитерихъ значеніе „Опыта“ вообще и третьяго отдѣла въ особенности [1]).

Если постоянная борьба между притягательной и отталкивательной силами поддерживаетъ и законообразное теченіе небесныхъ тѣлъ, и связь малѣйшихъ матеріальныхъ тѣлъ, говоритъ Кантъ, полемизируя съ Крузіусомъ, то Ньютонъ вполнѣ удачно сравниваетъ отношеніе постоянно переходящихъ другъ въ друга притягательныхъ и отталкивательныхъ силъ, которыя развиваются въ двухъ тѣлахъ, съ отношеніемъ отрицательныхъ и положительныхъ величинъ въ математическомъ рядѣ [2]). Предложеніе Канта „ввести отрицательныя величины въ философію“ означаетъ только желаніе выражать посредствомъ одного, точнаго и обычнаго въ математикѣ понятія то *реальное* противоположеніе, которое однообразіемъ способа происхожденія связываетъ всѣ перемѣны, происходящія не только во внѣшней природѣ, но и въ душевной жизни. „Поэтому Кантъ хочетъ распространить понятіе отрицательной величины не только на отталкивательную силу, но и на отрицательное электричество, на холодъ, на чувства недовольства, на неясныя представленія, на отвращенія и наконецъ на пороки“. Реальная

---

[1]) Мы, съ своей стороны, уже высказали, что считаемъ мнѣніе Дитериха о значеніи „Опыта“ вѣроятнымъ вообще; что же касается до его толкованія 3-го отдѣла, то считаемъ его вполнѣ вѣрнымъ и согласнымъ съ собственными объясненіями Канта.

[2]) Эта мысль Канта, изложенная словами Дитериха, и ссылка на Ньютона находятся въ S. W. loco cit., стр. 117.

противоположность, наблюдаемая по Канту, во всѣхъ перемѣнахъ какъ природы, такъ и духа, составляетъ необходимую *опору* уже, со времени Лейбница, ставшаго научною аксіомою предположенія, что сумма двигающихъ силъ во вселенной остается постоянною. Этотъ постоянный запасъ силъ въ мірѣ принимаетъ безпрерывно и одну за другою противоположныя формы проявленія. „Если смѣна возникновенія и уничтоженія въ сферѣ какъ матеріальныхъ, такъ и духовныхъ явленій представляетъ безпрерывный круговоротъ постояннаго количества силы въ различныхъ формахъ, если въ этомъ круговоротѣ всегда переходятъ другъ въ друга противоположныя формы проявленія одной и той же силы, если, слѣдовательно, реальныя перемѣны (Werden) въ дѣйствительномъ мірѣ и на самомъ дѣлѣ какъ бы предпочитаютъ двигаться въ противоположностяхъ, то вполнѣ противоположныя явленія связываются, какъ условіе и обусловленное, самымъ общимъ и основнымъ закономъ всяческаго развитія природы и духа, а именно *закономъ причинности*, закономъ, по которому мы пытаемся логически понять связь слѣдующихъ другъ за другомъ ступеней этого развитія“ [1]).

Итакъ, считая „Опытъ“ Канта за продуктъ его дальнѣйшаго самостоятельнаго философскаго развитія на почвѣ лейбнице-вольфіанской системы и ньютоновой натуръ-философіи, мы переходимъ къ характеристикѣ другихъ сочиненій переходнаго періода.

Ничто такъ не противорѣчитъ предположенію серьёзнаго вліянія Юма на Канта въ переходный періодъ, какъ сочиненіе: „Единственно-возможное основаніе для доказательства бытія Бога“ [2]). Не смотря на отрицательное отношеніе, высказываемое въ немъ, къ лейбниц.-вольфіанской метафизикѣ и, пожалуй, къ метафизикѣ вообще, Кантъ все таки вращается въ задачахъ, понятіяхъ и терминахъ первой. Уже одинъ замыселъ поискать *новаго* онтологическаго доказательства для бытія Бога (ибо, въ сущности, попытка на таковое и предлагается Кантомъ) безусловно невозможенъ для Юма, или для человѣка, раздѣляющаго его точку зрѣнія.

Сочиненіе начинается скептическими выраженіями относительно метафизики: она и „бездонная пропасть“, и „темный океанъ безъ бе-

[1]) См. Dieterich, loco citato, стр. 51—58.

[2]) „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, 1763“.

реговъ и маяка" и т. под. Но однако онъ дѣлаетъ попытку пуститься въ этотъ океанъ, хотя и обезпечиваетъ за собою, на случай неудачнаго плаванья, надежную пристань „вѣры". Провидѣнію не угодно было, полагаетъ Кантъ, чтобы самыя необходимыя для нашего благополучія убѣжденія зависѣли отъ тонкостей и остроумія нашихъ умозаключеній: оно путемъ естественнаго здраваго смысла прямо ведетъ насъ къ тому истинному и полезному, въ чемъ мы крайне нуждаемся" [1]). Эти слова всего лучше иллюстрируются заключительной фразой сочиненія: „безусловно нужно, чтобы мы были *убѣждены* въ бытіи Бога, но не такъ нужно, чтобы это *доказывали*" [2]).

Начинается сочиненіе съ мысли, что бытіе, существованіе (Daseyn, Existenz) „не можетъ быть предикатомъ какой бы то ни было вещи, но скорѣе мысли, которую мы о ней имѣемъ". Поэтому бытіе никогда не можетъ заключаться въ понятіи субъекта и не можетъ быть выведено изъ него аналитически, путемъ закона противорѣчія. Понятіе бытія есть „неразложимое понятіе"; оно есть „простое понятіе постановки (Position oder Setzung)", оно ничѣмъ не уясняетъ даннаго понятія, если оно поставлено, т. е., если вещь существуетъ, но только безусловно ставитъ ея понятіе. Иначе говоря, въ логическомъ понятіи вещи заключается только ея возможность, а потому изъ него нельзя вывести ея реальности, бытія; вопросъ бытія рѣшается на основаніи „*происхожденія* познанія, которое мы о ней имѣемъ, когда мы, напр., ее видѣли, или узнали о ней отъ видѣвшихъ". Точно также всѣ признаки, составляющіе содержаніе понятія Бога, представляютъ только его возможность, изъ которой нельзя вывести его дѣйствительность. Но если нельзя доказать, что нѣчто, имѣющее такіе-то и такіе-то признаки (Богъ), необходимо существуетъ, то возможно попытаться доказать, что *нѣчто*, *необходимо существующее*, не можетъ быть ничѣмъ другимъ, какъ Богомъ. Эту попытку и дѣлаетъ Кантъ, называя ее не доказательствомъ, а только основаніемъ для доказательства [3]).

---

[1]) См. S. W. T. I (изд. Розенкр.) „Der einzig mögliche et cet.", Vorrede.

[2]) См., loco cit., стр. 286. Мы въ свое время выскажемся по поводу этой фразы, въ которой находятся въ такомъ странномъ сопоставленіи понятія *убѣжденія и доказательства* и въ которой нашелъ свое выраженіе одинъ изъ глубочайшихъ мотивовъ философскаго мышленія Канта.

[3]) Должно замѣтить, что Кантъ, предлагая свое доказательство бытія Божія, подробно опровергаетъ въ этомъ же сочиненіи онтологическое,

Всяческая возможность, разсуждаетъ Кантъ, предполагаетъ нѣчто существующее, ибо, въ противномъ случаѣ, невозможна и самая возможность, исчезаетъ всяческое мышленіе и остается ничто. Итакъ, необходимо нѣчто существуетъ, какъ реальное основаніе (Realgrund) для мыслимостей, т. е., возможностей. Такимъ образомъ, по закону противорѣчія, установляется безусловно необходимое бытіе, относительно котораго всякое другое бытіе случайно. Затѣмъ Кантъ доказываетъ, что это безусловно-необходимое существо едино, просто, невзмѣнно и т. д. словомъ, что ему приличествуютъ всѣ предикаты понятія Бога [1]), но намъ нѣтъ надобности останавливаться на этомъ предметѣ.

И здѣсь, очевидно, Кантъ вращается на почвѣ лейбнице-вольфіанской философіи. Во первыхъ для него имѣетъ такое же, какъ и для нея, важное значеніе понятіе возможности [2]). Вещи, какъ возможности, имѣютъ какъ бы особое существованіе, ибо внутренняго различія между ними и дѣйствительными вещами нѣтъ. Для насъ остается весьма неяснымъ, что это за абсолютная постановка (Position), которая, присоединяясь къ возможной вещи, сообщаетъ ей дѣйствительность; всего ближе это понятіе подходитъ къ идеѣ Лейбница о божественномъ творческомъ актѣ, посредствомъ котораго изъ безгранично-возможныхъ вещей и міровъ реализуются дѣйствительный міръ и вещи. Далѣе Кантъ сходится съ Лейбницемъ и въ томъ отношеніи, что подобно ему помѣщаетъ въ безусловно-необходимомъ существѣ источникъ и возможностей, и реальностей. Что же касается до Юма, то, съ его точки зрѣнія, и рѣчи быть не можетъ о какихъ то возможныхъ вещахъ, которыя могли бы быть основаніемъ для рѣшенія дѣйствительности чего бы то ни было. Идеи, которыя не суть копіи чувственныхъ впечатлѣній, суть, по Юму, не возможности, а просто выдумки, пустыя слова, надъ которыми не стоитъ останавливаться. Правда, и Кантъ въ сущности сходится съ Юмомъ въ томъ, что бытіе есть опытное понятіе, но это мнѣніе высказано не съ достаточ-

---

космологическое и физико-теологическое доказательства, господствовавшія въ вольфіанской школѣ.

[1]) См., loco cit., 1 Abtheilung.

[2]) Извѣстно, что Вольфъ опредѣлялъ саму философію, какъ „науку о возможностяхъ, по скольку они возможны (scientia possibilium, quatenus esse possunt)“ или иначе философія есть наука о мыслимыхъ понятіяхъ вещей, т. е., понятіяхъ, не заключающихъ въ себѣ противорѣчія.

ною опредѣленностью и при томъ формулировано въ такой чуждой для Юма формѣ, что вліяніе этого послѣдняго и въ этомъ случаѣ кажется *невѣроятнымъ*. Итакъ, въ чемъ же состоитъ основная задача разбираемаго сочиненія?—Съ *отрицательной* стороны оно представляетъ заявленіе о разногласіи съ вольфіанизмомъ и въ этомъ отношеніи вполнѣ аналогично съ сочиненіемъ объ „отрицательныхъ величинахъ“. Какъ въ этомъ послѣднемъ Кантъ находитъ невозможнымъ вывести изъ понятій, по закону противорѣчія, реальныя причинныя отношенія, такъ въ сочиненіи объ „основаніи для доказательства бытія Божія“ онъ находитъ невозможнымъ вывести изъ понятія вещи ея бытіе. Что же касается до *положительной* стороны сочиненія, то опять таки мы считаемъ весьма вѣроятнымъ толкованіе его значенія съ точки зрѣнія Дитериха.

Если въ сочиненіи объ „отрицательныхъ величинахъ“ найдено, что количество силы, дѣйствующей въ развитіи явленій и *природы* и *духа*, одно и тоже и что это развитіе совершается въ одной и той же формѣ и по одному и тому же закону, то мысль, что основа для явленій обѣихъ областей и источникъ силъ, реализующихъ эти явленія *одни и тѣже*, не только естественна, но вполнѣ *согласна*, какъ съ воззрѣніями Лейбница, такъ еще болѣе съ религіознымъ чувствомъ Ньютона, двухъ изначальныхъ руководителей Канта. Поэтому цѣль сочиненія съ положительной стороны состоитъ въ постановкѣ положенія, что въ основѣ механизма природы находится *разумъ* и что механическое пониманіе природы *не исключаетъ* единаго телеологическаго міровоззрѣнія, но предполагаетъ его необходимость. Если мы хотимъ, полагаетъ Кантъ, по толкованію Дитериха, понимать міръ логически, т. е., обнимать въ мышленіи связь и взаимодѣйствіе его реальныхъ явленій, то мы необходимо должны разсматривать отдѣльныя вещи, составляющія другъ съ другомъ міръ, исходящими изъ *одной общей* основы. Какъ бы могли въ противномъ случаѣ дѣйствовать другъ на друга различныя существа, между которыми нѣтъ никакого внутренняго родства и при томъ дѣйствовать по однимъ и тѣмъ же законамъ? Итакъ, если мы мыслимъ какъ либо законообразно связанную, а потому логически понятную дѣйствительность, то мы должны мыслить, что жизнь всѣхъ отдѣльныхъ вещей этой дѣйствительности *обнимается жизнью* единаго существа, которому только одному приличествуетъ предикатъ безусловнаго бытія. Идея единой абсолютной основы міра

есть первоначальная форма мышленія, при помощи которой только и можетъ осуществиться познаніе фактовъ“ [1]).

Въ 1763 году Берлинская Академія наукъ предложила на премію слѣдующую тему: „Способны ли метафизическія науки къ такой же очевидности, какую представляютъ математическія“. Кантъ былъ въ числѣ соискателей преміи и за представленное имъ сочиненіе [2]) получилъ вторую (первую—Мендельсонъ). Тема оказалась какъ бы нарочно *согласованною* съ естественнымъ ходомъ мысли Канта. Мы уже знаемъ, что математическій методъ—силлогистическій выводъ на основаніи закона противорѣчія—въ философіи (методъ вольфіанской школы) былъ признанъ Кантомъ недостаточнымъ для рѣшенія важнѣйшихъ вопросовъ философскаго познанія, вопросовъ о реальномъ бытіи и причинности. Вопросъ Академіи былъ для Канта вопросомъ о причинѣ недостаточности математическаго метода въ философіи или вопросомъ о *различіи* математики и метафизики съ точки зрѣнія метода. „Метафизика есть, безъ сомнѣнія, труднѣйшая изъ человѣческихъ наукъ, говоритъ Кантъ, и настоящей метафизики еще ни разу не было написано“ [3]). Причина этого въ подражаніи метафизики математикѣ, между тѣмъ какъ и предметы, и методы ихъ различны. Математика имѣетъ дѣло съ величинами, метафизика же съ качествами; математика сама созидаетъ свои объекты въ опредѣленіяхъ; метафизикѣ же ея объекты даны. „Понятіе, которое я выясняю (въ математикѣ), не дано до опредѣленія, но возникаетъ только черезъ него. Такъ конусъ возникаетъ чрезъ произвольное представленіе прямоугольнаго треугольника, вращающагося вокругъ одной изъ сторонъ“. Изъ комбинаціи этихъ *произвольно построенныхъ* понятій математика выводитъ, какъ необходимыя слѣдствія, всѣ составляющія её сужденія. Напротивъ метафизика имѣетъ дѣло съ данными въ сознаніи смутными понятіями, которыя она должна сперва выяснить путемъ разложенія ихъ на составныя части для того, чтобы получить возможность опредѣлить ихъ. Путь, которымъ идетъ математика къ своимъ опредѣленіямъ, Кантъ называетъ *синтезомъ*, путь метафизики *анализомъ*. Правда, есть попытки идти синтетически или образовывать произвольно понятія и въ философіи, когда, напр., Лейбницъ *дремлющую монаду* опредѣляетъ какъ простую субстанцію,

[1]) См. Dieterich, loco cit., стр. 58—69.

[2]) „Untersuchung uber die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral.“ (представл. 1763, напечат. 1764).

[3]) См. S. W. (изд. Розенкр.) Т. I, стр. 88.

имѣющую одни только смутныя представленія: но это только „грамматическія“, или номинальныя опредѣленія, потому что понятія, которыя ими объясняютъ, не построены или созданы, а выдуманы, какъ лейбницева монада. Соотвѣтственно этому различію предметовъ и хода математики и метафизики, въ первой очень мало „*неразложимыхъ* понятій и *недоказуемыхъ* положеній“; во второй же ихъ безчисленное множество. Объ этихъ понятіяхъ и положеніяхъ Кантъ упоминалъ и въ разсмотрѣнныхъ нами сочиненіяхъ; здѣсь же говоритъ о нихъ подробнѣе. Неразложимыя понятія суть послѣднія простыя части нашихъ смутныхъ понятій, которыя уже не поддаются дальнѣйшему разложенію [1]); недоказуемыя же положенія суть „первыя основы нашего познанія“, „первыя матеріальныя основныя положенія человѣческаго разума“. Въ примѣръ первыхъ приводитъ Кантъ понятія причины, бытія, прекраснаго, удовольствія, неудовольствія и проч.; въ примѣръ вторыхъ сужденія: цѣлое равняется всѣмъ своимъ частямъ, тѣло сложно и проч.

Въ слѣдствіе всего вышеизложеннаго предметъ математики *простъ и легокъ*, предметъ философіи *труденъ и сложенъ*. Такъ, напр., понятіе трилліона очень легко, ибо ясно его отношеніе къ единицѣ, но понятіе свободы въ философіи очень трудно, ибо и до сихъ поръ философы не могутъ привести его къ элементарнымъ и хорошо извѣстнымъ понятіямъ.

Изъ этихъ соображеній Кантъ выводитъ слѣдующія требованія отъ метафизики, если она не хочетъ быть „темнымъ океаномъ безъ береговъ и маяка“ а напротивъ хочетъ имѣть „наибольшую достовѣрность“. Во первыхъ она должна оставить „вредное“ подражаніе математикѣ, а слѣдовать „тому свойственному ей методу, который въ сущности тождественъ съ методомъ, *введеннымъ Ньютономъ* въ науку о природѣ“. Задача философіи [2]) въ томъ, чтобы при посредствѣ „достовѣрнаго внутренняго опыта, т. е., непосредственнаго сознанія въ

---

[1]) Кантъ употребляетъ здѣсь въ неточномъ смыслѣ терминъ: понятіе, ибо къ неразложимымъ понятіямъ у него принадлежатъ, напр, и данныя въ опытѣ простѣйшія ощущенія и представленія.

[2]) Кантъ безразлично употребляетъ въ этомъ сочиненіи термины: метафизика, философія; и при томъ подъ этою послѣднею разумѣетъ всѣ науки за исключеніемъ математики.

какой либо моментъ“ разлагать, анализировать наши смутныя понятія до ихъ послѣднихъ составныхъ частей и такимъ образомъ доискиваться, что собственно мы въ нихъ мыслимъ. Идеальная цѣль метафизики состоитъ въ томъ, чтобы на основаніи такого анализа составить полную таблицу всѣхъ неразложимыхъ понятій и недоказуемыхъ положеній, но самъ Кантъ не предпринялъ такой обширной и трудной работы. Но однако только послѣ этой работы метафизика можетъ приступить къ тому, съ чего прямо начинаетъ математика, къ опредѣленію своихъ понятій и къ дальнѣйшей комбинаціи содержанія науки. Пока нѣтъ опредѣленій, пока нѣтъ лежащихъ въ ихъ основѣ неразложимыхъ понятій, или иначе пока нѣтъ недоказуемыхъ аксіомъ, т. е., съ одними только понятіями опыта, не могутъ быть, по Канту, рѣшены *послѣднія задачи* философскаго познанія. Безъ неразложимыхъ понятій, безъ недоказуемыхъ аксіомъ, безъ выражающихъ ихъ опредѣленій мышленіе никогда *не выйдетъ* за сферу конечнаго и чувственнаго; безъ нихъ не можетъ быть обоснована очевидность основныхъ началъ естественной теологіи и морали, между тѣмъ какъ, по Канту, они *способны* къ этой обосновкѣ, составляющей обязанность философіи, обязанность, не выполненную современной господствующею философіею [1]).

Какъ въ предъидущихъ сочиненіяхъ, такъ и здѣсь Кантъ сильно напоминаетъ Юма. Въ основѣ математики находятся у обоихъ произвольныя построенія (идеи у Юма) и ихъ опредѣленія, а потому она и вполнѣ достовѣрная наука; въ основѣ другихъ наукъ (вообще философіи) опытные факты, т. е., по Канту, элементарныя неразложимыя понятія, по Юму,—первоначальныя впечатлѣнія. Но здѣсь сходство и оканчивается. Далѣе Кантъ опять возвращается къ привычной ему области раціоналистическаго мышленія. По Юму наукамъ о фактахъ принадлежитъ только большая или меньшая степень *вѣроятности*; Кантъ же считаетъ и метафизику способною къ *полной достовѣрности* и опять таки при помощи принципа тождества или противорѣчія. Съ полнымъ противорѣчіемъ себѣ онъ утверждаетъ, что въ метафизикѣ формальныя или матеріальныя основанія достовѣрности ничѣмъ не

---

[1]) Все вышеизложенное содержаніе смот. loco cit., преимущественно на стр. 79—105.

разнятся отъ основаній геометріи. Въ обѣихъ формальная сторона сужденій подчиняется закону тождества и противорѣчія. Въ обѣихъ недоказуемыя сужденія составляютъ основанія для выводовъ [1]). Эти собственныя выраженія Канта, сообразно его собственному изложенію, получаютъ слѣдующее истолкованіе. Во первыхъ „недоказуемыя сужденія“ имѣютъ своимъ главнымъ признакомъ то, что субъектъ и предикатъ ихъ необходимо связаны по закону тождества, а во вторыхъ эти сужденія въ наукѣ о фактахъ должны играть туже роль, какую играютъ аксіомы и опредѣленія въ математикѣ, т. е., что эта наука или философія можетъ изъ нихъ, какъ изъ матеріальныхъ основъ, построить все свое содержаніе more geometrico, т. е., выводомъ по закону противорѣчія [2]). Однимъ словомъ, Кантъ отъ первоначальнаго единенія съ Юмомъ въ концѣ концовъ возвратился на лейбнице-вольфіанскую тропу. Различіе только въ томъ, что Кантъ полагалъ, что „еще далеко не время въ метафизикѣ идти синтетически“, т. е., также какъ и въ математикѣ. Но это ограниченіе нисколько не измѣняетъ принципа; во всякомъ случаѣ оно есть продуктъ вліяній не Юма, а Ньютона. Теперь мы обратимся къ характеристикѣ того сочиненія Канта, которое представляетъ какъ бы *кульминаціонный пунктъ* его совпаденія съ англійскимъ эмпиризмомъ и полнаго разрыва съ метафизикой вообще. Уже самое заглавіе этого сочиненія [3]) показываетъ всю ширину этого разрыва: иллюзіи и заблужденія метафизики ставятся на одну доску съ иллюзіями духовидца; они другъ друга поясняютъ, по Канту, потому что и *признаки* ихъ одинаковы, да и *причины*, производящія ихъ, въ сущности одинаковы.

Внѣшнимъ поводомъ для этого сочиненія были ходившіе въ то время въ публикѣ чудесные разсказы объ извѣстномъ духовидцѣ, прорицателѣ и пророкѣ, Сведенборгѣ. Къ Канту обращались разныя лица, особенно женщины съ просьбами высказать его мнѣніе объ этихъ чудесныхъ разсказахъ. Удовлетворяя этимъ просьбамъ, онъ и

---

[1]) Loco cit., 104.

[2]) См. S. W., loco cit., стр. 101—105 и срав. также Paulsen, loco cit., стр. 78—85.

[3]) „Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik, 1766 S. W. Theil VII, 1 Abtheil“.

написалъ вышеозначенное сочиненіе. Но кромѣ этого внѣшняго мотива былъ и внутренній—свести окончательные счеты съ метафизикой и свести именно въ той формѣ, которая соотвѣтствовала его тогдашнему настроенію духа и для которой какъ бы нарочно приноровленъ былъ вопросъ о шведскомъ провидцѣ.

Основной вопросъ сочиненія вопросъ о *существованіи духовъ*: духовидцы утверждаютъ, что входятъ съ ними въ общеніе посредствомъ чувствъ, метафизики говорятъ о познаніи духовъ (душъ, Бога) посредствомъ разума. Кантъ анализируетъ обычное понятіе духа и находитъ, что оно заключаетъ въ себѣ противорѣчіе, т. е., что, по этому понятію духъ (душа), существо не матеріальное, не чувственное должно въ тоже время обнаруживаться въ пространствѣ и быть во взаимодѣйствіи съ тѣломъ. Такое сочетаніе признаковъ, по Канту, невозможно и такая вещь не можетъ быть ни мыслима, ни чувственно наблюдаема. Но Кантъ не только не отвергаетъ возможности существованія существъ духовныхъ; но даже пускается въ разсмотрѣніе предположенія ихъ посредственнаго и непосредственнаго общенія между собою. Не имѣя надобности слѣдить за „пневматологическими“ изслѣдованіями Канта мы обозначимъ только ихъ результаты.

Такъ какъ метафизики, спекулирующіе о духахъ, имѣютъ каждый свою систему и свои особыя мнѣнія, что было бы невозможно, еслибъ ихъ спекуляціи были основаны на опытныхъ данныхъ, то ихъ спекуляціи можно поставить на ряду съ видѣніями духовидцевъ. Такимъ образомъ мы съ одной стороны имѣемъ *„иллюзіи разума“* метафизиковъ, съ другой—*„иллюзіи ощущенія“* духовидцевъ. Но такъ какъ видѣнія духовидцевъ аналогичны съ тѣми галлюцинаціями, которыя медики объясняютъ физическимъ разстройствомъ нервовъ, то, можетъ быть, оно же есть причина и духовидѣнія. Относительно же метафизическихъ спекуляцій, говоритъ Кантъ иронически, нельзя не замѣтить, что, по видимому, созерцаніе міра невидимаго происходитъ на счетъ потери способности къ ощущеніямъ міра реальнаго. Въ концѣ концовъ, „всякія философскія ученія о духовныхъ существахъ суть только *мнѣнія*, а не *знанія*... и если они впослѣдствіи и будутъ пополняться, то только съ *отрицательной* стороны... потому что духовная природа, которую мы не знаемъ; но предполагаемъ, никогда не можетъ быть мыслима положительно, ибо для того нѣтъ никакихъ данныхъ во всей области нашихъ ощущеній, а потому мы и должны прибѣгать къ отрицанію,

чтобы мыслить эту природу, столь различную отъ всего чувственнаго. Да и самая возможность такихъ отрицаній основана не на опытѣ и не на умозаключеніяхъ, а на выдумкахъ, за которыя хватается разумъ, не имѣющій въ своемъ распоряженіи другихъ средствъ... Отнынѣ, заключаетъ Кантъ, я окончательно порѣшилъ со всею этою метафизическою пневматологіею и никогда болѣе къ ней не возвращусь“ [1]).

Кромѣ этого *скептическаго* отношенія къ метафизикѣ, какъ наукѣ о духовныхъ существахъ, мы находимъ въ томъ же сочиненіи повторенными въ болѣе рѣшительной формѣ воззрѣнія, высказанныя въ прежде разсмотрѣнныхъ сочиненіяхъ, напр., что причинныя отношенія познаются изъ опыта и проч.

Но есть еще пункты, въ которыхъ Кантъ идетъ далѣе и на которые мы считаемъ нужнымъ сдѣлать краткое указаніе, такъ какъ они получили полнѣйшее выраженіе въ позднѣйшемъ фазисѣ философскаго развитія Канта.

Мы видѣли въ анализѣ сочиненія: „Untersuchung über die Deutlichkeit et cet.“, что Кантъ считалъ необходимою и выполнимою новую метафизику, основанную на неразложимыхъ понятіяхъ и недоказуемыхъ положеніяхъ, какъ опору для естественной теологіи и морали, Здѣсь же онъ утверждаетъ, что они должны имѣть самостоятельное положеніе и быть совершенно *свободными* отъ всякой связи съ метафизикой. Необходимость этого онъ видитъ въ томъ, что метафизическая пневматологія, считавшаяся основою для религіи и морали, не имѣетъ никакого научнаго значенія. Напротивъ, если, отвлекаясь отъ странной формы, терминологіи и т. под., въ которую облекаетъ Сведенборгъ свои видѣнія, принять во вниманіе несомнѣнное сходство [2]), по сущности, между этими нелѣпыми продуктами болѣзненной фантазіи и серьезными спекуляціями метафизики, то она также легко могла бы послужить основаніемъ и для фантастики Сведенборга и ему подобныхъ.

---

[1]) См. S. W. loco cit., стр. 77—78 и вообще всю первую часть сочиненія.

[2]) Разница только въ томъ, что духовидецъ *знаетъ по опыту* тоже самое, о чемъ *умозаключаетъ по разуму* метафизика. См. loco cit., вообще 2 часть и особенно 2-й отдѣлъ.

Однако, не смотря на самое рѣзкое отношеніе къ метафизикѣ, Кантъ все таки оставляетъ для нея возможность быть наукою. Она должна быть наукою „о границахъ человѣческаго разума"; и въ этомъ смыслѣ она будетъ (не самою мудростью, знаніемъ, а) сопутницей мудрости" [1]).

Не смотря на всю иронію и насмѣшливый тонъ [2]), съ какимъ Кантъ относится къ метафизикѣ въ этомъ сочиненіи, мы опять таки не можемъ видѣть въ немъ отраженія вліяній юмовой философіи. Для Юма, отвергнувшаго субстанціальность духа и видѣвшаго въ немъ только слово, сокращенный значекъ для названія комплекса многоразличныхъ явленій, былъ бы невозможенъ безполезный разборъ какъ метафизической пневматологіи, такъ и видѣній Сведенборга. Тѣмъ болѣе было бы для него невозможно допущеніе какого либо существованія духовъ и даже довольно серьезное предположеніе, что возможность непосредственнаго общенія между духами можетъ когда либо и гдѣ либо подтвердиться опытнымъ наблюденіемъ [3]).

Итакъ, не продуктъ вліяній Юма видимъ мы въ сочиненіи, которое Куно-Фишеръ называетъ „прощальнымъ письмомъ" къ метафизикѣ, а напротивъ проявленіе такой глубокой связи съ нею, которая никогда окончательно не могла порваться. Говоря фигуральнымъ языкомъ, къ которому подаетъ поводъ самъ Кантъ, ему выпала печальная „участь

---

[1]) См. loco cit., стр. 101—102.

[2]) Мы могли сдѣлать только весьма ограниченныя указанія на отношенія Канта къ метафизикѣ, высказавшіяся въ этомъ сочиненіи, которое справедливо считается однимъ изъ самыхъ легкихъ, живыхъ и остроумныхъ трудовъ Канта со стороны стиля, или внѣшней формы изложенія.

[3]) Хотя разсужденіе Канта о возможности непосредственнаго общенія между духами сопровождается скептическимъ отношеніемъ къ спекулятивной пневматологіи и хотя оно подернуто легкой иронією, но тѣмъ не менѣе серьезность и увлеченіе, очевидно сказывающіяся въ тонѣ изложенія этой гипотезы, а кромѣ того обстоятельство, что Кантъ поддерживалъ ея существенную часть и въ позднѣйшій періодъ, свидѣтельствуютъ, что она была выраженіемъ его настоящихъ воззрѣній. Разсужденіе находится, loco cit., во 2 отдѣлѣ 1-й части.

быть влюбленнымъ“ [1]) въ метафизику, тогда какъ она не отвѣчала его ожиданіямъ и только манила розовыми, но лживыми обѣщаніями. Увѣрившись въ постоянной лживости возлюбленной, разочарованный и раздраженный Кантъ насмѣшливо и съ сарказмомъ развѣнчиваетъ дорогой кумиръ. Но за этимъ смѣхомъ скрываются слезы: между строками, въ которыхъ Кантъ обращацается съ укоромъ и насмѣшкой къ метафизикѣ, читается смѣхъ и укоръ, обращенный къ самому себѣ. Теперь спрашивается, какими прелестями приковывала къ себѣ метафизика Канта, трезваго по природѣ и притомъ удерживаемаго отъ опасной страсти совѣтами и искреннею дружбою честной сестры, т. е., математики и ньютоновой натуръ-философіи. Прелести эти состояли въ метафизическомъ ученіи о нравственной свободѣ, безсмертіи души и бытіи Бога. Идеи эти, особенно первая и для Канта основная, срослись неразрывно съ его природою, или, лучше сказать, они составляли эту природу. Какіе бы могущественные мотивы и вліянія ни противодѣйствовали этимъ идеямъ, онъ никогда, какъ подтверждается это позднѣйшими обстоятельствами, не могъ отречься отъ вѣры въ нихъ. Мы видѣли, какъ подъ вліяніемъ ньютоновой натуръ-философіи и въ силу естественнаго хода своего развитія Кантъ шагъ за шагомъ уступалъ то одно, то другое изъ оказывавшихся мнимыми владѣній метафизики, какъ наконецъ отказывался отъ существующей метафизики, но держался крѣпко за возможность преобразовать и сохранить ее, какъ основу для теологіи и морали. По этому Кантъ могъ отказаться отъ первой не ранѣе, какъ такъ или иначе убѣдившившись, что эти послѣднія могутъ имѣть незыблемыя основанія независимо отъ какой либо метафизической теоріи. Какъ ни странно это покажется, но едва ли можно сомнѣваться въ томъ, что Кантъ серьезно питалъ нѣкоторыя надежды найти нужныя для него *эмпирическія* основанія для признанія духовнаго міра у Сведенборга. Это соображеніе подтверждается тѣмъ, что Кантъ находилъ чудесные разсказы о Сведенборгѣ достойными вниманія, переписывался о нихъ съ своими знакомыми [2]), писалъ къ самому Сведенборгу и въ довершеніе всего выписалъ изъ

---

[1]) Подлинное выраженіе Канта изъ разбираемаго сочиненія.

[2]) См. S. W. (изд. Розенкр.) Th. VII, Abth. 1 письмо къ Fräulein Knobloch, писанное въ 1763.

Лондона его многотомныя сочиненія и добросовѣстно прочелъ ихъ. Трудно допустить, по вѣрному замѣчанію Дюринга [1]), чтобы находившійся тогда въ большой нуждѣ и вообще экономный Кантъ истратилъ значительную сумму (7 фунтовъ) ради пустой забавы надъ галлюцинаціями, выдаваемыми за общеніе съ духами. Понятна та горечь, съ которой разсказываетъ разочарованный Кантъ о своемъ знакомствѣ съ „полнымъ безсмыслицы" осьмитомнымъ in quarto главнымъ сочиненіемъ духовидца: „Arcana coelestia" [2]).

Теперь посмотримъ на мотивы, которые привели Канта къ мысли о независимости морали и теологіи отъ метафизики и окончательно побудили къ отказу отъ нея.

Эти мотивы шли изъ вліянія, которое имѣли на Канта въ теченіи 60-хъ годовъ какъ англійскіе философы, строившіе нравственность на психологическомъ основаніи (Локкъ, Юмъ и особенно Шефтесбюри и Гютчесонъ), такъ и французскіе (Вольтеръ и особенно Руссо). Съ 1761—62 года, когда „Новая Элоиза, Эмиль и Общественный договоръ" распространили славу женевскаго философа по всей Европѣ, обаяніе его сочиненій на Канта было поразительно. Онъ до того зачитывался ими, что даже нарушалъ правильный, какъ часы, свой образъ жизни. Кантъ самъ сознавался, что Руссо помогъ ему отдѣлаться отъ господствовавшаго въ немъ прежде презрѣнія къ простымъ, невѣжественнымъ людямъ. Наконецъ Кантъ ставилъ Руссо на ряду съ Ньютономъ: какъ этотъ открылъ существованіе порядка и правильности, достигаемыхъ весьма простыми средствами, тамъ, гдѣ видѣли прежде безпорядочное разнообразіе и случайность, такъ Руссо первый вскрылъ истинную *природу человѣка* изъ подъ разнообразія искусственныхъ формъ, ее скрывающихъ, и указалъ *на скрытый законъ* управляющій ею и оправдывающій божественное Провидѣніе. Вліяніе Руссо, какъ и Ньютона сохранилось на Кантѣ и въ позднѣйшій періодъ его дѣятельности [3]).

---

[1]) См. Dühring. Kritische Gesch. der Philosophie (2 изд.) стр. 396.

[2]) См., loco cit., стр. 89.

[3]) См. о значеніи Руссо въ исторіи развитія Канта въ другомъ сочиненіи того же Dieterich'a: „Kant und Rousseau", 1878 или же воспроизведеніе этого сочиненія, сдѣланное Nolen'омъ въ Revue Philosophique 1880 г. № 3.

Подъ всѣми вышеозначенными вліяніями Кантъ постепенно пришелъ къ убѣжденію въ возможности *психологической обосновки* морали и религіи, т. е., на чувствахъ и влеченіяхъ, свойственныхъ природѣ человѣческой. Это убѣжденіе высказывается въ сочиненіи: „О чувствѣ прекраснаго и возвышеннаго“ [1]), гдѣ, сходясь съ Шефтесбюри, Кантъ и для эстетической, и для моральной дѣятельности видитъ одну и туже основу „въ общемъ всѣмъ людямъ *чувствѣ прекраснаго* и *достоинства* человѣческой природы“. То же убѣжденіе высказалалось въ концѣ сочиненія на премію, гдѣ, сходясь съ Гютчесономъ, Кантъ въ основу морали кладетъ неразложимое *моральное чувство*, согласно которому мы имѣемъ способность необходимо оцѣнивать доброе, нравственное дѣяніе, какъ таковое [2]). Наконецъ оно же сказалось и въ сочиненіи: „Объ иллюзіяхъ духовидца и пр.“, гдѣ Кантъ сходясь съ Руссо, видитъ въ *„нравственной вѣрѣ“*, т. е., въ непосредственномъ сознаніи нравственныхъ заповѣдей и въ естественномъ влеченіи къ выполненію ихъ основу и морали, и религіи и даже вѣры въ безсмертіе души и надежды на будущую жизнь [3]).

Теперь, указавши на вліянія, въ силу которыхъ Кантъ отказался отъ метафизики, хотя, какъ увидимъ, не окончательно, подведемъ общій итогъ философскому направленію Канта въ переходный періодъ.

Существеннымъ и важнѣйшимъ *факторомъ* этого направленія было то же, что и въ первый періодъ, а именно борьба духа и метода ньютоновой натуръ-философіи съ духомъ и методомъ лейбницевольфіанской системы; разница только въ томъ, что эта борьба стала интенсивнѣе, потому что различія и противоположности обѣихъ стали яснѣй и рѣзче сознаваться. Первая пріобрѣтала свой основной матеріалъ изъ элементарныхъ фактовъ чувственнаго наблюденія и шла къ общимъ положеніямъ путемъ индукціи и затѣмъ, прилагая къ добытому и обработанному такимъ образомъ содержанію математику, поскольку оно подлежало мѣрѣ и числу, достигала весьма важныхъ и удобопонятныхъ результатовъ. Господствующая философія выходила

---

[1]) „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, 1764“.

[2]) См., loco cit, стр. 109 и слѣд.

[3]) См. loco cit., 3 Hauptstück 2 части

изъ понятій, ни происхожденіе, ни содержаніе которыхъ не были ясны и понятны, и выводила изъ нихъ дедуктивно положенія, сплошь и рядомъ оказывавшіяся, послѣ обстоятельной критики, непонятными, произвольными и противорѣчащими другъ другу и другимъ достовѣрнымъ положеніямъ. Но какъ бы то ни было, эта господствующая философія сообщала знанія о предметахъ высокой важности, напр. о Богѣ, духѣ, свободѣ и т. под., предметахъ, о которыхъ ничего не знала, да и не могла знать ньютонова натуръ-философія. Да кромѣ того и въ натуръ-философіи и даже въ самой математикѣ могутъ быть употребляемы понятія (напр., пространство, время, тѣло), послѣднее и окончательное уясненіе которыхъ принадлежитъ все таки метафизикѣ, какъ наукѣ „о первыхъ основахъ нашего познанія“ [1]). Эти соображенія заставляли Канта до послѣдней крайности держаться за метафизику, не смотря на симпатію къ опытной методѣ, возникшую въ слѣдствіе занятій науками о природѣ, и не смотря на недостатки метафизики, вскрытыя имъ въ силу собственнаго изслѣдованія и размышленія, а не въ силу спеціальныхъ вліяній Юма или вообще англійской эмпирической философіи. Конечно, это отсутствіе спеціальныхъ вліяній нисколько не мѣшало Канту изучать Локка или Юма и, можетъ быть, съ большимъ вниманіемъ останавливаться на тѣхъ пунктахъ, гдѣ онъ замѣчалъ согласіе съ его собственными воззрѣніями; но отъ этого отношенія до вліянія еще далеко. Въ этомъ смыслѣ и нужно понимать неопредѣленныя и очень краткія показанія его учениковъ, напр., Гердера и Боровскаго о томъ, что Кантъ въ переходный періодъ или передъ нимъ занимался и читалъ лекціи о Юмѣ [2]).

---

[1]) Мысль о томъ, что послѣднее объясненіе основныхъ понятій всѣхъ наукъ есть задача метафизики, по моему, ясно, хотя и съ недостаточнымъ развитіемъ высказана Кантомъ въ сочиненіи на премію: см. loco cit., 2 Betrachtung, стр. 88 и слѣд.

[2]) Гердеръ говоритъ вообще, что въ то время, когда онъ слушалъ лекціи Канта (1762—64), этотъ послѣдній излагалъ и разбиралъ на нихъ воззрѣнія Лейбница, Вольфа, Баумгартена, Крузіуса и Юма. См. Kuno-Fischer, G. d. n. Ph. изд. 1860 г. Т. III, стр. 166. Что же касается до болѣе обстоятельнаго, по видимому, показанія Боровскаго, что (уже около 1756 г.) „Кантъ особенно цѣнилъ Гютчесона, за его теорію морали и Юма за его

Но несомнѣнное вліяніе Юма на Канта вмѣстѣ съ другими англійскими философами было по отношенію къ теоріи морали. Конечно, и здѣсь это вліяніе было незначительно, сравнительно съ другими, и терялось въ общемъ.

Въ подвержденіе нашего мнѣнія мы можемъ привести *подлинное* и единственное, сдѣланное Кантомъ въ переходный періодъ, *указаніе* на Юма. Оно находится въ извѣщеніи о программѣ его лекціи по разнымъ предметамъ на зимній семестръ 1765—66 года [1]). Юмъ *упомянутъ рядомъ* съ Шефтесбюри и Гютчесономъ, какъ изслѣдователи „основныхъ началъ морали". Кантъ предполагаетъ въ своей программѣ дать ихъ изслѣдованіямъ надлежащую опредѣленность и развитіе.

Теперь мы обратимся къ нашему спеціальному предмету, кантовой теоріи пространства и времени въ переходный періодъ. Мы имѣемъ здѣсь отъ Канта, хотя и не большое, но цѣлое спеціальное сочиненіе, посвященное этому предмету [2]), но прежде чѣмъ приступить къ его анализу, соберемъ нѣкоторыя относящіяся сюда же отрывочныя положенія, разсѣянныя въ выше разобранныхъ сочиненіяхъ.

Такихъ положеній не мало въ сочиненіи на премію. На стр. 80 Кантъ, говоря о томъ, что въ метафизикѣ намъ даны смутныя понятія, которыя мы должны анализировать и опредѣлить, приводитъ въ примѣръ „понятіе времени, которое каждый знаетъ и которое должно быть объяснено". Выясненіе это должно быть сдѣлано путемъ всесторонняго анализа признаковъ понятія и ихъ связи. Если же мы попытались бы безъ этого анализа прямо приступить къ опредѣленію времени, то „это былъ бы чрезвычайно счастливый случай, если бы такое опредѣленіе было какъ разъ то, которое вполнѣ выражало бы данную намъ идею" [3]). „Метафизикъ, говоритъ Кантъ имѣетъ дѣло съ поня-

---

глубокія философскія изслѣдованія", то мы совершенно согласны съ тѣми основаніями, которыя, по мнѣнію Паульсена, дѣлаютъ это показаніе крайне сомнительнымъ. См. Paulsen, loco cit., стр. 48 и слѣд.

[1]) См. S. W. Th. I, стр. 297.

[2]) „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume, 1768". S. W. (изд. Розенкр.) V.

[3]) См. „Untersuchung über die Deutlichkeit et cet.", loco cit., стр. 80.

тіями, которыя часто могутъ подлежать еще *и философскому* объясненію, какъ, напр., понятіе пространства, но только она принимаетъ таковое понятіе, какъ *данное*, въ его ясномъ и обычномъ представленіи“ [1]). На стр. 83-й „пространство“ вмѣстѣ съ другими понятіями Кантъ считаетъ „неразложимымъ въ математикѣ“. На стр. 89-й тоже говорится о понятіи времени, что оно каждому знакомо, но сколько дано смутно, но что касается до его объясненія и опредѣленія, то „хотя и много истиннаго и остроумнаго сказано о времени, а все таки никогда не было дано его реальнаго опредѣленія“. На стр. 93 Кантъ, говоря объ отношеніи тѣла къ занимаемому имъ пространству, высказываетъ положеніе, что всякое тѣло состоитъ изъ простыхъ элементовъ, а на основаніи „несомнѣнныхъ аргументовъ геометріи“ пространство не состоитъ изъ простыхъ элементовъ. Въ дальнѣйшемъ разсужденіи объ этомъ предметѣ Кантъ утверждаетъ, что „тѣла занимаютъ пространство непроницаемостью, т. е. силою сопротивленія, или дѣйствіемъ противоположнымъ внѣшней силѣ“. Эта сила принадлежитъ и простымъ элементамъ, которые также ею занимаютъ пространство. Но, не смотря на это, простые элементы тѣлъ „не протяженны“. *Протяженно*, по Канту, то, что поставленное само по себѣ (für sich-absolute) наполняетъ пространство“. Поэтому единичное тѣло, поставленное безъ всякаго отношенія къ другимъ, наполняетъ пространство; что же касается до *простого элемента*, то „невозможно, чтобы при той же постановкѣ, въ немъ многое находилось внѣ другъ друга и чтобы (значитъ) онъ абсолютно наполнялъ пространство“. Иначе говоря, элементъ понимаемый о себѣ (абсолютно) не имѣетъ непроницаемости (для того нужно отношеніе къ другимъ), а потому и не наполняетъ пространства; „въ тѣлѣ же (in nexu cum aliis) наполняетъ“. Далѣе Кантъ высказывается относительно положенія *о дѣйствіи на разстояніи* („чрезъ пустое пространство“), что оно имѣетъ за себя основаніе и что, во всякомъ случаѣ, метафизика его не опровергла, да едва ли и можетъ опровергнуть [2])

Въ сочиненіи о „доказательствѣ бытія Божія“ Кантъ говоритъ, что можно иногда пользоваться понятіями, не пытаясь ихъ опредѣлять

---

[1]) См., loco cit., стр. 81.

[2]) Ibidem, 93 и слѣд.

и объяснять, если только общее ихъ значеніе *ясно* и не подаетъ повода къ недоразумѣніямъ. Такъ „геометръ открываетъ съ величайшею достовѣрностью *самыя сокровенныя* свойства и отношенія протяженнаго, хотя онъ пользуется при этомъ только общимъ понятіемъ пространства... Я сомнѣваюсь, чтобы кто либо опредѣлилъ правильно, что такое пространство, а между тѣмъ, *не пускаясь въ это опредѣленіе*, знаю достовѣрно, что, гдѣ бы оно ни было, тамъ должны быть внѣшнія отношенія (внѣположеніе, хочетъ сказать Кантъ), должно быть не болѣе трехъ измѣреній и т. д.“ [1]).

Наконецъ въ сочиненіи объ „иллюзіяхъ духовидца“ Кантъ повторяетъ уже знакомыя намъ положенія, что простые элементы тѣлъ, „соединенные въ пространствѣ,—составляютъ протяженное и непроницаемое, слѣдовательно, матеріальное цѣлое“, между тѣмъ какъ соединеніе духовныхъ субстанцій не могло бы произвести такого цѣлаго. Далѣе непроницаемость есть тоже, что отталкивательная сила, противоположная притягательной [2]).

По поводу этихъ извлеченій мы можемъ сдѣлать слѣдующія замѣчанія. Во первыхъ многое изъ нихъ есть ничто иное какъ почти дословное *повтореніе* воззрѣній, высказанныхъ Кантомъ въ первомъ періодѣ; таково мнѣніе о наполненіи пространства элементами тѣлъ (atomi naturae) непроницаемостью или отталкивательною силою, при чемъ опять таки предполагается, что пространство предсуществуетъ наполняющимъ его вещамъ: оно имѣетъ свойство, безусловно независящее отъ нихъ, *свойство не состоять* изъ простыхъ элементовъ [3]). Во вторыхъ мы встрѣчаемъ нѣчто новое, а именно: не разъ повторяемую мысль о томъ, что ни самъ Кантъ, ни другіе не могутъ правильно опредѣлить понятій пространства и времени. Хотя Кантъ и не высказался *достаточно ясно*, въ чемъ бы должно состоять опредѣленіе

---

[1]) См., loco cit., стр. 169, 170.

[2]) См., loco cit., стр. 39.

[3]) Не можемъ не замѣтить здѣсь, что, хотя Кантъ и не былъ знакомъ съ юмовымъ „Трактатомъ“, но что все таки онъ въ этомъ положеніи высказался какъ нельзя болѣе въ рѣзкой противоположности съ воззрѣніемъ Юма о составѣ (не пространства, а) идеи пространства изъ послѣднихъ простыхъ элементовъ. Отсюда очевидно прежнее заключеніе, что, по существу, направленіе и пути Юма и Канта были различны, что однако не мѣшало имъ перекрещиваться во многихъ пунктахъ.

„неразложимыхъ“ понятій вообще (см. выше) или „реальное“ опредѣленіе времени или пространства въ частности, мы все таки думаемъ, что едва ли въ этомъ послѣднемъ случаѣ, можно разумѣть что либо иное какъ то, что Кантъ *затруднялся* сказать, суть ли пространство и время субстанціи или аттрибуты, или отношенія, и т. под., или же *затруднялся* окончательно высказаться объ ихъ происхожденіи въ умѣ (напр., что ихъ идеи суть врожденныя, или же опытныя, или же абстракціи отъ вещей). Этому окончательному рѣшенію, по видимому, мѣшала та смутность понятій, въ какой они *даны* и составляютъ общее достояніе всѣхъ и каждаго, смутность, зависящая отъ незнанія всѣхъ признаковъ, составляющихъ содержаніе понятія и внутренней связи этихъ признаковъ. Но съ этимъ утвержденіемъ о смутности понятій стоитъ въ *нѣкоторомъ противорѣчіи* другое утвержденіе о ихъ годности быть основаніемъ цѣлыхъ наукъ, отличающихся безусловною достовѣрностью. Такъ, напр., геометрія, „пользуясь общимъ понятіемъ пространства, открываетъ всѣ сокровеннѣйшія свойства и отношенія“ міра протяженностей [1]). Едвали бы это было возможно, скажемъ мы, если бы въ основаніи геометріи лежало смутное понятіе пространства. Да и трудно себѣ представить, чтобы какой угодно анализъ могъ еще открыть какія либо другія признаки идеи пространства кромѣ предполагаемыхъ геометріею, а именно: внѣположенія, трехъ измѣреній, безграничности, безконечной дѣлимости, непрерывности и пустоты. Конечно, для геометріи *все равно*, существуетъ ли таковое пространство какъ о себѣ сущее, или же что оно только идея въ умѣ и далѣе врождена ли эта идея или произошла какимъ либо другимъ путемъ. Но невозможность рѣшенія этого вопроса зависѣла, по нашему, вовсе не оттого, что будто бы понятіе пространства, какъ оно общеизвѣстно и лежитъ въ основѣ геометріи, не ясно [2]). Невозможность эта зависѣла отъ затрудненій, которыя представляетъ это понятіе при приведеніи его въ связь

---

[1]) Самъ Кантъ говоритъ, что въ математикѣ оно „ясное представленіе“ (см. выше).

[2]) Какъ видно изъ многихъ объясненій 2-го отдѣла сочиненія „о доказательствѣ бытія Божія“, Кантъ разумѣетъ подъ „сокровеннѣйшими свойствами и отношеніями протяженнаго“ все содержаніе низшей и высшей геометріи, т. е., геометрическіе законы, которымъ подчинено все безконечное разнообразіе отношеній линій, поверхностей, тѣлъ, и пр. При этомъ онъ полагаетъ, что эти геометрическіе законы, обусловливающіе „гармонію порядокъ и единство“ во всемъ этомъ разнообразіи зависятъ только отъ свойствъ пространства. См., loco cit., стр. 199 и слѣд.

съ другими понятіями, какъ, напр., съ понятіями бытія, матеріи, тѣла, числа и т. под: трудно мыслить, эту связь, какъ показалъ то опытъ философскихъ системъ, не впадая въ противорѣчіе. Итакъ, мы опять таки приходимъ къ заключенію, что всѣ заявляемыя Кантомъ затрудненія относительно времени и пространства сводятся къ невозможности *стать окончательно* и рѣшительно на чью либо сторону: Декарта, Локка и Юма, Ньютона, Лейбница. Но эта такъ сказать *оффиціальная* нерѣшительность нисколько не мѣшаетъ Канту, какъ мы видѣли, privatim становиться на сторону Ньютона и строить теорію матеріи на почвѣ мнѣнія о самостоятельномъ бытіи пространства, независимомъ отъ вещей, его наполняющихъ. Но какъ скоро Кантъ думалъ, что *нашелъ* вполнѣ достаточныя основанія для воззрѣній, къ которымъ склонялся, то и заявилъ о томъ съ рѣшительностью, исключающею самомалѣйшее колебаніе. Это заявленіе сдѣлано въ вышеупомянутомъ сочиненіи „О первомъ основаніи различія мѣстъ въ пространствѣ", къ изложенію котораго мы и обратимся.

Сочиненіе, къ изложенію котораго мы обращаемся, имѣетъ цѣлью показать, что „абсолютное пространство имѣетъ свою собственную реальность не только независимо отъ существованія всяческой матеріи, но какъ необходимое основаніе для ея сложенія" (въ тѣла)[1]).

Прежде нежели приступить къ собственному доказательству этого положенія, Кантъ ссылается на сочиненіе Ейлера, въ которомъ, по его мнѣнію, приведено доказательство этого положенія, „такъ сказать, à posteriori". Такъ какъ самъ Кантъ ограничивается простымъ указаніемъ на это сочиненіе, то мы скажемъ вкратцѣ о его содержаніи[2]). Въ 1748 году Ейлеръ обнародовалъ сочиненіе подъ заглавіемъ: Reflexions sur l'espace et le temps, „гдѣ утверждаетъ, что должны быть абсолютное пространство и время, въ основѣ которыхъ есть нѣчто реальное, хотя они и не подлежатъ прямому чувственному воспріятію". Ейлеръ въ своей аргументаціи выходитъ изъ двухъ неоспоримыхъ основоположеній галилеи-ньютоновой механики, а именно: „тѣло, находящееся въ покоѣ, останется вѣчно въ покоѣ, если не будетъ выведено изъ него какою либо постороннею силой; и тѣло, однажды при-

---

[1]) См., loco cit., стр. 294.

[2]) См. „Wissenschaftliche Abhandlungen von F. Zöllner" II Band, 2 Theil, стр. 900 и слѣд., а также „Der philosophische Kriticismus, von Riehl" I Band, стр. 258 и слѣд.

веденное въ движеніе, будетъ продолжать его вѣчно съ тою же скоростью и въ томъ же направленіи, если не встрѣтитъ къ тому препятствій". И то, и другое положенія, по Ейлеру, предполагаютъ абсолютное и реальное пространство и время, между тѣмъ какъ метафизики (школа Лейбница) считаютъ ихъ только существующими въ умѣ, хотя и не отрицаютъ тѣхъ двухъ основоположеній всяческаго движенія. Соглашаясь съ Ейлеромъ, Кантъ думаетъ *дополнить* его доказательство относительно пространства. Ейлеръ заключалъ къ его абсолютной реальности, выходя изъ общихъ законовъ механики, Кантъ заключаетъ къ ней же, выходя изъ *геометрическихъ отношеній* положенія въ пространствѣ.

Для того чтобы оріентироваться въ пространствѣ, разсуждаетъ Кантъ, мы должны отправляться отъ системы трехъ пересѣкающихся подъ прямымъ угломъ въ нашемъ тѣлѣ плоскостей. Такимъ образомъ происходятъ самыя *общія опредѣленія* мѣстъ въ пространствѣ относительно нашего тѣла, а именно: вверху, внизу; справа, слѣва; спереди, сзади. Этимъ общимъ опредѣленіямъ *подчинены* опредѣленія прочихъ мѣстъ въ пространствѣ, напр., понятій странъ свѣта и далѣе относительныхъ положеній тѣлъ въ пространствѣ. Этотъ фактъ, что наше тѣло служитъ первоначальнымъ пунктомъ, къ которому относятся всевозможныя мѣста въ пространствѣ, служитъ для Канта поводомъ къ соображеніямъ, что для него (факта), можетъ быть, существуютъ психологическія и даже физіологическія причины. Но намъ теперь важны не эти соображенія, а тотъ выводъ, что не внѣшнія отношенія вещей даютъ въ результатѣ идею мірового пространства, но что наоборотъ мы можемъ построить отношенія вещей въ пространствѣ, только благодаря самостоятельному существованію пространства и его первоначальныхъ опредѣленій, которыя существовали и сохраняли бы свое значеніе, еслибъ и вовсе никакихъ вещей не было въ пространствѣ.

Тотъ же выводъ дѣлаетъ Кантъ и изъ соображеній, относящихся къ фигурѣ тѣлъ. Кантъ обращаетъ вниманіе на симметрическія фигуры, которыя по ихъ пространственному содержанію, или границамъ (какъ тѣла или поверхности) хотя и равны, но не могутъ замѣнять другъ друга, т. е., не могутъ быть совмѣщены. Эта невозможность зависитъ отъ ихъ *положенія въ абсолютномъ пространствѣ*. Самымъ знакомымъ примѣромъ подобныхъ фигуръ могутъ служить фигуры нашихъ рукъ,

правой и лѣвой, которыхъ различныя части абсолютно сходны и находятся въ одинаковыхъ взаимныхъ отношеніяхъ. Но, не смотря на то, они различаются и различаются только по мѣсту, занимаемому ими въ пространствѣ. Для удобнѣйшаго объясненія того, что невозможность совмѣщенія такихъ сходныхъ предметовъ, какъ двѣ руки; какъ бы мы ихъ ни переворачивали, зависитъ отъ различнаго ихъ положенія въ абсолютномъ пространствѣ, Кантъ представляетъ слѣдующій *примѣръ*. „Представимъ себѣ, что первымъ предметомъ творенія должна быть рука человѣческая; въ такомъ случаѣ было бы необходимо, чтобы она была или правая, или лѣвая; т. е., что однимъ и тѣмъ же актомъ творческой дѣятельности не могли бы быть произведены обѣ; для каждой потребовалось бы особое дѣйствіе". Отсюда очевидно слѣдствіе, что если бы справедливо было мнѣніе „многихъ новѣйшихъ философовъ, особенно же нѣмецкихъ, что пространство состоитъ только во внѣшнемъ отношеніи другъ подлѣ друга находящихся частей матеріи, то дѣйствительнымъ пространствомъ въ данномъ случаѣ и было бы все то, *которое занимается рукою*. Но такъ какъ нѣтъ никакого различія въ отношеніяхъ частей между собою, будетъ ли то рука правая или лѣвая, то, въ смыслѣ занимаемаго пространства, рука оставалась бы неопредѣленною (безразличною), т. е., она могла бы соотвѣтствовать обѣимъ сторонамъ тѣла человѣческаго, а между тѣмъ это невозможно" [1]).

Окончательный и *общій* выводъ какъ изъ факта первоначальныхъ общихъ опредѣленій мѣстъ въ пространствѣ, такъ и изъ факта несовмѣстимости симметрическихъ тѣлъ высказанъ Кантомъ въ слѣдующихъ словахъ: „Отсюда видно, что *не* пространственныя опредѣленія суть слѣдствія положеній частей матеріи относительно другъ друга, *но напротивъ* эти послѣднія (положенія) суть слѣдствія первыхъ и что поэтому въ строеніи тѣлъ встрѣчаются различія и притомъ дѣйствительныя различія, которыя зависятъ только отъ *абсолютнаго и первоначальнаго пространства*, ибо только черезъ него возможно отношеніе матеріальныхъ вещей другъ къ другу, и наконецъ что абсолютное пространство, не составляя предмета внѣшняго ощущенія, есть *основное понятіе*, которое только и дѣлаетъ возможными всѣ ощущенія". Словомъ, „понятіе пространства, какъ его мыслятъ геометръ и остроумные натуръ-философы, не можетъ быть считаемо только идеею ума, хотя и

[1]) См. loco cit., стр. 300 и слѣд.

нѣтъ недостатка въ затрудненіяхъ, когда мы его реальность, столь ясную для внутренняго созерцанія, захотимъ понять съ точки зрѣнія разума". Но однако эти затрудненія, которымъ Кантъ предполагаетъ посвятить свое вниманіе въ послѣдствіи, вовсе, по его мнѣнію, не такъ велики, чтобы изъ за нихъ принять понятіе, которое „противорѣчитъ самымъ очевиднымъ даннымъ опыта" (т. е., понятіе, по которому пространство есть только идея ума) [1].

Итакъ, натуръ-философія, механика и геометрія окончательно вывели Канта изъ вышеуказанныхъ затрудненій и колебаній въ опредѣленіи „неразложимаго" понятія пространства. Согласно съ требованіями и предположеніями этихъ наукъ, Кантъ высказывается за реальное существованіе геометрическаго пространства и, рѣшительно расходясь не только съ Лейбницемъ и англійскими философами, но даже и съ Декартомъ, *сходится* съ Ньютономъ и Кларке [2]. Что касается до по-

---

[1]) Ibidem, 301.

[2]) Въ III главѣ мы привели теоріи пространства и времени Кларке, заявивъ о ихъ сходствѣ съ Ньютоновыми. Здѣсь же для лучшаго выясненія всего сейчасъ изложеннаго считаемъ не безполезнымъ привести, по Бауману, подлинныя цитаты, относящіяся къ предмету, изъ сочиненій самого Ньютона. „Абсолютное пространство, говоритъ Ньютонъ, по своей природѣ, остается вѣчно однороднымъ и неподвижнымъ безъ всякаго отношенія къ чему либо внѣшнему; относительное же пространство есть мѣра абсолютнаго или первоначально-подвижное отграниченіе, которое опредѣляется нашими чувствами, на основаніи его положенія (т. е., положенія этого отграниченнаго пространства) относительно тѣлъ и для огромнаго большинства людей занимаетъ мѣсто того абсолютнаго неподвижнаго пространства; таково, напр., отграниченіе пространства подъ землею, или же воздушнаго или небеснаго пространства, отграниченіе, опредѣляемое положеніемъ этихъ пространствъ относительно земли. Абсолютное и относительное пространство есть одно и тоже по роду (specie) и величинѣ, но не всегда тоже по числу. Такъ когда, напр., двигается земля, то пространство нашего воздуха, оставаясь относительно нашей земли всегда однимъ и тѣмъ-же, становится то одною, то другою частью абсолютнаго пространства, чрезъ которое проходитъ воздухъ, и такимъ образомъ постоянно мѣняется". (Princ. p. 6, II.) „Всякія пространства не суть равномѣрно наполнены". (Princ. 368) „Небесныя пространства не представляютъ сопротивленія и всѣ тѣла двигаются въ нихъ совершенно свободно"... (444, 482.) Изъ этихъ цитатъ очевидно, что само по себѣ сущее

нятія времени, то Кантъ не высказался относительно его опредѣленно и окончательно; но, принимая въ соображеніе, что какъ теперь, такъ и въ послѣдствіи онъ ставилъ время на одну доску съ пространствомъ, а также что онъ соглашался съ вышеприведенными воззрѣніями Ейлера, мы, по аналогіи, можемъ заключить, что къ концу втораго періода его воззрѣнія на время были такія же, какъ и на пространство, т. е., какъ на о себѣ сущую реальность.

Что же касается до затрудненій, соединенныхъ съ понятіемъ абсолютнаго реальнаго пространства и упоминаемыхъ въ концѣ только что изложеннаго сочиненія, то они, какъ мы увидимъ въ послѣдствіи, оказались однимъ изъ важныхъ факторовъ дальнѣйшаго развитія и преобразованія всей философіи Канта вообще и теоріи пространства и времени въ особенности. Исторія этого развитія составляетъ третій и послѣдній періодъ философіи Канта, къ изслѣдованію котораго мы и обратимся.

абсолютное міровое пространство Ньютона есть геометрическое пространство. Теперь приведемъ цитату, относящуюся къ времени. „Абсолютное истинное и математическое время протекаетъ само въ себѣ и по своей природѣ равномѣрно и безъ отношенія къ чему либо внѣшнему; оно называется еще и другимъ именемъ, продолжительностью; относительное же время, являющееся и всѣмъ знакомое (vulgare) время, есть чувственно воспринимаемое и служитъ внѣшнею мѣрою продолжительности (или точною или неравномѣрною мѣрою); это относительное время огромнымъ большинствомъ людей и принимается вмѣсто истиннаго; таковы напр., часъ, день, мѣсяцъ, годъ“. (Princ. p. 5.) Ясно, что и время принимается Ньютономъ за абсолютно сущую реальность. См. Baumann, Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik, I Band, стр. 482, 484.

ГЛАВА VI.

Критическій періодъ философскаго развитія Канта (1770—1804); сочиненіе: „О формѣ и началахъ міра чувственнаго и умственнаго“ [1]).

Это сочиненіе, по единогласному мнѣнію всѣхъ изслѣдователей кантіанизма, считается *исходнымъ* пунктомъ критическаго періода; по крайней мѣрѣ, важнѣйшая часть критической философіи, ученіе о пространствѣ и времени, получила здѣсь, по сущности, окончательную формулировку; послѣдующія измѣненія этого ученія не имѣютъ существеннаго значенія.

Объясненіе возникновенія и значенія этого сочиненія представляетъ нѣкоторыя затрудненія, для разрѣшенія которыхъ мы считаемъ удобнѣйшимъ изложить сперва его содержаніе, при чемъ, конечно, разсмотримъ и ту его часть, которая касается нашего спеціальнаго предмета.

Общая задача сочиненія—изслѣдовать природу и начала познанія чувственнаго и умственнаго въ ихъ различіи и взаимномъ отношеніи. *Первый* отдѣлъ, считаемый вмѣстѣ съ четвертымъ самимъ Кантомъ неважными [2]), представляетъ опредѣленіе понятія міра.

Міръ опредѣляется съ *трехъ* сторонъ: со стороны *матеріи*, состоящей изъ частей, понимаемыхъ въ смыслѣ простыхъ субстанцій; со стороны *формы*, означающей связь, координирующую части въ цѣ-

---

[1]) „De mundi sensibilis atque intelligibilis] forma et principiis“ 1770. См. S. W. (изд. Розенкранца) часть I-я.

[2]) См. S. W. ч. I „Briefe Kant's und Lambert's“ стр. 360.

лое; со стороны *цѣлостности* (universitas), которая есть абсолютная цѣлость (omnitudo) частей. Матерія состоитъ изъ простыхъ субстанцій, зависящихъ отъ одной причины. Основная форма міра неизмѣнна, такъ какъ она объективная и такъ какъ „всякая перемѣна логически предполагаетъ тождество субъекта при смѣнѣ его состояній". Что касается до цѣлостности міра, то здѣсь Кантъ указываетъ на затрудненіе, которое въ послѣдствіи развито подъ именемъ космологическихъ антиномій (въ „Критикѣ чистаго разума"). Затрудненіе представляется въ вопросѣ: какъ возможна цѣлость міра. Какъ возможно одновременное цѣлое изъ безконечнаго числа частей, какъ возможно цѣлое изъ послѣдовательнаго ряда безконечнаго числа состояній. Не будетъ ли это противорѣчіе сосчитанной безконечности, или безконечнаго числа? Но однако Кантъ ограничиваетъ значеніе этого затрудненія посредствомъ различенія познанія чувственнаго и умственнаго. Конечно, цѣлое изъ безконечнаго числа *не представимо* для чувственнаго познанія; но условія чувственности вовсе не суть условія возможной реальности понятія безконечности. Мы не имѣемъ никакого основанія думать, чтобы наши чисто умственныя понятія подчинялись формамъ чувственнаго созерцанія. Какой либо другой высшій умъ, а не человѣческій, можетъ быть, и могъ бы обозрѣть заразъ безконечное множество, не прибѣгая, какъ мы, къ послѣдовательному присоединенію частей, а слѣдовательно, къ представленію этого множества въ какомъ либо опредѣленномъ числѣ [1]).

Второй отдѣлъ посвященъ этому различію познаній. „*Чувственность* есть способность воспріятія (receptivitas) субъекта, въ слѣдствіе которой возможно, что состояніе его представленій (status repraesentativus) извѣстнымъ образомъ измѣняется отъ присутствія какого либо объекта. Умъ есть способность субъекта, въ слѣдствіе которой онъ можетъ представлять себѣ то, что, по своей природѣ, не можетъ быть доступно чувствамъ. Объектъ чувственности есть чувственное, объектъ ума—умственное; первый у древнихъ назывался *феноменомъ*, второй *ноуменомъ*" [2]). Чувственное познаніе зависитъ отъ измѣнчивыхъ свойствъ субъекта и есть только представленіе вещей, какъ они являются; умственное относится къ самому бытію вещей. Въ чувственномъ поз-

---

[1]) См., loco citato §§ 1 и 2.

[2]) Ibidem, § 3.

наніи должно различать: матерію, которая есть *ощущеніе* (sensatio), свидѣтельствующее только о присутствіи ощущаемаго, а не о его качествѣ, и форму, которая есть *законъ распорядка* ощущеній, по которому разнообразные чувственные аффекты соединяются въ представленіе цѣлаго объекта. Въ умственномъ познаніи должно различать употребленіе ума *логическое* и *реальное*. Логическое относится ко всѣмъ наукамъ, откуда бы онѣ ни черпали свои первоначальные элементы, изъ разума или изъ чувственности, и состоитъ въ приведеніи этихъ данныхъ въ логическую систему понятій, на основаніи закона противорѣчія. Что касается до элементовъ чувственнаго познанія, ощущеній, то послѣ координаціи ихъ въ формахъ пространства и времени они, ставъ на ступень чувственныхъ *созерцаній* (apparentia), подвергаются логической обработкѣ и переходятъ на высшую ступень *опытныхъ понятій и законовъ* (experientia). Но и послѣ этой обработки они не теряютъ своего первоначальнаго характера чувственнаго познанія. Реальное употребленіе ума состоитъ въ произведеніи *чистыхъ понятій* (ideae purae), въ которыхъ нѣтъ ни малѣйшихъ элементовъ чувственности. Таковы, напримѣръ, понятія возможности, бытія, необходимости, субстанціи, причины съ ихъ противоположностями и коррелатами. „*Метафизика* и есть та *первая философія*, которая заключаетъ въ себѣ *начала* употребленія *чистаго ума*“. Но ей должна предшествовать *пропедевтическая наука*, излагающая отличіе чувственнаго познанія отъ интеллектуальнаго; настоящее сочиненіе и есть образчикъ такой пропедевтики. Интеллектуальныя понятія можно употреблять двояко: съ цѣлью *критической* для предохраненія отъ приложенія къ ноуменамъ понятій эмпирическихъ и *догматической*, состоящей въ сведеніи всѣхъ умственныхъ понятій къ *высшему, совершеннѣйшему нумену* (perfectio noumenon), какъ общей мѣрѣ всѣхъ реальностей. Понятіе это имѣетъ двоякое значеніе: *теоретическое и практическое*. Въ первомъ оно есть высочайшее существо, *Богъ*, какъ начало возникновенія всѣхъ вещей; во второмъ оно есть *идеалъ моральнаго совершенства*, какъ начало познанія. Поиски же, какъ то дѣлаютъ Эпикуръ и Шефтесбюри, за началами морали въ чувственности, замѣчаетъ мимоходомъ Кантъ, заслуживаютъ вполнѣ справедливаго порицанія. Изъ вышеизложенныхъ различій слѣдуетъ, что въ познаніи умственномъ нѣтъ мѣста созерцанію и что это познаніе *символическое* и осуществляется въ общихъ понятіяхъ in abstracto, а не въ частныхъ представленіяхъ in concreto.

Это конкретное (вещи), а слѣдовательно, и все наше познаніе со стороны его матеріи, подчинено формальнымъ условіямъ чувственнаго познанія, и имѣетъ *пассивный* характеръ. Но однако интеллектуальное познаніе все таки не лишено, по Канту, своего рода созерцаній; только эти созерцанія, не доступныя для ума человѣческаго, принадлежатъ *уму божественному*, который непосредственно (помимо формъ пространства и времени) созерцаетъ вещи, творя ихъ. Впрочемъ, не смотря на то, что чувственное познаніе даетъ намъ только явленія, а не реальность, все таки познаніе ихъ вполнѣ истинно: во первыхъ потому что они выражаютъ *дѣйствіе присутствующихъ* объектовъ на насъ, чѣмъ и опровергается идеализмъ, во вторыхъ потому что субъектъ и предикатъ сужденій, относящихся къ чувственному познанію, могутъ быть согласны и тѣмъ удовлетворять требованіямъ логической истины, такъ какъ оба однородны и подчинены общимъ законамъ. Науки, составляющія чувственное познаніе, суть: математика (геометрія, механика, ариѳметика), физика и психологія [1]).

Третій отдѣлъ заключаетъ ученіе о двухъ формальныхъ началахъ міра чувственнаго, *времени и пространствѣ* [2]). Основныя положенія, относящіяся къ времени, суть слѣдующія: 1) *„идея времени не происходитъ отъ чувствъ, но предполагается ими*, 2) *идея времени* не общая, *а единичная* т. е. что какое либо особое время понятно только, какъ часть одного и того же безконечнаго времени, 3) *идея времени есть созерцаніе* не чувственное, а *чистое*; 4) *время есть непрерывное количество*; оно есть принципъ закона непрерывности въ перемѣнахъ, совершающихся во вселенной. Непрерывное же есть количество, не состоящее изъ простыхъ элементовъ". Значитъ, всякая часть времени есть тоже время; *моменты* же времени суть не части времени, а *термины* (границы), между которыми проходитъ время. „Законъ метафизической непрерывности таковъ: *всѣ перемѣны непрерывны*, т. е., текутъ". Это значитъ, что перемѣна не останавливается ни въ какомъ

---

[1]) См. ibidem §§ 4—12.

[2]) Такъ какъ намъ придется всрѣтиться съ тѣмъ же ученіемъ о пространствѣ и времени въ „Критикѣ чистаго разума "но выраженнымъ въ болѣе полной и окончательной формѣ, то мы здѣсь изложимъ его въ такой мѣрѣ, въ какой это нужно для объясненія разбираемаго сочиненія и для сравненія разницы между нимъ и позднѣйшею „Критикою".

моментѣ. Такъ нѣчто перемѣняющееся между двумя своими опредѣленными состояніями, соотвѣтствующими моментамъ A и B, должно протечь черезъ безконечный рядъ моментовъ, слѣдовательно, пройти черезъ безконечное число состояній, т. е., непрерывно измѣняться. Отсюда Кантъ выводитъ весьма важное слѣдствіе, что двигающееся непрерывно по прямой линіи не можетъ измѣнять направленія, что непрерывная перемѣна направленія возможна только по кривой и что по ломаннымъ линіямъ или по сторонамъ углане можетъ быть непрерывнаго движенія [1]). 5) „*Время не есть нѣчто абсолютное и реальное*, ни субстанція, ни аттрибутъ, ни отношеніе, но *субъективное условіе*, по природѣ человѣческаго ума, *необходимое* для координаціи какихъ либо чувственныхъ явленій; оно есть *чистое созерцаніе*“. Это положеніе направлено одинаково, какъ противъ „англійскихъ философовъ“ (Кларке и Ньютона), такъ и противъ Лейбница. Но хотя „время, само по себѣ и взятое абсолютно, и есть вещь воображаемая, однако идея его вполнѣ истинна, по скольку она есть законъ чувственныхъ познаній и имѣющее силу въ безконечность условіе созерцательнаго представленія всевозможныхъ объектовъ чувствъ“ [2]).

Подобныя же положенія поставлены и относительно пространства: 1) „идея пространства не отвлекается отъ внѣшнихъ ощущеній; напротивъ возможность внѣшнихъ воспріятій не *создаетъ*, а *предполагаетъ* идею пространства“. 2) „*Идея пространства есть единичное представленіе*; она не есть абстрактное и общее понятіе, подчиняющее *себѣ* (sub se) частныя, а всѣ таковыя *въ себѣ* (in se) обнимающее“. 3) „Идея пространства есть *чистое воззрѣніе*, основная форма всяческаго ощущенія“. 4) „*Пространство не есть нѣчто объективное и реальное*; ни субстанція, ни аттрибутъ, ни отношеніе, но происходящая, по постоянному закону, изъ природы ума *субъективная* схема для координаціи всего ощущаемаго внѣшними чувствами“. Положеніе это направлено одинаково какъ противъ англійскихъ философовъ и вообще противъ геометровъ, которые понимаютъ пространство, „какъ *абсолютное* и безграничное *вмѣстилище* возможныхъ вещей“, такъ и противъ послѣдователей Лейбница, которые разсматриваютъ его, какъ „*само* отношеніе существующихъ вещей“. 5) „Хотя *идея пространства*

---

[1]) Все это въ надлежащемъ развитіи находится, loco cit., стр. 318—319.

[2]) См. ibidem §§ 13, 14.

и есть вещь воображаемая, но тѣмъ не менѣе она, относительно какихъ бы то ни было *чувственныхъ явленій*, есть идея не только *вполнѣ истинная*, но и основаніе всяческой истины въ области чувственности".

Итакъ, эти „*два начала чувственнаго познанія* суть *единичныя чистыя созерцанія*, изъ которыхъ одно касается болѣе созерцанія объектовъ, другое (т. е., время) состоянія представленій. Изъ нихъ время наиболѣе приближается къ раціональному (умственному) понятію, такъ какъ обнимаетъ не только само пространство, но и то, что не подлежитъ пространственной формѣ, какъ, напр., мысли души" [1]).

Четвертый отдѣлъ трактуетъ о формальномъ *началѣ* міра умственнаго. Исходя изъ проблеммы причинности или взаимодѣйствія реальныхъ элементовъ міра, этотъ отдѣлъ пополняетъ нѣкоторые пункты перваго и втораго. Спрашивается, какъ возможно, чтобы простыя субстанціи входили въ отношенія между собою, обнаруживающіяся въ явленіяхъ пространства и времени, и такимъ образомъ составляли бы одинъ и тотъ же міръ? Вѣдь, онѣ могли бы оставаться каждая сама по себѣ и образовать такимъ образомъ множество міровъ. Это взаимодѣйствіе не можетъ быть понятно изъ одного существованія субстанцій, какъ это принимается въ обыкновенной теоріи *физическаго вліянія*. Точно также единство міра не понятно изъ единства пространства и времени; напротивъ, зависимость субстанцій другъ отъ друга въ этихъ формахъ требуетъ объясненія. Итакъ, „*цѣлое* (міръ) *изъ необходимыхъ* (независимыхъ) *субстанцій невозможно*". Взаимодѣйствіе субстанцій и слѣдствіе этого взаимодѣйствія, міръ какъ цѣлое, возможны только тогда, когда субстанціи *случайны* и зависятъ въ своемъ бытіи отъ „*одной* причины, а не отъ разныхъ" и притомъ „*внѣміровой* причины", которая сама не стоитъ въ связи съ міровыми субстанціями, которая не есть „душа міра" и присутствуетъ въ нёмъ не мѣстомъ, а потенціально; словомъ, причина эта есть Богъ, *совершеннѣйшій* *умень*, о которомъ была рѣчь выше. „Итакъ, *единство* въ соединеніи субстанцій міра есть слѣдствіе зависимости всѣхъ ихъ отъ *Единаго*; и *зодчій* (architectus) міра есть въ тоже время и его *творецъ*". Въ силу этой зависимости субстанцій отъ одной творческой

---

[1]) См. ibidem, § 15.

причины и происходитъ необходимая ихъ связь между собою, прямое и настоящее физическое вліяніе, а не случайная и внѣшняя, какъ учатъ окказіонализмъ и теорія предустановленной гармоніи. Но такъ какъ нашъ человѣческій умъ связанъ съ остальною природою только дѣйствіемъ могущества божественнаго, то пространство можетъ быть разсматриваемо, какъ феноменъ вездѣсущія Божія, а время—феноменъ вѣчности. Но благоразумнѣе будетъ не пускаться въ соображенія, которыя не по силамъ уму человѣческому, заключаетъ Кантъ; и безъ того онъ уже довольно близко подошелъ къ мистической формулѣ Мальбранша: *„что мы все созерцаемъ въ Богѣ“* [1]).

Пятый отдѣлъ касается метафизическаго метода. Въ наукахъ, имѣющихъ источникомъ чувственность, логическое употребленіе ума руководится опытомъ, но въ метафизикѣ, гдѣ умъ и матерію, и форму черпаетъ изъ самого себя и не можетъ быть поправляемъ опытомъ, „методъ долженъ предварять саму науку“; отъ пренебреженія къ этому правилу зависѣло и безсиліе, проявившееся до сихъ поръ въ этой наукѣ. Но въ настоящемъ сочиненіи Кантъ не можетъ предложить, по трудности и сложности предмета, ученія о методѣ вполнѣ, а касается только одной его части. Эта важная часть имѣетъ своею задачею устранить часто встрѣчающееся смѣшеніе познаній чувственнаго и умственнаго. Основное правило, предписываемое въ этомъ отношеніи состоитъ въ томъ, *чтобы не прилагать къ понятіямъ умственнымъ началъ познанія чувственнаго* [2]). Отъ такого приложенія происходятъ слѣдующіе три класса ложныхъ аксіомъ (subreptitia axiomata):

1) „Чувственное условіе, при которомъ только и возможно *созерцаніе* объекта, считается за условіе самой *возможности объекта*“. Отсюда происходитъ мнимая аксіома: *„все существующее существуетъ гдѣ либо и когда либо“*, на основаніи которой разсуждаютъ о времени возникновенія и мѣстопребываніи души, или еще нелѣпѣе спрашиваютъ о мѣстѣ и времени Бога, котораго помѣщаютъ въ безконечное пространство или въ вѣчное время. Ошибки эти происходятъ отъ того,

---

[1]) См. ibidem, §§ 16—22.

[2]) Весь этотъ отдѣлъ направленъ главнымъ образомъ противъ Крузіуса.

что приписываютъ предикаты чувственныхъ формъ пространства и времени интеллектуальнымъ понятіямъ, не могущимъ быть данными въ созерцаніи.

2) „Чувственное условіе, при которомъ только и можно соединить данныя для образованія понятія умственнаго объекта, считается за условіе *самой возможности* объекта“. Отсюда происходитъ мнимая аксіома: „всякое дѣйствительное множество должно быть дано числомъ, какъ и всякое конечное количество“. „Но такъ какъ всякое количество и всякій рядъ могутъ быть ясно познаны не иначе, какъ путемъ послѣдовательной координаціи, то интеллектуальное понятіе количества и множества образуется только при помощи идеи времени и устанавливается во всей полнотѣ только тогда, когда можетъ быть сдѣланъ синтезъ частей въ конечное время“. Но такъ какъ, по понятіямъ чистаго разума, міръ есть цѣлое, у него есть начало, тѣла состоятъ изъ простыхъ элементовъ, то на основаніи вышеозначенной аксіомы и ея основаній нельзя требовать, чтобы цѣлое міра было опредѣлено *математически*, чтобы его прошедшее отъ начала было дано въ опредѣленной *мѣрѣ*, чтобы простые элементы, составляющіе тѣло, представляли *опредѣленное число*. Другая мнимая аксіома этого же класса утверждаетъ, что „*невозможное само себѣ противорѣчитъ*“, потому что нашъ умъ находитъ невозможными два противоположныя утвержденія относительно одного и того же предмета и въ *одинъ и тотъ же моментъ времени*. Для законовъ чувственнаго познанія, конечно, это справедливо, но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы всякій другой умъ управлялся этими законами; а потому и нельзя обратить положеніе и заключить, что *все, что не заключаетъ противорѣчія, возможно*. Отсюда Кантъ дѣлаетъ предостереженіе, чтобы не принимать возможность дѣйствія какихъ либо выдуманныхъ силъ только потому, что они не заключаютъ въ своемъ понятіи противорѣчія. „Значитъ, не должно принимать никакой *основной силы* (vim originariam) за возможную, если она *не дана въ опытѣ*“.

3) „Одно и тоже чувственное условіе, при которомъ только и возможно *подведеніе какого либо объекта подъ данное умственное понятіе*, считается за *условіе возможности* самого объекта“. Отсюда происходитъ ложная аксіома: „все, что существуетъ случайно, должно было *не существовать когда либо*“. Конечно, вѣрно, что все начавшееся случайно, но изъ этого не слѣдуетъ обратнаго, что все то, что не началось, есть необходимое; такъ „міръ все таки случаенъ, хотя онъ

и вѣченъ". Точно также когда мы утверждаемъ, какъ аксіомы, положенія: „*что все совершается во вселенной естественнымъ порядкомъ, что начала не должны быть размножаемы безъ крайней необходимости* (изъ нашей склонности къ единству), *что никакая часть матеріи не возникаетъ и не уничтожается*, то мы не должны думать, что опытъ или разумъ вполнѣ доказываютъ невозможность противоположнаго. Мы должны помнить, что эти положенія суть только „*начала удобства*" (principia convenientiae), которымъ мы „охотно подчиняемся единственно на томъ основаніи, что въ противномъ случаѣ для ума нашего почти невозможно стало бы никакое сужденіе о какихъ либо предметахъ" т. е., съузилась бы и даже совсѣмъ изсякла бы наша наука [1]).

Диссертація 1770 года [2]) представляетъ съ одной стороны такой крутой поворотъ отъ точекъ зрѣнія сочиненій Канта въ періодъ 1760—1770 годовъ, а съ другой такую относительную разницу съ послѣдующимъ за нею главнымъ его сочиненіемъ, т. е., „Критикой чистаго разума", что Риль видитъ въ ней „эскизъ философской системы съ особой точки зрѣнія между докритическимъ и критическимъ періодомъ" [3]). И дѣйствительно, разница между сочиненіями переходнаго періода и диссертаціей, по видимому, огромная. Тамъ Кантъ совсѣмъ *отказывается* отъ метафизики, какъ отъ науки, имѣющей положительное содержаніе и въ сочиненіи „объ иллюзіяхъ духовидца" опредѣлялъ отрицательно ея цѣль—быть наукою о „границахъ разума": здѣсь онъ *возстановляетъ* ее въ правахъ науки о сущемъ, о вещахъ, какъ онѣ суть. Тамъ Кантъ навсегда *порѣшилъ съ пнсвматологіей*, по крайней мѣрѣ, по скольку она была наукою о душахъ: здѣсь *возстановляются всѣ раціональныя науки:* космологія, теологія и психологія, которыя должны быть построены на основаніи интеллектуальныхъ понятій. Тамъ понятія бытія, причины и т. под. считались *опытными* и внѣ опыта не имѣли значенія: здѣсь тѣже понятія исходятъ изъ

---

[1]) См. ibidem, §§ 23—30.

[2]) Т. е. сейчасъ разобранное сочиненіе.

[3]) См. Riehl. „Der philosophische Kriticismus" I, 265.

чистаго разума и имѣютъ полное реальное значеніе, потому что черезъ нихъ познается истинная дѣйствительность, недоступная чувственности. Подобно Платону Кантъ объясняетъ невозможность для чувственнаго познанія проникнуть въ область сущаго тѣмъ, что это познаніе обусловлено постоянно измѣняющимися состояніями познающаго субъекта, между тѣмъ какъ устойчивое содержаніе интеллектуальныхъ понятій соотвѣтствуетъ сущему, вѣчно равному самому себѣ. Поэтому-то и не должны быть прилагаемы къ ноуменамъ положенія и аксіомы, имѣющія силу только для чувственныхъ феноменовъ. Далѣе Кантъ, довольствовавшійся въ сочиненіяхъ переходнаго періода *психологическою обосновкою* морали, съ нѣкоторымъ ожесточеніемъ, свойственнымъ человѣку, отрекающемуся отъ временнаго увлеченія заблужденіемъ, отказывается отъ Шефтесбюри и его послѣдователей и возвращается къ обосновкѣ морали *на чистомъ умѣ*. Наконецъ Кантъ, въ 1768 объявившій пространство (и время) абсолютною и сущею о себѣ реальностью, очень *круто и скоро* [1]) *возвращается* къ мнѣнію, которое было объявлено „противорѣчащимъ самымъ очевиднымъ даннымъ опыта“, т. е., что они суть только идеи познающаго ума.

Теперь для удовлетворительнѣйшаго объясненія возникновенія диссертаціи приведемъ мнѣнія объ этомъ предметѣ различныхъ писателей и изъ сопоставленія ихъ сдѣлаемъ наше окончательное заключеніе.

Куно-Фишеръ видитъ важнѣйшій признакъ, отличающій диссертацію, какъ начало критическаго періода, въ *открытіи* существеннаго различія между чувственнымъ и умственнымъ познаніемъ и въ постановкѣ этого различія на мѣсто прежняго различія между смутнымъ и яснымъ познаніемъ [2]). Далѣе К.-Фишеръ указываетъ на особенно

---

[1]) Изъ письма къ Ламберту, при посылкѣ ему диссертаціи, явствуетъ, что Кантъ выработалъ основныя ея идеи уже въ 1769 году.

[2]) Въ § 7 диссертаціи прямо названъ Вольфъ въ качествѣ представителя этого воззрѣнія. По Канту, понятія: чувственное и умственное познаніе, вовсе не совпадаютъ съ понятіями: смутное и ясное познаніе. „Познанія чувственныя могутъ быть (напр. *геометрія*) чрезвычайно ясны, а познанія умственныя (напр. *метафизика*) весьма смутны“.

близкую связь диссертаціи съ сочиненіемъ 1768 г. о пространствѣ: весь ея третій отдѣлъ составляетъ какъ бы дополненіе и развитіе высказанной тамъ мысли о томъ, что различія пространства не логическія, а созерцательныя. Наконецъ въ положеніи диссертаціи о возможности познанія вещей въ ихъ бытіи путемъ чистаго разума К.-Фишеръ видитъ результатъ не скептической (переходного періода) и не критической („Критики чистаго разума“) а *мистической* точки зрѣнія [1]).

Дитерихъ считаетъ диссертацію за результатъ *дальнѣйшаго* развитія мыслей Канта въ направленіи ньютоновой натуръ-философіи. Думая, съ ея точки зрѣнія, что сумма силъ вселенной должна быть опредѣленною величиною, Кантъ, по Дитериху, наткнулся на затрудненія, представлявшіяся для этого воззрѣнія со стороны понятій безконечно малаго и безконечно великаго. Спрашивалось, какъ міръ можетъ имѣть измѣримое количество силы, простираясь въ безконечное пространство, и далѣе, какъ можетъ атомъ (послѣдній элементъ) имѣть какую либо измѣримую величину силы, входящую въ сложеніе общей суммы, если онъ занимаетъ безконечно малое пространство. „Станемъ ли мы мысленно разлагать вселенную на части или же обратно соединять её изъ частей, ни впередъ, ни назадъ, нигдѣ мы не достигаемъ какой либо границы, такъ что оказывается парадоксомъ говорить объ опредѣленной величинѣ какъ цѣлаго, такъ и его частей“? Кантъ выходитъ изъ затрудненія различеніемъ между *ариѳметическимъ и геометрическимъ* отношеніемъ къ предмету, или, что все равно, между логическимъ мышленіемъ и созерцательнымъ представленіемъ. Ариѳметическія понятія, по сущности своей, суть интеллектуальныя, но чувственный элементъ привходитъ къ нимъ, благодаря только тому, что счисленіе облекается въ геометрическіе символы, напр., когда слѣдующія другъ за другомъ единицы представляются намъ находящимися рядомъ другъ подлѣ друга (пространственно). Затрудненіе же, встрѣченное Кантомъ, и устраняется выдѣленіемъ изъ интеллектуальныхъ понятій этого чувственнаго придатка, ибо вполнѣ правильныя сами по себѣ понятія безконечно большой и безконечно малой величины

[1]) См. Kuno-Fischer, loco cit., стр. 256 и слѣд.

мыслятся безъ затрудненій, если отказаться отъ требованія невозможнаго, соотвѣтствующаго имъ, созерцанія. Тогда и міръ можетъ быть мыслимъ, какъ опредѣленной величины цѣлое, состоящее изъ простыхъ частей. „Если Ньютонъ, говоритъ Дитерихъ, заканчивая свое толкованіе диссертаціи, довелъ успѣхи естествовѣдѣнія до того, что приложилъ геометрію къ области опыта, то теперь Кантомъ доказано, что опытъ, по самой природѣ своей, стоитъ подъ властью геометріи, водружающей свое знамя на самыхъ коренныхъ его основаніяхъ“ [1]).

Паульсенъ, отвергавшій вліяніе Юма въ сочиненіяхъ переходнаго періода, принимаетъ за продуктъ этого вліянія именно диссертацію. Сближая ея содержаніе съ содержаніемъ позднѣйшей „Критики чистаго разума“, а также опираясь на письма Канта къ Герцу, Паульсенъ устанавливаетъ положеніе, что „Критика“ есть ничто иное, какъ *позднѣйшее* окончательное *выполненіе той же* мысли, которая составляетъ содержаніе и диссертаціи. Это одна и таже мысль, хотя и различно проведенная въ обоихъ сочиненіяхъ, состоитъ, по Паульсену, въ томъ, что *есть à priori'ное, чистое познаніе вещей*. Въ диссертаціи она выражена въ двухъ частяхъ: 1) „есть à priori'ное или чистое познаніе вещей, по скольку онѣ даны путемъ чувственности, какъ явленія, на основаніи ея à priori'ныхъ законовъ (пространства и времени); 2) есть à priori'ное познаніе вещей, по скольку онѣ даны путемъ чистаго разума, какъ нумены, на основаніи à priori'ныхъ законовъ ума“. Обѣ части этого общаго результата Паульсенъ выводитъ изъ вліянія Юма на Канта слѣдующимъ образомъ. Разбирая мѣста [2]), въ которыхъ находятся показанія самого Канта объ отношеніяхъ его къ Юму и о вліяніи на него послѣдняго, Паульсенъ приходитъ къ слѣдующимъ результатамъ. 1) Въ этихъ показаніяхъ Кантъ не имѣлъ въ виду точности историческаго разсказа, а только желалъ облегчить

---

[1]) См Dieterich, loco cit., VIII Abschnitt.

[2]) Всѣ эти мѣста находятся въ сочиненіяхъ, появившихся уже послѣ „Критики чистаго разума“ (въ 1-мъ изданіи 1781 г.), а именно: въ „Prolegomena et cet., 1783“ въ предисловіи и въ §§ 27 и слѣд.; также въ „Критикѣ чистаго разума“ во 2 изд. 1787 года стр. 566 и слѣд. (по русскому переводу Владиславлева) и въ „Критикѣ практическаго разума, 1788“ въ 1 гл. 1-й книги. Въ диссертаціи же нѣтъ не только упоминанія, но и намека на Юма.

читателю пониманіе цѣли его сочиненій изъ критическаго періода вообще, а потому и нельзя толковать ихъ въ томъ смыслѣ, что они относятся только къ „Критикѣ“, т, е., къ сочиненію непосредственно имъ предшествовавшему. 2) „Догматическая дремота“, отъ которой (по показанію въ „Пролегоменахъ“) Юмъ пробудилъ Канта, означаетъ состояніе его философствованія за все время до 1770 года, т. е., что для него, давно уже стоявшаго на критической точкѣ зрѣнія, безразлично представлялись догматическимъ сномъ и первый, и переходный періодъ, не смотря на склонность въ теченіи послѣдняго къ эмпиризму. 3) Скептицизмъ Юма, по мнѣнію Канта, былъ направленъ не на знаніе вообще, но на возможность знанія, помимо опыта, изъ чистаго разума; и отрицаніе это опиралось у него преимущественно на его положеніе объ опытномъ происхожденіи закона причинности. Но однако сомнѣніе Юма хватало дальше цѣли, ибо слѣдствія изъ его теоріи причинности подкапываютъ объективную истину естествознанія (натуръ-философіи). Но этого мало! Слѣдствіе основныхъ теорій Юма (напр., теорія сужденій объ идеяхъ и о фактахъ) угрожаетъ и истинности математики въ ея приложеніи. Однимъ словомъ, Кантъ полагалъ, что скептицизмъ Юма отрицаетъ возможность не только метафизики, но и науки о природѣ и математики. 4) Кантъ думаетъ, что своимъ различеніемъ явленій и вещей въ себѣ и ограниченіемъ приложенія формъ чувственности (пространства и времени) съ одной стороны и понятій ума съ другой только къ явленіямъ онъ устранилъ вредныя послѣдствія скептицизма Юма для вышеозначенныхъ наукъ. Это различеніе дало ему возможность пополнить пробѣлъ въ воззрѣніяхъ Юма на образованіе научныхъ сужденій, пробѣлъ, въ которомъ лежитъ основная ошибочность его скептицизма. Пополненіе это состоитъ главнымъ образомъ въ томъ, что Кантъ позналъ и призналъ возможность и дѣйствительность *синтетическихъ* [1]) сужденій о фактахъ опыта или явленіяхъ à priori, т. е., на основаніи чистаго разума.

Теперь спрашивается, какъ Паульсенъ на основаніи этихъ предпосылокъ выводитъ вліяніе Юма въ диссертаціи?

Для установки этого вывода Паульсенъ утверждаетъ, что диссертація и постановкою, и рѣшеніемъ вопросовъ въ существенныхъ пунк-

---

[1]) О классификаціи сужденій у Канта сравнительно съ Юмовой будетъ рѣчь ниже.

тахъ сотвѣтствуютъ вышеизложеннымъ отношеніямъ Канта къ Юму. Разница между диссертаціей и „Критикой“ въ томъ, что первая спасаетъ отъ скептицизма Юма математику и метафизику, а вторая математику и науку о природѣ. Но эта разница, по Паульсену, не существенна, ибо Кантъ, объявившій въ письмѣ къ Ламберту о незначительности 2 и 4 отдѣловъ, гдѣ трактуется объ умственномъ познаніи вещей самихъ въ себѣ, „уже не далекъ отъ сознанія“ (стр. 143) того значенія интеллектуальныхъ понятій, которое онъ имъ далъ въ „Критикѣ“. Что же касается до того, что въ диссертаціи нѣтъ никакого намека на Юма, то Паульсенъ объясняетъ это отсутствіемъ тогда вообще и у Канта въ особенности обычая цитировать другихъ писателей. Итакъ, заключаетъ свое мнѣніе Паульсенъ о возникновеніи диссертаціи, Кантъ могъ „*читать* „Опыты“ Юма еще въ пятидесятыхъ годахъ, но дѣятельное вліяніе этого сочиненія на развитіе его философской мысли, вліяніе, признанное позже имъ самимъ, можетъ быть отнесено только къ концу шестидесятыхъ годовъ, такъ что диссертація 1770 года можетъ быть признана уже созрѣвшимъ плодомъ этого вліянія“ [1]).

Ноленъ находитъ, что никогда Кантъ не былъ въ такомъ согласіи съ Лейбницемъ, какъ въ диссертаціи. Вліяніе англійской философіи отброшено [2]), благодаря найденному истинному понятію пространства и времени, различенію міра феноменовъ и нуменовъ и познанія чувственнаго и умственнаго. Кантъ борется не съ Лейбницемъ, а съ современными ему философскими школами и съ вольфіанизмомъ. Возвратъ Канта къ метафизикѣ, по Нолену, поверхностный и вообще это сочиненіе заключаетъ много пробѣловъ, которые восполняются 10 лѣтъ спустя въ „Критикѣ“ [3]).

Теперь мы считаемъ *цѣлесообразнымъ* привести еще мнѣніе нѣкоторыхъ, до сихъ поръ не упомянутыхъ нами, историковъ для того, чтобы, на сколько то возможно, *исчерпать* точки зрѣнія, съ которыхъ можно построить исторію возникновенія диссертаціи и критицизма Канта вообще; а также его теоріи пространства и времени въ частности.

---

[1]) См. Paulsen, loco cit., стр. 116—146.

[2]) Ноленъ также принимаетъ вліяніе Юма на Канта въ періодъ 1760—70 годовъ.

[3]) См. Nolen, loco cit., стр. 167—171.

Герингъ (*Карлъ*) [1]), опираясь на собственныя выраженія Канта [2]), думаетъ, что главная цѣль его „Критики“ состояла въ удовлетвореніи *нравственнаго* интереса путемъ спасенія религіозныхъ догматовъ свободы, безсмертія души и бытія Божія. Когда, по Гёрингу, Кантъ переходнаго періода склонялся, подъ вліяніяніемъ Юма, къ эмпиризму, то, подобно другимъ эмпирикамъ, считалъ объекты вѣры стоящими незыблемо какъ бы на нѣкоторой опытной наукѣ, результаты которой всякій находитъ непосредственно въ своемъ сознаніи, изъ чего само собою слѣдовало, что религіозныя истины не нуждались въ доказательствѣ съ одной стороны и не могли быть потрясены возраженіями съ другой. „Но это спокойствіе Канта, основанное на „моральной вѣрѣ“, было нарушено, по Гёрингу, сдѣланнымъ уже послѣ 1766 года открытіемъ, что воззрѣнія Юма, по своимъ послѣдствіямъ, угрожаютъ крайнею опасностью для дорогихъ ему объектовъ религіозной вѣры. Ради спасенія ихъ онъ и совершилъ въ диссертаціи 1770 года крутой поворотъ отъ эмприческаго направленія къ давно оставленному догматизму и даже къ мистикѣ“. Но этотъ возвратъ длился не долго; спокойное размышленіе должно было поставить для Канта внѣ всякаго сомнѣнія несостоятельность старой метафизики. Но такъ какъ юмовъ эмпиризмъ, который былъ признанъ Кантомъ ранѣе, долженъ былъ быть теперь устраненъ изъ внѣшнихъ мотивовъ, то, думаетъ Гёрингъ, „ничего другого не оставалось, какъ ограничить знаніе“, что и сдѣлано въ „Критикѣ“ [3]).

Виндельбандъ [4]) объясняетъ происхожденіе диссертаціи вліяніемъ лейбницевыхъ „Nouveaux Essais“, вышедшихъ въ 1765 г. По Виндельбанду, Кантъ никогда не отдававшійся вполнѣ эмпиризму и скептицизму, въ 60-хъ годахъ преслѣдовалъ общую тому времени крити-

---

[1]) Сочиненіе этого года два уже умершаго изслѣдователя: „System der kritischen Philosophie“, заключаетъ въ себѣ довольно обширный очеркъ развитія философіи, при чемъ значительная часть его посвящена философіи Канта.

[2]) Какъ, напр., что „онъ долженъ былъ *ограничить* знаніе, чтобы дать мѣсто вѣрѣ“, или что „философія не есть дѣло крайней нужды, а развлеченія“ и т. под. См. C. Göring, loco cit.. II, 121.

[3]) См. C. Göring, loco cit., стр. 119 и слѣд.

[4]) Здѣсь мы имѣемъ въ виду два его сочиненія: 1) статью въ „Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie“ 1 Jahrgang, II Heft, подъ заглавіемъ: „Die verschiedenen Phasen der K—schen Lehre vom Ding an sich“, и 2) позднѣйшее „Die Geschichte der neueren Philosophie“ Band. II (1880) § 58.

ческую задачу объяснить процессъ познанія [1]). Сходясь съ Ламбертомъ въ томъ, что этотъ процессъ имѣлъ въ своемъ основаніи съ одной стороны *матеріалъ*, данный въ опытѣ, а съ другой *форму* (неразложимыя понятія и основоположенія), при посредствѣ которыхъ онъ обрабатывается, они соглашались въ общей задачѣ, найти *систематически* этѣ формы [2]). Въ этомъ предпріятіи они счастливо встрѣтились съ Лейбницемъ, который въ вышеозначенномъ сочиненіи какъ разъ разрабатываетъ ту же тему. „Лейбницъ старался показать, что съ одной стороны тѣ неразложимыя понятія и основоположенія, въ которыхъ духъ охватываетъ содержаніе опыта въ познаніи, суть ничто иное, какъ сознанные законы духовной функціи, а съ другой, что матеріалъ, обрабатываемый ею, не есть нѣчто противоположное и чуждое этой формѣ духа, но уже содержитъ ее безсознательно въ темномъ или смутномъ видѣ". Этою теоріею Лейбницъ хотѣлъ примирить раціонализмъ и эмпиризмъ; для него низшая форма познанія à posteriori, т. е., чувственный опытъ, представляетъ вещи только въ ихъ явленіи, высшая же форма à priori, т. е., вѣчныя и ясныя истины разума, представляетъ тѣ же вещи въ законахъ ихъ бытія. Съ этою противоположностью связано и то, что истины разума имѣютъ необходимое и всеобщее значеніе, истины же опыта случайны и имѣютъ частное значеніе. Эту-то теорію и воспроизвелъ Кантъ въ диссертаціи, но съ однимъ важнымъ ограниченіемъ, вытекшимъ, по Виндельбанду, изъ несогласи-

---

[1]) См. у Riehl'я, loco cit., стр. 174—201 обстоятельное указаніе на то, что во 2-й половинѣ 18 в. во Германіи подъ вліяніемъ англійской философіи (преимущественно Локка), вообще существовало энергическое стремленіе къ критическому изслѣдованію происхожденія нашихъ познаній и ихъ границъ и достовѣрности. Между многими писателями изъ 60-хъ и 70-хъ годовъ, у которыхъ выразилось это направленіе, Риль особенно останавливается на Тетенсѣ, котораго вообще высоко цѣнилъ Кантъ, и Ламбертѣ, съ которымъ онъ нѣкоторое время находился въ дружественной философской перепискѣ.

[2]) Ламбертъ извѣстный въ свое время физикъ, математикъ и философъ, имѣвшій даже въ разныхъ отношеніяхъ вліяніе на Канта, также, какъ и этотъ послѣдній, давно преодолѣлъ вольфіанизмъ и пытался соединить его съ философіею Локка. Въ одно почти время съ Кантомъ онъ занимался анализомъ съ цѣлью найти неразложимыя понятія, точно также и въ теоріи пространства и времени онъ близко подходилъ къ критическимъ воззрѣніямъ Канта. Риль говоритъ, что въ сочиненіяхъ 1762—66 годовъ „Кантъ употреблялъ тотъ же самый методъ, что и Ламбертъ". См. Riehl, ibidem.

мости ея съ убѣжденіями Канта относительно сущности и цѣнности математики. Лейбницъ, какъ и вся докантовская философія, принималъ, что математика есть наука, имѣющая основаніе въ чистомъ разумѣ и что ея методъ аналитическій. Кантъ же считалъ ее наукой созерцательною, относящеюся къ чувственности и развивающеюся путемъ синтеза, а между тѣмъ ея содержаніе отличается безусловною необходимостью и всеобщностью. Отсюда Кантъ заключилъ, вопреки Лейбницу, что и чувственное познаніе можетъ быть яснымъ и точнымъ, и далѣе преобразовалъ все ученіе своего предшественника объ отношеніи чувственнаго и разумнаго познанія. У Лейбница они относятся какъ низшая ступень къ высшей; у Канта они принципіально различные способы познанія. Къ этой противоположности познанія присоединилась еще у Канта противоположность оцѣнки міровъ чувственности и разума. Снова обратившійся къ метафизикѣ для удовлетворенія нравственныхъ и религіозныхъ интересовъ, Кантъ приводилъ въ связь чувственное познаніе съ низшими эгоистическими влеченіями, а умственное съ истинною дѣйствительностью, составляющею основаніе для нравственности и религіи. Наконецъ въ третьихъ къ этимъ мотивамъ для рѣзкаго разграниченія обоихъ познаній присоединились еще соображенія, возникавшія изъ понятій безконечности и цѣлости міра. Противорѣчія и антиноміи, къ которымъ вели эти понятія, могли быть разрѣшены только предположеніемъ, что пространство и время суть начала феноменальнаго, чувственнаго міра. Всѣ эти мотивы, различно переплетаясь другъ съ другомъ, и дали, по мнѣнію Вандельбанда, всѣ тѣ особенности содержанія, которыя встрѣчаются въ диссертаціи 1770 года [1]).

Наконецъ *Вайхингеръ* въ сочиненіи, начатомъ по поводу столѣтняго юбилея „Критики чистаго разума“ [2]), дѣлитъ процессъ философскаго развитія Канта на два большіе отдѣла, которые въ свою очередь подраздѣляются на три фазы. Первый отдѣлъ идетъ до 1770 года; второй съ этого года. Фазы перваго отдѣла: 1) догматическая точка зрѣнія подъ вліяніемъ Лейбница (1750—60), 2) эмпирическая-

---

[1]) См. Windelband, Gesch. d. n. Philosophie II, 29—39.

[2]) „Commentar zu Kants Kr. d. r. V. von Dr. H. Vaihinger, I Band. 1 Hälfte 1881“.

подъ вліяніемъ Юма (1760—64), 3) критическая—(1766, сочиненіе о духовидѣніи); фазы второго отдѣла: 1) догматическая подъ вліяніемъ Лейбница (дисертація 1770), 2) скептическая подъ вліяніемъ Юма (1772 г. и слѣд.,—письма къ Герцу), 3) критическая (1781 „Критика“) [1]).

Теперь мы, по поводу вышеприведенныхъ мнѣній различныхъ изслѣдователей, сдѣлаемъ нѣсколько замѣчаній и затѣмъ выскажемъ наше мнѣніе о происхожденіи диссертаціи.

Трезвость, сознательная отчетливость какъ вообще въ дѣятельности Канта, такъ спеціально въ умственной на столько общеизвѣстны, что странно объяснять что либо у него мистицизмомъ: едва ли кто либо изъ философовъ былъ такъ мало склоненъ, какъ онъ, подчиняться инстинктамъ, чувствамъ и т. под. и въ жизни, и въ мышленіи. Нельзя же убѣжденія въ существованіи нравственной свободы, души или Бога непремѣнно объяснять мистикою [2]). Тѣмъ болѣе это невозможно по отношенію къ мыслителю, который впервые попытался дать *систематическую* и *строгую* философскую обосновку для общераспространеннаго, раздѣляемаго тихомолкомъ даже тѣми, которые отрицаютъ его на словахъ, вѣрованія въ существованіе нравственной свободы, обосновку, выразившуюся въ такихъ капитальныхъ сочиненіяхъ, какъ „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785“ и „Kritik der practischen Vernunft, 1788“. Почему, напр., Локкъ или Кондильякъ, признававшіе существованіе души и Бога, не мистики, а Кантъ мистикъ? Что же касается до того мѣста, гдѣ Кантъ самъ говоритъ (см. выше) о своемъ приближеніи къ мистикѣ, то во первыхъ, скажемъ мы, положеніе Малебранша не мистическое, а раціоналистическо-философское, а во вторыхъ Кантъ опасеніемъ совпасть съ французскимъ философомъ доказываетъ свое даже черезчуръ чуткое сознаніе о границѣ между логической мыслью и мистикою [3]).

Мы *не можемъ согласиться* съ мнѣніемъ Паульсена, что диссертація есть *плодъ вліянія* Юма. Совершенно справедливо упрекаетъ

---

[1]) Vaihinger, loco cit., стр. 49.

[2]) Какъ это, напр., дѣлаютъ Дюрингъ и К. Герингъ.

[3]) Нельзя при этомъ не замѣтить, что до сихъ поръ терминъ мистики совсѣмъ неустановленъ и употребленіе его отличается произволомъ.

Вайхингеръ Паульсена въ томъ, что, при оцѣнкѣ мотивовъ, дѣйствовавшихъ на мысль Канта, онъ односторонне имѣлъ въ виду только борьбу противоположности между раціонализмомъ и эмпиризмомъ и не обращалъ достаточнаго вниманія на борьбу противоположностей реализма и идеализма [1]). Поэтому Паульсенъ и сглаживаетъ несомнѣнно важное различіе реализма диссертаціи и идеализма „Критики". Вопреки мнѣнію Паульсена о ихъ сходствѣ, „Критика" наполнена многочисленными мѣстами, въ которыхъ Кантъ *упорно и разнообразно* настаиваетъ, что познаніе вещей самихъ въ себѣ намъ совершенно недоступно [2]). Далѣе если, по Паульсену, въ 1783 году Кантъ подъ „догматической дремотой" обозначалъ безразлично все время до 1770 года: то почему бы онъ не могъ включать туда и этотъ годъ? Наконецъ самое важное возраженіе противъ гипотезы Паульсена можно сдѣлать на основаніи показаній самого Канта о вліяніи на него Юма. Сущность всѣхъ ихъ состоитъ въ томъ, что сильнѣйшее впечатлѣніе произвело на Канта воззрѣніе Юма на происхожденіе и значеніе идеи или закона причинности. По Канту, Юмъ „неопровержимо доказалъ", что для разума совершенно невозможно понять à priori необходимую связь чего либо одного съ другимъ, которое производится первымъ, т. е., что безъ опыта однимъ разумомъ нельзя узнать, что вещи стоятъ въ причинной связи; вообще Юмъ, по Канту, совершенно справедливо отвергалъ притязанія разума выходить съ понятіемъ причины за предѣлы опыта. Словомъ, Кантъ превозносилъ остроуміе Юма только въ томъ смыслѣ, что Юмъ показалъ неприложимость закона причинности къ познанію свойствъ или существованія предметовъ, не данныхъ въ опытѣ (что признаетъ и Паульсенъ). Но въ такомъ случаѣ, всѣ показанія Канта о Юмѣ *не могутъ быть*, вопреки Паульсену, *отнесены* и къ диссертаціи, а только къ „Критикѣ". Относя показанія Канта и къ диссертаціи, Паульсенъ заставляетъ Канта впадать въ весьма грубое противорѣчіе, а именно: съ одной стороны восхвалять Юма за то, что „онъ неопровержимо доказалъ", что нельзя прилагать

---

[1]) См. Vaihinger, loco cit., § 10.

[2]) Особый важный отдѣлъ „Критики", а именно: „трансцендентальную діалектику" можно разсматривать какъ опроверженіе почти цѣлой половины диссертаціи.

понятіе причины къ предметамъ, не даннымъ въ опытѣ (нуменамъ), а съ другой отъ себя утверждать, что оно вмѣстѣ съ другими интеллектуальными понятіями прилагается къ тѣмъ предметамъ. Относя же показаніе Канта только къ одной „Критикѣ", мы, какъ видно будетъ то ниже, не взваливаемъ на него лишняго логическаго грѣха.

Точно также мы не можемъ согласиться и съ воззрѣніями Дитериха, который во всёмъ философскомъ развитіи Канта видитъ непрерывное широкое и послѣдовательное развитіе идей ньютоновой натуръ-философіи. Остроуміе и даже изящество, съ которыми проведена эта мысль у Дитериха, не соблазняютъ насъ на столько, чтобы не видѣть ея *односторонности*. Если вліяніе Ньютона на Канта было однимъ изъ постоянныхъ факторовъ въ развитіи его идей, то несомнѣнно были *и другіе*, столь же постоянные, а именно: лейбнице-вольфіанская философія и нравственно-религіозный интересъ.

Что касается до этого послѣдняго, то нельзя также согласиться съ К. Герингомъ объ *исключительномъ* его господствѣ надъ Кантомъ. Мысль Геринга, что Кантъ, находившійся подъ вліяніемъ Юма (т. е., около 10 лѣтъ переходнаго періода), считалъ обезпеченными свои нравственно-религіозные интересы на основаніи *нравственной вѣры*, должна быть *ограничена* въ различныхъ отношеніяхъ. Во первыхъ если мы можемъ предполагать, что Кантъ успокоивался на нравственномъ чувствѣ, нравственной вѣрѣ и т. под., какъ на твердыхъ основаніяхъ для теоріи морали, то должны вдвинуть періодъ такого успокоенія въ весьма тѣсныя временныя границы, а именно въ промежутокъ 1764—66 года. Во вторыхъ самый фактъ хотя бы краткаго, но полнаго успокоенія *сомнителенъ*. По нашему мнѣнію, вышеупомянутыя основы для морали служили Канту послѣднимъ, хотя далеко не надежнымъ убѣжищемъ въ томъ *крайнемъ случаѣ*, когда онъ не удовлетворялся основаніями для дорогихъ ему идей свободы, души и Бога, предлагаемыми современной метафизикой, или же сомнѣвался въ возможности найти таковыя. Что Кантъ не могъ вѣрить въ эти идеи въ силу одной традиціи и авторитета и *нуждался* въ *теоретической* и *философской* ихъ *обосновкѣ* ясно уже изъ того, что за недостаткомъ лучшихъ, онъ довольствовался и психологическими основаніями. Но настоящимъ типомъ достовѣрныхъ основаній были для него основанія, къ которымъ онъ привыкъ въ вольфіанской метафизикѣ или въ математикѣ, напр законъ противорѣчія или безусловно-достовѣрныя аксіомы.

Поэтому мы, при изслѣдованіи его сочиненій изъ переходнаго періода видѣли, что, въ одномъ изъ нихъ Кантъ, не смотря на заявленіе о ненадобности доказательствъ для того чтобы признать бытіе Божіе, все таки пытается на мѣсто ставшаго сомнительнымъ *для него*, но считавшагося въ школѣ достаточнымъ ансельмо-декартовскаго доказательства, изобрѣсти свое доказательство, тоже онтологическое, т. е. основанное на законѣ противорѣчія. Въ другомъ сочиненіи мы видѣли, что Кантъ надѣялся найти для основаній морали и религіи „недоказуемыя положенія“ въ родѣ геометрическихъ аксіомъ. Наконецъ въ третьемъ, не смотря на рѣзкій разрывъ съ метафизикой и пневматологіей, онъ какъ мы видѣли, серьезно разсуждаетъ о возможномъ „общеніи духовъ“, а кромѣ того и самый принципъ „моральной вѣры“ формулируетъ такимъ образомъ, что объекты ея, какъ, напр., безсмертіе души и будущая жизнь, принимаютъ характеръ такой же достовѣрности, какою отличаются математическія аксіомы [1]). Итакъ, мы думаемъ, что Кантъ *успокоился окончательно* за непоколебимые для него интересы, когда въ à priori'номъ законѣ разума, въ *императивѣ долженствованія* нашелъ удовлетворявшую его философскую обосновку для объективнаго существованія сперва нравственной свободы, а потомъ безсмертной души и Бога.

Устранивши, по нашему мнѣнію, несостоятельное (вліяніе Юма) и сдѣлавъ поправку къ одностороннему въ вышеприведенныхъ мнѣніяхъ, мы, соглашаясь съ Виндельбандомъ и отчасти [2]) съ Вайхингеромъ, можемъ предложить такое объясненіе происхожденія диссертаціи, въ которомъ *наиболѣе сохраняется связь ея* съ сочиненіями предшествующаго періода.

Сравнивая содержаніе ихъ съ содержаніемъ диссертаціи, мы можемъ указать на нѣкоторые общіе пункты, принадлежащіе и тѣмъ, и

---

[1]) „Еще не было никогда честной души, говоритъ К., (въ „Träume einer Geistersehers et cet.“, loco cit., 106), которая могла бы вынести мысль, что со смертью всему конецъ, и которой высокіе помыслы не возвышались бы до надежды на будущую жизнь“.

[2]) „Отчасти“ потому, что не допускаемъ двойнаго вліянія Юма на Канта, а только одинъ разъ послѣ 1770 года, а ближе и точнѣе, какъ увидимъ ниже, съ 1772 г.

ей. Ихъ мы имѣемъ право считать *необходимыми границами*, между которыми могло колебаться систематическое развитіе его, не переходя за нихъ. Во первыхъ-это было предположеніе преимущественно вольфіанской метафизики о существованіи *простыхъ субстанцій*, составляющихъ послѣдніе элементы матеріи (монады—atomi naturae), которыя въ своемъ соединеніи наполняютъ пространство своей отталкивательной и притягательной силой. Эта метафизика динамическихъ атомовъ, поставленая въ тѣсную связь съ физикой Ньютона, удержана, какъ мы видѣли выше, въ „Иллюзіяхъ духовидца." Во вторыхъ такимъ незыблемымъ пунктомъ было убѣжденіе въ существованіи нравственной свободы, безсмертной души и Бога. Существованіе это не подвергается сомнѣнію въ тѣхъ же „Иллюзіяхъ," [1]) хотя какъ обосновка, такъ и ученіе о родѣ и способѣ этого существованія, предлагаемыя современной метафизикой, и были отвергнуты. Очевидно, что на фундаментѣ этихъ твердыхъ пунктовъ Канту предстояли слѣдующія систематическія философскія *задачи*: найти начала, на основаніи которыхъ можно было бы вывести матеріальный міръ изъ дѣятельности простыхъ субстанцій, и найти начала, на которыхъ можно бы было построить систему нравственности и обосновать свободу, безсмертіе души и Бога. Что таковыя задачи были сознаны и поставлены себѣ Кантомъ, вполнѣ подтверждается письмомъ Канта къ Ламберту отъ 31 декабря 1765 года, писаннымъ въ тоже время, когда печатались „Иллюзіи" [2]). Изъ этого письма оказывается, что Кантъ, намѣреваясь изложить свою систему метафизики, хотѣлъ *предпослать* ей два предварительныя сочиненія, которыхъ содержаніе „было у него уже готово", а именно: „Die metaphysischen Anfangsgründe der natürlichen Weltweisheit" и „Die metaphysischen Anfangsgründe der practischen Weltweisheit" [3]). Что эти сочиненія должны были быть исполнены въ *духѣ и направленіи* сочиненія на премію, въ томъ не оставляетъ никакого сомнѣнія тоже письмо: Кантъ выражаетъ свое большое удоволь-

---

[1]) Собственно это относится къ свободѣ и душѣ, ибо вопросъ о Богѣ въ этомъ сочиненіи не затрогивается.

[2]) Это сочиненіе обозначенное 1766 годомъ могло выйти въ свѣтъ только въ самомъ началѣ года, ибо уже 7 февр. 1766 Кантъ посылалъ его къ Мендельсону. (См. письма Канта къ Менд.)

[3]) См., loco cit., 349—351.

ствіе, что онъ и Ламбертъ согласны въ методѣ изслѣдованія, тамъ намѣченномъ (см. выше стр. 102 и слѣд., стр. 140). Но однако, какъ мы знаемъ, до 1770 года сочиненій, для которыхъ былъ „готовъ" матеріалъ, не появлялось. Что касается до коротенькой статьи 1768 г. съ содержаніемъ которой мы ознакомились, то, конечно, ее можно разсматривать *какъ часть*, которая могла бы войти въ цѣлое сочиненіе: „Metaphys. Anfangsgründe der natürl. W.", если бы оно было выполнено. Мы уже видѣли, что въ этой статьѣ какъ разъ выраженъ результатъ окончательнаго разложенія понятія пространства, позволившій Канту опредѣлить это основное начало всей натуръ-философіи, какъ сущую о себѣ реальность.

Теперь спрашивается, что же помѣшало Канту выполнить намѣченныя сочиненія? Ничто иное, отвѣчаемъ мы, какъ неожиданное появленіе въ свѣтъ одного изъ важнѣйшихъ сочиненій Лейбница: „Nouveaux Essais", давшее сильный толчокъ Канту отъ эмпиризма къ раціонализму. Совершенно справедливо замѣчаетъ Виндельбандъ, что и Паульсенъ на основаніи сродства диссертаціи съ этимъ сочиненіемъ Лейбница, счелъ вполнѣ естественнымъ, что Кантъ познакомился съ нимъ [2]). Но Паульсенъ не воспользовался этимъ соображеніемъ и, какъ мы видѣли, предположилъ невѣроятное вліяніе Юма, между тѣмъ какъ вліяніе Лейбница на Канта до очевидности *обнаруживается въ диссертаціи* не только въ томъ, что тождественно, но и въ томъ, что различно у обоихъ философовъ. Да и странно было бы, чтобы на Канта, который никогда собственно не отдавался принципіально эмпиризму и не рѣдко, какъ мы видѣли, въ своей борьбѣ съ вольфіанизмомъ просто возвращался къ Лейбницу, не произвели сильнаго впечатлѣнія „Nouveaux Essais", сочиненіе, въ которомъ вся энергія мощнаго ума была направлена на опроверженіе глубочайшей основы эмпиризма. Лейбницъ опровергаетъ основную формулу эмпиризма [3]): nihil

---

[1]) См. тамъ же, а также сравн. предъидущее письмо Ламберта къ Канту стр 345—349.

[2]) См. Vierteljahrschrift, loco cit., стр. 234 и Paulsen, loco cit., стр. 145.

[3]) При этомъ остается неважнымъ, что Локкъ самъ не провелъ послѣдовательно формулы.

est in intellectu, quod non fuerit in sensu, обнаруживаетъ ея односторонность и возстановляетъ ея истину необходимымъ дополненіемъ: nisi intellectus ipse. Опровергая и дополняя формулу Локка, Лейбницъ яснѣе и систематичнѣе, чѣмъ гдѣ либо, развиваетъ свою теорію состава человѣческаго познанія. Онъ настаиваетъ *на различіи*, упущенномъ изъ виду Локкомъ, вѣчныхъ и случайныхъ, или разумныхъ и опытныхъ истинъ и строго разграничиваетъ сферу и методъ соотвѣтствующаго имъ познанія. Сфера *опыта*—это свойства и особенная связь предметовъ чувственной дѣйствительности, это міръ феноменальный; методъ опытнаго изслѣдованія à posteriori'ный, т. е., наблюденіе и индукція. Сфера *разума*—это всеобщія и необходимыя идеи разума (причины, бытія, Бога, пространства, времени и пр.); это міръ возможностей, который однако составляетъ вѣчное содержаніе ума божественнаго; методъ ихъ познанія состоитъ въ разложеніи этихъ идей путемъ силлогизма, на основаніи закона противорѣчія, до тѣхъ поръ, пока не дойдемъ до послѣднихъ далѣе не разложимыхъ ихъ признаковъ и пока такимъ образомъ не получимъ ихъ яснаго и точнаго опредѣленія. Предметы и истины опыта составляютъ науку о природѣ въ широкомъ смыслѣ; предметы и истины разума составляютъ логику, метафизику и математику. Предметы опыта не могутъ быть найдены à priori разумомъ—это дѣло опыта; но разъ они даны въ опытѣ, то какіе бы ни были, они все таки подчиняются законамъ, вытекающимъ изъ вѣчныхъ истинъ, а потому для нихъ имѣютъ полную силу положенія логики, математики и метафизики. Съ другой стороны, хотя вѣчныя истины и доказательство ихъ и не зависятъ отъ опыта, но все таки онѣ могутъ приходить къ сознанію по поводу опыта и находятъ въ немъ оправданіе и подтвержденіе.

Мы не считаемъ нужнымъ особенно распространяться объ *очевидномъ сходствѣ* диссертаціи съ воззрѣніями, высказанными Лейбницемъ въ „N. E.“ и въ другихъ сочиненіяхъ [1]), а пототу и ограничимся краткимъ на него указаніемъ.

---

[1]) Мы считаемъ весьма вѣроятнымъ, что „N. E.“ могли быть поводомъ къ пересмотру и другихъ сочиненій Лейбница; по крайней мѣрѣ, въ диссертаціи есть какъ бы намекъ на переписку Лейбница съ Кларке.

Положеніе Канта о безконечномъ числѣ субстанцій, составляющихъ міръ, сходно съ ученіемъ Лейбница о безконечномъ числѣ монадъ. Точно также и соображенія, посредствомъ которыхъ оба философа стараются избѣжать противорѣчія безконечнаго числа, въ сущности тождественны. Лейбницъ избѣгаетъ тѣмъ, что „безконечное не можетъ быть истиннымъ цѣлымъ", что „настоящее безконечное есть только абсолютное, не могущее быть составленнымъ черезъ сложеніе частей"; отсюда безконечное число монадъ, требуемое по закону непрерывности, значитъ только то, что монадъ всегда больше, чѣмъ какое либо данное число, или иначе, что монады не могутъ быть исчерпаны, какъ *возможности*, присущія уму божественному [1]). Также и Кантъ возможность постиженія безконечнаго (неисчерпаемаго) числа субстанцій, составляющихъ міръ, возлагаетъ на божественную интуицію, которая *не связана* закономъ числа. Далѣе еще платоново дѣленіе объектовъ познанія на *феномены и нумены* составляетъ одну изъ основъ всей философіи Лейбница. Сведеніе Кантомъ всѣхъ понятій къ „совершеннѣйшему нумену" (стр. 123) есть ничто иное, какъ повтореніе главнаго положенія Лейбница, что Богъ есть корень и возможности, и дѣйствительности. Далѣе крутой поворотъ Канта къ метафизикѣ, какъ единственному источнику основаній для истинной морали, можетъ легко объясняться тѣмъ же вліяніемъ Лейбница, отстаивавшаго противъ Локка à priori'ныя начала морали, совершенно аналогичныя началамъ логики и математики [3]). Наконецъ „совершеннѣйшій нуменъ", какъ „творецъ и зодчій міра", состоящаго изъ связанныхъ другъ съ другомъ субстанцій, 4 отдѣла диссертаціи есть высочайшая монада Лейбница, связывающая въ общей гармоніи всю вселенную монадъ. Замѣчательно, что слова Канта о возможности разсматривать пространство, какъ феноменъ вездѣсущія Божія, а время—феноменъ вѣчности (стр. 127), какъ бы списаны у Лейбница (см. выше стр. 60).

Теперь мы обратимся къ происхожденію 3 отдѣла диссертаціи, который представляетъ значительное отличіе отъ воззрѣній Лейбница, но тѣмъ не менѣе возникъ тоже подъ ихъ вліяніями.

---

[1]) См. „N. E.", кн. II, гл. XVII; ср. выше стр. 57 и слѣд.

[2]) Особенно рѣзкія выраженія этого различія въ „N. E." кн. IV, главы I, IV, IX.

[3]) См. „N. E." предисловіе, I кн., гл. II, кн. IV, гл. IV.

Непоколебимая увѣренность Канта въ истинѣ ньютоновыхъ законовъ тяготѣнія была, какъ мы не разъ видѣли, связана у него съ предположеніемъ *физическаго вліянія и взаимодѣйствія* простыхъ субстанцій и существованіемъ пустого пространства, наполняемаго дѣятельностью этихъ субстанцій. Дѣйствуя своею притягательною и отталкивательною силою, комплексы простыхъ субстанцій или элементовъ даютъ въ результатѣ тѣ большія и малыя тѣла, изъ коихъ состоитъ вселенная, а также и тѣ отношенія этихъ тѣлъ, которыя выражаются въ законахъ тяготѣнія, формулированныхъ Ньютономъ. Истинность и реальность этихъ законовъ стояла для Канта на истинѣ и реальности взаимодѣйствія субстанцій. Лейбницъ, какъ извѣстно, отвергалъ теорію тяготѣнія Ньютона и считалъ *дѣйствіе на разстояніи*, принимаемое этой теоріей, химерою, необъяснимою естественнымъ образомъ и предполагающею или постоянное чудо, или схоластическія qualitates occultae [1]). Причина такого отношенія понятна, когда мы вспомнимъ, что психическія монады безъ оконъ, призрачность матеріальныхъ тѣлъ съ ихъ качествами и движеніями и невозможность пустого пространства были основными положеніями лейбницевой системы. Мы имѣли случай видѣть, что уже въ 1763 г. (см. стр. 113) Кантъ высказался за теорію дѣйствія на разстояніи и, вмѣстѣ съ Ньютономъ, остался ей вѣренъ навсегда [2]). Но однако этимъ не исключается возможность [3]), что при пересмотрѣ, по поводу „N. E.“ всей философіи Лейбница, въ Кантѣ могла возникнуть потребность болѣе глубокаго размышленія надъ противоположностями философіи Лейбница и натуръ-философіи Ньютона. Эта потребность могла быть тѣмъ настойчивѣе, чѣмъ болѣе въ другихъ вышеизложенныхъ отношеніяхъ Кантъ снова склонялся къ Лейбницу. Словомъ, въ половинѣ періода 1766—70 гг. долженъ былъ быть у Канта такой *моментъ*, когда ему предстояла

---

[1]) См. Zeller, Gesch. d. deuschen. Philosophie, стр. 101.

[2]) См. объ этомъ послѣднемъ пунктѣ подробнѣе у Zöllner: „Wissensch. Abhandlungen, I Band“, статья—„Über Wirkunger in die Ferne“, особенно стр. 57, 65, 72, 283 и слѣд.

[3]) Она слышится даже въ отсутствіи полной рѣшительности въ тонѣ, какимъ заявляетъ Кантъ о своемъ согласіи съ теоріей дѣйствія на разстояніи.

альтернатива, или вполнѣ войти въ колею Лейбница, предавъ сомнѣнію реальную истину не только законовъ Ньютона, но даже и собственной космологіи, основанной на этихъ законахъ, или же сохранить это, отвергнувъ вполнѣ или отчасти Лейбница. Итакъ, не математику, какъ думаетъ Паульсенъ, приходилось спасать Канту отъ Юма, а ньютонову натуръ-философію отъ Лейбница. Ни Юмъ, ни Лейбницъ нисколько не угрожали математикѣ, какъ таковой, но оба въ сущности одинаково отрицали ея реальное значеніе въ приложеніи къ опыту, хотя и выходили изъ различныхъ основаній. Для того, и другого математика была наукою о возможностяхъ; и въ этомъ смыслѣ она обладала абсолютною достовѣрностью; положеніе, что теоремы Евклида имѣли бы полную силу, „если бы и вовсе не было геометрическихъ фигуръ“ высказано было также и Лейбницемъ. То обстоятельство, что математика, какъ возможность, у Юма была фикціей ума человѣческаго, а у Лейбница принадлежностью ума божественнаго, никакой существенной разницы относительно ея приложенія къ физикѣ не дѣлаетъ. Въ концѣ концовъ отъ приложенія математики къ физикѣ послѣдняя ни съ точки зрѣнія Юма, ни съ точки зрѣнія Лейбница ничего въ смыслѣ реальности не выигрываетъ. По Юму приложеніе строго математическаго „масштаба“ къ фактамъ скорѣе повредило бы ихъ познанію; по Лейбницу же, хотя опытъ необходимо долженъ былъ подчиняться законамъ математическимъ, но не смотря на то, въ результатѣ этого подчиненія и приложенія математики къ міру тѣлъ получалось у него знаніе не дѣйствительности, а только феноменовъ, смутно и спутанно символирующихъ отношенія бытія. Мы уже видѣли, какъ Кантъ, нашедшій союзника въ борьбѣ за ньютонову натуръ-философію въ лицѣ Эйлера, какъ извѣстно, упорнаго противника лейбниц-вольфіанской метафизики, вышелъ изъ вышепоставленной альтернативы тѣмъ, что призналъ абсолютную реальность пространства. Важнѣйшимъ мотивомъ для этого признанія были открытые Кантомъ особенные признаки въ идеѣ пространства. Но уже извѣщая своихъ читателей объ этомъ открытіи, Кантъ указываетъ на весьма важныя препятствія къ разрѣшенію поставленной имъ еще въ 1765 г. темы: „Die metaphysiche Anfangsgründe der natürl. Weltweisheit. Оказалось, что, при признаніи реальности пространства и основныхъ элементовъ тѣлъ, его наполняющихъ, Кантъ наткнулся на *затрудненія*, связанныя съ понятіемъ о мірѣ, какъ цѣломъ въ различныхъ отношеніяхъ.

Эти затрудненія, впослѣдствіи выработавшіяся въ особое ученіе о „космологическихъ антиноміяхъ“, были способны, по мнѣнію самого Канта, „разбудить философа изъ догматическаго сна и возбудить его къ трудному дѣлу критики чистаго разума“ [1]). Важнѣйшій шагъ къ этому дѣлу и сдѣланъ былъ въ диссертаціи ученіемъ объ идеальности пространства и времени. При этомъ Кантъ оставилъ за пространствомъ всѣ тѣ свойства, по которымъ оно есть необходимое основаніе сперва геометріи, а потомъ натуръ-философіи вмѣстѣ съ свойствами, усмотрѣнными въ сочиненіи 1768 года, но объявилъ таковое пространство, вслѣдъ за Лейбницемъ, существующимъ только въ познающемъ субъектѣ. Однако при этомъ сходствѣ вошло въ кантову теорію пространства и важное отличіе: пространство не отношеніе, не порядокъ сосуществованій, а особая самостоятельная форма (чистое созерцаніе), предшествующая вещамъ и ихъ отношеніямъ. Этимъ ограниченіемъ Кантъ сохранялъ съ одной стороны отличія, вскрытыя имъ

---

[1]) Слова эти взяты изъ „Prolegomena § 50“. Б. Ердманъ въ обширномъ „Введеніи“, предпосланномъ имъ къ его изданію „Пролегоменъ“ (E. Kant's Prolegomena et cet. von Benno Erdmann, Leipzig 1878), опираясь главнымъ образомъ на слова самого Канта, въ высшей степени убѣдительно доказалъ, что слова эти относятся къ 1769 году и послѣдовавшему за нимъ времени, когда начался критическій періодъ его философствованія, выразившійся впервые въ диссертаціи. Антиномическія затрудненія, по Ердману, произвели переворотъ въ Кантѣ, выразившійся въ диссертаціи 1770 года и поведшій къ заключенію, что пространство и время суть созерцанія à priori и что вещи, являющіяся въ ихъ формѣ, суть только явленія. См. Erdmann, loco cit., стр. LXXXV и слѣд., примѣчаніе. Къ этому мы добавимъ, что эти антиномическія затрудненія, судя по диссертаціи, не представлялись еще въ той систематической полнотѣ, какъ то оказалось въ „Критикѣ“, и что сравнительно поверхностное ихъ устраненіе въ первой было только временнымъ и было снова переработано въ долгій періодъ, протекшій между 1770 и 1781 годами. Что Кантъ самъ сознавалъ эту поверхностность и необходимость дальнѣйшей переработки вопроса, о томъ свидѣтельствуетъ вышеупомянутое заявленіе его въ письмѣ къ Ламберту о неважности 1 и 4 отдѣловъ диссертаціи. Кантъ проснулся только еще вполовину отъ „догматической дремоты“, а именно отъ догматическаго эмпиризма; полное пробужденіе воспослѣдовало послѣ диссертаціи.

въ пространствѣ въ 1768 г., а съ другой бесусловную истину натуръ-философіи и объективное значеніе ея двухъ основныхъ факторовъ: пространства и взаимодѣйствующихъ субстанцій. Пространство, à priori'ная форма созерцанія вещей, имѣющая специфическія особенности, также подчиняетъ своимъ законамъ вещи, какъ у Лейбница оно подчиняло ихъ въ качествѣ вѣчной истины. Съ другой стороны дѣятельность и взаимное физическое вліяніе другъ на друга субстанцій, принимая пространственную форму, представляютъ тѣ реальныя отношенія вещей, которыя ньютонова натуръ-философія, при помощи математики, формулировала въ точныхъ и достовѣрныхъ законахъ. Что касается до теоріи времени, то она естественно была выработана параллельно и сходно съ теоріей пространства.

Мы остановились довольно долго на происхожденіи диссертаціи, имѣя въ виду облегчить себѣ въ послѣдствіи возможность объясненія важнѣйшихъ пунктовъ „Критики“, и спеціально ея „трацендентальной эстетики“ и надѣемся, что *достаточно* показали *естественную связь* диссертаціи съ предшествовавшимъ періодомъ философскаго развитія Канта. Теперь обратимся къ окончательной постановкѣ теоріи пространства и времени въ „Критикѣ чистаго разума“.

ГЛАВА VII.

Критическій періодъ философскаго развитія Канта. Первый отдѣлъ „Критики чистаго разума“: „трансцендентальная эстетика“.

Въ „Критикѣ чистаго разума“, а именно въ первомъ ея отдѣлѣ окончательно выражена теорія пространства и времени, составляющая предметъ нашихъ изслѣдованій. Въ этой главѣ мы изложимъ эту теорію въ связи съ ея выраженіемъ въ предъидущей диссертаціи; въ слѣдующей главѣ мы дополнимъ это изложеніе данными, относящимися къ ней въ другихъ отдѣлахъ „Критики“ и въ одномъ изъ позднѣйшихъ сочиненій, и затѣмъ въ послѣдней главѣ сдѣлаемъ *общее заключеніе* о происхожденіи и содержаніи ученія Канта о пространствѣ и времени. Но предварительно мы считаемъ необходимымъ сдѣлать краткій *очеркъ* происхожденія „Критики“ изъ диссертаціи и указать на общее различіе между ними.

Изъ внѣшнихъ свидѣтельствъ о движеніи и развитіи философской мысли Канта въ теченіи почти 11 лѣтъ между обоими сочиненіями [1]) мы имѣемъ только нѣсколько писемъ къ разнымъ лицамъ и особенно къ М. Герцу, ученику и пріятелю Канта. Въ этихъ письмахъ въ весьма длинные промежутки Кантъ извѣщалъ своихъ корреспондентовъ о ходѣ своей работы надъ „Критикой“. Самымъ важнымъ въ этомъ отношеніи является письмо къ Герцу отъ 21 февраля 1772 года.

---

[1]) Между 1770—1781 годами появилось только три мелкихъ статьи Канта, не имѣющихъ отношенія къ обоимъ сочиненіямъ. См. внѣшнія подробности у Vaihinger'a, loco cit., стр. 152 и слѣд.

Исходнымъ пунктомъ къ переработкѣ воззрѣній, высказанныхъ въ диссертаціи, могло быть всего скорѣе содержаніе 1-го и 4-го ея отдѣловъ, которыми Кантъ былъ недоволенъ уже тотчасъ послѣ выхода ея въ свѣтъ. Всего естественнѣе возникалъ вопросъ: на какомъ основаніи *оба класса* à priori'ныхъ началъ—т. е. формъ чувственности и умственныхъ понятій—имѣютъ различное приложеніе, однѣ къ явленіямъ, а другіе къ бытію вещей самихъ въ себѣ? Уже одно требованіе *единства* системы могло повести къ тому, чтобы или формы имѣли значеніе для міра нуменовъ, или умственныя понятія ограничить сферою феноменовъ. Такъ какъ первая альтернатива противорѣчила бы главнымъ пунктамъ диссертаціи (3 и 5 отдѣламъ) и далѣе опять угрожала бы какъ ньютоновой натуръ-философіи, такъ даже религіи и морали, то уже *заранѣе* можно было предсказывать, что предпочтительнѣе для Канта окажется вторая альтернатива. Конечно, это предпочтеніе было невозможно только въ одномъ случаѣ, еслибы съ нею могли разрушиться твердыя основы для нравственныхъ и религіозныхъ интересовъ, передъ которыми въ концѣ концовъ отступила бы даже и сама натуръ-философія. Но, какъ мы увидимъ впослѣдствіи, вторая альтернатива не только не нанесла ущерба этимъ интересамъ, но даже поставила для Канта ихъ въ гавань, вполнѣ безопасную отъ какихъ-бы то ни было бурь и столкновеній въ области философіи и метафизики.

Письмо отъ 21 февр. 1772 подтверждаетъ эти соображенія. Кантъ сообщаетъ въ немъ, что онъ, по поводу диссертаціи, занятъ новымъ сочиненіемъ: „Границы чувственности и разума“, изъ двухъ частей котораго, теоретической и практической, затрудняетъ его только первая. „Различіе чувственнаго отъ умственнаго въ морали и вытекающія отсюда основоположенія“, точно также „начала чувства, изящнаго вкуса и силы сужденія съ ихъ слѣдствіями, пріятнымъ, прекраснымъ и добрымъ“ уже были выработаны имъ съ достаточною удовлетворительностью [1]). Для теоретической же части, которая должна состоять изъ двухъ отдѣловъ: „1) феноменологіи и 2) метафизики“, *недоста ть*

[1]) На основаніи этого показанія мы можемъ думать, что существенные пункты нѣкоторыхъ сочиненій, вышедшихъ въ послѣдствіи (напр. общей и частной „Метафизики нравственности“, „Критики практическаго ра-

чего-то столь важнаго, что оно составляетъ ключъ ко всемъ тайнамъ метафизики". Затруднявшая проблемма выражена Кантомъ такъ: „на какомъ основаніи то, что въ насъ есть представленіе (понятіе), можетъ относиться къ предмету"? Относительно чувственныхъ представленій нѣтъ затрудненій, ибо они, какъ дѣйствіе самихъ предметовъ на нашу чувственность, естественно относятся, при посредствѣ формъ чувственности, къ своей причинѣ. Точно также было бы понятно, если бы относились къ предметамъ интеллектуальныя понятія ума божественнаго (intellectus archetypus), ибо тогда сами вещи *творились бы* по закону этихъ понятій. Но нашъ умъ съ одной стороны не есть причина вещей, а съ другой его понятія не суть ихъ дѣйствія; поэтому-то и возникаетъ вопросъ, пройденный молчаніемъ въ диссертаціи, о возможности познанія предметовъ, „какъ они суть", черезъ чистыя понятія. Наконецъ, если эти понятія зависятъ отъ нашей „внутренней дѣятельности", то опять спрашивается, отчего происходитъ „согласіе ихъ съ предметами", почему вещи въ своихъ качествахъ и отношеніяхъ должны „необходимо согласоваться" съ основоположеніями, которыя умъ образуетъ относительно ихъ возможнаго бытія. Во всякомъ случаѣ попытки Платона, Малебранша и другихъ философовъ, обосновать это согласіе на Богѣ, нисколько не удовлетворяютъ Канта, для котораго „deus ex machina въ объясненіи происхожденія и значенія нашихъ познаній есть самое нелѣпое, на чемъ только можно остановиться" [1]).

Такимъ образомъ въ этомъ письмѣ Кантъ *уже отказывается* отъ 4-го отдѣла своей диссертаціи, но еще не указываетъ способа для рѣшенія своего вопроса, обѣщая однако, что его изслѣдованія о теоретическомъ и практическомъ умственномъ познаніи, или „Критика чистаго разума" [2]) будутъ готовы въ теченіи немногихъ мѣсяцевъ. Затѣмъ

зума", „Критики силы сужденія") были уже намѣчены ранѣе этого письма, напр. во время диссертаціи.

[1]) См. S. W. (изд Розенкранца) XI, стр. 24 и слѣд.

[2]) Здѣсь терминъ: „Критика чистаго разума" въ первый разъ замѣняетъ уже употребленный въ вышецитированной программѣ лекцій на 1765—66 г. терминъ: „Критика разума" (см., loco cit., стр. 296). Прежній терминъ, по вѣрному соображенію Вайхингера, употребленъ по примѣру

въ рѣдкихъ письмахъ изъ періода 1772—81 годовъ онъ нѣсколько разъ обѣщалъ скоро выпустить въ свѣтъ свое новое сочиненіе, но не исполнялъ его. Причиною тому, конечно, было какое-то *важное* затрудненіе, сопряженное съ „Критикой", на которое Кантъ жалуется въ письмахъ къ Герцу. Въ чемъ состояло это затрудненіе, мы не видимъ какъ изъ метафорическихъ выраженій Канта сравнивающаго „Критику" то съ „плотиною", задерживающею ходъ его остальныхъ работъ [1]), то съ „камнемъ на дорогѣ", такъ и изъ скудныхъ сообщеній Герцу о задачахъ и планѣ его изслѣдованій. Мы можемъ догадаться объ этомъ затрудненіи только изъ сравненія содержанія самой „Критики" съ содержаніемъ диссертаціи, къ чему мы и обратимся.

Въ предисловіи къ „Критикѣ" [2]) Кантъ объясняетъ, что ея задача состоитъ въ изслѣдованіи познаній разума „независимо отъ опыта", но въ тоже время служащихъ условіями всяческаго опыта. Съ этой точки зрѣнія „Критика" есть общая *теорія опыта*. Эта идея еще не высказана въ диссертаціи [3]).

Локка, измѣненный же подъ вліяніемъ Лейбница (См. Vaihinger, loco cit., 121, 157).

[1]) Вѣроятно, это суть вышеупомянутые уже готовые элементы практической философіи.

[2]) Въ нашемъ очеркѣ мы будемъ имѣть въ виду какъ оба изданія „Критики", такъ и „Prolegomena". Въ своемъ мѣстѣ объяснимъ общій характеръ, отличающій ихъ другъ отъ друга, а если то будетъ нужно, то мѣстами укажемъ и на частныя различія. Критику будемъ цитировать по переводу Г. Владиславлева; и такъ какъ въ этомъ переводѣ соединены оба изданія, то мы указывая страницу перевода будемъ римскими цифрами: I, II, обозначать и изданія, конечно только тогда, когда для насъ будетъ не безразлично, принадлежитъ ли цитата первому или второму изданію. „Prolegomena" же мы будемъ цитировать по изданію Розекранца и Шуберта, III часть, указывая страницу или § съ прибавленіемъ буквы Р.

[3]) Очень возможно, что читатель будетъ находить нашъ очеркъ „Критики" слишкомъ общимъ и краткимъ. Но мы напомнимъ ему, что объяснять и излагать не только вообще философію Канта, но даже и „Критику чистаго разума" вовсе не входитъ въ нашу задачу и завело бы насъ отъ нея слишкомъ далеко. Мы касаемся лишь или другихъ пунктовъ философіи или сочиненій Канта только въ той мѣрѣ, въ какой это намъ нужно для вы-

Въ „введеніи“ главный пунктъ составляетъ „классическое“ (P. 21), по выраженію самого Канта, дѣленіе сужденій на *аналитическія* и *синтетическія*. Съ точки зрѣнія этого дѣленія, вся „Критика„ можетъ быть разсматриваема, какъ отвѣтъ на вопросъ *о возможности* синтетическихъ сужденій à priori въ математикѣ, наукѣ о природѣ и метафизикѣ [1]). Дѣленіе это, поводъ къ которому былъ Канту поданъ Локкомъ (P. 21), имѣетъ существенное отношеніе къ Юму, а потому мы вообще считаемъ умѣстнымъ здѣсь *возвратиться* къ вопросу о вліяніи Юма на Канта Отвергая вліяніе Юма на Канта до 1770 г., мы тѣмъ самымъ признаемъ его *послѣ* этого года и относимъ къ этому періоду всѣ мѣста „Кр. чист. раз.“ [2]), „Пролегоменъ“ и „Кр. практическаго разума“, гдѣ Кантъ говоритъ о своемъ отношеніи къ Юму, котораго вообще вмѣстѣ съ Локкомъ онъ ставитъ скорѣе какъ предшественниковъ, чѣмъ противниковъ, какими оказываются догматическіе философы. По мнѣнію Канта, Юмъ какъ разъ поставилъ себѣ *ту же самую* проблемму, что и самъ онъ; но такъ какъ онъ поставилъ ее *узко* и рѣшилъ *односторонно*, а потому и *ошибочно*, то Канту выпало на долю раздуть въ пламя „искру свѣта“, произведенную Юмомъ, и разрѣшить въ „Критикѣ„ его проблемму „въ возможно большей ширинѣ и полнотѣ“. Юмъ, по Канту, поставилъ вопросъ: „на какомъ основаніи разумъ думаетъ, что нѣчто имѣетъ такое свойство, что если оно поставлено, то тѣмъ самымъ должно быть необходимо

полненія нашей задачи, а именно, для объясненія происхожденія его теоріи пространства и времени.

[1]) Эта точка зрѣніи выражена яснѣе въ „Пролегоменахъ“, а вмѣстѣ съ тѣмъ и яснѣе обозначено значеніе критическаго изслѣдованія въ томъ отношеніи, что оно направлено противъ догматизма, ибо въ метафизикѣ невозможны синтетическія сужденія à priori, а слѣдовательно не возможна и сама метафизика. См. превосходное введеніе къ „Пролегоменамъ“ Ердмана, loco cit., стр. XXIX—XXXI.

[2]) Кстати, находимъ нужнымъ сдѣлать здѣсь оговорку относительно нашего примѣчанія на стр. 132. Вслѣдствіе поспѣшности въ него вкралась неточность, которая можетъ повести читателя къ заключенію, что въ 1-мъ изданіи „Критики“ Кантъ не упоминалъ о Юмѣ. Напротивъ, такихъ мѣстъ въ 1-мъ изданіи не одно, а нѣсколько, напр. стр. 557, 566 и слѣд. (мѣсто, не точно показанное нами во 2 изд.) и 627.

поставлено нѣчто иное, ибо это означается понятіемъ причины [1]). Онъ *неопровержимо* доказалъ, что для разума совершенно невозможно мыслить такое соединеніе à priori и изъ понятій, ибо оно заключаетъ необходимость; а между тѣмъ совершенно непонятно, какимъ образомъ изъ того, что нѣчто есть, слѣдуетъ, что должно быть необходимо нѣчто другое и какимъ образомъ, значитъ, можетъ быть обосновано понятіе такого соединенія à priori" [2]). Отсюда онъ заключилъ, что это понятіе (т. е., причинность) обманчиво и что оно произошло не изъ разума, а выдумано, по закону ассоціаціи и что мнимо объективная необходимость его имѣетъ субъективную основу, а именно *привычку* (см. стр. 26 и слѣд.). А отсюда Юмъ заключилъ, что разумъ вовсе не имѣетъ возможности пріобрѣтать какія либо познанія изъ подобныхъ à priori'ныхъ понятій, которыя, какъ таковыя, суть просто выдумки [3]).

Кантъ съ своей стороны поставилъ *туже* проблемму шире, а именно, онъ не ограничился, подобно Юму, „однимъ, хотя и важнѣйшимъ понятіемъ причинности" но „нашелъ", что есть и другія, „изъ которыхъ только и состоитъ метафизика"; словомъ, поставилъ юмову проблемму относительно всѣхъ понятій разума. Далѣе онъ не могъ согласиться съ *ближайшимъ и дальнѣйшимъ* выводами Юма, потому что

[1]) Всякій, кто изучалъ Канта, согласится, что изложеніе его до послѣдней степени спутано, темно и сбивчиво (самую простую вещь онъ, sit venia verbo, скажетъ съ такой *заковыркой*, что подумаешь, Богъ знаетъ, какая глубина въ ней заключается), а потому мы позволимъ себѣ переводить это важное мѣсто съ языка Канта на болѣе удобопонятный. Юмъ поставилъ вопросъ: на какомъ основаніи существуетъ общепринятая нами идея причинности, по которой требуется, чтобы какой либо данной перемѣнѣ или существованію должно предшествовать что либо иное (причина) и предшествовать необходимо (см. стр. 26 и слѣд.)?

[2]) Это значитъ, что Юмъ неопровержимо доказалъ, что изъ разума— т. е., à priori вовсе не слѣдуетъ, что, если что либо есть, или случилось, то непремѣнно должно быть и нѣчто другое; или иначе, что нѣтъ никакого противорѣчія для разума мыслить что либо данное само по себѣ, безъ связи съ другимъ (причиною).

[3]) См. „Proleg." стр. 6 и слѣд. Тоже въ сущности, но въ другихъ выраженіяхъ мы находимъ и въ „Критикѣ" какъ „чистаго" (стр, 566 и слѣд.), такъ и „практическаго разума (S. W. VIII часть, стр. 167 и слѣд.).

они подрываютъ все значеніе „науки о природѣ“, такъ какъ въ основу изслѣдуемыхъ ею причинныхъ отношеній кладутъ „слѣпой случай“, а не безусловно необходимый законъ [1]).

Мы еще возвратимся къ этой кантовой постановкѣ проблеммы, а теперь укажемъ въ чемъ заключалась, по Канту, причина, приведшая Юма къ вышеупомянутымъ ложнымъ выводамъ. Причина эта была та же самая, которая повела Юма и къ ложному воззрѣнію на математику, а именно; Юмъ не замѣтилъ того различія между сужденіями, по которому Кантъ раздѣлилъ ихъ на аналитическія и синтетическія.

Всѣ сужденія какого бы они происхожденія ни были, суть, по Канту, или только *уясняющія* или *разширяющія* познаніе: первыя—*аналитическія*, вторыя—*синтетическія*. „Аналитическія сужденія суть тѣ, въ которыхъ сказуемое соединяется съ подлежащимъ на основаніи *тождества*; тѣ же сужденія, въ которыхъ они соединяются не на основаніи тождества называются синтетическими“; или иначе: аналитическія сужденія своимъ предикатомъ не выражаютъ ничего другого, какъ то, что уже заключалось въ субъектѣ, хотя и не мыслилось съ яснымъ сознаніемъ. Въ синтетическомъ сужденіи въ предикатѣ заключается нѣчто такое, чего не было въ субъектѣ и что разширяетъ познаніе. „Тѣло протяженно“—есть, по Канту, аналитическое сужденіе, потому что невозможно мыслить тѣло безъ протяженности; „тѣло тяжело“—синтетическое, ибо въ предикатѣ заключается нѣчто такое, что не мыслится въ субъектѣ. Всѣ аналитическія сужденія основаны на законѣ противорѣчія и суть à priori, хотя бы ихъ понятія и были опытными. „Сужденія опыта (т. е., à posteriori) всѣ вообще суть синтетическія. Во всѣхъ теоретическихъ наукахъ разума есть синтетическія сужденія à priori въ качествѣ принциповъ“ [2]).

Если мы теперь съ этими основными положеніями Канта о различіи аналитическихъ и синтетическихъ попытаемся *стать на точку зрѣнія* Юма, а *термины употреблять* кантовскія, то во первыхъ всѣ „с жденія объ идеяхъ“, а слѣдовательно, всѣ сужденія *математическія* были бы аналитическія, т. е., основанныя à priori на законѣ разума, именно законѣ противорѣчія. Во вторыхъ сужденія о фактахъ

---

[1]) См. „Кр. пр. разума“ ibidem. Подробнѣе объ этомъ см. B. Erdmann, oco cit., стр. LXXIX—XCIII.

[2]) См. „Крит.“, введеніе III, IV, „Prol.“ §§ 1, 2.

были бы синтетическія à posteriori, хотя, кажется, *могли бы быть* и аналитическія, напр. въ случаѣ выводныхъ сужденій [1]). Во всякомъ случаѣ съ юмовой точки зрѣнія не было бы мѣста кантовымъ синтетическимъ сужденіямъ à priori.

Но какъ разъ въ этомъ-то и состоитъ, по Канту, *корень* ошибокъ Юма. Онъ не различилъ во первыхъ тѣхъ сужденій à priori, которыя мы дѣлаемъ „посредствомъ чистаго разсудка относительно того, что можетъ стать *предметомъ опыта*“ отъ тѣхъ, которыя мы пытаемся дѣлать „посредствомъ чистаго разума и относительно свойствъ или даже бытія предметовъ, которые никакъ не могутъ встрѣтиться въ опытѣ“. „Нашъ скептикъ не различилъ этихъ двухъ родовъ сужденій (что онъ неупустительно долженъ былъ сдѣлать) [2]) и прямо полагалъ, что такое саморазширеніе понятія, такъ сказать, саморожденіе нашего разсудка (а также и разума) безъ помощи опыта совершенно невозможно и что,

---

[1]) Мы считаемъ какъ юмово, такъ еще болѣе кантово дѣленіе сужденій несостоятельнымъ и спутаннымъ, а потому и затрудняемся сказать рѣшительно, что, напр. сужденіе: „„лондонскій лордъ-меръ смертенъ““ было бы аналитическимъ или синтетическимъ съ юмовой точки зрѣнія. Съ одной стороны оно аналитическое, ибо, если „люди смертны“ (несомнѣнно синтетическое), если „лордъ-меръ человѣкъ“ (тоже трудно сказать какое), то необходимо, по закону противорѣчія, слѣдуетъ, что „лордъ-меръ смертенъ“. Съ другой стороны это послѣднее сужденіе синтетическое, ибо оно о фактѣ о смертности лорда-мера.

[2]) Это обвиненіе Юма отзывается странною наивностью. Если бы Юмъ сдѣлалъ указанное различіе, то онъ не былъ бы Юмомъ, т. е., философомъ, у котораго „чистый“ разумъ могъ только произвольно видумывать псевдоидеи, для которыхъ не было первоначальнаго оригинала въ впечатлѣніи. Изслѣдованіе, которое у Канта называлось отъискиваніемъ чистыхъ принциповъ разсудка, называлось у Юма изслѣдованіемъ пустыхъ фантазій, порождающихъ у людей иллюзіи знанія. Корень дѣйствительныхъ ошибокъ Юма не въ отсутствіи правильнаго различенія сужденій (здѣсь и самъ Кантъ, по нашему, далеко не безгрѣшенъ) а въ его *первой лжи*, въ отрицаніи бытія, а вмѣстѣ съ тѣмъ въ постановкѣ основнымъ принципомъ познанія понятія: *впечатлѣніе*, которое, при томъ отрицаніи, безусловно невозможно и есть полное внутреннее противорѣчіе, т. е., *нуль мысли*.

слѣдовательно, всѣ принципы à priori суть чистыя фантазіи“ [1]). Точно также Юмъ сдѣлалъ важный промахъ и въ томъ, что, изслѣдуя „всю область чистыхъ познаній à priori, онъ необдуманно исключилъ цѣлый и важнѣйшій отдѣлъ ея, именно чистую математику, считая ее состоящею только изъ однихъ аналитическихъ сужденій„ [2]). Если бы Юмъ, думаетъ Кантъ, увидѣлъ, что сужденія математики синтетическія (что понято Кантомъ), то „онъ свой вопросъ о происхожденіи синтетическихъ сужденій à priori разширилъ бы далѣе понятія о причинности и распространилъ на возможность математики“. Но тогда бы ему пришлось объяснять и „аксіомы математики изъ опыта, а для этого онъ былъ слишкомъ уменъ“. Тогда бы этотъ остроумный мыслитель могъ прійти къ тѣмъ „соображеніямъ“, къ которымъ пришелъ и самъ Кантъ [3]).

Сказанное здѣсь, по поводу дѣленія сужденій, объ отношеніи Канта къ Юму мы еще дополнимъ въ другомъ мѣстѣ, а теперь обратимся къ прерванному нами очерку.

---

[1]) См. „Кр. I, 562“. Мы еще будемъ имѣть дѣло съ тѣми сужденіями, которыхъ не различилъ, по этой цитатѣ, Юмъ.

[2]) Ужъ въ чемъ другомъ, а въ необдуманности отношеній къ математикѣ Юма нельзя было обвинять. Но въ извиненіе Канта можно сказать, что онъ не зналъ изслѣдованій „Трактата“, съ которыми мы познакомились, а зналъ только ихъ результаты въ „Опытахъ“.

[3]) См. „Пр. § 4“. Кантъ тутъ жестоко ошибается. Мысль его состоитъ въ томъ что Юмъ, разсматривавшій притязанія ходячей аксіомы причинности на безусловную достовѣрность, объявилъ ихъ мнимыми, потому что она стояла не на разумѣ (т. е., законѣ противорѣчія), а на опытной привычкѣ (фальшивомъ наведеніи изъ опыта). Если бы онъ точно также спросилъ о происхожденіи математическихъ аксіомъ, также притязающихъ на абсолютную достовѣрность, и повелъ бы свои разсужденія аналогично съ разсужденіями о происхожденіи причинности, то долженъ былъ бы и ихъ признать результатами опытной привычки (что, напр., въ послѣдствіи сдѣлалъ современный Юмъ, или Д. С. Милль), или фальшиваго наведенія изъ опыта. Но онъ не сдѣлалъ бы этого, по Канту, въ силу своего великаго ума. Тогда онъ, значитъ, призналъ бы математическія аксіомы синтетическими принципами à priori (но уже не выдумками, а функціями ума), а вмѣстѣ съ тѣмъ и при-

Мы уже встрѣчали въ сочиненіи на премію 1763 года термины синтетическихъ (въ математикѣ) и аналитическихъ (въ философіи) сужденій, хотя употребленные совсѣмъ въ иномъ смыслѣ, чѣмъ въ „Критикѣ“. Но не смотря на это различіе есть и нѣкоторое сходство въ томъ, что и тамъ, и тутъ математическія сужденія суть результатъ *синтезиса*: путемъ произвольныхъ опредѣленій въ 1763 и путемъ чистаго созерцанія въ 1781 году. Въ диссертаціи эти термины не употребляются, но имъ до извѣстной степени соотвѣтствуютъ понятія логическаго и реальнаго употребленія ума. Въ первомъ уже готовыя понятія, какого бы они ни были происхожденія, обработываются въ систему координированныхъ и субъординированныхъ понятій. Разумѣется, въ результатѣ этой обработки, основанной на законѣ противорѣчія (см. стр. 123), должны оказаться съ точки зрѣнія „Критики“, аналитическія сужденія [1]). Напротивъ usus realis, долженствующій происходить на основаніи „первоначальныхъ понятій и аксіомъ о вещахъ и ихъ отношеніяхъ, первоначально *данныхъ* самимъ чистымъ разумомъ“, (§ 23) могъ бы дать въ результатѣ какъ разъ синтетическія сужденія à priori въ областяхъ морали и метафизики [2]).

чинность призналъ бы таковою же. Но мы уже видѣли, что Юмъ поставилъ вопросъ и о математикѣ и ее истолковывалъ также фальшивымъ выводомъ изъ опыта, хотя и на иной ладъ, чѣмъ въ отношеніи причинности, т. е., что математика произошла изъ ошибочнаго перехода отъ относительнаго къ абсолютному.

[1]) Срав. Moritz Steckelmacher. „Die formale Logik Kant's et cet.“ 1879, стр. 2 и слѣд.

[2]) Паульсенъ (loco cit., 165 и слѣд.), излагая свой взглядъ на происхожденіе дѣленія сужденій у Канта совершенно справедливо заключаетъ, что „гораздо лучше было бы, если бы это дѣленіе не было придумано“, ибо оно, по своей неосновательности, не уясняетъ изслѣдованій Канта, а скорѣе запутываетъ. Паульсенъ придаетъ этому дѣленію значеніе только въ той мѣрѣ, въ какой оно сходно съ юмовымъ и вообще приводитъ оба дѣленія въ слишкомъ близкую связь. Но за независимость дѣленія Канта отъ дѣленія Юма мы имѣемъ весьма рѣзко выраженное самимъ Кантомъ отклоненіе такой зависимости, соединенное съ указаніемъ на поводъ данный къ дѣленію Локкомъ (Pr. § 3). Что же касается того соображенія Паульсена, что дѣленіе придумано „ради параллели математики и метафизики“ и сравни-

Теперь мы, пропустивъ трансцендентальную эстетику, такъ какъ она подлежитъ спеціальному изслѣдованію, обратимся къ очерку 2-го отдѣла „Критики", „трансцендентальной логикѣ".

„Трансцендентальная логика", по объясненію Канта, разсматриваетъ „происхожденіе объемъ и объективное значеніе понятій, въ которыхъ мы мыслимъ предметы чистаго разсудка и разума совершенно à priori". Этотъ терминъ [1]) былъ установленъ Кантомъ въ противоположность исключительно господствовавшей до того времени *формальной* логикѣ. Эта послѣдняя содержитъ въ себѣ ученіе объ общихъ формахъ правильнаго мышленія (понятія, сужденія, умозаключенія), вполнѣ отвлекаясь отъ содержанія предметовъ мысли и не задаваясь вопросомъ о значеніи, какое придаетъ мышленіе своимъ предметамъ по отношенію къ познанію [2]). Трансцендентальная же логика относится къ теоріи познанія и разсматриваетъ формы мышленія съ точки зрѣнія ихъ познавательной цѣнности. Общій пунктъ соприкосновенія обѣихъ логикъ у Канта есть *сужденіе*. Ученіе формальной логики о сужденіи есть ничто иное, какъ *описаніе* различныхъ формъ соединенія субъекта съ предикатомъ; ученіе трансцендентальной логики о категоріяхъ, какъ о законахъ или дѣйствіяхъ разсудка (ума), сообщающихъ мыслимымъ предметамъ научное и объективное значеніе, даетъ полное объясненіе для фактическихъ формъ сужденій, найденныхъ формальной логикой.

Разсудокъ есть способность духа, отличная отъ чувственности, онъ активенъ и судитъ, чувственность же пассивна и только воспринимаетъ; чувственность даетъ только непонятныя, „слѣпыя" созерцанія, разсудокъ понимаетъ ихъ, приводитъ къ понятію, познаетъ,

---

тельно позднѣе, чѣмъ главное содержаніе „Критики", то мы считаемъ это соображеніе весьма вѣроятнымъ (см. ibidem). Позднѣе мы еще будемъ имѣть случай высказаться съ своей стороны о несостоятельности дѣленія не только Канта, но и Юма.

[1]) Предметъ ея, впрочемъ, существовалъ и ранѣе подъ именемъ метафизики, хотя и въ иной постановкѣ.

[2]) Такое строгое отдѣленіе формальной логики отъ теоріи познанія введено было самимъ Кантомъ.

что они суть. Трансцендентальная логика, сообразно съ предметами, къ которымъ прилагаются функціи или понятія разсудка дѣлится на *аналитику* и *діалектику* (К. 52—62).

„Трансцендентальная аналитика“ трактуетъ о приложеніи понятій разсудка къ предметамъ *даннымъ* въ опытѣ; „діалектика„ къ предметамъ *не даннымъ* въ опытѣ, или сверхчувственнымъ. Первый вопросъ аналитики есть вопросъ о числѣ и системѣ *чистыхъ понятій* разсудка. „Путеводною нитью“ въ этомъ случаѣ служитъ ученіе формальной логики о формахъ сужденія. Такъ какъ категоріи суть ничто иное, какъ in abstracto разсматриваемые роды синтезиса, сообщающаго единство нашимъ представленіямъ, то они могутъ быть выведены изъ формъ сужденія. Сколько родовъ и видовъ сужденій, столько группъ и отдѣльныхъ категорій, а именно: всѣхъ 12, раздѣляющихся на 4 группы (*количества*, *качества*, *отношенія*, *модальности*) по 3 въ каждой группѣ (К. 62—80).

Но послѣ этого вопроса „о фактѣ (quid facti)“ предстоитъ вопросъ „о правѣ (quid juris)“, т. е., объ основаніяхъ, на которыхъ чистыя понятія разсудка могутъ прилагаться къ вещамъ и быть для нихъ законами. Какъ, напр., категорія причины, привнесенная à priori умомъ, можетъ подчинять себѣ „данныя“ извнѣ явленія чувственности? Отвѣтомъ на это служитъ второй отдѣлъ аналитики: „трансцендентальный выводъ (Deduction) чистыхъ понятій разсудка“. Сущность этого вывода состоитъ въ томъ, что вещи, данныя намъ въ чувственномъ воспріятіи (Wahrnehmungen), суть еще до акта сужденія продукты, обработанные разнообразной дѣятельностью ума. Сырой и случайный матеріалъ изолированныхъ самихъ по себѣ и безпорядочныхъ ощущеній, вошедшій въ формы пространства и времени, подвергается различнымъ синтезамъ: синтезу *наблюденія* (вниманія—Apprehension), *воспроизведенія* воображеніемъ (Reproduction) *признанія* въ понятіи Recognition). Но объединенныя посредствомъ этихъ синтезовъ воспріятія еще не могутъ составить объективнаго опыта: они также индивидуальны, и измѣнчивы, какъ индивидуально и измѣнчиво въ каждый моментъ *эмпирическое* (временное) сознаніе, въ которомъ они являются. Для опытной устойчивости ихъ, для того, чтобы они понимались какъ нѣчто объективное, а потому необходимое и общее для одного сознанія нуженъ еще высшій синтезъ, а именно „чистое первоначаль-

ное сознаніе“ или „трансцендентальное единство самосознанія (transcendentale Apperception)“, синтезъ, относящій разнообразіе воспріятій къ одному пункту, къ единству сознанія, которое субъективно выражается особымъ сознаніемъ: „я мыслю“ (воспринимаю, чувствую и проч.), сопровождающимъ все разнообразіе воспріятій и мыслей. Всѣ предъидущіе синтетизирующіе акты разсудка предполагаютъ это „трансцендентальное единство самосознанія“, изъ него исходятъ и въ него впадаютъ. Оно же источникъ и категорій или законовъ, по которымъ синтетизируются феномены. Сужденія, которыя, образуются на основаніи этихъ законовъ имѣютъ характеръ *всеобщности* и *необходимости*, свойственныхъ общеобязательной и объективной наукѣ. Такимъ образомъ только послѣ указанія на тѣ первоначальныя дѣйствія ума, которыя преобразуютъ безпорядочное разнообразіе элементовъ ощущенія и постепенно производятъ изъ нихъ общіе объекты познанія, становится понятнымъ господство спеціальныхъ законовъ того же ума надъ тѣмъ, что въ первоначальной основѣ своей есть нѣчто противоположное и внѣшнее уму (К. I, 81—132).

Но все таки остается еще затрудненіе. Созерцанія должны быть въ сужденіяхъ подведены подъ какую либо категорію, но это возможно тогда, когда между обоими есть нѣчто общее. Категоріи же и созерцанія разнородны; первыя суть чистыя понятія, не заключающія ничего эмпирическаго, вторыя же чувственны. Общимъ однороднымъ съ ними можетъ быть только нѣчто такое, что съ одной стороны интеллектуально, а съ другой чувственно. Это посредствующее третье есть *время*, которое есть чистая форма, но также и „однородно съ явленіемъ, ибо заключается во всякомъ опытномъ представленіи разнообразнаго содержанія“.

Какимъ образомъ время выполняетъ эту посредническую функцію, о томъ мы скажемъ ниже, такъ какъ это имѣетъ отношеніе къ нашему спеціальному предмету (К. 136—143).

Далѣе Кантъ предлагаетъ систему всѣхъ *основоположеній чистаго разсудка*. Во главѣ ихъ стоитъ высшій принципъ *для всѣхъ аналитическихъ сужденій*: это извѣстный законъ логики, „отрицательный критерій истины“, именно, положеніе о противорѣчіи. Высшій же принципъ *для всѣхъ синтетическихъ сужденій*. формулированъ такъ:

„всякій предметъ находится въ зависимости отъ необходимыхъ условій синтетическаго единства, которому подчинено все разнообразное содержаніе созерцанія (нагляднаго представленія) въ возможномъ опытѣ“ (К. 149). Эти условія суть: синтезы представленій, вытекающіе изъ единства самосознанія; далѣе представленія должны принадлежать къ явленіямъ опыта и наконецъ подлежать времени, формѣ внутренняго чувства. Этотъ общій принципъ предполагается всѣми другими частными основоположеніями, которыя соотвѣтствуютъ категоріямъ всѣхъ четырехъ группъ, или, лучше сказать, суть выраженія этѣхъ категорій въ формѣ сужденій. Мы приведемъ эти основоположенія, опуская искусственныя клички, которыя даны Кантомъ каждой группѣ.

Всей группѣ категорій *количества* соотвѣтствуетъ положеніе: „всѣ созерцанія суть величины екстенсивныя“, т. е., имѣющія протяженіе въ пространствѣ или во времени. Отсюда можно вывести нѣкоторыя другія положенія, напр., что всѣ положенія геометріи имѣютъ силу и въ приложеніи къ предметамъ природы и проч.

Всей группѣ категорій *качества* соотвѣтствуетъ положеніе: „во всѣхъ явленіяхъ реальное, составляющее предметъ ощущенія имѣетъ интенсивную величину, т. е. степень“. Такъ какъ отъ какой бы то ни было реальности до ея нуля можетъ быть безконечное количество ступеней, которыя могутъ занимать время, (или иначе, такъ какъ простой малѣйшей степени ощущенія нѣтъ) то и всѣ величины ощущенія, подобно величинамъ созерцанія, непрерывны. Далѣе такъ какъ интенсивность ощущенія отъ екстенсивности созерцанія не зависитъ, то нѣтъ надобности принимать пустое пространство (одна и таже матерія можетъ наполнять и огромное и малое пространство, только въ различныхъ степеняхъ интенсивности).

Третьей группѣ категорій *отношенія* соотвѣтствуетъ одно общее положеніе и три частныхъ. Общее положеніе: „всѣ явленія, по своему бытію, à priori состоятъ въ зависимости отъ правилъ, которыми опредѣляется ихъ взаимное отношеніе во времени“. Частныя положенія соотвѣтствуютъ каждой изъ трехъ категоріи отношенія. Категорія *субстанціи* и *принадлежности* соотвѣтствуетъ: „При всякой смѣнѣ явленій субстанція остается одною и тою же; и количество ея въ природѣ не увеличивается и не уменьшается“. Къ времени относится это

положеніе со стороны его модусовъ: одновременности и слѣдованія; это значитъ, что перемѣна можетъ быть понятна только тогда, когда что либо занимаетъ время безъ измѣненія. Отсюда вытекаетъ старое положеніе: ничто не возникаетъ изъ ничто. Категоріи *причины* и дѣйствія соотвѣтствуетъ положеніе: „всѣ измѣненія происходятъ по закону связи причины и дѣйствія". Это положеніе имѣетъ отношеніе къ слѣдованію во времени, но превращаетъ случайное слѣдованіе въ *необходимое*, при чемъ, конечно, только опытъ указываетъ, какое явленіе за какимъ *необходимо* слѣдуетъ. Третьей категоріи *взаимодѣйствія* соотвѣтствуетъ положеніе: „всѣ сущности, которыхъ одновременное существованіе мы наблюдаемъ въ пространствѣ, состоятъ въ совершенномъ взаимодѣйствіи". Это положеніе, имѣющее отношеніе къ одновременности, составляетъ реальную основу физики; объектъ представленія, не стоящій въ дѣятельной связи съ другими, есть мечта, сонная грёза и т. п.

Наконецъ тремъ категоріямъ модальности соотвѣтствуютъ три положенія: „1) что согласно съ формальными условіями опыта (т. е., съ созерцаніями пространства и времени и съ категоріями), то *возможно*. 2) Что находится въ связи съ матеріальными условіями опыта (т. е., ощущается), то *дѣйствительно*. 3) Чего связь съ дѣйствительностью опредѣлена по всеобщимъ условіямъ опыта, то *необходимо*".

Всѣмъ этимъ положеніямъ должны подчиняться à priori всѣ предметы, могущіе быть познаваемыми; что же касается до опыта, то онъ, въ рамкахъ этихъ положеній, указываетъ только особенныя свойства и отношенія предметовъ. Иначе говоря, прежде чѣмъ я узнаю, какія свойства имѣетъ предметъ по его чувственнымъ качествамъ, какимъ измѣненіямъ онъ подвергается по своей внутренней природѣ или по связи съ другими, я уже знаю о немъ, что онъ занимаетъ, по крайней мѣрѣ, время, что онъ измѣняется, что онъ какъ либо ощущаемъ и т. далѣе (K. 136—204).

Сближая все содержаніе аналитики съ диссертаціей, мы видимъ, что существенную разницу между ними составляетъ *различное значеніе*, придаваемое интеллектуальнымъ понятіямъ. Рѣшительнымъ пунктомъ этого поворота, какъ мы видѣли, нужно считать 1772 г. Это же время нужно считать, вмѣстѣ съ Вайхингеромъ и Б. Эрдманомъ [1]), и вре-

[1]) См. B. Erdmann, loco cit., стр. LXXXIX и слѣд. Паульсенъ въ рецензіи на книгу Эрдмана въ Vierteljahrschrift, II Jahrgang, 4 Heft снова

менемъ вліянія Юма. Кантъ подъ его вліяніемъ убѣдился, что понятіе причины не имѣетъ абсолютнаго значенія, т. е., что оно не приложимо къ нуменамъ, къ самому бытію вещей; а такъ какъ это понятіе было главною основою для метафизической онтологіи, напр., для признанія бытія Бога при существованіи міра, понимаемаго въ смыслѣ о себѣ сущаго цѣлаго, то естественно, что его участь *раздѣлили* и другія умственныя понятія диссертаціи. Но съ другой стороны Кантъ не могъ согласиться съ объясненіями Юма о происхожденіи понятія причины и другихъ аналогичныхъ. Они не могутъ прилагаться къ бытію и вести къ познанію вещей самихъ въ себѣ, но все таки *не* происходятъ изъ опыта, а только прилагаются къ предметамъ опыта, явленіямъ, и прилагаются необходимо и безъ всякаго ограниченія (т. е., обще обязательно, а это и значитъ, по Канту, à priori). Но съ постановкою причины и прочихъ умственныхъ понятій на ряду съ пространствомъ и временемъ и ограниченіемъ ихъ приложенія сферою явленій дѣло еще далеко не облегчалось. Дѣленіе въ диссертаціи познавательной способности на чувственность и умъ (разсудокъ) оставалось въ полной силѣ; и старый вопросъ о возможности приложенія понятій къ предметамъ предсталъ въ новой формѣ, т. е., какъ возможно, чтобы понятія прилагались къ вещамъ, какъ явленіямъ [1]). Основательность, которой Кантъ научился въ школѣ Вольфа и которую онъ высоко цѣнилъ (K. XXVIII), требовала полнаго систематическаго разрѣшенія вопроса. Сперва нужно было *найти* число и порядокъ умственныхъ понятій, а потомъ *оправдать* ихъ приложеніе. Вотъ—эта-то „дедукція“ и „аналитика основоположеній“ и составляла ту „плотину“ и „камень на пути“, которые такъ долго задерживали Канта [2]). По существу дѣла, какъ мы видѣли, рѣшеніе вопроса произошло *въ духѣ* диссертаціи и письма къ Герцу 1772 г. Оказалось, что понятія ума потому прилагаются къ вещамъ, какъ явленіямъ, что онѣ, какъ явле-

---

пытается отстоять свою гипотезу вліянія Юма до 1770 г., но, по нашему мнѣнію, не успѣваетъ въ этомъ.

[1]) Собственно говоря, какъ выяснится ниже, онъ оставался старымъ и въ этой новой формѣ.

[2]) За это ручаются и собственныя показанія Канта (напр. P. 31) и согласіе въ этомъ отношеніи изслѣдователей.

нія, *создаются* умомъ. Нашъ умъ есть intellectus archetypus для вещей, какъ явленій, подобно тому, какъ умъ божественный есть intellectus archetypus для вещей, самихъ въ себѣ. Съ другой стороны ученіе о категоріяхъ, какъ законахъ объективнаго познанія, соотвѣтствуетъ положенію диссертаціи о реальномъ употребленіи умственныхъ понятій. Вообще аналитика „Критики“ замѣняетъ собою онтологію вольфіанской школы и второй, отчасти же и четвертый отдѣлъ диссертаціи.

Далѣе слѣдуетъ „общій итогъ“, въ которомъ „всѣ моменты аналитики сосредоточиваются въ одинъ общій пунктъ“. Этотъ итогъ заключается въ отдѣлѣ подъ заглавіемъ: „Основаніе различенія всѣхъ предметовъ вообще на phaenomena и noumena“ и формулированъ такъ: „разсудокъ можетъ à priori предварять только форму возможнаго опыта вообще и такъ какъ то, что не есть явленіе, не можетъ быть предметомъ опыта, то разсудокъ не можетъ переступать предѣловъ чувственности, въ которой единственно онъ долженъ искать себѣ предметовъ. Его основоположенія суть принципы объясненія явленій: очевидно, слишкомъ притязательное названіе онтологіи, думающей излагать систематическимъ образомъ синтетическія познанія à priori о вещахъ вообще (напр., основоположеніе причинности), должно уступить скромному названію аналитики чистаго разсудка“ (K. I, 226).

Здѣсь мы должны нѣсколько остановиться на понятіи нумена, которое оказывается *преобразованнымъ*, сравнительно съ диссертаціею, и съ которымъ намъ придется встрѣтиться въ нашемъ спеціальномъ предметѣ.

И здѣсь нуменъ все таки остается объектомъ ума (разсудка), такъ какъ явленія суть только представленія и не могутъ быть предметомъ для разсудка. Значитъ, разсудокъ долженъ относить представленія къ предмету (необходимо предполагаемому понятіемъ явленія), но къ предмету *неопредѣленному*. Этотъ предметъ „къ которому относится явленіе вообще, есть *трансцендентальный* предметъ, т. е., совершенно неопредѣленная мысль о нѣчто вообще“. Но „этого нѣчто нельзя назвать noumenon [1]), ибо я не знаю о немъ, что онъ такое самъ въ себѣ, и могу имѣть понятіе о немъ только, какъ о предметѣ чувственнаго представленія

---

[1]) Т. е., напр., въ смыслѣ диссертаціи, что предметъ познается умомъ, что такое онъ есть.

вообще, одинаковомъ для всѣхъ явленій. Категоріи не приложимы къ нему, ибо онѣ имѣютъ значеніе только для опытнаго представленія, дабы подводить его подъ понятіе предмета вообще“ (К. I, 232). Итакъ, это понятіе, или noumenon „не означаетъ ничего положительнаго“ и есть „понятіе *вѣроятное* (problematisch)“ или „*ограничивающее* (Grenzbegriff)“. По тѣмъ не менѣе въ этомъ смыслѣ это понятіе не только логически *возможно*, „не заключаетъ въ себѣ противорѣчія, ибо нельзя утверждать о чувственности, что она есть единственный способъ созерцанія [1]), но даже *необходимо*, дабы не распространять чувственнаго представленія на вещи сами въ себѣ [2]) и чтобы ограничить область объективной реальности чувственнаго познанія (все остальное, на что оно не простирается, называется noumena, и тѣмъ обозначается, что чувственное познаніе не распространяется на все, мыслимое разсудкомъ). Въ концѣ концовъ, однако, не видно какимъ образомъ возможны noumena; внѣ явленій для насъ не существуетъ никакого содержанія“... „Поэтому дѣленіе предметовъ на phaenomena и noumena и самого міра на чувственный и мысленный не можетъ быть допущено въ *положительномъ значеніи*, хотя понятія и допускаютъ дѣленіе на чувственныя и разсудочныя: послѣднія, т. е., разсудочныя, безпредметны и не могутъ быть выдаваемы за объективныя“ [3]) (К. I, 233, 234).

Но мы еще должны отмѣтить одно опредѣленіе того X, который называется трансцендентальнымъ объектомъ. Это опредѣленіе весьма важно въ томъ отношеніи, что посредствомъ его трансцендентальный объектъ изъ ничто, изъ „грамматическаго субъекта, ожидающаго предиката и не могущаго ни откуда его получить“ [4]) вдругъ выростаетъ

---

[1]) Такимъ образомъ выгораживается возможность другого, напр., интеллектуальнаго созерцанія.

[2]) Этимъ положеніемъ какъ бы сохраняется пятый отдѣлъ диссертаціи.

[3]) Очевидно колебаніе Канта въ опредѣленіи этого важнѣйшаго въ его философіи понятія и въ тоже время вносящаго въ нее массу затрудненій, а также составляющаго одно изъ необоримыхъ препятствій къ согласію въ ея пониманіи.

[4]) Это остроумное выраженіе принадлежитъ Гартману, весьма обстоятельно обнаруживающему всю противорѣчивость и невозможность понятія

въ чрезвычайно крупную величину. „Онъ (т. е., тр. предметъ) осуществляетъ на себѣ единство самосознанія (transcend. Apperception) и вноситъ характеръ единства въ содержаніе чувственнаго представленія; посредствомъ этого единства разсудокъ соединяетъ содержаніе въ одно понятіе предмета“ (К. I, 229). По объясненію Б. Эрдмана [1]), стоящему въ связи съ кантовой теоріей „трансцендентальнаго вывода категорій“, это опредѣленіе значитъ, что „трансцендентальный предметъ“ есть „коррелятъ единства самосознанія къ единству многоразличія въ чувственномъ созерцаніи“. Такъ какъ коррелятивныя понятія одно безъ другого не могутъ быть мыслимы (напр., отецъ и мать), то значитъ „единство самосознанія“, общій источникъ к вышеозначенныхъ „синтезовъ многоразличія въ созерцаніи“, и категорій, функціонируетъ *только благодаря* „трансцендентальному объекту“. Нѣтъ отца: нѣтъ и матери; нѣтъ трансцендентальнаго объекта: нѣтъ синтезовъ, ибо не къ чему имъ, говоря фигурально, прицѣпиться, нѣтъ синтеза самосознанія, нѣтъ объективныхъ сужденій;—словомъ нѣтъ функцій разсудка. Значитъ, тр. объектъ, по справедливости, изъ пустой мысли о неопредѣленномъ нѣчто, долженъ быть возведенъ, по крайней мѣрѣ, въ функцію разсудка, равную съ единствомъ самосознанія (К. 219—237).

Далѣе у Канта слѣдуетъ полемическое прибавленіе [2]), въ которомъ онъ иллюстрируетъ вышеуказанные результаты своей аналитики путемъ отрицательнымъ, а именно опроверженіемъ лейбнице-вольфіанской метафизики. Мы не будемъ теперь останавливаться на немъ, такъ

„трансцендентальнаго объекта“. См. „Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus. Von Eduard von Hartmann. 1875“, гл. II.

[1]) Кромѣ уже цитированнаго нами „Введенія“ къ „Prolegomena“, изданныхъ этимъ почтеннымъ изслѣдователемъ, у него есть другое важное для пониманія Канта сочиненіе—это „введеніе“ къ изданію „Критики“, по обширности своей вышедшее отдѣльной книгой: „Kant's Kritik, et cet., 1878“. Ссылка наша на Эрдманна относится къ стр. 27—29, 35 и слѣд.

[2]) „Амфиболія рефлективныхъ понятій“ (К 231—260).

какъ придется обратиться къ нему по поводу нашего спеціальнаго предмета.

Третій отдѣлъ „Критики“ и второй „трансцендентальной логики“ составляетъ „трансценсцендентальная діалектика“. Съ различныхъ точекъ зрѣнія содержаніе ея можетъ быть опредѣлено различно. Такъ она отвѣчаетъ на вопросъ: „какъ возможны синтетическія сужденія въ метафизикѣ“ [1]); съ другой точки зрѣнія она есть ученіе о принципахъ сверхчувственнаго; съ третьей—„логика видимости“, т. е., ученіе о софизмахъ, принимающихъ видъ истины; съ четвертой—ученіе о дѣятельности особой способности человѣческой—именно разума. Она замѣняетъ собою три отдѣла вольфіанской метафизики: раціональную психологію, космологію и теологію, съ одной стороны устраняя ихъ какъ науки, съ другой подготовляя на ихъ развалинахъ исходные пункты для теоріи морали и телеологіи, точно также она видоизмѣняетъ задачу „метафизики“ диссертаціи (стр. 123) и дополняетъ ея пятый отдѣлъ.

Источникъ метафизическихъ наукъ о душѣ, мірѣ и Богѣ, заключается, по Канту, въ *разумѣ* [2]), который стремится къ полнотѣ систематическаго познанія и идетъ отъ условленнаго къ безусловному. Разумъ дѣйствуетъ въ этомъ случаѣ по своей существенной природѣ, слѣдовательно, необходимо. Тѣ идеалы знанія, къ которымъ направляется разумъ, суть его à priori'ные принципы, подобно категоріямъ разсудка, и названы Кантомъ *идеями*. Такихъ идей *три*: идея *души* или понятіе о безусловномъ единствѣ всѣхъ психическихъ явленій; идея *міра* есть понятіе о мірѣ, какъ о себѣ существующемъ цѣломъ, какъ о безусловной полнотѣ всѣхъ явленій, его составляющихъ; идея *Бога*, какъ понятіе о безусловно необходимомъ существѣ,

---

[1]) Съ „Критики“ метафизика окончательно отдѣлена Кантомъ отъ естествовѣдѣнія и наука о категоріяхъ или аналитика стала ученіемъ объ общихъ основныхъ началахъ „чистаго естествовѣдѣнія“.

[2]) Съ „Критики“ начинается у Канта еще неизвѣстное диссертаціи дѣленіе ума на двѣ способности: разсудокъ и разумъ, который такъ же приводится въ связь съ умозаключеніемъ, какъ разсудокъ приводится въ связь съ ученіемъ логики о сужденіи. При этомъ выводъ принциповъ разума (идей) изъ формъ умозаключенія гораздо произвольнѣе и искусственнѣе, чѣмъ выводъ категорій изъ формъ сужденія.

составляющемъ основу всяческихъ явленій. Средство, употребляемое разумомъ для достиженія познанія о его предметахъ, составляютъ категоріи разсудка. Но такъ какъ, согласно аналитикѣ, посредствомъ категорій можно мыслить только предметы, данные въ чувственномъ опытѣ, а объекты идей не даны: то разумъ впадаетъ въ „неизбѣжную иллюзію“, преслѣдуя свою *собственную* идею въ мірѣ чувственномъ и вмѣсто искомаго абсолютнаго, успокоиваясь на „трансцендентальномъ призракѣ“.

На этомъ ложномъ пути каждая изъ метафизическихъ наукъ впадаетъ въ особыя ошибки, благодаря которымъ созидаетъ свое видимое, призрачное знаніе. Раціональная психологія, учащая, что душа есть *субстанція*, что она *проста*, тождественная себѣ *личность* и что ея *дѣйствительность* вполнѣ *достовѣрна*, основана только на ошибкахъ, извѣстныхъ въ логикѣ подъ именемъ *паралогизмовъ*. Раціональная космологія, разсматривающая вопросы о мірѣ, какъ цѣломъ, относительно его *границъ* въ пространствѣ и времени, его послѣднихъ *составныхъ элементовъ*, его *происхожденія* и его *зависимости* необходимо приходитъ къ логически невыносимымъ *антиноміямъ*, т. е. противорѣчащимъ другъ другу отрицательному и положительному сужденіямъ, съ равнымъ правомъ притязающимъ на логическую основательность [1]). Наконецъ Кантъ опровергаетъ *доказательства* бытія Божія, предлагаемыя „раціональной теологіей“: онтологическое, космологическое и физико-теологическое. Эти опроверженія суть ничто иное, какъ видоизмѣненія опроверженій, сдѣланныхъ еще въ переходный періодъ (см. стр. 97 и слѣд.). Два послѣднія доказательства опровергаются тѣмъ, что изъ основаній, *данныхъ въ опытѣ* (изъ даннаго существованія міра, изъ даннаго порядка и гармоніи въ мірѣ), нельзя заключить къ *не данной* въ опытѣ безусловно—необходимой причинѣ того и другого. Опроверженіе онтологическаго доказательства, какъ и прежде, основано на томъ, что изъ понятія предмета нельзя заключать къ его бытію, основаніемъ котораго можетъ служить только созерцаніе. Разница „Критики“ отъ сочиненія 1763 года въ этомъ случаѣ только

---

[1]) Намъ придется ниже коснуться нѣкоторыхъ пунктовъ „діалектики“, относящейся къ „психологіи“ и особенно „космологіи“.

та, что къ вопросу прилагается дѣленіе сужденій на аналитическія и синтетическія: „сужденія бытія суть синтетическія“ (K. 465).

Но не смотря на эту критику метафизики, какъ науки, Кантъ все таки оставляетъ *важное значеніе* за ея источникомъ, т. е, идеями разума. Роль ихъ по отношенію ко всему опытному знанію совершенно аналогична роли категорій по отношеніи къ чувственности. Съ одной стороны идеи, при ихъ правильномъ пониманіи и *имманентномъ* употребленіи, могутъ способствовать полнотѣ и порядку въ приложеніи разсудка къ возможному опыту. Они требуютъ во первыхъ, чтобы опытное знаніе нигдѣ не останавливалось и шло къ своей идеальной цѣли, *безусловной законченности*, а во вторыхъ чтобы все разнообразіе опыта не стояло разрозненно, а постоянно приводилось въ *систематическую связь*. Идея *души* требуетъ, чтобы мы всѣ душевныя „явленія, дѣйствія и состоянія представляли принадлежащими одному субъекту, всѣ его силы мыслили выведенными изъ одной общей силы, всѣ измѣненія представляли, какъ состоянія одного и того же постояннаго существа, и отличали всѣ явленія въ *пространствѣ* отъ дѣйствій *мышленія*“. *Космологическія* идеи требуютъ, чтобы при объясненіи данныхъ явленій, будетъ ли то въ дѣленіи, или же въ изысканіи причинъ, мы „представляли себѣ рядъ какъ бы безконечнымъ, т. е., in indefinitum“; тамъ же, гдѣ разумъ разсматривается какъ опредѣляющая причина (въ вопросѣ о свободѣ) мы должны представлять себѣ, что имѣемъ дѣло не съ предметомъ чувствъ, а съ предметомъ чистаго разсудка, при чемъ условія могутъ быть поставлены внѣ ряда явленій, а рядъ состояній можетъ имѣть безусловную (умственную) причину“. Наконецъ особенно важное значеніе можетъ имѣть идея *Бога*, требующая, чтобы связь вещей разсматривать такъ, какъ будто они всѣ вмѣстѣ вышли отъ единаго всеобъемлющаго существа. Съ помощію идеи Бога, какъ мудрой причины міра, для разума возможно смотрѣть на міръ съ точки зрѣнія „высшаго систематическаго, а слѣдовательно и цѣлесообразнаго единства“. Въ этомъ отношеніи идея Бога есть для разума *руководящій идеалъ* вполнѣ законченнаго и полнаго знанія. Во вторыхъ идеи *ограничиваютъ* притязанія чувственности и разсудка на исключеніе изъ области бытія всего того, что не подлежитъ ихъ компетентности. Нѣтъ никакого противорѣчія въ допущеніи существованія души и Бога (міръ не возможенъ, ибо антиноміи противорѣчивы):

у разума только нѣтъ средствъ доказать ихъ бытіе, но нѣтъ также средствъ и опровергнуть возможность этого бытія; и если оно можетъ быть *обосновано* какъ либо *иначе* (напр., постулировано существованіемъ нравственныхъ законовъ), то разумъ не можетъ устранить эту обосновку доказательствомъ невозможности бытія безсмертной души или Бога (К. I, 261—533).

Этими воззрѣніями „Критики чистаго разума“ на значеніе идей Кантъ, очевидно, пролагаетъ дорогу къ двумъ другимъ „Критикамъ“ („практическаго разума“ и „силы сужденія“), гдѣ будетъ возстановлено право идей души и Бога на полную реальность. Безъ предположенія этого уже заранѣе предуготовленнаго имъ положенія, оказывается весьма страннымъ предложеніе великаго философа [1]) чтобы разумъ (или разсудокъ?) разсматривалъ нѣчто, „призрачность“ чего онъ только что доказалъ, такъ, какъ будто оно *и въ самомъ дѣлѣ* существуетъ. Далѣе если мы къ этому постулированію Бога изъ нравственнаго закона присоединимъ ученіе о Его идеѣ, какъ руководящемъ идеалѣ полнаго знанія, то окажется, что понятіе „совершеннѣйшаго нумена“, поставленнаго въ диссертаціи въ качествѣ принципа для познанія теоретическаго и практическаго, *сохранило* до извѣстной степени свое значеніе и въ „Критикѣ“. Наконецъ, если припомнимъ письмо къ Герцу 1772 года, то нельзя не признать, что уже тогда *была обезпечена* реальность важнѣйшихъ для Канта понятій „свободы, Бога и души“, какъ началъ практическаго познанія, и что для него не малую долю затрудненій, на которыя онъ жаловался между 1772—1781 г., кромѣ „дедукціи категорій“, составляла еще и задача *охранить* этѣ идеи и ихъ значеніе отъ произвола и шаткости метафизическихъ спекуляцій, принадлежащихъ различнымъ философскимъ системамъ и школамъ, противорѣчащимъ и оспаривающимъ другъ друга. Это охраненіе [2]) и совершено было путемъ искусственнаго дѣленія

---

[1]) Невольно вспоминается происходящее въ играхъ дѣтей предложеніе одного другому: „дѣлай такъ, какъ будто ты маменька“ и т. под.

[2]) Въ выраженіи объ „ограниченіи знанія для того чтобы дать мѣсто вѣрѣ“ (К. II, XXV) должно разумѣть, по нашему мнѣнію, именно это охраненіе идей отъ компрометтирующихъ ихъ школьныхъ споровъ и выводовъ, что видно уже изъ тѣхъ страницъ, среди которыхъ находится это выраженіе.

ума диссертаціи на разсудокъ и разумъ „Критики“ и еще болѣе искусственнымъ выводомъ идей разума изъ формъ силлогизма, архитектоникою паралогизмовъ, антиномій, сообразно классамъ категорій и т. под.

Послѣ „трансцендентальной діалектики“ слѣдуетъ „трансцендентальное ученіе о методѣ“. Оно какъ разъ соотвѣтствуетъ ученію о „метафизическомъ методѣ“, намѣченномъ въ 5 отдѣлѣ диссертаціи и выполненномъ только отчасти (стр. 127). Ученіе о „методѣ“ состоитъ изъ четырехъ отдѣловъ. Первый составляетъ „Руководство (Disciplin)

Постулированное же изъ à priori'ной идеи *долженствованія* знаніе о бытіи свободы, души и Бога было для Канта все таки *знаніе*, а не вѣра въ обычномъ смыслѣ слова, т. е. основанная на привычкѣ, традиціи, авторитетѣ и т. под. Этому нисколько не противорѣчитъ то, что въ „ученіи о методѣ“, въ главѣ: „мнѣніе, знаніе, вѣра“ (K. 605—612) Кантъ убѣжденіе въ бытіи Бога или будущей жизни называетъ „научною“ или „нравственною вѣрою„. Не говоря уже о томъ, что все различеніе указанныхъ понятій вообще не отличается строгостью и точностью, все таки употребленный въ этомъ мѣстѣ терминъ „вѣры“, по сущности дѣла, значитъ тоже, что достовѣрнѣйшее знаніе, что окончательно и подтверждается ученіемъ о *примать* практическаго разума въ „Критикѣ практическаго разума“. Мы думаемъ, что понятіе *должнаго*, составляющее основу этики Канта, по сущности дѣла, можно вполнѣ приравнять къ его категоріямъ; и очень вѣроятно, что это понятіе *дѣлило* съ ними одинаковую участь. Во время диссертаціи оно принадлежало къ умственнымъ понятіямъ и служило основаніемъ для познанія ноуменовъ, по скольку они составляютъ область *высочайшаго блага*. Потомъ съ 1772 г. категорія должнаго была выдѣлена отъ остальныхъ и стала функціей мышленія, на основаніи которой она à priori даетъ опредѣленія для дѣяній, какъ нравственныхъ и безнравственныхъ, опредѣленія, для которыхъ нѣтъ никакихъ данныхъ въ тѣхъ же дѣяніяхъ, какъ явленіяхъ опыта. По нашему мнѣнію, извѣстныя формулы *категорическаго императива* (напр., „поступай такъ, чтобы побужденія твоей воли могли стать началомъ всеобщаго законодательства“) совершенно аналогичны съ вышеуказанными категоріальными „основоположеніями чистаго разсудка“, а съ другой стороны эти послѣднія могутъ, пожалуй, быть названы императивами теоретическаго мышленія о вещахъ возможнаго опыта. Словомъ, для Канта „Критикъ“ все, опиравшееся на идею „должнаго“, было такимъ же достовѣрнымъ знаніемъ, какъ и все, опиравшееся на „категоріи“.

чистаго разума", заключающее отрицательныя правила, предохраняющія отъ *неправильнаго* употребленія разума въ „догматическомъ, полемическомъ употребленіи, въ гипотезахъ и доказательствахъ". Второй „Правило (Kanon) чистаго разума", указывающее на *истинное* употребленіе разума въ „практическомъ" отношеніи, соотвѣтственно послѣдней цѣли разума исчерпывающейся свободой, безсмертіемъ души и бытіемъ Бога. Третій отдѣлъ заключаетъ „Построеніе (Architektonik) чистаго разума", указывающее на объемъ и составныя части философской системы. Наконецъ четвертый отдѣлъ заключаетъ краткую „Исторію чистаго разума", въ которой его „систематическое" употребленіе сводилось къ догматизму (представитель Вольфъ), или къ скептицизму (представитель Юмъ). Теперь кромѣ этихъ двухъ путей можно выбрать третій, „*критическій*", указанный Кантомъ „въ Критикѣ" (К 533—627).

Сравнивая это ученіе о „методѣ" съ диссертаціей и съ предшествовавшими сочиненіями, мы можемъ сдѣлать слѣдующія сближенія. „Руководство" соотвѣтствуетъ понятію объ употребленіи „интеллектуальныхъ понятій съ цѣлью критической"; „Правило" соотвѣтствуетъ понятію объ употребленіи тѣхъ же понятій съ „цѣлью догматической", при чемъ одна часть этого употребленія („теоретическое") падаетъ сама собою. (ср. стр. 123). Далѣе „метафизика или первая философія" диссертаціи остается по имени безъ измѣненія (хотя измѣняется по сущности) и называется въ „Архитектоникѣ" также метафизикой, „системой чистаго разума". Что же касается до подготовительной къ ней, „пропедевтической науки" (=диссертація), то ей соотвѣтствуетъ „Критика чистаго разума" (срав. стр. 123 и К. стр. 618). Далѣе метафизика „Архитектоники" подраздѣляется на „метафизику природы" и „метафизику нравовъ", которыя какъ разъ соотвѣтствуютъ двумъ сочиненіямъ, проектированнымъ въ письмѣ къ Ламберту 1765 года (см. стр. 144) и выполненнымъ уже послѣ 1781 года. Наконецъ „ученіе о методѣ" „Критики" имѣетъ общій пунктъ съ сочиненіемъ 1763 г. на премію. „Руководство" почти въ тѣхъ же выраженіяхъ указываетъ догматической философіи на ея основную ошибку, состоящую въ стремленіи строить философію по образцу математики. Философское и математическое познаніе совершенно различны: „первое есть *познаніе разума* на основаніи понятій, *математическое*—на основаніи *построенія понятій*". Такъ какъ математика построяетъ свои понятія на основаніи „чувственнаго чистаго созерцанія" (а не произвольно,

какъ было въ 1763 г.), то поэтому она и можетъ дать имъ точныя и строгія *опредѣленія*; поэтому же она и имѣетъ очевидныя положенія, *аксіомы*, и можетъ безусловно *доказывать* свои теоремы. Строгія же и реальныя опредѣленія въ философіи невозможны, ибо ея понятія „не имѣютъ твердыхъ границъ“ и зависятъ отъ ширины опыта; поэтому здѣсь существуютъ только „словоопредѣленія или объясненія“. Въ математикѣ дѣло начинается съ опредѣленій, а въ философіи они должны завершать его и могутъ быть результатомъ только вполнѣ *законченнаго* анализа. Точно также въ философіи „нѣтъ основоположеній, заслуживающихъ названія аксіомъ“; даже „чистыя основоположенія разсудка“ не составляютъ исключенія. Они вовсе не имѣютъ непосредственной достовѣрности, ибо понятія ихъ несозерцаемы. Такъ основоположеніе причинности должно опереться на нѣчто *третье*, *внѣшнее* понятіямъ причины и дѣйствія, для своей достовѣрности, а именно на слѣдованіе во времени опытныхъ явленій; безъ опыта же это основоположеніе есть только пустая возможность. Поэтому это основоположеніе вмѣстѣ съ другими требовало особаго „доказательства, или вывода“, по которому они только тогда имѣютъ *всеобщее и необходимое* значеніе, если существуетъ опытъ. Есть слѣдованіе явленій во времени—есть и необходимое слѣдованіе, т. е., имѣетъ силу законъ причинности, составляющій условіе опыта.

Мы надѣемся, что въ сдѣланномъ сейчасъ очеркѣ „Критики“ достаточно указали на ея естественную связь не только съ диссертаціей, но даже и съ ранними сочиненіями Канта, такъ что различныя фазы его философіи представляются не результатомъ скачковъ, а естественнаго, *непрерывнаго развитія*. Для полноты этого очерка намъ остается сказать еще нѣсколько словъ о видоизмѣненіяхъ, которымъ подвергалась „Критика“ въ „Пролегоменахъ“ (1783) и во второмъ изданіи (1787). Въ этомъ отношеніи мы прямо ссылаемся на въ высшей степени обстоятельные выводы Б. Ердманна [1]).

---

[1]) Для рѣшенія вопроса объ отношеніи этихъ сочиненій Канта Ердманнъ перерылъ массу матеріала въ сочиненіяхъ и письмахъ Канта и многихъ его современниковъ, въ рецензіяхъ журналовъ и т. под.; и на основаніи этого матеріала, а также на основаніи сличенія самихъ сочиненій указалъ на *мотивы*, руководившіе Кантомъ при обработкѣ „Пролегоменъ“ и 2

„Пролегомены“ произошли, во первыхъ благодаря всеобщимъ жалобамъ на *темноту* „Критики“, а во вторыхъ благодаря желанію Канта устранить различныя *недоразумѣнія* и *лжетолкованія*, которыя, по его мнѣнію, возникли у его современниковъ по поводу „Критики“. Въ первомъ отношеніи „Пролегомены“ дѣйствительно отличаются болѣе яснымъ и при томъ краткимъ выраженіемъ содержанія „Критики“. Во второмъ отношеніи Кантъ старается устранить смѣшеніе его идеализма съ тѣмъ идеализмомъ (напр., Берклея), который въ чувственномъ опытѣ видитъ „только призракъ“. Поэтому здѣсь усилено утвержденіе, что идеализмъ самого Канта есть „формальный, критическій или трансцендентальный“, признающій существованіе „тѣлъ или вещей внѣ насъ“. Точно также нѣсколько повышено и признаніе существованія Я, какъ „вещи въ себѣ“. Наконецъ сдѣланы болѣе обширныя показанія объ отношеніи Канта къ Юму [1]). При обработкѣ 2 изданія у Канта отчасти продолжаютъ дѣйствовать тѣ же мотивы, что и при обработкѣ „Пролегоменъ“, а отчасти новые. Въ видахъ уясненія изложенія сдѣланы, напр., прибавленія и перемѣны въ „трансцендентальной эстетикѣ“, совсѣмъ переработана „дедукція категорій“. Далѣе многія перемѣны и прибавленія объясняются вліяніями, которыя имѣла на Канта все болѣе и болѣе разраставшаяся литература *мнѣній и отзывовъ* какъ противниковъ, такъ и защитниковъ „Критики“. Какъ на результатъ такихъ вліяній можно указать на измѣненія, сдѣланныя въ главѣ „о феноменахъ и ноуменахъ“, имѣвшія въ виду устранить толкованія „Критики“ въ смыслѣ чистаго идеализма. „Трансцендентальный объектъ“, въ первомъ изданіи означавшій „сомнительное нѣчто“, здѣсь получаетъ болѣе *положительное* значеніе. Въ этомъ же направленіи сдѣлано значительное прибавленіе: „опроверженіе идеализма“, гдѣ предположеніе вещей самихъ въ себѣ ставится какъ безусловно необходимое. Далѣе

изданія. Все это изложено въ вышеупомянутыхъ „Введеніяхъ„ къ „Пролегоменамъ и Критикѣ“. Что же касается до гипотезы Ердмана о двойной редакціи „Пролегоменъ“ по поводу которой возникъ горячій споръ въ текущей нѣмецкой философской литературѣ, то для насъ въ данномъ случаѣ этотъ вопросъ безразличенъ. См. объ этомъ спорѣ статью Вайхингера въ „Philosophische Monatshefte, Band XVI“.

[1]) См. B. Erdmann, Einleitung къ „Proleg.“ и „Kant's Kriticismus“ 80—97.

еще болѣе, чѣмъ въ „Пролегоменахъ“, признано бытіе Я, какъ „вещи самой въ себѣ“. Это признаніе было мотивомъ измѣненій, сдѣланныхъ въ „паралогизмахъ раціональной психологіи“; оно же отчасти было мотивомъ, игравшимъ роль и въ полной переработкѣ „дедукціи категорій“. Есть также и прибавленія полемическаго свойства, гдѣ Кантъ не только защищается, но и самъ нападаетъ на теоріи противниковъ; таково напр., „опроверженіе мендельсоновскаго доказательства постояннаго существованія души“ (K. 312). Наконецъ въ перемѣнахъ 2-го изданія отражается еще одинъ важный мотивъ, стоящій въ связи съ этическими воззрѣніями Канта [1]). Въ первомъ выступала на первый планъ *отрицательная* польза „критическаго“ изслѣдованія разума, состоящая въ опредѣленіи его границъ и предохраненіи отъ ошибокъ; во второмъ сдѣлано удареніе и на *положительную* пользу критицизма. Ограничивая теоретическій разумъ, „Критика“ съ одной стороны открыла свободное поле для признанія практическимъ разумомъ высшихъ идей, а съ другой стороны тѣмъ же самымъ ограниченіемъ она „въ корню уничтожаетъ матеріализмъ, фатализмъ, безбожіе, вольнодумное невѣріе, фанатизмъ и суевѣріе, могущія быть вообще вредными, наконецъ, идеализмъ и скептицизмъ, вредные болѣе для школъ и трудно проникающіе въ публику“. (K. II, XXVII).

Примѣромъ измѣненій, мотивированныхъ этическимъ интересомъ можетъ служить особенно предисловіе 2-го изданія, а также нѣкоторыя прибавки и перемѣны и въ другихъ мѣстахъ [2]).

Теперь мы обратимся къ нашему *спеціальному* предмету, къ ученію Канта о пространствѣ и времени, какъ оно высказано въ „трансцендентальной эстетикѣ“.

„Трансцендентальнымъ“ Кантъ называетъ познаніе, относящееся къ „нашимъ понятіямъ о предметахъ à priori“ или иначе: „трансцендентальное познаніе имѣетъ дѣло не съ самими предметами, а съ способомъ познанія предметовъ à priori“ (K. 19). Это значитъ, что оно

---

[1]) Одно изъ главныхъ сочиненій по теоріи этики: „Grundlegung“ появилось ранѣе 2-го изданія (въ 1785), другое—„Kritik der pract. Vernunft“ черезъ годъ“ (1788).

[2]) См. B. Erdmann, „Kant's Kriticismus“, стр. 163—245.

есть ученіе объ условіяхъ, при которыхъ мы, по нашей природѣ, можемъ познавать предметы или, что все равно, имѣть опытъ. „Эстетикой“ называетъ Кантъ, приближаясь къ смыслу греческаго слова: αἴσθησις, науку о чувственности. Отсюда „трансцендентальная эстетика“ есть „наука о принципахъ чувственности à priori“ (25). Чувственность же опредѣляется почти такъ же, какъ и въ диссертаціи: при ея посредствѣ „даются намъ предметы, когда они дѣйствуютъ извѣстнымъ образомъ на нашу душу“. Представленіе, относимое нами къ „предмету данному“ черезъ посредство чувственности, и называется „*созерцаніемъ* (Anschauung)“ [1]). Если предметъ данъ „посредствомъ ощущенія“, то „созерцаніе его опытное“. „Предметъ опытнаго созерцанія есть явленіе“ которое заключаетъ въ себѣ „*содержаніе* (матерію), т. е., то, что соотвѣтствуетъ ощущенію“ и „форму“, т. е., то, что соотвѣтсвуетъ распорядку содержанія. Матерія и форма различны; первое дается опытомъ à posteriori, форма же „должна находиться въ душѣ“, à priori. Если мы отвлечемся отъ всего, что мыслитъ въ представленіи разсудокъ (что оно субстанція, сила и пр.), и отъ всего, что ощущается чувственностью (цвѣтъ, твердость и пр.), то „*остается чистое созерцаніе*, которому принадлежитъ протяженіе, образъ (Gestalt)“. Это „чистое созерцаніе и находится въ душѣ à priori въ качествѣ формы чувственности“. Въ означенномъ отвлеченіи отъ всего разсудочнаго и чувственно-ощущаемаго „трансцендентальная эстетика“ разсматриваетъ двѣ чистыя формы чувственности, пространство и время (K. 24, 25).

Затѣмъ Кантъ ставитъ вопросы: „принадлежатъ ли пространство и время къ разряду существъ? или же они выражаютъ опредѣленія и отношенія вещей самихъ въ себѣ, независимо отъ нашихъ представленій, или они принадлежатъ къ разряду свойствъ, зависящихъ отъ самой формы представленія и слѣдовательно отъ свойства нашей души“? Эти вопросы и разрѣшаются въ изложеніи понятій пространства и времени.

---

[1]) Здѣсь мы находимъ нужнымъ разъ и навсегда предупредить читателей, что *иногда* можетъ быть маленькое различіе между нашею цитатою и мѣстомъ перевода Г. Владиславлева, на которое ссылаемся (напр., тамъ—„наглядное представленіе“, у насъ—„созерцаніе“): но эти различія, зависящія отъ нѣсколько иначе переводимыхъ соотвѣтственныхъ нѣмецкихъ терминовъ, нисколько не вредятъ дѣлу.

Отступая отъ порядка диссертаціи, Кантъ начинаетъ изложеніе съ пространства и ставитъ относительно его слѣдующія основныя положенія.

1) „Пространство не есть понятіе, извлекаемое нами изъ внѣшняго опыта“. Доказательство этого положенія *косвенное* и состоитъ въ томъ, что самое представленіе и различеніе ощущеній было бы невозможно безъ пониманія ихъ, какъ существующихъ „внѣ насъ“ и „въ различныхъ мѣстахъ“ относительно другъ друга (подлѣ, рядомъ и пр.). Значитъ, возможность этого „внѣ и въ различныхъ мѣстахъ“ (а это и есть пространство) обусловливаетъ собою возможность ощущенія и изъ него происходить не можетъ. Положеніе это имѣетъ отрицательный характеръ и направлено вообще противъ *эмпирической теоріи* происхожденія идеи пространства путемъ отвлеченія отъ чувственныхъ воспріятій протяженныхъ вещей. *Когенъ* думаетъ [1]), что оно направлено спеціально противъ Юма, но мы не находимъ никакихъ особыхъ признаковъ ни въ самомъ положеніи, ни въ доказательствѣ, которые бы указывали, что Кантъ имѣлъ въ виду именно Юма.

Второе положеніе дополняетъ предъидущее и имѣетъ положительный характеръ. 2) „Пространство есть необходимое представленіе à priori, находящееся въ основѣ всѣхъ внѣшнихъ представленій“. Доказательство этого положенія также *косвенное*. Положеніе является необходимымъ *слѣдствіемъ* того *факта сознанія*, что „можно отвлечься отъ всѣхъ предметовъ въ пространствѣ, но нельзя представить себѣ, что не существуетъ пространства“. Этотъ фактъ можно объяснить только тѣмъ, что пространство не зависитъ отъ „внѣшнихъ явленій“, но „необходимо составляетъ ихъ условіе и основу“.

По поводу этого доказательства мы замѣтимъ, что Кантъ *не доказалъ* факта, на которомъ стоитъ все положеніе, а между тѣмъ онъ можетъ быть весьма основательно *отрицаемъ*. Весьма сомнительно, чтобы можно было вообразить себѣ пространство совершенно чистымъ безъ всякой примѣси какой либо степени цвѣтности или свѣтовой яркости. Съ другой стороны едва ли возможно въ представленіи пространства отвлечься отъ своего собственнаго тѣла? Пространство не мыслимо безъ его основныхъ различій: вверху, внизу, сзади, спереди, справа, слѣва;

---

[1]) См. Cohen, „Kant's Theorie der Erfahrung“, стр. 3 и слѣд.

а, по относительности ихъ къ положенію субъекта, сознаніе этихъ основныхъ различій невозможно безъ представленія собственнаго тѣла въ центрѣ оставшейся въ воображеніи пространственной сферы неопредѣленнаго радіуса.

Третье положеніе состоитъ изъ двухъ половинъ: отрицательной и положительной и формулировано такъ: 3) „Пространство не есть дискурсивное или общее понятіе объ отношеніяхъ вещей вообще,—но чистое созерцаніе". Пространство, по Канту, не образуется на подобіе общихъ понятій обычнымъ путемъ *отвлеченія* отъ различныхъ признаковъ однородныхъ предметовъ и удержанія въ сознаніи сходныхъ; оно не образуется изъ различныхъ пространствъ, занимаемыхъ предметами такимъ же путемъ, какимъ образуется, напр., понятіе бѣлизны отъ бѣлыхъ предметовъ, ибо въ обоихъ случаяхъ совсѣмъ разныя отношенія. Тѣ пространства, отъ которыхъ будто бы отвлекается общее понятіе пространства, не „предшествуютъ" (подобно бѣлымъ предметамъ) общему пространству, а основываются на немъ. Они не *образчики* или *примѣры* пространства, но суть его части, безъ него не существующія. Ни „единое пространство" происходитъ изъ отдѣльныхъ пространствъ, но напротивъ они происходятъ изъ него путемъ „его ограниченій". Пространство не понятіе, „а созерцаніе à priori, находящееся въ основаніи всѣхъ понятій о пространствѣ". Это подтверждается тѣмъ, что „всѣ геометрическія положенія, напр., что въ треугольникѣ двѣ стороны взятыя вмѣстѣ, больше третьей, вытекаютъ не изъ общихъ понятій о линіи и треугольникѣ, но выводятся нами изъ созерцанія и притомъ съ аподиктическою достовѣрностью à priori".

Относительно этого третьяго положенія можно сдѣлать тоже замѣчаніе, что и относительно перваго. Нѣтъ никакихъ признаковъ, изъ которыхъ можно было бы заключить, противъ кого спеціально направлена отрицательная его часть.

Третье положеніе, въ которомъ пространство, опредѣляемое какъ созерцаніе, доказывалось его *единствомъ и единичностью;* четвертое дополняетъ его и для того же вывода опирается на его *безконечность.* 4) „Пространство представляется намъ безконечною данною величиною". Значитъ, оно заключаетъ „въ себѣ безконечное множество представленій" (т. е. сосуществующихъ частей), а понятіе напротивъ заключается „въ безконечномъ множествѣ возможныхъ представленій, какъ

ихъ общій признакъ" или „содержитъ (субсумируетъ) ихъ подъ собою". Слѣдовательно, пространство не понятіе, а *созерцаніе*.

Это положеніе, замѣтимъ мы, не усиливаетъ, а скорѣе ослабляетъ силу предъидущаго. Не говоря уже о томъ, что Кантъ часто употребляетъ смѣшанно и въ разныхъ смыслахъ термины: представленіе, понятіе, созерцаніе, можно спросить, будетъ ли, напр., вселенная созерцаніемъ, отъ того что она заключаетъ *въ себѣ* безконечное множество возможныхъ представленій. Далѣе какъ можетъ быть пространство само по себѣ „величиной" (величина предполагаетъ сравненіе,—больше, меньше), да еще „безконечной" (величиной оно бываетъ и всегда конечной при сравненіи какой либо его части съ какой либо мѣрою), и наконецъ еще „данной"? Не есть ли это противорѣчіе даннаго безконечнаго числа? (К. II, 26—29).

Изъ вышеизложенныхъ основныхъ положеній Кантъ дѣлаетъ слѣдующіе выводы.

Пространство не принадлежитъ вещамъ самимъ въ себѣ, а существуетъ въ насъ à priori. Пространство есть субъективное условіе чувственности и форма, предшествующая всякому воспріятію внѣшнихъ явленій; въ этомъ отношеніи она есть спеціально субъективная человѣческая форма познаній. Пространство *идеально* (въ трансцендентальномъ отношеніи), т. е., не существуетъ, какъ таковое, помимо возможнаго опыта, и *реально* (въ эмпирическомъ отношеніи), какъ условіе возможнаго опыта, но само не заключаетъ въ себѣ ничего опытнаго. Отсюда общее заключеніе, „что пространство не есть вещь сама въ себѣ и не есть форма вещей, принадлежащая имъ самимъ въ себѣ, но что предметы сами въ себѣ намъ неизвѣстны и что, такъ называемые, внѣшніе предметы суть не болѣе какъ представленія нашей чувственности; ихъ форма есть пространство, истинный же корелятъ, т. е., вещь сама въ себѣ намъ неизвѣстна и не можетъ быть познана, тѣмъ болѣе, что въ опытѣ никогда не возникаетъ о ней вопроса" (К. II, 29—33).

Второй отдѣлъ „трансцендентальной эстетики" трактуетъ о времени. Время отличается, по Канту, отъ пространства тѣмъ, что это послѣднее есть форма *„внѣшняго чувства*, посредствомъ которой мы представляемъ предметы внѣ насъ", а время есть форма *„внутренняго чувства*, посредствомъ которой душа усматриваетъ саму себя и свои состоянія" (К. 26).

Такъ какъ теорія времени изложена у Канта сходно съ теоріей пространства, то мы приведемъ ее сравнительно кратко.

1) „Время не есть опытное понятіе, отвлеченное нами изъ опыта“, ибо для того, чтобы представлять что либо „вмѣстѣ или одно за другимъ“ нужно уже имѣть представленіе времени.

2) „Время есть необходимое представленіе, предшедствующее всѣмъ созерцаніямъ“, потому что отъ него нельзя отрѣшиться; а напротивъ они могутъ быть удалены изъ времени.

3) „На этой необходимости основываются аксіомы о времени вообще, напр., что время имѣетъ только одно измѣреніе, или что разныя времена существуютъ не вмѣстѣ, а одно за другимъ (тогда какъ пространства вмѣстѣ)“.

Здѣсь мы сдѣлаемъ тоже замѣчаніе, что и относительно пространства. Отвлечься отъ явленій во времени значитъ не сознавать собственныхъ внутреннихъ состояній. Но это, по нашему, невозможно, ибо нельзя отрѣшиться отъ хотѣній и чувствъ, ежемгновенно наполняющихъ нашу сознательную жизнь. Во всякомъ случаѣ *неустранимо* сознаніе (т. е., психическое явленіе) о самомъ актѣ отвлеченія, подобно неустранимости декартовскаго „сомнѣваюсь“ изъ мышленія и бытія.

4) „Время не есть дискурсивное или общее понятіе, но чистая форма чувственнаго представленія“. Доказательство, подобно соотвѣтственному доказательству о пространствѣ, состоитъ въ томъ, что разныя времена не суть примѣры общаго понятія времени, а суть части одного и того же созерцанія времени.

5) „Безконечность времени означаетъ, что всѣ опредѣленныя количества времени происходятъ изъ ограниченія одного и того же времени. Слѣдовательно, первоначальное представленіе времени должно быть дано неограниченно“. Изъ этого выводится, сходно съ выводомъ о пространствѣ, положеніе, что время не понятіе, а созерцаніе à priori. Вышеприведенное замѣчаніе наше по поводу пространства остается въ силѣ и здѣсь, не смотря на то, что выраженіе той же мысли, т. е., что время есть безконечная данная величина, иное и не такъ рѣзко обнаруживаетъ ея несостоятельность.

Изъ этихъ основныхъ положеній о времени Кантъ дѣлаетъ слѣдующіе *выводы*.

Только посредствомъ à priori'наго созерцанія времени возможны понятія *перемѣны* и *движенія*; только во времени могутъ быть примирены противоположные признаки (при перемѣнѣ) одной и той же вещи, или бытіе и не бытіе (при движеніи) одной и той же вещи въ одномъ и томъ же мѣстѣ. „Время не есть нѣчто существующее само по себѣ, или находящееся въ вещахъ, какъ ихъ объективное опредѣленіе. Время есть форма внутренняго чувства, т. е., представленія насъ самихъ и нашихъ внутреннихъ состояній". Оно не имѣетъ „никакого образа", а потому для того, чтобы мыслить „преемство времени", мы беремъ въ помощь образъ простирающейся въ безконечность линіи. Время, какъ форма внутренняго чувства, есть условіе à priori всяческихъ явленій; по отношенію же къ вещамъ самимъ въ себѣ, оно не имѣетъ никакого значенія. Время не имѣетъ *абсолютной реальности*, а потому оно *идеально* въ трансцендентальномъ отношеніи.

На это послѣднее положеніе могутъ возразить тѣмъ, что мы сами измѣняемся, а такъ какъ „измѣненіе возможно во времени, то, слѣдовательно, время есть нѣчто дѣйствительное". Кантъ допускаетъ, что возраженіе основательно, но оно нисколько не колеблетъ его воззрѣній на время. Оно конечно, „есть нѣчто дѣйствительное, какъ дѣйствительная форма внутренняго представленія", но тѣмъ не менѣе оно „не существующій предметъ", а только форма, „способъ представленія меня самого, какъ предмета". „Если бы я самъ или другое какое существо могъ представлять (себя) безъ этого условія чувственности, то тѣ же самыя опредѣленія, которыя мы теперь (т. е., при этой формѣ) понимаемъ какъ измѣненія, превратились бы въ такое познаніе, въ которомъ нѣтъ черты времени, а слѣдовательно и самого измѣненія. Поэтому время *реально* въ опытномъ смыслѣ, какъ условіе всякаго нашего опыта, но не реально въ абсолютномъ". Такимъ образомъ время, какъ и пространство, „суть два источника познанія, изъ которыхъ происходятъ синтетическія сужденія à priori, примѣромъ чему служитъ математика". Но поэтому они не имѣютъ другого „круга примѣненія" какъ объекты „явленій, а не вещей самихъ въ себѣ; и это нисколько не подрываетъ достовѣрности опытнаго познанія", для котораго безразлично, „будутъ ли эти формы принадлежать вещамъ самимъ въ себѣ, или только нашему о нихъ представленію". Напротивъ признаніе абсолютной реальности пространства и времени (математиками естествоиспытателями) вынуждаетъ понимать эти двѣ вѣч-

ныя и безконечныя, но самостоятельныя недѣйствительности (Undinge обнимающими собою дѣйствительное". Точно также раздѣляющіе мнѣніе (метафизиковъ—естествоиспытателей), по которому пространство и время составляютъ „свойство вещей, смутно представляющихъ ихъ отношенія (подлѣ и другъ за другомъ, рядомъ) должны оспаривать аподиктическую достовѣрность математическаго ученія à priori, въ приложеніи его къ дѣйствительнымъ вещамъ, (напр. въ пространствѣ); ибо à posteriori эта достовѣрность невозможна, и самыя понятія à priori о пространствѣ и времени, по этому мнѣнію, суть созданія воображенія; они происходятъ изъ опыта, изъ отношеній котораго воображеніе выводитъ нѣчто всеобщее, но съ тѣми ограниченіями, какія встрѣчаются въ самой природѣ".

„Утверждающіе первое имѣютъ ту выгоду, что они соглашаютъ математическія истины съ міромъ явленій. За то ихъ мнѣніе повергаетъ разсудокъ нашъ въ противорѣчія, когда онъ рѣшается переступить этотъ міръ. Вторые имѣютъ ту выгоду, что представленія пространства и времени не впутываютъ ихъ въ противорѣчія, когда они рѣшаются разсуждать о предметахъ не какъ явленіяхъ, а какъ просто предметахъ разсудка, но имъ трудно объяснить возможность математическихъ познаній à priori (они не допускаютъ истиннаго, имѣющаго объективное значеніе, нагляднаго представленія à priori) и не могутъ согласить съ своимъ мнѣніемъ опытныхъ законовъ. Въ нашей теоріи устранены оба затрудненія".

Трансцендентальная эстетика имѣетъ дѣло только съ этими *двумя* формами чувственности, ибо другія относящіяся къ ней понятія заключаютъ въ себѣ нѣчто чувственное; такъ, напр., уже „движеніе предполагаетъ нѣчто подвижное" (К. 36—42).

Въ дополненіе къ этимъ положеніямъ и выводамъ „трансцендентальной эстетики" Кантъ предлагаетъ еще „общее замѣчаніе", въ которомъ отчасти еще разъ поясняется предъидущее ученіе или устраняются недоразумѣнія, къ которымъ оно могло бы повести читателей „Критики".

Познаніе наше вещей, какъ явленій, состоитъ изъ двухъ необходимыхъ частей: двухъ à priori'ныхъ *формъ* (пространства и времени) и *содержанія*, или ощущенія.

Первую часть мы познаемъ à priori, т. е., „прежде всякаго дѣйствительнаго воспріятія"; вторую же—à posteriori. До какой бы ясно-

сти мы не довели наши созерцанія, мы никогда „не приблизимся тѣмъ къ свойствамъ предметовъ самихъ въ себѣ; мы познали бы только полнѣе нашу чувственность. Поэтому и ложно, повторяетъ Кантъ уже сказанное въ диссертаціи, „думать, что чувственное познаніе есть только смутное представленіе вещей", какъ полагаетъ лейбнице-вольфіанская философія, ибо самое ясное представленіе чувственныхъ вещей будетъ только представленіемъ явленій. Ошибка лейбнице-вольфіанской философіи состоитъ въ томъ, „что она признавала различіе между чувственною и разсудочною областями за число логическое, между тѣмъ какъ оно трансцендентальное и касается не формы ясности или неясности представленій, но происхожденія и содержанія ихъ". Чувственныя созерцанія просто не даютъ намъ „никакихъ познаній" о самихъ предметахъ.

Далѣе въ поясненіе ученія „трансцендентальной эстетики" Кантъ утверждаетъ, что оно „не должно быть принимаемо только какъ вѣроятная *гипотеза*, но что она вполнѣ достовѣрна". Это вытекаетъ изъ того факта, что мы въ математикѣ имѣемъ синтетическія сужденія à priori, т. е., „необходимыя и всеобщія истины". „Иного пути къ такимъ положеніямъ, кромѣ понятій и созерцаній, нѣтъ, а тѣ и другія могутъ быть даны только à priori, или à posteriori". Но всѣ опытныя понятія и созерцанія даютъ только „опытныя синтетическія сужденія, въ которыхъ нѣтъ характера всеобщности и необходимости". Съ другой стороны изъ однихъ понятій à priori возможны только аналитическія сужденія. Такъ, напр., „изъ понятія прямыхъ линій и числа двухъ нельзя вывести положенія, что двѣ линіи не могутъ ограничивать пространство или, что изъ нихъ нельзя составить какой либо фигуры". Но если мы прибѣгнемъ къ созерцанію, „какъ это всегда и дѣлается въ геометріи", то вышеозначенное положеніе является съ характеромъ *всеобщности и необходимости*. Но такъ какъ опытъ такихъ сужденій не даетъ, то, значитъ, положеніе должно быть основано на чистомъ созерцаніи, т. е. пространствѣ, которое вмѣстѣ съ временемъ существуетъ въ насъ à priori.

Далѣе слѣдуютъ объясненія, составляющія *прибавленіе* ко 2-му изданію.

Идеальность формъ чувственности *подкрѣпляется* еще тѣмъ фактомъ, что познанія въ этихъ формахъ „имѣютъ дѣло только съ пространственными отношеніями (протяженіе) или перемѣнами мѣстъ (движе-

нія), или законами, управляющими этими перемѣнами (движущія силы)", но ничего не говорятъ о томъ, что находится въ перемѣнѣ или отношеніи. Черезъ отношенія же никогда не можетъ быть познана вещь сама въ себѣ. Внѣшнее чувство даетъ намъ въ явленіи *отношеніе* предмета къ представляющему предмету; и тоже самое должно быть и во внутреннемъ чувствѣ, т. е., что и форма времени, заключающая отношенія слѣдованія и одновременности, также выражаетъ явленія, въ которыхъ душа воспринимаетъ дѣйствіе ея же самой на себя. Значитъ, и здѣсь субъектъ, созерцающій представляетъ себя „далеко не такъ, какъ онъ нашелъ бы себя, еслибы его представленіе было чистою самостоятельностью, т. е., разсудочнымъ. Здѣсь одно затрудненіе: какимъ образомъ субъектъ можетъ внутренно представлять себя самого; но оно неразлучно со всякой теоріей. Сознаніе себя самого есть простое представленіе нашего Я; и еслибъ при этомъ все душевное содержаніе возникало *самодѣятельно*, то внутреннее представленіе имѣло бы характеръ разсудочнаго. Но въ человѣкѣ сознаніе воспринимаетъ только такое содержаніе, которое дано какъ фактъ: поэтому способъ, какимъ возникаетъ оно въ душѣ безъ ея самодѣятельности, долженъ быть названъ чувственностью". Значитъ, въ формѣ времени „душа представляетъ себя не непосредственно, но въ томъ видѣ, въ какомъ получаетъ впечатлѣнія извнутри, т. е., въ какомъ является, а не въ какомъ существуетъ".

Дальнѣйшія замѣчанія касаются двухъ пунктовъ, имѣющихъ отношеніе къ современнымъ спорамъ и недоразумѣніямъ.

Въ одномъ Кантъ охраняетъ свою теорію отъ смѣшенія съ идеализмомъ Берклея и утверждаетъ, что „явленія вовсе не простая видимость, къ которой низвелъ тѣла Берклей". Подробнѣе этотъ пунктъ разработанъ въ особой прибавкѣ 2-го изданія: „опроверженіе идеализма".

Другой же пунктъ заключаетъ полемическій оборотъ противъ современной философіи на основаніи ея стремленія въ „естественной теологіи" удалить изъ идеи Бога отношеніе къ пространству и времени. Это совершенно невозможно при признаніи, что пространство и время принадлежатъ самому бытію вещей, но весьма легко, если они субъективныя формы чувственнаго созерцанія. Возможно, заключаетъ далѣе Кантъ, что этѣ формы не суть *только* человѣческія, но принад-

лежатъ и другимъ конечнымъ существамъ, но и въ этомъ случаѣ онѣ суть „формы чувственности“, потому что они составляютъ посредственный (производный), а не первоначальный, интеллектуальный (божественный) способъ созерцанія.

Итакъ „первый шагъ къ рѣшенію вопроса: какъ возможны синтетическія сужденія à priori, сдѣланъ“. Они возможны во первыхъ на основаніи двухъ формъ чувственности (К. 42—51).

Для уясненія предположеній, лежавшихъ въ основѣ сейчасъ изложенной „трансцендентальной эстетики“ Канта, мы должны сдѣлать нѣсколько замѣчаній относительно различныхъ ея пунктовъ. Одно изъ основныхъ ея положеній состоитъ въ томъ, что пространство и время не суть понятія, а „*чистыя созерцанія* à priori“. Мы уже замѣтили, излагая аргументацію этого положенія, что психологически это невозможно, что нельзя представлять пространство или время въ отвлеченіи отъ всякаго содержанія. Но кромѣ того это понятіе, какъ оно поставлено въ „эстетикѣ“ сопряжено и съ другими важными затрудненіями. Понятіе: созерцаніе, имѣетъ своимъ существеннымъ признакомъ „данность въ немъ предмета“. Что разумѣется здѣсь подъ предметомъ? Необходимое условіе чувственнаго созерцанія въ пространствѣ или во времени, по Канту, составляетъ матерія (содержаніе) его, происходящая отъ „аффицирующаго“ или дѣйствующаго на нашу способность чувственности (receptivitas) предмета: въ опытномъ созерцаніи это содержаніе выражается въ „ощущеніи“. Спрашивается, къ *какому предмету* относитъ предикатъ „данъ“: къ тому ли, который „аффицируетъ“ или „дѣйствуетъ“, или къ тому, который составляетъ явленіе, т. е., продуктъ аффицированія, и обыкновенно называется вещью или предметомъ? Кантъ этого намъ не поясняетъ и употребляетъ терминъ: предметъ, *двусмысленно*. Конечно, таже двусмысленность остается и въ томъ случаѣ, когда „въ основѣ явленія лежитъ“ сама душа, „дѣйствующая на саму себя“, т. е., когда „дается предметъ“ въ формѣ внутренняго чувства, во времени. Далѣе понятіе: созерцаніе, должно быть родовымъ, а понятія: „чистое, интеллектуальное созерцаніе“, конечно, должны быть видовыми. Если это такъ, то какъ возможно, чтобы въ видовомъ понятіи, а именно чистомъ созерцаніи, не было главнаго признака роднаго понятія. Значитъ, если пространство и время суть созерцанія, хотя бы и чистыя, то въ нихъ долженъ быть данъ

предметъ. Въ опытномъ созерцаніи предметъ данъ „посредствомъ ощущенія", а въ чистомъ?... Конечно, въ чистыхъ созерцаніяхъ пространства и времени и рѣчи не можетъ быть о предметахъ пространства и времени, самихъ въ себѣ, дѣйствующихъ на душу. Значитъ, пространство и время не созерцанія, или же не чистыя созерцанія! Въ „Пролегоменахъ" мы находимъ (§ 8 и слѣд.) попытку объяснить это затрудненіе, но она по нашему, *неудовлетворительна*. „Созерцаніе, сказано тамъ, „есть представленіе, какъ бы непосредственно зависящее отъ присутствія предмета. Поэтому казалось бы невозможнымъ созерцать первоначально à priori, ибо въ такомъ случаѣ состоялось бы созерцаніе безъ присутствія предмета прежде или теперь, къ которому оно могло бы быть отнесено, и, слѣдовательно, не могло бы быть созерцаніемъ". Кантъ думаетъ устранить это затрудненіе тѣмъ соображеніемъ, „что такого созерцанія не могло бы быть только въ такомъ случаѣ, если бы оно относилось къ вещамъ самимъ въ себѣ; но оно возможно въ томъ единственномъ случаѣ, если оно именно ничего другого не заключаетъ, какъ форму чувственности, которая въ моемъ субъектѣ предшествуетъ всѣмъ дѣйствительнымъ впечатлѣніямъ, которыми я могу быть аффицированнымъ отъ предметовъ". Очевидно, что это не объясненіе, а *простое утвержденіе*, что можетъ быть созерцаніе безъ даннаго предмета, утвержденіе, противорѣчащее опредѣленію понятія: созерцаніе [1]).

Но почему бы, спрашивается, пространство и время не могли быть понятіями? Потому что они не могутъ быть ни произведены изъ опытныхъ ощущеній, ни отвлечены отъ вещей, отвѣчаетъ Кантъ! Совершенно вѣрно, соглашаемся мы, но развѣ область понятій ограничивается только тѣми, которые имѣютъ такое происхожденіе [2]). Самъ Кантъ причислялъ же къ понятіямъ категоріи, между тѣмъ какъ они не опытнаго происхожденія и не отвлечены отъ вещей. Наконецъ

---

[1]) Мы еще разъ должны напомнить читателю, что задача наша не состоитъ въ разборѣ и критикѣ кантовой теоріи пространства и времени и что если мы занимаемся этимъ разборомъ, то ради рѣшенія вопроса о происхожденіи этой теоріи.

[2]) Здѣсь мы мимоходомъ замѣтимъ, что ученіе о понятіи даже и въ наше время далеко не установилось опредѣленнымъ образомъ, потому что

пространство и время не могутъ быть созерцаніями, по самому своему понятію, такъ какъ они только формы, условія для созерцанія предметовъ. Ни матерія *одна*, ни форма созерцанія *одна* созерцаемыми быть не могутъ.

Источникъ ученія Канта о пространствѣ и времени, какъ чистыхъ созерцаніяхъ, лежитъ въ уже съ 1770 года извѣстномъ дѣленіи познавательной способности на умъ и чувственность. Произвольно и искусственно *разгородилъ* Кантъ единую познавательную функцію души на пассивную чувственность и самодѣятельный умъ; и разгородилъ такъ, что, только благодаря непослѣдовательности, привелъ ихъ снова въ связь. Связь эта была куплена цѣною противорѣчія „эстетикѣ“ „аналитики“, ученіемъ о различныхъ синтезахъ разсудка, упорядочивающихъ „слѣпыя созерцанія“ чувственности и ученіемъ о трансцендентальномъ объектѣ“ (см. выше). По „эстетикѣ“ предметъ уже „данъ“ въ чувственномъ созерцаніи созерцающему субъекту; по аналитикѣ въ слѣпомъ созерцаніи, въ сущности, еще нѣтъ никакого предмета [1]), пока синтетизирующая дѣятельность разсудка не приведетъ разнообразіе предмета созерцанія въ цѣлое, въ единство и пока тотъ же разсудокъ не создастъ этого, повидимому, „даннаго предмета“, примысливъ его къ созерцанію въ качествѣ „трансцендентальнаго объекта“. Значитъ, по аналитикѣ, созерцающій субъектъ есть eo ipso и мысля-

---

вопросъ о его *происхожденіи и сущности* неразрывно связанъ съ самыми труднѣйшими пунктами метафизики и теоріи познанія. Во всякомъ случаѣ господствующее и до сихъ поръ ученіе о происхожденіи понятія путемъ абстракціи неудовлетворительно, ибо предполагаетъ готовымъ то, что по этому ученію должно произойти. Для того чтобы отвлечь сходные признаки отъ однородныхъ предметовъ и устранить различныя, надобно уже знать объ однородности предметовъ, т. е., уже имѣть понятіе. Далѣе этою теоріею не могутъ быть объяснены категоріи, которыя, конечно, не отвлечены, и наконецъ понятія объ единственныхъ въ своемъ родѣ предметахъ, напр., вселенная.

[1]) По „аналитикѣ“ то, что называется „даннымъ предметомъ“ есть какой-то хаосъ многоразличія, т. е., прямое противорѣчіе понятію предмета, которое безъ признака единства есть безсмысленное слово.

щій; и если самодѣятельность мышленія состоитъ въ „познаніи черезъ понятія“, то всякое созерцаніе есть въ тоже время и понятіе.

Но обратимся опять къ эстетикѣ и укажемъ еще на другія затрудненія, которыми отразилось тамъ дѣленіе познанія на чувственность и умъ.

Если вообще понятіе „данности предмета“ въ созерцаніи темно и неопредѣленно, то эта темнота въ высшей степени обнаруживается по отношенію къ внутреннему чувству. Здѣсь мы имѣемъ душу: а) какъ предметъ „аффицирующій“ или дѣйствующій на (свою собственную) способность представленія, „посылающій впечатлѣнія извнутри“ [1]); в) какъ аффицируемую, получающую впечатлѣнія; с) душу созерцающую саму же себя въ опытномъ созерцаніи внутренняго чувства, какъ явленіе; d) туже самую душу, какъ явленіе съ его эмпирическимъ содержаніемъ и наконецъ е) душу, какъ разсудокъ, мыслящую себя же, какъ какое-то нѣчто, или „трансцендентальный объектъ“.

Всѣ эти отношенія легко высказать словами, но чрезвычайно трудно съ ясностію мыслить. Наконецъ въ довершеніе путаницы присоединяется еще одно важное недоразумѣніе. Въ формѣ внѣшняго чувства „предметъ дается“ ощущеніемъ, а во времени чѣмъ?.. Чувство и волю Кантъ нарочито (К. II, 47) исключилъ изъ познаній и изъ содержанія созерцаній, а потому для содержанія созерцанія внутренняго чувства должны остаться „представленія внѣшнихъ чувствъ, составляющіе главное содержаніе, наполняющее нашу душу“ (48). Значитъ, въ случаѣ, напр., созерцанія, въ которомъ „предметъ данъ“ посредствомъ ощущенія цвѣта, мы имѣемъ *два* созерцанія: одно во времени, другое въ пространствѣ. И въ томъ, и другомъ аффицируютъ, дѣйствуютъ на насъ предметы: въ первомъ сама душа, во второмъ предметъ, вызывающій цвѣтовое ощущеніе. Такъ какъ дѣйствіе души отражается въ томъ же ощущеніи, какъ психическомъ состояніи субъекта, то обнаруживается непреодолимое затрудненіе понять дѣйствіе

---

[1]) Любопытны у Канта эти „извнѣ“, „извнутри“, откуда дѣйствуютъ предметы, такъ сказать, до пространства и времени, а потому и не имѣющія никакого смысла.

на способность чувственной воспріимчивости двухъ различныхъ „трансцендентальныхъ объектовъ“, вызывающее одну и туже данность. Это особенно трудно, когда мы вспомнимъ, что качество ощущенія (цвѣтъ, звукъ и пр.) принадлежитъ также субъекту, что признано было въ философіи съ Декарта. Всего естественнѣе казалось бы при этомъ устранить одинъ изъ этихъ „трансцендентальныхъ объектовъ“, какъ пятое колесо въ телѣгѣ, и всего проще устранить вещь саму въ себѣ, „посылающую впечатлѣнія извнѣ“: но Канту, какъ видно, нужны многія вещи въ себѣ. Но если мы и допустимъ совмѣстное дѣйствіе двухъ предметовъ на одну и туже душу, то трудно понять ихъ взаимное отношеніе въ этомъ дѣйствіи. По видимому, душа собственными средствами „извнутри“ на саму себя дѣйствовать не можетъ; значитъ, говоря фигурально, какъ бы овладѣваетъ впечатлѣніемъ предмета дѣйствующаго „извнѣ“ и затѣмъ отъ себя дѣйствуетъ этимъ дѣйствіемъ „извнутри“ на саму себя. Но тогда, значитъ, предметъ не можетъ дѣйствовать и прямо давать себя безъ дѣйствія души во первыхъ, а во вторыхъ и душа не можетъ дѣйствовать безъ предмета, т. е., они находятся въ такихъ взаимныхъ отношеніяхъ, которыя не могутъ быть сколько нибудь ясно представлены.

Правда, Кантъ подъ вліяніемъ критики *чувствовалъ* затрудненія въ постановкѣ теоріи внутренняго чувства и пытался оправдать ее, но такъ какъ это оправданіе въ „эстетикѣ“ имѣетъ связь съ данными „аналитики“, то мы скажемъ о немъ ниже и увидимъ, на сколько удалась попытка на него.

Теперь посмотримъ на отношенія, въ которыхъ стоитъ у Канта математика къ его теоріи пространства и времени.

Математика, по Канту, служитъ *опорою* [1]) *и доказательствомъ* его теоріи пространства и времени, какъ чистыхъ созерцаній. Вотъ, общій ходъ мысли Канта въ этомъ вопросѣ. „Всѣ математическія суж-

---

[1]) По мнѣнію Риля (loco cit., I, 338 и слѣд.), проблемма „Критики“ не состоитъ въ томъ, чтобы, опираясь на существующій фактъ математики съ ея аподиктическими синтетическими сужденіями, объяснить этотъ фактъ теоріею пространства и времени, а на оборотъ вывести изъ этой теоріи необходимость факта математическаго познанія. По Рилю въ „Критикѣ“ Кантъ „не предполагаетъ безусловное значеніе математики“ передъ построеніемъ

денія, разсуждаетъ Кантъ, суть синтетическія à priori“ [1]). Сужденіямъ математическимъ принадлежитъ признакъ безусловной *всеобщности и необходимости*, т. е., признакъ всѣхъ аналитическихъ сужденій, основанныхъ на законѣ противорѣчія. Спрашивается, откуда такой признакъ у этихъ сужденій, если они синтетическія, т. е., сужденія, которыя, имѣя основаніе въ опытѣ, могутъ имѣть только относительную всеобщность и необходимость. Отвѣтъ: хотя они синтетическія, но основаны не на опытѣ, т. е., происходятъ à priori; а это возможно только въ томъ случаѣ, когда въ основѣ ихъ находятся неимѣющія ничего опытнаго или чистыя представленія самого субъекта, а именно, въ данномъ случаѣ чистыя созерцанія à priori, формы чувственности: пространство и время.

теоріи пространства и времени „но выводитъ ей достовѣрность изъ основаній, которыя отъ нея независимы“, т. е., изъ этой теоріи, построенной путемъ анализа представленій. „Что математическое познаніе не есть фикція, а имѣетъ реальное значеніе—это положеніе, думаетъ Риль, было не предположеніемъ „Критики“, а ея слѣдствіемъ“. Поэтому Риль не соглашается съ тѣмъ, чтобы въ „Пролегоменахъ“, гдѣ дѣло поставлено противоположно его взгляду, былъ выраженъ настоящій путь, которымъ шелъ Кантъ къ своей теоріи пространства и времени. Мы съ своей стороны не можемъ согласиться съ Рилемъ и думаемъ, какъ выше было указано, что убѣжденіе въ реальномъ значеніи математики было однимъ изъ главныхъ факторовъ всей „Критики“. „Пролегомены“ же, въ этомъ вопросѣ не преобразуютъ „Критику“, а поясняютъ. Тотъ фактъ, что постановка дѣла въ „Пролегоменахъ“ повторена почти дословно во 2-мъ изданіи „Критики“, говоритъ не за мнѣніе Риля, какъ онъ думаетъ, а скорѣе за оспариваемое имъ. По точнымъ изслѣдованіямъ Эрдмана все, что относится къ этому вопросу какъ въ „Пролегоменахъ“, такъ и (т. е., прибавки общаго „введенія“) во 2 изд. „Критики“, принадлежитъ не къ видоизмѣненію 1-го изданія, а къ уясненію. Да и самъ Риль находитъ, что 2-е изданіе вообще лучше и точнѣе выставляетъ духъ и направленіе критической философіи Канта.

[1]) Отсюда Кантъ исключаетъ только немногія аналитическія и даже тождественныя сужденія, употребляемыя какъ посредствующіе члены въ методическомъ доказательствѣ, но не въ качествѣ принциповъ, напр., цѣлое равно своимъ частямъ и т. под. См. тамъ же.

Теперь посмотримъ, какъ доказываетъ Кантъ два главныя положенія этого разсужденія, а именно, что математическія сужденія синтетическія и что они стоятъ на созерцаніяхъ.

Первое положеніе Кантъ обосновываетъ при посредствѣ слѣдующихъ примѣровъ (P. § 2. K. 12 и слѣд.). Положеніе: 5+7=12, по Канту, синтетическое, потому что въ понятіи субъекта, т. е., въ суммѣ или соединеніи 5 и 7 не заключается понятія 12-ти. Чтобы получить его надобно „выйти изъ предѣловъ этихъ понятій“ и представить созерцательно (пальцами или точками) 5 и 7 и постепенно прибавлять по единицѣ; и тогда увидимъ, что сумма окажется, именно 12, т. е., является новый предикатъ, разширяющій познаніе. Очевидно, что Кантъ впадаетъ здѣсь въ заблужденіе и собственнымъ примѣромъ опровергаетъ себя: ибо данное сужденіе, по терминологіи Канта, не только аналитическое, но просто тождественное. Кто понимаетъ, что значитъ сумма и ея отношеніе къ слагаемымъ (т. е., отношеніе частей и цѣлаго) и далѣе кто понимаетъ содержаніе понятій: пять, семь, двѣнадцать или смыслъ этихъ словъ, тотъ, мысля соединеніе 5 и 7 въ сумму, eo ipso мыслитъ 12. Итакъ сужденіе: сумма 5 и 7 есть (тоже самое, что и) двѣнадцать (разница только въ именахъ), есть *сужденіе тождественное*. Ошибка Канта произошла отъ того, что онъ *тихомолкомъ* предполагалъ то, безъ чего его доказательство изъ приводимаго примѣра не имѣетъ смысла (т. е., Кантъ совершилъ логическую ошибку, называемую mutatio elenchi). Доказательство Канта предполагаетъ условіемъ, что судящій, соединяя субъектъ съ предикатомъ, имѣетъ ясное понятіе о смыслѣ терминовъ, которыми выражаются понятія субъекта и предиката; тихомолчное же предположеніе состоитъ въ томъ, что судящій еще не имѣетъ этого понятія, т. е., что его еще, путемъ педагогическаго пріема на пальцахъ или какъ либо иначе, *нужно* научить тому, что такое два, три, пять, семь, двѣнадцать и проч. [1]). Точно тоже и съ другимъ примѣромъ изъ геометріи: пря-

---

[1]) См. статью P. *Циммермана*: „Kant's mathematischer Vorurtheil et cet., (въ „Sitzungsberichte“ Вѣнской академіи, 67-й томъ, 1871 г.). *Ланге* въ Gesch. d. Materialismus, (2 Auflage, II, 28 и слѣд.), оспаривая Циммермана, не только не замѣчаетъ ошибки Канта, но какъ бы въ квадратѣ и самъ повторяетъ ее.

мая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками. Въ понятіи прямой, разсуждаетъ Кантъ, мыслится только о *качествѣ*, а не о количествѣ, слѣдовательно, изъ ея понятія никакъ нельзя вывести аналитически предикатъ: кратчайшее, говорящій о величинѣ. Но Кантъ забываетъ, что субъектомъ поставленнаго имъ сужденія была не просто прямая линія, а прямая линія *между двумя точками*. Въ этой прибавкѣ и заключается суть дѣла, ибо въ ней идея разстоянія, а это послѣднее включаетъ величину. Сообразное разсужденію Канта сужденіе было бы: прямая линія есть самая короткая; но это было бы ни синтетическое, ни аналитическое сужденіе, а просто пустыя слова. Сужденіе же: прямая линія между двумя точками есть кратчайшее разстояніе между ними, есть вполнѣ аналитическое и даже тождественное сужденіе, только на словахъ разнящееся отъ другого геометрическаго и тоже аналитическаго сужденія—между двумя точками можетъ быть только одна прямая.

Тоже можно сказать и о другихъ положеніяхъ, приводимыхъ Кантомъ, только нужно его неопредѣленныя выраженія замѣнять опредѣленными. Конечно, изъ понятія *двухъ прямыхъ* нельзя вывести, что они не могутъ ограничивать пространства, но одинъ субъектъ безъ предиката не есть вообще сужденіе (мало ли что можно сказать о двухъ прямыхъ линіяхъ особенно въ формѣ отрицательной, напр., *двѣ прямыя линіи*.... не суть капуста и т. д.); но сужденіе: двѣ *пересѣкающіяся* прямыя (или образующія уголъ) не могутъ составлять какой либо фигуры, есть, добросовѣстнѣйшимъ образомъ, аналитическое сужденіе.

Теперь время сказать о самомъ различіи синтетическихъ и аналитическихъ сужденій (см. стр. 156). Уже давно было замѣчено, что это различіе *неопредѣленно* и *подвижно*, ибо стоитъ въ зависимости отъ субъективнаго состоянія судящаго. И въ самомъ дѣлѣ, взявъ примѣры Канта, для физика—спеціалиста сужденіе: тѣла тяжелы, будетъ точно также аналитическое, какъ и сужденіе: тѣла протяженны [1]). Цѣлая

---

[1]) Ужь мы не говоримъ о томъ, что вмѣстѣ съ признаніемъ сужденія: тѣла протяженны, за аналитическое, должно быть признано какое либо другое (тѣла цвѣтны, мягки, гладки и т. под.) за аналитическое, ибо нѣтъ никакой возможности мыслить протяженность физическаго тѣла (ибо оно

масса предикатовъ будутъ необходимо мыслиться въ понятіи: животное, у ученаго зоолога и не будутъ мыслиться у человѣка неученаго [1]).

Теперь мы скажемъ нѣсколько словъ объ источникѣ, изъ котораго истекаетъ ошибка Канта въ опредѣленіи сужденій, а именно о ложномъ пониманіи функціи сужденія, которое еще и до сихъ поръ довольно распространено. Въ процессѣ познанія сужденіе *не есть органъ* разширенія познанія въ томъ смыслѣ, въ какомъ понимаетъ это Кантъ. Сужденіе никогда не увеличиваетъ познанія со стороны содержанія, а только служитъ къ его уясненію. Какъ и всякій другой процессъ, познаніе не подлежитъ непосредственному наблюденію, а строится умственно на основаніи наблюденія его въ уже образовавшихся готовыхъ его продуктахъ. Разумѣется, тѣмъ точнѣе будетъ постройка, чѣмъ ближе другъ къ другу будутъ наблюдаемы готовыя стадіи развитія процесса. Сужденіе и есть то явленіе познавательнаго процесса, по которому мы заключаемъ о его ходѣ и движеніи. Сужденіе есть ничто иное, какъ приведеніе къ *ясному сознанію* нашихъ представленій, все равно—будутъ-ли они конкретными представленіями или абстрактными понятіями. Посредствомъ сужденія мы не пріобрѣтаемъ ничего новаго къ тому, чѣмъ владѣемъ въ нашемъ познаніи, а только, такъ сказать, подсчитываемъ, *обозрѣваемъ* наше владѣніе. Ежемгновенно естественнымъ теченіемъ познавательнаго процесса, проходящаго, подобно всѣмъ процессамъ черезъ безконечное число (въ возможности) моментовъ, видоизмѣняются, обогащаются, разширяются, ускользая отъ нашего вниманія, наши представленія; и только вырвавъ ихъ въ какое либо опредѣленное время изъ этого неустаннаго созиданія, и поставивъ ихъ передъ собою въ формѣ сужденій, мы *узнаёмъ* о перемѣнахъ, произшедшихъ въ нихъ. Эти перемѣны иногда могутъ быть такъ велики, что старыя понятія наши превратились въ совершенно иныя; и мы только по внѣшнему значку (слову) узнаемъ

разумѣется здѣсь), не мысля въ тоже время „ощущенія“, въ которомъ „дано“ тѣло, какъ предметъ. А между тѣмъ эти вторыя сужденія, по Канту, были бы синтетическія.

[1]) См. подробнѣйшія опроверженія дѣленія сужденій, сдѣланнаго Кантомъ, напр, у К. Геринга (loco cit., 139 и слѣд.) или у Spicker'a („Kant, Hume und Berkeley, 1875“) § 1.

объ этой перемѣнѣ, т. е., сравнивая прежнее и новое содержаніе представленія, означаемаго однимъ и тѣмъ же терминомъ. Мы ничего не находимъ удобнѣе, какъ пояснить это отношеніе примѣромъ большаго торговаго учрежденія, гдѣ цѣлый день происходитъ торговая сутолока покупки, продажи, полученія и уплаты денегъ. Хозяинъ, занятый цѣлый день только пріемомъ или отпускомъ денегъ изъ кассы, конечно, не можетъ каждую минуту точно знать о ея состояніи. Только, улучивъ свободное время, и припомнивъ, что было въ кассѣ послѣ послѣдняго счета, онъ снова сосчитаетъ ее и увидитъ, на сколько она прибавилась. Какъ счетъ въ этомъ случаѣ не прибавитъ ни одной полушки къ имѣющейся уже въ кассѣ суммѣ, такъ и сужденіе ня одной іоты не прибавитъ къ содержанію тѣхъ представленій или понятій, которыя образуютъ субъектъ сужденія. Да и откуда было бы взяться предикату, въ самомъ актѣ сужденія, если онъ уже не заключался въ субъектѣ? Вѣдь сужденіе, по своей *сущности*, есть только ясное сознаніе (ибо только при этомъ условіи оно заслуживаетъ право считаться сужденіемъ) безусловной необходимости, съ которою предикатъ составляетъ единство съ субъектомъ, принадлежитъ къ нему. Значитъ, по скольку мы можемъ выдѣлить изъ общаго органически связаннаго содержанія субъекта заключающійся въ немъ элементъ предиката, по столько мы, повинуясь закону тождества, и мыслимъ ихъ необходимую сопринадлежность. Конечно, отъ этого сужденіе нисколько не теряетъ своего высокаго значенія въ познавательномъ процессѣ: оно укрѣпляетъ новыя пріобрѣтенія и способствуетъ имъ войти въ логическую и прочную связь съ прежними представленіями. Итакъ, въ дѣйствительности никакихъ другихъ сужденій, кромѣ аналитическихъ, выражаясь кантовой терминологіей, быть не можетъ: въ актѣ сужденія законъ тождества царствуетъ безгранично, конечно, при участіи закона достаточнаго основанія [1]).

---

[1]) Здѣсь, кстати, скажемъ и о юмовомъ дѣленіи сужденій, которое также несостоятельно. Во первыхъ въ основу этой классификаціи входитъ весьма темное понятіе, предполагаемое всѣмъ и каждому извѣстнымъ: „фактъ“. Что такое *фактъ?* Ни Юмъ, ни сродный ему позитивизмъ ни разу не попытались дать отчетъ въ этомъ понятіи. Что, напр., сужденія о фактахъ, еще не совершившихся и только имѣющихъ наступить въ будущемъ, будутъ сужденіями о фактахъ или объ идеяхъ? Далѣе нельзя согласиться съ тѣмъ,

Хотя съ устраненіемъ основаній для дѣленія сужденій на аналитическія и синтетическія, сама собою падаетъ надобность въ постановкѣ „чистыхъ созерцаній à priori“, но мы все таки взглянемъ на обосновку Кантомъ зависимости отъ нихъ математики (спеціально геометріи). Во первыхъ мы не можемъ согласиться съ тѣмъ, что „геометрія опредѣляетъ свойства пространства“, ибо чѣмъ же занимается „трансцендентальная эстетика“ (которая, конечно, не геометрія), какъ не опредѣленіемъ свойствъ пространства? Геометрія же занимается изслѣдованіемъ пространственныхъ отношеній, какъ величинъ, причемъ пространство съ его свойствами ей *дано готовымъ*, какъ совершенно вѣрно сказано о томъ у докритическаго Канта (см. стр. 112 и слѣд.). Но это готовое пространство, на основаніи котораго возникаетъ геометрія, не есть *само по себѣ* количество или величина, или созерцаемое цѣлое, состоящее изъ готовыхъ частей (кантово чистое созерцаніе), а *понятіе* [1]), существенныя или качественныя опредѣле-

---

чтобы въ *реальномъ* актѣ сужденія соединеніе субъекта съ предикатомъ могло сопровождаться сознаніемъ возможности и логически противоположнаго предиката. Сужденіе, приводимое Юмомъ („солнце взойдетъ завтра; или не взойдетъ завтра“), есть сужденіе вовсе не относящееся къ солнцу, а къ субъекту судящему и должно быть выражено такъ: „я не знаю, взойдетъ ли и т. д.“. Всякое сужденіе стоитъ не только на законѣ противорѣчія, но и на законѣ достаточнаго основанія; и сознательно судящій имѣетъ въ виду тѣ или другія основанія для своего сужденія, т. е., для соединенія субъекта съ предикатомъ, основанія, которыя и заставляютъ его мыслить съ сознаніемъ безусловной необходимости это соединеніе. Относительно астронома, имѣющаго основанія для своихъ сужденій о солнцѣ въ подробномъ и точномъ знаніи законовъ, управляющихъ отношеніями тѣлъ небесныхъ, не мыслимо, чтобы, онъ, утверждая о *завтрашнемъ* восходѣ солнца, въ тоже время думалъ о возможности противоположнаго на завтра. Если бы простое, неопредѣленное и пустое: „мало ли что можетъ быть“, могло служить дѣйствительнымъ основаніемъ для мысли, то невозможна была бы никакая наука даже въ смыслѣ позитивизма, ограничивающаго ея сферу.

[1]) Не имѣя надобности, да и возможности здѣсь излагать наши собственныя воззрѣнія на пространство, мы для примѣра укажемъ на сочиненіе Вундта (Logik 437 и слѣд.), гдѣ съ достаточною убѣдительностью доказано, что въ основѣ математики лежитъ пространство, какъ понятіе. Но

нія котораго допускаютъ приложеніе къ нему количественныхъ отношеній, а потому геометрія есть собственно *прикладная наука*, или ученіе о пространственныхъ величинахъ и ихъ отношеніяхъ. Не пространство само по себѣ, а протяженности могутъ быть разсматриваемы какъ количественныя отношенія, да и то только въ томъ случаѣ, когда мы какъ либо сравниваемъ и опредѣленно или неопредѣленно измѣряемъ ихъ. Чтобы убѣдиться въ томъ, что не *созерцаніе* (кантова чистая безконечная форма) лежитъ въ основѣ геометріи, стоитъ только обратить вниманіе на нѣкоторыя опредѣленія пространства, безъ которыхъ геометрическое ученіе невозможно. Таковы, напр., безграничность, непрерывность пространства, его безконечная дѣлимость, его неизмѣнность, или то свойство, по которому во всякой фигурѣ, при передвиженіи или перемѣнѣ ея мѣста въ немъ, не измѣняются отношенія какихъ бы то ни было ея точекъ (Congruenz). Всѣ эти свойства не могутъ быть чувственно созерцаемы ни въ пространствѣ, наполненномъ ощущаемыми вещами, ни въ чистомъ созерцаніи, подъ которымъ собственно разумѣлъ Кантъ пространство воображенія, никогда не могущее совсѣмъ оторваться отъ ощущаемой чувственности: но *они мыслятся* при всякомъ пространственномъ созерцаніи и составляютъ необходимую основу для геометріи. Изъ того, что геометрія для изслѣдованія различныхъ отношеній между пространственными величинами пользуется этимъ относительно чистымъ пространствомъ воображенія, вовсе не слѣдуетъ, что оно есть ея основа. Какъ конкретный представитель *внѣположенія* т. е., того основнаго свойства понятія пространства, которое абстрактно можно выразить положеніемъ: всякое пространство всегда въ пространствѣ и заключаетъ въ себѣ пространство, оно даетъ геометріи только возможность наглядно *построять* отношенія между различными протяженными величинами. Безусловная же достовѣрность и необходимость положеній геометріи стоитъ на *законѣ противорѣчія*, ибо всѣ они предполагаютъ вышеупомянутыя признаки понятія пространства; тѣ же признаки предполагаются и основными спеціальными геометрическими понятіями: каковы, напримѣръ, прямая линія, точка, плоскость и пр. По этому мы находимъ

изъ этого указанія вовсе не слѣдуетъ, чтобы мы во всѣхъ отношеніяхъ раздѣляли взглядъ Вундта на пространство.

ошибочнымъ мнѣніе Канта, что ясность геометріи объясняется тѣмъ, что она „чувственное познаніе“. Напротивъ, она объясняется тѣмъ, что понятіе пространства, лежащее въ основѣ ея, такъ ясно, что всѣ положенія ея не могутъ заключать ни малѣйшаго противорѣчія ему, а потому и сопровождаются яркимъ сознаніемъ безусловной необходимости.

Послѣ вышеизложенныхъ замѣчаній вполнѣ выясняются предположенія, положенныя Кантомъ въ основу „трансцендентальной эстетики“.

Во первыхъ это предположеніе *многихъ дѣйствующихъ* субстанцій, названныхъ вещами самими въ себѣ [1]). Предположеніе это въ „эстетикѣ“ не обосновано и принимается какъ само собою разумѣющееся. Также нисколько не изслѣдованъ тамъ вопросъ о возможности дѣйствія вещей самихъ въ себѣ на душу: „впечатлѣнія“ отъ вещей (теорія физическаго вліянія) принимаются какъ дѣло само собою понятное.

Во вторыхъ предполагается разнородность „дѣйствующихъ“ вещей въ себѣ и душѣ, ибо дѣйствіе первыхъ имѣетъ спеціальное выраженіе въ чувственномъ ощущеніи, дѣйствіе же вторыхъ не имѣетъ собственнаго выраженія. Съ этимъ тѣсно связано употребленіе въ „эстетикѣ“ термина: опытъ [2]) въ смыслѣ ощущеній внѣшнихъ чувствъ и главнымъ образомъ зрѣнія и осязанія [3]).

---

[1]) Замѣтимъ здѣсь кстати, что это предположеніе противорѣчитъ положенію Канта о томъ, что категоріи приложимы только въ предметамъ опыта. Напротивъ, вещи сами въ себѣ, не данныя въ опытѣ, мыслятся у него по всѣмъ группамъ категорій: имъ приписывается реальность, дѣйствительность, причинность (ибо дѣйствіе, по Канту, есть производное понятіе изъ категоріи причины), количество (ибо ихъ много) и проч. Ср. Spicker, l. cit. стр. 124 и слѣд.

[2]) Что Кантъ употребляетъ въ разныхъ мѣстахъ „Критики“ и „Пролегоменъ“ терминъ: опытъ, въ разныхъ смыслахъ и тѣмъ производитъ неразрѣшимую путаницу и противорѣчія, о томъ см., напр., у К. Геринга въ статьѣ: Über den Begriff der Erfahrung (Vierteljahrsschrift, I Jahrgang, 3 Heft, 406 и слѣд.), или у Spicker'a, l. cit., § 8.

[3]) Кантъ совершенно оставилъ безъ вниманія то обстоятельство, что можетъ быть предметъ „данъ“ напр., въ запахѣ или звукѣ, но безъ пространственной формы.

Въ третьихъ предположеніе, что математическія сужденія имѣютъ признаки всеобщности и необходимости [1]), служащіе, по Канту, единственнымъ *критеріемъ* истины. Это предположеніе съ признаніемъ реальнаго значенія математики въ приложеніи ея къ наукѣ о природѣ повело Канта къ дѣленію познавательной способности на чувственность и разсудокъ, далѣе къ измышленію „классической“ классификаціи сужденій и наконецъ къ постановкѣ пространства и времени въ качествѣ условій для математики и механики чистыми формами чувственности à priori. Что все это принято въ виду высказанныхъ нами предположеній, подтверждается, какъ нельзя лучше, словами Канта о томъ, что его теорія освобождаетъ отъ затрудненій, въ которыя впадаютъ теоріи математиковъ—естествоиспытателей и метафизиковъ естествоиспытателей (см. стр. 183—4).

Теперь въ слѣдующей главѣ посмотримъ на данныя относительно нашего предмета въ остальной части „Критики“, а также и въ сочиненіи: „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 1786“.

---

[1]) Оба эти термина не выяснены у Канта надлежащимъ образомъ, особенно же терминъ всеобщности. То подъ нею разумѣется *объективная* всеобщность, т. е. отсутствіе исключенія для всѣхъ случаяхъ того, къ чему относится сужденіе, то *субъективная* всеобщность, т. е., что сужденіе имѣетъ силу для всѣхъ людей. Понятіе необходимости понимается въ смыслѣ той необходимости, которая сознается по закону тождества и обнаруживается въ невозможности противорѣчія. Вообще типомъ всеобщности и необходимости у Канта служатъ обыкновенно математическія сужденія.

ГЛАВА VIII.

Критическій періодъ философскаго развитія Канта. Второй отдѣлъ „Критики чистаго разума“: „трансцендентальная логика“ и сочиненіе: „Метафизическія основы науки о природѣ“.

Внѣ нашей задачи стоитъ изслѣдованіе содержанія „трансцендентальной логики“, и мы ограничимся только извлеченіемъ изъ нея данныхъ, относящихся къ нашему предмету.

Общая задача всѣхъ изслѣдованій первой ея части, „аналитики“ состоитъ въ приведеніи въ связь двухъ совершенно различныхъ способовъ познанія. Конечно, *насильственно разорванное* можно было соединить также путемъ насилія, которое и отразилось въ многочисленныхъ противорѣчіяхъ, смѣшеніи понятій, многосмысленномъ и разносмысленномъ употребленіи терминовъ и т. под. [1]). Но какъ бы то ни было, въ результатѣ оказалось, что разсудочныя понятія, не имѣя для своего приложенія предметовъ, которые могли бы быть созерцаемы интеллектуально, должны ограничиться приложеніемъ къ чувственнымъ созерцаніямъ. Возможность такого приложенія объясняется, какъ мы уже упоминали, тѣмъ, что разсудокъ своею самостоятельною дѣятельностью превращаетъ хаосъ созерцанія въ представленіе и наконецъ полагаетъ „данный предметъ“ въ созерцаніи, какъ „трансцендентальный объектъ“.

---

[1]) Все это достаточно обнаружено многочисленными критическими сочиненіями не только противниковъ Канта, но и самыхъ безпристрастныхъ изслѣдователей.

На этомъ пути мы прежде всего скажемъ о *трансцендентальной схемѣ*, представляющей важныя дополненія къ ученію о времени. Мы уже видѣли (стр. 162), что форма времени должна служить посредникомъ въ приложеніи понятій разсудка къ чувственнымъ созерцаніямъ. Спрашивается, какимъ образомъ время выполняетъ это посредничество? Во первыхъ оно основано на томъ, что „всякое наше познаніе подчинено формальному условію внутренняго чувства, т. е., времени: ибо въ немъ они приводятся въ порядокъ, связь и въ извѣстныя отношенія“ (К. I, 95). Далѣе синтезы, превращающіе, „многоразличіе“, данное и во внѣшнемъ созерцаніи, въ представленія необходимо должны совершиться во времени, ибо это многоразличіе дано послѣдовательно. Если бы душа, „при смѣнѣ впечатлѣній не различала времени и если бы представленіе обнимало только одинъ моментъ, то оно было бы абсолютнымъ единствомъ“. т. е., оно не могло бы быть объединеннымъ многоразличіемъ (разнообразіемъ), которое и есть продуктъ синтезовъ (95). Значитъ, какъ условіе и созерцанія, и синтетизирующаго разсудка, оно *обще* и чувственности, и разсудку. Отсюда каждой категоріи соотвѣтствуютъ трансцендентальныя особыя *опредѣленія* времени, которыя Кантъ и называетъ схемами. Схема, по Канту, есть продуктъ воображенія и изображаетъ „понятіе въ образѣ“: такъ всякое опытное понятіе имѣетъ схемою неясный образъ одного изъ представителей понятія. Но трансцендентальныя схемы чистыхъ понятій разсудка уже *не могутъ* быть образами и выражаются въ опредѣленіяхъ времени, какъ чистой формы. Къ этимъ опредѣленіямъ принадлежитъ во первыхъ *продолженіе* времени, наполняемое какимъ либо явленіемъ; отсюда возникаетъ представленіе *временнаго ряда,* когда присоединяются другъ къ другу однородныя части времени, изъ которыхъ каждая есть единица. Это представленіе въ чистомъ видѣ есть *число* и составляетъ чистую схему категорій количества. Далѣе явленіе *наполняетъ* время какимъ либо опредѣленнымъ содержаніемъ и производитъ представленіе какой либо *степени* ощущенія, которая и есть чистая схема, соотвѣтствующая категоріямъ качества. Потомъ явленія наполняютъ время *не одинаково и въ различныхъ отношеніяхъ*; одни остаются, когда другія исчезаютъ, явленія слѣдуютъ другъ за другомъ, или же одновременны. Отсюда происходятъ схемы *пребыванія, слѣдованія и одновременности*, соотвѣтствующія 3 категоріямъ отношенія. Наконецъ наполненіе времени явленіями происходитъ *опредѣленнымъ образомъ*,

а именно: когда либо, въ опредѣленное время и во всякое время, что соотвѣтствуетъ категоріямъ модальности. Эти схемы интеллектуальны, подобно категоріямъ, и чувственны, подобно созерцаніямъ, ибо заключаются во всякомъ чувственномъ представленіи и наконецъ трансцендентальны, т. е., à priori опредѣляютъ всякое разнообразіе, данное въ пространствѣ и времени. Поэтому они не только *„реализуютъ* категоріи", но и *ограничиваютъ* ихъ условіями, лежащими внѣ разсудка (т. е., въ чувственности). Это значитъ, что реально можетъ быть прилагаема категорія только къ тому, что выражается въ какомъ либо опредѣленіи времени, т. е., принадлежитъ къ кругу чувственныхъ явленій (К. 136—143).

Теперь мы изложимъ попытку Канта оправдать свою теорію времени, какъ внутренняго чувства. Попытка эта сдѣлана во 2 изданіи и вызвана желаніемъ отчасти защититься отъ возраженій, а отчасти отклонить смѣшеніе его теоріи съ идеализмомъ [1]). Но такъ какъ эта попытка Канта, также проливающая свѣтъ на его теорію времени, тѣсно связана съ постановкою ученія о Я въ „трансцендентальной логикѣ", то сдѣлаемъ краткій очеркъ и этого послѣдняго.

Сперва обратимся къ показаніямъ 1-го изданія въ аналитикѣ, а именно: къ „дедукціи категорій".

Всѣ синтезы, посредствомъ которыхъ разнообразіе [2]) созерцаній приводится къ единству, предполагаютъ „трансцендентальныя дѣйствія души", „формальное единство сознанія", „трансцендентальное самосознаніе" (К. I, 99, 102, 104). Всѣми этими терминами, по видимому, обозначается одинъ и тотъ же предметъ, наиболѣе яркая характеристика котораго выражается въ слѣдующихъ словахъ Канта. *„Трансцендентальное самосознаніе* есть основаніе и первоначальное трансцендентальное условіе, безъ котораго невозможно было бы вмѣстѣ съ представленіями мыслить о какомъ либо предметѣ. Наше сознаніе самихъ себя по тѣмъ чертамъ внутренняго состоянія, какія мы полу-

---

[1]) См. объ этомъ Cohen, loco cit., 146—165, Erdmann, „K. K—mus" стр. 107, 212 и слѣд.

[2]) Мы безразлично употребляемъ термины: многоразличіе, разнообразіе, по собственному и по переводу Г. Владиславлева нѣмецкихъ терминовъ: Mannigfaltiges—gkeit.

чаемъ при самонаблюденіи, всегда опытно, измѣнчиво. Въ потокѣ внутреннихъ явленій мы не находимъ твердаго и неизмѣннаго центра; такое сознаніе называется внутреннимъ чувствомъ или опытнымъ самосознаніемъ. Но что должно быть представляемо *необходимо* всегда тождественнымъ, то не можетъ быть мыслимо въ такихъ измѣнчивыхъ чертахъ на основаніи данныхъ опыта. Должно существовать условіе, предваряющее и условливающее всякій опытъ; дѣло послѣдняго состоитъ только въ томъ, чтобъ осуществить въ себѣ это трансцендентальное предположеніе. Ни одно познаніе, никакая связь и единство ихъ между собою не могутъ существовать, если нѣтъ въ насъ такого единства сознанія, которое предшествуетъ всѣмъ *datis* представленій и которое условливаетъ всякое представленіе о предметахъ. Такое чистое первоначальное, неизмѣнное сознаніе я назову *трансцендентальнымъ самосознаніемъ*“ (105). Этотъ „трансцендентальный Х“ представляющій „численное тождество“, есть также „сознаніе моего Я“ „чистое представленіе Я“ и наконецъ „чистый разсудокъ“ (К. I, 117, 119).

Здѣсь, *по видимому* [1]), мы имѣемъ дѣло съ двумя Я: 1) я—эмпирическое, сознаваемое „при самонаблюденіи въ потокѣ внутреннихъ явленій“; при этомъ можно понимать его какъ и въ „эстетикѣ“ двояко, какъ вещь въ себѣ и какъ явленіе. 2) Я, какъ „трансцендентальное самосознаніе, чистый разсудокъ, условіе синтезовъ и познанія, или какъ дѣйствующую въ нихъ душу“. По видимому, предполагается его *реальное и субстанціальное* бытіе въ смыслѣ души, какъ вещи самой

---

[1]) Мы говоримъ: по видимому, потому что безконечныя версіи ученія Канта о Я въ „аналитикѣ и діалектикѣ“ въ 2 изданіяхъ суть, по истинѣ, instabilis terra, innabilis unda, на которой трудно на чемъ нибудь с ть. Многочисленные комментатеры мало помогаютъ, ибо они разноголосятъ, да и нѣкоторые, напр., Когенъ, требуютъ еще къ себѣ комментаріевъ. До какой степени шатка почва для опредѣленнаго и единогласнаго толкованія Канта показываютъ свѣжій примѣръ двухъ попытокъ истолковать „Kant's Lehre von der ursprunglich—syntiteschen Einheit der Apperception“ принадлежащихъ Wille и Staudinger'y. Не смотря на то, что оба, сколько мы знаемъ изъ другихъ статей, люди, способные понимать дѣло, и приступили къ нему послѣ многочисленныхъ изслѣдователей, все таки они несогласны въ пониманіи ученія Канта объ этомъ пунктѣ, и вообще проливаютъ на него немного свѣта. (См. Philosophische Monatshefte 1882 и 1883 годовъ).

въ себѣ, хотя этому уже противорѣчитъ обозначеніе его „чистымъ представленіемъ—Я".

Теперь посмотримъ на данныя діалектики 1-го изданія.

Въ критикѣ „раціональной психологіи" мы встрѣчаемъ указаніе на „понятіе или сужденіе: я мыслю, чистое отъ всего опытнаго, главную пружину всѣхъ понятій вообще", но также и основу для паралогизмовъ раціональной психологіи, потому что оно „безсодержательное представленіе—Я, которое нельзя назвать даже понятіемъ (?), ибо оно только сознаніе, сопровождающее всѣ понятія, трансцендентальный субъектъ нашихъ мыслей=X". Это же самое Я, „обозначающее недѣлимое существо представленій не даетъ никакого познанія о томъ нѣчто, которое имъ обозначается и есть въ сущности отвлеченіе отъ всякаго мыслящаго субъекта" (К. I, 295 и слѣд. 305). Далѣе встрѣчаемъ указаніе, по которому „Я или душа есть только имя, обозначающее предметъ внутренняго чувства времени, къ которому относится все перемѣнчивое во внутреннемъ самопредставленіи" (К. I, 308 –9). Наконецъ мы возьмемъ еще два мѣста, освѣщающія предметы, лежащіе въ основѣ явленій внѣшняго и внутренняго чувствъ, а также и свойства самихъ явленій. „*Трансцендентальный объектъ*, лежащій въ основѣ внѣшнихъ явленій, равно какъ и внутренняго представленія, не есть ни матерія, ни мыслящее существо въ себѣ, но неизвѣстное основаніе явленій, которое даетъ поводъ къ образованію обоихъ понятій" [1])... „Явленіе внѣшняго чувства представляетъ намъ нѣчто стойкое, или постоянное... между тѣмъ какъ время не имѣетъ ничего постояннаго и даетъ намъ знать только о смѣнѣ признаковъ, но не указываетъ никакого опредѣленнаго предмета [2]). Въ томъ, что

---

[1]) А развѣ положеніе о томъ, что предметъ, лежащій въ основѣ внѣшняго явленія „дѣйствуетъ" на предметъ, лежащій въ основѣ внутренняго представленія и „дается" этому послѣднему „въ ощущеніи", не есть свѣдѣніе о немъ? Или развѣ положеніе о томъ, что этотъ второй предметъ „дѣйствуетъ извнутри на самого себя" (но, можетъ быть, не дѣйствуетъ на первый ни извнѣ, ни извнутри), тоже не есть знаніе объ этомъ второмъ?

[2]) Эти слова, очевидно, не ладятся съ предъидущимъ, ибо различіе явленій внѣшняго и внутренняго чувствъ предполагаетъ у Канта, на са-

называется нами душою, всё постоянно текуче и неустойчиво за исключеніемъ только простого Я и то потому, что въ этомъ представленіи нѣтъ никакого содержанія, никакого разнообразія, почему и кажется, что въ немъ представляется или, лучше сказать, обозначается простой предметъ. Еслибъ мы хотѣли имѣть чистое раціональное познаніе о природѣ мыслящаго существа вообще, то Я должно было бы быть созерцаніемъ, дающимъ синтетическія сужденія. Къ сожалѣнію, это Я не есть ни созерцаніе, ни понятіе предмета, но *форма сознанія*, сопутствующая обоимъ родамъ представленій и возвышающая ихъ до познаній, когда въ созерцаніи будетъ дано содержаніе для понятія предмета вообще. Такимъ образомъ рушится вся раціональная психологія, какъ наука, превышающая силы человѣческаго разума“ [1])....

момъ дѣлѣ, различеніе „трансцендентальныхъ объектовъ, лежащихъ въ основѣ“.

[1]) Не въ нашей задачѣ лежитъ критика критики раціональной психологіи, совершенной Кантомъ, да и едвали бы полезно было еще разъ предпринимать трудъ повѣрки его опроверженій. Но кратко высказаться о нашемъ отношеніи къ этому опроверженію не безполезно. Такъ какъ опроверженія Канта раціональной психологіи имѣютъ силу только *при предположеніи* истины его положительныхъ теорій, напр., дѣленія познавательныхъ способностей, его понятія бытія, его „классическаго“ дѣленія сужденій и пр. и пр., а такъ какъ мы эти теоріи или совсѣмъ или отчасти находимъ несостоятельными, то несостоятельно, по нашему, и опроверженіе раціональной психологіи. Достаточно несостоятельности самой главной опоры Канта, которую онъ выставляетъ въ своемъ опроверженіи, т. е., дѣленія сужденій на аналитическія и синтетическія, чтобы не придавать значенія *мнимому* и теперь еще многими съ эмфазомъ прославляемому открытію Канта паралогизмовъ раціональной психологіи. Конечно, мы вовсе не желаемъ отстаивать разные логическіе грѣхи вольфіанской раціональной психологіи, но въ общемъ и цѣломъ она все таки была правѣе Канта, который забывъ основное правило логики, что съ опроверженіемъ аргументаціи въ пользу какой либо тезы, не уничтожается самый тезисъ, окончательно связалъ судьбу вопроса о субстанціальности духа съ вольфіанской раціональной психологіей. Далѣе мы не можемъ одобрить пріемовъ Канта въ ученіи о паралогизмахъ раціональной психологіи. Ученіе это направлено было противъ Декарта, а потому и нужно было опровергать ученіе о субстанціальности души въ той формѣ, какъ онъ высказано было Декартомъ или же ближай-

(K. I, 322—4). Въ заключеніе мы укажемъ еще на одно мѣсто въ ученіи объ „антиноміяхъ“, по которому „внутреннее самопредставленіе нашей души (какъ предмета сознанія), характеризуемой „преемствомъ различныхъ состояній во времени, не обозначаетъ личности, существующей сама по себѣ, не есть трансцендентальный субъектъ, но только явленіе, даваемое въ области чувственности этого неизвѣстнаго существа“.

шими и лучшими его послѣдователями, напр., Малебраншемъ или Спинозою, а не въ уже искаженной формѣ вольфіанизма и популярно-эклектической философіи. Канту, вѣроятно, не безъизвѣстно было, что Декартъ велъ обширныя конт,оверсіи съ противниками его знаменитаго—cogito, ergo sum. Тому, кто хотѣлъ опровергнуть основной принципъ основателя новой философіи, легшій въ основу ея дальнѣйшаго развитія, *слѣдовало* бы всестороннѣйшимъ образомъ взвѣсить и изслѣдовать почву и основу, на которой поставленъ этотъ принципъ, а не выступать противъ него съ *темными* основаніями въ родѣ того, что бытіе есть абсолютная постановка или что бытіе есть понятіе опытное и въ основѣ своей должно имѣть созерцаніе (т. е., безъ обиняковъ, это значитъ у Канта, что сущее должно непремѣнно быть видимымъ и осязаемымъ, а можетъ быть, и пахнущимъ). Къ крайнему нашему удовольствію, мы можемъ указать на основательное сочиненіе Fonsegrive'a: „Sur les prétendues contradictions de Descartes“ (см. Revue philosophique, 1883 г. № 5 и 6), гдѣ, на основаніи тщательнаго разбора всѣхъ объясненій Декарта въ спорѣ съ противниками, авторъ ясно доказалъ, что положеніе Декарта не есть паралогизмъ, энтимема или тавтологія (въ чемъ упрекалъ его и Кантъ) и что оно имѣетъ за себя логическое основаніе.—Здѣсь, кстати, мы выскажемся и о знаменитомъ опроверженіи Кантомъ ансельмо-декартовскаго онтологическаго доказательства бытія Божія. Для насъ это опроверженіе также не имѣетъ значенія, ибо основано опять таки на положеніи, что будто сужденія бытія синтетическія (т. е., это значитъ въ сущности, что Богъ долженъ быть данъ въ созерцаніи и именно внѣшне-чувственномъ). Тому, кто говоритъ о сужденіяхъ бытія слѣдовало бы сперва пояснить, что онъ разумѣетъ подъ бытіемъ; Кантъ же относительно этого предмета ничего намъ не далъ, кромѣ ничего не говорящей „абсолютной постановки“. Вообще относительно этого предмета мы можемъ рекомендовать: Runze, Kritische Darstellung der Geschichte des ontologischen Beweisverfarens seit Anselm въ Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 78 и 79 томъ.

Изъ показаній „діалектики“ 1-го изд. видимъ, что Я, какъ о себѣ существующее (въ смыслѣ Декарта и раціональной психологіи), вполнѣ отвергается и что его нужно понимать только, какъ *логическое Я*, или какъ субъектъ представленій или сужденій [1]), или какъ „чистое представленіе—Я“ аналитики. Но не смотря на то, это логическое Я тихомолкомъ постоянно отождествляется и съ душою, какъ вещью самой въ себѣ, составляющей „предметъ внутренняго чувства“, при чемъ сохраняется двусмысліе, отмѣченное нами еще въ „эстетикѣ“, и съ душою, какъ „самонаблюдающею себя въ потокѣ“ данностей этого внутренняго чувства.

Что касается до „Пролегоменъ“ и 2-го изд., то общее отношеніе между аналитикой и діалектикой въ ученіи о Я остается тоже, что и въ 1-мъ изданіи, но въ частностяхъ есть и особенности, объясняемыя мотивами о которыхъ мы уже упоминали (стр. 176 и слѣд.).

Въ отдѣлѣ „Пролегоменъ“, соотвѣтствующемъ „дедукціи“ не находимъ ничего особеннаго противъ перваго изданія, но въ отдѣлѣ, соотвѣтствующемъ „діалектикѣ“ мы отмѣтимъ два выраженія, въ которыхъ Кантъ *рѣзко выдаетъ* свое предположеніе дѣйствительнаго существованія души и въ смыслѣ логическаго Я, и въ смыслѣ вещи самой въ себѣ, не смотря на противорѣчіе съ ученіемъ о паралогизмахъ раціональной психологіи. „Я, представленіе самосознанія, нисколько не есть понятіе, а *чувство бытія* и только представленіе того, къ чему относится всяческое мышленіе (relatione accidentis)“... „Во внутреннемъ опытѣ я сознаю бытіе моей души во времени, которую я познаю, какъ предметъ внутренняго чувства, посредствомъ явленій, составляющихъ внутреннія состоянія, и которая мнѣ неизвѣстна какъ существо само по себѣ, лежащее въ основѣ этихъ явленій“ (P. 103, 106).

---

[1]) Это значитъ, что когда напр., представляютъ яблоко круглымъ и сладкимъ, то *круглое* и *сладкое* суть мысли одного и того же мыслящаго, а не разныхъ мыслящихъ, механически сложенныя въ одно мѣсто, подобно двумъ разнымъ предметамъ въ одномъ помѣщеніи. Это также значитъ, что когда, напр., въ сужденіи: яблоко сладко, все то, что разумѣется подъ *яблокомъ* (различные признаки—a, b, c, d и пр.) и то, что разумѣется только подъ *сладко* (c), не распредѣлены между двумя или многими *разумѣющими*, а связаны въ одномъ и томъ же разумѣющемъ.

Во 2-мъ изданіи „Критики“ въ „дедукціи“, изложенной проще и кратче, мы встрѣчаемся также съ ученіемъ о „первоначальномъ синтетическомъ единствѣ самосознанія“, которое въ „сужденіи: я мыслю, должно сопровождать всѣ мои представленія“ и безъ котораго невозможно бы было никакое представленіе и синтезъ разнообразія въ созерцаніи. Оно есть „дѣйствіе самодѣятельности“, чисто отъ всего опытнаго; безъ него мое Я имѣло бы столько сторонъ, сколько я имѣю разныхъ представленій“ (К. II, § 16). Далѣе рѣзче чѣмъ въ 1-мъ изданіи различается *трансцендентальное* единство самосознанія отъ *опытнаго*. Первое называется здѣсь „*объективнымъ*“, ибо à priori обнимаетъ „все разнообразное содержаніе созерцанія“ (т. е., независимо отъ случайной данности во времени). Второе, принадлежащее внутреннему чувству, есть „субъективное“, ибо зависитъ отъ условій опыта и обнимаетъ случайное содержаніе явленія. (§ 18) Главная же особенность „дедукціи“ 2-го изданія состоитъ въ томъ, что не только здѣсь вообще рѣзче обнаруживается аналогичное съ первымъ изданіемъ предположеніе существованія Я—единства самосознанія, но даже утверждается въ опредѣленныхъ и прямыхъ выраженіяхъ. Въ противоположность сознанія себя, какъ явленія, „*самопредставленіе* въ синтетическомъ единствѣ самосознанія есть *мышленіе*, а не простое *представленіе*“. Но „хотя мое существованіе не есть просто одно только явленіе (еще менѣе одна видимость), однако самосознаніе не есть самопознаніе“. Для познанія себя, какъ и для познанія всякаго другого объекта, нужно еще созерцаніе разнообразныхъ чертъ во времени (§ 25). Въ этомъ пунктѣ мы видимъ, что *отстаивается* чувственность отъ поглощенія мышленіемъ, но слѣдующій пунктъ противорѣчитъ первому и, въ сущности, *утверждаетъ* это поглощеніе. Желая объяснить, какъ черезъ категоріи [1]) могутъ быть à priori познаваемы всѣ возможные чувственные предметы, или какъ разсудокъ подчиняетъ своимъ *законамъ природу*, Кантъ указываетъ, что пространство и время не только суть формы, которыхъ разнообразное содержаніе, объединяется синтезомъ разсудка, но что и сами они суть созерцанія, т. е., единство разнообразія. Это значитъ, что они сами предполагаютъ à priori'ное единство синтеза, который изъ ихъ разнообразія даетъ „готовое сочетаніе, съ которымъ должно сообразоваться все

[1]) Значитъ и черезъ „единство самосознанія“ вообще или чистый разсудокъ.

представляемое нами въ пространствѣ и времени". Но такъ какъ этотъ синтезъ разнообразія въ самихъ созерцаніяхъ пространства и времени долженъ согласоваться съ категоріями, то долженъ подчиняться имъ и совершающійся на основѣ перваго синтезъ чувственнаго многоразличія въ опытномъ созерцаніи.

Что касается до діалектики 2-го изданія, то опроверженіе паралогизмовъ раціональной психологіи значительно сокращено и представляетъ нѣкоторыя для насъ неважныя измѣненія. Это опроверженіе еще дополняется и объясняется въ нѣсколькихъ прибавленіяхъ полемическаго свойства [1]). Мы отмѣтимъ одно изъ нихъ, въ которомъ Кантъ, только что не безъ юмора опровергавшій доказательство безсмертія души одного изъ корифеевъ раціональной психологіи, Мендельсона, обнаруживаетъ, что для него самого это безсмертіе *вполнѣ обезпечено* инымъ путемъ. Устраняя скептическій выводъ, сдѣланный однимъ изъ его критиковъ критическаго ученія о паралогизмамъ, Каптъ утверждаетъ, что опровергая ихъ „мы нисколько не теряемъ возможности, даже обязаны допустить будущую жизнь—въ силу основоположеній практическаго разума, соединеннаго съ теоретическимъ" (328 и слѣд.). Конечно, основанія, по которымъ мы обязаны „допустить будущую жизнь", были у него въ то время вполнѣ выработаны.

Такъ какъ Кантъ въ критикѣ „раціональной психологіи" поднимаетъ „пресловутый вопросъ объ общеніи существъ мыслящаго и протяженнаго", то и мы, кстати, укажемъ на его рѣшеніе этого вопроса. Въ обоихъ изданіяхъ этотъ вопросъ рѣшается, по существу, одинаково указаніемъ на различеніе *вещи въ себѣ и явленія*. Вопросъ возможенъ только *при смѣшеніи* этихъ понятій; при различеніи же онъ, какъ не имѣющій смысла, просто устраняется самъ собою. Душа и тѣло разнородны только, какъ явленія, такъ какъ первая имѣетъ „формальнымъ условіемъ представленія время, второе же сверхъ того и пространство. Но если мы сообразимъ, что оба рода предметовъ различаются не внутренно, а со стороны внѣшняго *явленія* только, и, слѣдовательно, нѣчто, лежащее въ основѣ явленія матеріи, какъ вещи самой въ себѣ, можетъ не быть разнороднымъ отъ души, то затруд-

---

[1]) См. Эрдманъ К. Кг., стр. 226 и слѣд. Въ русскомъ переводѣ этѣ прибавки находятся на стр. 305—331.

ненiе исчезаетъ“ [1]). Что же касается до „взаимодѣйствiя сущностей вообще“, то онъ стоитъ „внѣ области всякаго человѣческаго познанiя“ [2]) Но, не смотря на общее устраненiе вопроса о взаимодѣйствiи сущностей, Кантъ все таки оказываетъ очевидное предпочтенiе къ „системѣ физическаго вліянiя“ сравнительно съ „системами предустановленной гармонiей и сверхъ—естественнаго содѣйствiя“. Отвергая всѣ системы вышеизложеннымъ соображенiемъ, съ *точки зрѣнiя критической*, Кантъ старается доказать, что съ *догматической точки зрѣнiя* двѣ послѣднiя системы не могутъ представить состоятельныхъ возраженiй противъ естественной для здраваго смысла теорiи „физическаго вліянiя“ и замѣнить ее собою (К. 325—333).

Теперь мы перейдемъ къ вопросу о внутреннемъ чувствѣ, какъ онъ поставленъ въ „трансцендентальной логикѣ“.

„Кажущiйся парадоксъ“ страдательнаго отношенiя нашего къ самимъ себѣ во внутреннемъ чувствѣ Кантъ объясняетъ въ 2 изданiи, опираясь на понятiе интеллектуальнаго созерцанiя и на строгое различенiе трансцендентальнаго единства самосознанiя и внутренняго чувства, которыя смѣшиваются современной психологiей. Въ слѣдствiе своей неспособности созерцать человѣческiй разсудокъ, могущiй только мыслить, нуждается въ „дѣйствiи синтеза разнообразнаго содержанiя“, а также и въ категорiяхъ (К. II, 99, 106). Поэтому нашему мыслящему себя Я для самопознанiя необходимо внутреннее чувство, въ которомъ разсудокъ соединилъ бы разнообразiе содержанiя. Будь разсудокъ созерцающiй, внутреннее чувство не имѣло бы мѣста. Но разъ оно есть, то трансцендентальный субъектъ дѣйствуетъ въ немъ на себя, какъ на созерцающаго; и продуктъ этого дѣйствiя есть уже явленiе внутренняго чувства. Единство самосознанiя и внутреннее чувство, смѣшиваемые психологiей, разнятся тѣмъ, что первое есть источникъ всяческаго соединенiя и основа познанiя всякаго предмета, второе же „заключаетъ въ себѣ только одну *форму* представленiя, но не содержанiя, а потому и не заключаетъ никакого опредѣленнаго созерцанiя, ибо опредѣленность является только при сознанiи синтетическаго

---

[1]) А, можетъ быть, и не исчезаетъ, ибо лежащее въ основѣ матерiи и души, какъ явленiй, можетъ быть и разнороднымъ! Вся „Критика“ за то, что разнородно; припомнимъ, напр., что сказано о „требованiяхъ идеи души“ (стр. 171).

[2]) Но тогда не нужно и заикаться о томъ, что *есть многiя сущности* и что они *взаимодѣйствуютъ*, посылаютъ впечатлѣнiя „извнѣ, извнутри“ и т. далѣе.

вліянія разсудка навнутреннее чувство". Поэтому разсудокъ, „не находя во внутреннемъ чувствѣ готоваго сочетанія, производитъ его тѣмъ, что дѣйствуетъ на него". Что же это за дѣйствіе? Дѣйствіе это *общее* и для внѣшняго и для внутренняго чувства: производя синтезъ во внѣшнемъ чувствѣ, разсудокъ *опредѣляетъ тѣмъ* и содержаніе внутренняго. „Пространство, говоритъ Кантъ, мы признали только чистою формою внѣшнихъ явленій, но такъ какъ время не можетъ быть предметомъ внѣшняго представленія, то его нельзя иначе представлять себѣ какъ подъ образомъ линіи: безъ этого образнаго выраженія мы не могли бы знать о единствѣ его измѣренія; значитъ, на подобіе измѣненій во внѣшнихъ предметахъ, мы опредѣляемъ продолжительность и временные пункты всѣхъ внутреннихъ состояній.—Слѣдовательно, опредѣленія внутренняго чувства, какъ явленія, должны такъ же точно распредѣляться во времени, какъ распредѣляются предметы внѣшнихъ чувствъ въ пространствѣ; принимая, что предметы въ пространствѣ познаются только со стороны ихъ внѣшнихъ на насъ вліяній, мы должны будемъ согласиться, что посредствомъ внутренняго чувства мы наблюдаемъ самихъ себя только со стороны страдательной, т. е., во внутреннемъ самовоззрѣніи мы познаемъ собственное лицо, какъ явленіе, а не какъ предметъ самъ въ себѣ" (К. II, 118, § 24).

Мы еще укажемъ на нѣкоторые пункты, находящіеся въ связи со всѣмъ вышеизложеннымъ. Таково другое дѣленіе сужденій на *сужденія воспріятія и сужденія опыта*", развитое въ „Пролегоменахъ". „Сужденія воспріятія, по опредѣленію Канта, суть тѣ, которыя имѣютъ силу только субъективно" т. е., относятся только къ эмпирическому сознанію субъекта и его временному состоянію. „Для такого сужденія ничего не нужно, кромѣ воспріятія какого либо разнообразія въ времени и пространствѣ и логическаго соединенія „въ сознаніи даннаго состоянія" этихъ воспріятій на основаніи равненія чувственнаго созерцанія. „Сужденія опыта напротивъ имѣютъ объективное значеніе" т. е., относятся къ объекту и заключаютъ *всеобщее и необходимое* соединеніе воспріятій. Для такого сужденія нужно подчиненіе его какому либо чистому понятію разсудка (категоріи), отчего нисколько не перемѣняется содержаніе воспріятій, а только форма сужденія о нихъ. Основоположенія чистаго разсудка и составляютъ условіе возможнаго опыта, а вмѣстѣ съ тѣмъ и условіе для подведенія сужденій подъ категоріи. Всякое сужденіе бываетъ сперва сужденіемъ воспріятія, т. е.,

такимъ, въ которомъ воспріятія соединены въ „эмпирическомъ сознаніи“ *на это время*; но когда, черезъ подчиненіе основоположенію, тѣже воспріятія соединяются въ „сознаніи вообще“, то оно становится сужденіемъ опыта „необходимымъ и общеобязательнымъ *на всякое время и для всякаго*“. „Сужденіе: прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками, предполагаетъ, что линія была подведена подъ категорію величины“ и тѣмъ сужденіе о ней получило всеобщее значеніе. „Сужденіе: если солнце освѣщаетъ камень, то онъ становится теплымъ—есть только сужденіе воспріятія, сколько бы разъ я или другіе не наблюдали это; но сужденіе: солнце нагрѣваетъ камень—есть сужденіе опыта, ибо въ немъ привходитъ категорія причины, превращающая его въ необходимое и общеобязательное“ (P. §§ 18—24).

Другой пунктъ состоитъ въ *опроверженіи* Кантомъ идеализма.

Еще въ диссертаціи онъ отвергаетъ идеализмъ указаніемъ на то, что „явленія выражаютъ дѣйствіе *присутствующихъ объектовъ* на насъ“ (см. стр. 124). Въ 1-мъ изданіи „Критики“ въ ученіи о паралогизмахъ онъ отличаетъ свой идеализмъ, какъ *трансцендентальный*, отъ *догматическаго и скептическаго* идеализма Берклея и Декарта. Возраженіе Канта направлено противъ Декарта въ томъ смыслѣ, что онъ считаетъ достовѣрнымъ существованіе только Я, данное во внутреннемъ опытѣ, но признаетъ сомнительнымъ существованіе внѣшнихъ тѣлъ, „которыя могутъ быть только особымъ видомъ нашихъ представленій“, и состоитъ собственно въ *постоянно двусмысленномъ* употребленіи термина: представленіе. Когда Кантъ обращается противъ идеализма съ утвержденіемъ, что „нашимъ внѣшнимъ представленіямъ соотвѣтствуетъ нѣчто, находящееся въ пространствѣ“, то терминъ: представленіе, относитъ къ тому, что не представленіе, а существующая вещь или же ея замѣститель, явленіе вещи. Когда же противопоставляетъ скептическому идеализму свой истинный и говоритъ, что „пространство со всѣми явленіями въ немъ есть только представленіе во мнѣ“, то терминъ: представленіе, не относитъ ни къ чему и не различаетъ отъ явленія. Въ результатѣ опроверженія идеализма оказывается положеніе о *безразличіи матеріи и мыслящаго существа*, какъ трансцендентальныхъ объектовъ, лежащихъ въ основѣ внѣшнихъ и внутренняго явленія [1]) (K. I, 312 и слѣд.).

---

[1]) См. цитату, приведенную нами на стр. 205.

Далѣе въ „Пролегоменахъ“, Кантъ, подъ вліяніемъ критики [1]), выражаетъ неудовольствіе, что его „трансцендентальный или *критическій* идеализмъ“ смѣшиваютъ съ „*эмпирическимъ*—Декарта, или съ *мистическимъ и мечтательнымъ* Берклея“. На этотъ разъ возраженія Канта направлены противъ послѣдняго. Ему никогда и въ голову не входило, говоритъ Кантъ о себѣ, сомнѣваться въ существованіи вещей; онъ только показалъ, что всѣ явленія не суть сами вещи и не могутъ быть опредѣленіями ихъ... Онъ вполнѣ отвергаетъ тотъ идеализмъ, который дѣйствительныя вещи (а не явленія) превращаетъ въ одни представленія“. Напротивъ „онъ признаетъ, что есть тѣла внѣ насъ, т. е., вещи, которыя, хотя и вполнѣ неизвѣстны намъ въ томъ, чѣмъ онѣ могутъ быть сами по себѣ, мы знаемъ черезъ представленія, производимыя ихъ вліяніемъ на нашу чувственность и которыя мы называемъ тѣломъ. Значитъ, слово это означаетъ только явленіе того неизвѣстнаго намъ, но тѣмъ не менѣе дѣйствительнаго предмета“ [2]). Ученіе Канта, по его мнѣнію, не только не превращаетъ чувственный міръ въ простую видимость „но есть единственное средство для приложенія самаго важнаго знанія, которое выработано à priori математикою, къ дѣйствительнымъ предметамъ“ (P. § 13 примѣчанія)... „Было бы чрезвычайно нелѣпо, если бы мы не допустили вещей самихъ въ себѣ или принимали нашъ опытъ, наши созерцанія, нашъ дискурсивный разсудокъ за единственно возможный способъ опыта, созерцаній и разсудка“ (P. § 57).

Наконецъ во 2 изд. въ особомъ прибавленіи [3]): „опроверженіе идеализма“, Кантъ снова обращается преимущественно противъ Декарта, ограничившись относительно Берклея, „который признавъ вещи въ пространствѣ за одни фантазіи“, краткими замѣчаніями какъ въ „опроверженіи“, такъ и въ „эстетикѣ“. Къ Декарту же относится и одно мѣсто въ предисловіи (XXX). Опроверженіе Канта состоитъ въ томъ, что „принимаемая Декартомъ опытная достовѣрность моего

---

[1]) См. подробности о томъ у Эрдмана въ „Einleitung“ loco cit., стр. LXVII и слѣд.

[2]) Указываемъ на эту цитату какъ на яркій образчикъ полнаго признанія дѣйствующихъ вещей въ себѣ.

[3]) См. о поводахъ къ этому прибавленію у Эрдмана K. K—us стр. 143 и слѣд. 197 и слѣд.

собственнаго бытія доказываетъ въ тоже время существованіе предметовъ внѣ меня въ пространствѣ". Доказательство состоитъ въ томъ, что сознаніе моего бытія во времени было бы невозможно, еслибъ не существовало внѣшнихъ вещей. Опредѣленія времени (послѣдовательность и одновременность), въ которомъ я сознаю свое бытіе, возможны только при предположеніи чего либо постояннаго въ воспріятіи (сущности). Представленіе же этого постояннаго не можетъ быть дано моими представленіями, которыя сами „предполагаютъ нѣчто постоянное, независимое отъ нихъ, по отношенію къ чему можно бы было опредѣлить смѣну ихъ, а слѣдовательно, и мое существованіе во времени, въ которомъ они смѣняются". Значитъ для этого нужно существованіе внѣшнихъ вещей, которыя однѣ могутъ дать воспріятію нѣчто постоянное. При этомъ Кантъ оговаривается, что „это постоянное", по отношенію къ чему сознаются смѣны „не заимствуется нами изъ внѣшняго опыта", или не есть „само представленіе постоянно продолжающагося (хотя бы оно и было представленіемъ „матеріи, которая и есть собственно сущность"), ибо оно можетъ быть измѣнчиво" [1]). Значитъ, внѣшній опытъ, заключаетъ Кантъ, есть „непосредственный", „хотя самый способъ, какимъ возможно такое непосредственное сознаніе бытія внѣшнихъ вещей остается темнымъ для насъ" (К. II, XXX—I, 204 и слѣд.).

Теперь сдѣлаемъ нѣсколько замѣчаній по поводу изложенныхъ пунктовъ.

Трансцендентальная *схема*, какъ посредникъ между категоріями и созерцаніями, есть *произвольное* предположеніе, ибо, если дѣйстви-

---

[1]) Т. е., вещь сама въ себѣ, чего однако прямо сказать Кантъ какъ бы не рѣшается, ибо, такъ сказать, играетъ словомъ—*матерія*, которая можетъ, на случай надобности, сойти и за явленіе, и за то, что лежитъ въ основѣ матеріальныхъ вещей. Кстати, вскрывая здѣсь и въ другихъ мѣстахъ *двусмысленность и софистику* Канта въ употребленіи терминовъ, мы никогда ни на минуту не думаемъ, чтобы Кантъ дѣлалъ это умышленно и сознательно. Это несовмѣстимо съ несомнѣнно высокою въ нравственномъ отношеніи личностью Канта. Софистика и извороты эти достаточно объясняются затруднительнымъ положеніемъ Канта, въ которомъ ему приходилось связать въ одно цѣлое разнородные и противорѣчивые мотивы, возбуждавшіе его мысль.

тельно чувственность и разсудокъ совершенно различные способы познанія, то среднее между ними наводитъ на мысль о чемъ то неестественномъ; и во всякомъ случаѣ этимъ среднимъ не можетъ быть нѣчто, принадлежащее къ одному изъ этихъ способовъ, т. е., форма чувственности же. Самъ Кантъ не только не обосновалъ дѣйствительно, что время можетъ быть посредникомъ, но вообще схематизмъ считалъ чѣмъ то темнымъ „скрытымъ въ нѣдрахъ человѣческой души". Далѣе произвольно также утвержденіе, что „ схемы", которыя воображеніе созидаетъ какъ вспомогательныя средства для дѣятельности категорій, вдругъ ограничиваютъ сферу этой дѣятельности: совершенно непонятно было-бы, напр., какъ при мышленіи логически и методически выработаннаго понятія животнаго, подставляемая фантазіею схема въ видѣ смутнаго образа, положимъ, лягушки, будетъ ограничивать это понятіе въ приложеніи ко всяческимъ дѣйствительнымъ и возможнымъ животнымъ. Да и, какъ оказывается у самого Канта, на самомъ-то дѣлѣ схемы нисколько *не обезпечиваютъ* отъ „реализаціи категорій" внѣ чувственности, реализаціи, не только незаконной и составляющей у Канта предметъ діалектики, но и, по видимому, законной, допускаемой имъ самимъ, когда, напр., разсудкомъ ставится „трансцендентальный объектъ". Наконецъ, очевидно, что „опредѣленія времени", которыя должны, по понятію своему, быть условіями приложенія категорій къ созерцаніямъ, т. е. предшествовать ему, сами могутъ быть осуществлены только посредствомъ тѣхъ же категорій. Очевидно, повторяемъ мы, что всѣ опредѣленія времени, чтобы заключать въ себѣ интеллектуальную сторону, предполагаютъ употребленіе категорій, ибо сказано, что „созерцанія безъ понятій слѣпы". И дѣйствительно, пусть будетъ сколько угодно въ созерцаніи времени пребывающаго (постояннаго) и смѣняющагося, никогда созерцающій не пойметъ ихъ, какъ таковыя, если не помогутъ ему въ томъ интеллектуальныя понятія субстанціи и акциденціи.

Вся система Канта (съ 1770 г.) и особенно „Критика чистаго разума", а въ этой послѣдней особенно „трансцендентальная логика" и преимущественно ученіе о *я* и о внутреннемъ чувствѣ есть отраженіе того насильственнаго разрыва, который подъ вліяніемъ различныхъ мотивовъ сдѣланъ Кантомъ въ единствѣ бытія—дуализмомъ душъ и вещей; въ единствѣ познанія—дуализмомъ опыта и à priori'ности, въ единствѣ познающаго субъекта—дуализмомъ чувственности

и ума. Борьба Канта съ этимъ произведеннымъ имъ же самимъ разрывомъ отразилась съ одной стороны въ удивительномъ остроуміи и творческой изворотливости, съ какими онъ связалъ все это въ еще и до сихъ поръ *импонирующую* систему, а съ другой въ тѣхъ противорѣчіяхъ, двусмысленностяхъ, смѣшеніи понятій, которыя, возбуждая вокругъ нея безконечныя споры и разногласія, сдѣлали изъ нея до извѣстной степени *тормазъ*, задерживающій развитіе философской науки.

Мы уже указывали, какъ Кантъ, въ дедукціи категорій, хотя и противорѣча „эстетикѣ“, но приближался къ единству познавательной дѣятельности и находилъ его въ томъ пунктѣ, который *и дѣйствительно составляетъ* центръ истиннаго знанія о сущемъ, именно въ нашемъ *я*. Но мы также видѣли, что „въ діалектикѣ“ этотъ центръ изъ котораго идутъ категоріи, синтезы, единство самихъ чувственныхъ созерцаній, единство опыта и науки вообще, объявленъ „безсодержательнымъ представленіемъ, въ которомъ нѣтъ никакого содержанія и многообразія, пустою абстракціею, просто именемъ“, и что это *я*, по своей пустотѣ, не можетъ притязать на *субстанціальность*, въ которой Кантъ не отказываетъ всякой дряни, лишь бы она была видима, осязаема и т. под. Но кто же виноватъ въ томъ, что „я безсодержательно, пустая абстракція, простое имя“? Да никто другой, скажемъ мы, какъ самъ Кантъ! Кто же велѣлъ ему не видѣть въ непосредственномъ созерцаніи (разумѣется, не чувственномъ, а умственномъ) это я, разнообразно *дѣйствующимъ* въ хотѣніи, чувствованіи, мышленіи, ощущеніи и во всѣхъ этихъ дѣятельностяхъ дѣйствующимъ специфически многоразлично. Кто сознаетъ безусловную *необходимость* соединить субъектъ съ предикатомъ въ случаѣ сознательнаго сужденія и знаетъ о томъ, что онъ сознаетъ ее?—Я! (а не представленія субъекта и предиката). Кто разнообразно ощущаетъ цвѣтное, мягкое, горькое и т. под. въ специфическихъ способахъ видѣнія, осязанія, вкушенія знаетъ о дѣйствительности этихъ актовъ ощущенія? Я (а не сами цвѣтное, мягкое, горькое ощущенія). Тоже и въ хотѣніи, и въ чувствованіи. Различное ли, спрашивается далѣе, Я мыслитъ, разнообразно ощущаетъ, хочетъ, чувствуетъ? Нѣтъ, всѣ эти Я относятся въ непосредственномъ сознаніи къ одному и тому же Я, которое, какъ единая *субстанція*, обнимаетъ всѣ свои дѣятельности! Не то бѣда, что Я абстракція, а то, что Кантъ сдѣлалъ фальшивую абстракцію отъ реальныхъ фактовъ сознанія. Вмѣсто того, чтобы отвлекаясь отъ безконечнаго разнообразія модификацій въ его дѣятельностяхъ, взять въ понятіе: Я, признакъ разнородной дѣя-

тельности, сопровождаемой сознаніемъ тождественности ея субъекта— Кантъ взялъ въ абстрактное понятіе одно только имя. Конечно, въ такой абстракціи и получился только одинъ пустой признакъ, признакъ имени.

По этому увѣренія Канта въ „Пролегоменахъ и 2 изданіи" въ бытіи Я остаются, въ виду діалектики, *голословными* увѣреніями и свидѣтельствуютъ только о томъ, что до извѣстной степени ему былъ слышенъ голосъ истины, но что онъ однако заставилъ его умолкнуть передъ мотивами и духомъ всей системы [1]).

Въ качествѣ результата „аналитики и діалектики" относительно души мы къ различіямъ, найденнымъ въ „эстетикѣ" (см. стр. 197) можемъ присоединить еще: a) душу, какъ трансцендентальный субъектъ или логическое Я, и b) душу, какъ эмпирическое самосознаніе. Но этотъ пунктъ получаетъ особое освѣщеніе изъ теоріи внутренняго чувства, къ которой и обратимся.

Надобность въ особомъ внутреннемъ чувствѣ съ даннымъ въ немъ явленіемъ души стоитъ у Канта, въ сущности на мнимомъ недостаткѣ интеллектуальнаго созерцанія. „Мнимомъ", говоримъ мы, потому что Кантъ, выражаясь фигурально, имѣвшій у себя подъ руками цѣлое богатство, по недоразумѣнію, ищетъ какого-то фантастическаго заколдованнаго рубля. Да хоть бы эти 12 категорій? Чѣмъ онѣ не интеллектуальныя созерцанія? Вѣдь, напр., субстанція, акциденція, причина, необходимость, возможность и пр. не *пустыя* же слова, а имѣютъ смыслъ и специфическое содержаніе, которое всѣ хорошо понимаютъ въ конкретныхъ случаяхъ, хотя не всѣ могутъ выразить это абстрактно, что и составляетъ обязанность философовъ! Но, вѣдь, этихъ вещей нельзя ни понюхать, ни пощупать, а потому смыслъ ихъ и *созерцается* только *интеллектуально* существомъ, способнымъ къ таковому созерцанію. Да и самое это *Я*—корень и источникъ всѣхъ категорій—съ его дѣятельностями? Что оно въ качествѣ познаваемаго объекта, какъ не интеллектуальное созерцаніе? То понятіе, которое Кантъ имѣетъ объ интеллектуальномъ созерцаніи, противорѣчиво, а потому и невозможно. Созерцаніе предполагаетъ бытіе, созерцать то, чего еще нѣтъ, нельзя,

---

[1]) Такъ въ „Введеніи 2-го изданія" (стр. 22) есть вскользь брошенное замѣчаніе, что источники познанія: чувственность и умъ, „имѣютъ можетъ быть общее, намъ неизвѣстное происхожденіе", но оно осталось безъ послѣдствій въ „Кр. ч. разума".

а Кантъ предполагаетъ это, когда говоритъ, что Богъ, созерцая, ео ipso и творитъ. Во всякомъ случаѣ намъ никогда и въ голову не пришло бы понятіе и терминъ интеллектуальнаго созерцанія, если бы мы его дѣйствительно не имѣли. Но какъ бы то ни было, отказываясь созерцать что либо интеллектуально въ единственномъ источникѣ таковаго созерцанія, *мнимо пустомъ* Я—и за невозможностью достигнуть божественнаго созерцанія—Кантъ долженъ былъ для наполненія содержаніемъ внутренняго чувства [1]) обратиться, такъ сказать, въ *чужое* вѣдомство, въ результатѣ чего и получилась исполненная недоразумѣній и противорѣчій вышеизложенная теорія внутренняго чувства. По общей теоріи „эстетики“ внутреннее чувство не есть только „форма представленія“, ибо форма представленія есть время, а внутреннее чувство есть *форма съ содержаніемъ*, т. е., съ разнообразіемъ или многоразличіемъ, которое нужно для синтеза и которымъ душа, „лежащая въ основѣ“ явленія внутренняго чувства, уже аффицировала саму же себя [2]). Значитъ, если разсудокъ и не находитъ „опредѣленнаго созерцанія“, то все таки должно быть неопредѣленное созерцаніе, т. е., разнообразіе, которое все таки можетъ быть названо „готовымъ“, хотя и неопредѣленнымъ „сочетаніемъ“ [3]). Для наполненія пустого внутренняго чувства „готовымъ сочетаніемъ“ разсудокъ, по Канту, начинаетъ дѣйствовать въ богатомъ разнообразіемъ содержанія внѣшнемъ чувствѣ и по мѣрѣ того, какъ синтезы разсудка опредѣляютъ и объединяютъ его явленіе, внутреннее чувство наполняется [4]);

---

[1]) Если бы, полагаемъ мы, Кантъ вмѣсто унаслѣдованнаго изъ современной школы смутнаго термина: внутреннее чувство, попытался употребить правильный: внутренній опытъ, то, можетъ быть, одна такая замѣна повела бы его къ модификаціи его теоріи души.

[2]) Это en toutes lettres подтверждается и слѣдующими словами уже изъ діалектики. „Пространство и время суть представленія à priori, присущія намъ, какъ формы нашего чувственнаго представленія, *еще до того времени*, когда дѣйствительный предметъ начинаетъ возбуждать въ насъ ощущеніе, съ помощью котораго мы представляемъ его въ отношеніяхъ пространства и времени“ (К. I, 318).

[3]) Въ этомъ терминѣ скрывается тоже двусмысленность.

[4]) Чѣмъ? мы затрудняемся сказать. Сказать: ощущеніями—нельзя, ибо ощущенія во первыхъ суть уже состоянія души, а не принадлежности

душа аффицируется продуктами этого наполненія; и „явленія внутренняго чувства точно также распредѣляются во времени, какъ предметы внѣшнихъ чувствъ распредѣляются въ пространствѣ“. Но такому ходу дѣла во первыхъ противорѣчитъ положеніе трансцендентальной схемы, по которому то, „что приводится въ порядокъ, связь и въ извѣстныя отношенія“ (стр. 202), т. е., разнообразіе внѣшнихъ чувствъ, уже должно быть во времени, т. е., во внутреннемъ чувствѣ, а во вторыхъ, когда разсудокъ объединяетъ по частямъ многоразличіе ощущенія, то это можетъ произойти только при предположеніи, что въ объединеніи части слѣдуютъ одна за другою, т. е., уже находятся во времени, которое по теоріи для нихъ должно еще произойти. Наконецъ едва ли могъ бы найти Кантъ въ своей теоріи какой либо исходъ для предполагаемаго имъ синтеза многоразличія однихъ чистыхъ созерцаній [1]), о которомъ сказано на стр. 210-й. Затрудненіе тутъ состояло бы въ вопросѣ, откуда взялось многоразличіе, т. е., синтетизируемыя части во времени, ибо абсолютно невозможно, чтобы пустое время имѣло какія либо „стойкія и постоянныя части“. Значитъ, и тогда разсудокъ обращался бы за помощію къ чистому созерцанію пространства? Итакъ, смѣло можемъ мы заключить изъ всего вышесказаннаго, „трансцендентальная логика“ не только не разрѣшаетъ затрудненій встрѣченныхъ нами относительно пространства и времени въ „эстетикѣ“, но еще увеличиваетъ ихъ. Взаимное отношеніе этихъ двухъ формъ оказывается безвыходно запутаннымъ: по однимъ теоріямъ „логики“ пространство зависитъ отъ времени и предполагаетъ его, по другимъ (теорія внутренняго чувства) наоборотъ. Вопросъ о возможности дѣйствія души на душу или вопросъ о *пассивности* души по отношенію къ самой себѣ не только не выясненъ объясненіями Канта въ „логикѣ“ но затрудненія къ его разрѣшенію еще увеличились. По теоріи внутренняго чувства сама душа еще рѣзче

внутренняго чувства, а во вторыхъ ощущеніе должно бы быть, хотя и „неопредѣленнымъ“, состояніемъ души *еще до* синтезовъ, въ силу прямого дѣйствія вещи самой въ себѣ.

[1]) Мы уже видѣли, (стр. 188 и слѣд.), что это невозможно, но Кантъ все таки предполагаетъ многоразличіе содержанія т. е., готовое множество частей въ самихъ чистыхъ созерцаніяхъ.

раздвоивается на пассивную и активную такъ, что первая вполнѣ напоминаетъ tabulam rasam Локка, активность же второй оказывается зависимою и подчиненною посторонней активности. Вся подлинная активность переходитъ на сторону вещей самихъ въ себѣ. Наконецъ эти многочисленныя опредѣленія одного и того же, по видимому, предмета, именно души (логическое Я, эмпирическое Я, Я, какъ трансцендентальный субъектъ, Я, какъ таковой же объектъ, Я созерцающее, Я созерцаемое, Я мыслящее, Я мыслимое, Я активное, Я пассивное) не даютъ никакой возможности прійти къ какому либо несомнѣнному и безспорному взгляду на этотъ пунктъ системы Канта. Къ крайнему нашему удовольствію, намъ и нѣтъ въ томъ надобности.

Теперь мы можемъ обратиться еще къ нѣкоторымъ пунктамъ „Критики“, служащимъ для уясненія нашего предмета.

Первый пунктъ есть уже упомянутое нами (стр. 168) приложеніе, въ которомъ Кантъ опровергаетъ Лейбница. Но прежде изложенія этихъ опроверженій, мы скажемъ, что надобно вообще съ осторожностью относиться къ *опроверженіямъ* Канта. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что онъ былъ *универсальнѣйшимъ* ученымъ для своего времени, но у него былъ одинъ важный недостатокъ, какъ разъ въ той спеціальности, которая увѣковѣчила его имя, т. е., въ философіи, а именно: плохое знакомство съ исторіею философіи и съ сочиненіями ея важнѣйшихъ представителей. Не говоря уже о древнихъ философахъ, Кантъ былъ плохо знакомъ и съ сравнительно ближайшими къ нему предшественниками. Такъ онъ, по собственному сознанію, не могъ даже понимать Спинозы; ученіе Берклея зналъ поверхностно; судя по толкованію имъ ученія Декарта, и оно не было знакомо ему вполнѣ [1]). Зналъ онъ хорошо Вольфа и современныхъ ему представи-

---

[1]) Относительно Спинозы см. Erdmann „K. K—mus“, стр. 147. Одно уже утвержденіе „что Берклей признавалъ вещи за одни фантазіи“ (см. выше) показываетъ, что Кантъ не понималъ Берклея. Ср. Erdmann, Einleitung, LXXVI; см. также Julius Janisch, „Kant's Urtheile über Berkley, 1879“, гдѣ констатировано, что у Канта были поверхностныя знанія о Берклеѣ. Не точно понимаетъ Кантъ и Юма въ изложеніи теоріи причинности послѣдняго. Не ясно, по нашему, понимаетъ Кантъ и Декарта, ибо для послѣдняго существованіе вещей, какъ протяженностей, не менѣе достовѣрно, какъ и

телей вольфіанизма, эклектизма и популярной философіи; хорошо также былъ знакомъ съ Лейбницемъ и Юмомъ, хотя въ толкованіяхъ его этихъ мыслителей встрѣчаются ошибки. Но во всякомъ случаѣ мы въ опроверженіяхъ Канта никогда не гарантированы отъ *произвола*, съ которымъ онъ толкуетъ другихъ философовъ. Не говоря уже о томъ, что не приводится ни одного подлиннаго ихъ положенія, не дѣлается даже общаго указанія на какое либо изъ ихъ сочиненій, эти толкованія всегда имѣютъ такой тонъ, что будто бы для другихъ философовъ были обязательны различныя теоріи и даже терминологія основателя критической философіи.

„Двусмысленность рефлективныхъ понятій“ представляетъ какъ бы *общую* критику онтологіи лейбниц-вольфіанской философіи и прелюдію къ частной критикѣ психологіи, космологіи и теологіи. По Канту, всѣ ошибки лейбницевой философіи исходятъ изъ смѣшенія чувственнаго познанія съ умственнымъ. Отождествляя ихъ и считая первое только за спутанную форму втораго, Лейбницъ пренебрегалъ чувственными данными и строилъ знаніе на однихъ понятіяхъ и переносилъ на вещи только тѣ опредѣленія, которыя вытекали изъ понятій о нихъ, а не изъ опытныхъ созерцаній. Такъ Кантъ опровергаетъ principium identitatis indiscernibilium Лейбница, по которому всѣ вещи, имѣющія одни и тѣ же опредѣленія, или „не отличающіяся по своему понятію (качеству и количеству) суть совершенно тождественны (numero eadem)“ а потому и не различимы [1]). По Канту, Лейбницъ въ этомъ случаѣ ошибается, потому что точку зрѣнія ума переноситъ на чувственность. Съ точки зрѣнія чувственности (не въ лейбницевскомъ, а въ кантовскомъ смыслѣ) многочисленныя вещи, по понятію своему, тождественныя, однако различаются по различнымъ пространственнымъ и временнымъ отношеніямъ, (напр., двѣ одинаковыя капли воды, два ку-

---

существованіе души; но вещи, только со стороны ихъ чувственныхъ качествъ, суть продукты воображенія (см. стр. 4 и слѣд.).

[1]) Отсюда, замѣтимъ мы, Лейбницъ и выводилъ во первыхъ невозможность существованія въ мірѣ хотя бы двухъ тождественныхъ, по своей существенной природѣ, вещей и далѣе необходимость непрерывнаго и безграничнаго ряда монадъ, отличающихся другъ отъ друга.

бическія фута пространства) [1]). Далѣе Кантъ оспариваетъ положеніе Лейбница, что реальности никогда не противорѣчатъ одна другой" указаніемъ, которое еще высказано было имъ въ 1763 г. въ „Опытѣ" (стр. 92 и слѣд.). Ошибочность этого положенія, по Канту, состоитъ въ томъ, что Лейбницъ имѣетъ въ виду только логическое противорѣчіе—въ понятіяхъ, а не обратилъ вниманія на „реальности въ явленіи, которыя могутъ состоять въ противорѣчіи", напр., двѣ силы, дѣйствующія въ противоположныхъ направленіяхъ, печаль уравновѣшиваемая удовольствіемъ [2]). Потомъ Кантъ опровергаетъ всю основу монадологіи Лейбница на томъ основаніи, что онъ, понимая сущность съ точки зрѣнія разсудка (т. е. какъ категорію, по Канту) требовалъ для нея особеннаго, внутренняго, о себѣ сущаго содержанія, чуждаго всему временному и пространственному, которое все состоитъ только изъ отношеній, а потому и искалъ этого безотносительнаго въ един-

---

[1]) Это опроверженіе Лейбница, гдѣ вообще Кантъ толкуетъ своего противника и не вѣрно, и не точно, напр., подсовывая ему смѣшеніе абстрактнаго понятія съ конкретнымъ представленіемъ, можетъ служить образчикомъ опроверженій Канта вообще. По нашему, Лейбницъ, имѣвшій болѣе глубокія воззрѣнія, чѣмъ Кантъ, на сущее и его внутреннюю связь, совершенно справедливо не могъ допустить, чтобы двѣ *дѣйствительныя* вещи или монады (а не абстрактныя понятія о нихъ) были тождественны (ибо каждая есть особенная субстанція, имѣющая свою дѣятельность). Кантъ же, какъ видится, допускалъ это, по крайней мѣрѣ, для своихъ вещей, т. е., двусмысленно разумѣя ихъ то вещами, то явленіями (въ данномъ случаѣ). Но Кантъ, по нашему, ошибается, ибо если вещи (какъ явленія) различаются только по положенію, мѣсту, слѣдованію, то *по связи* между вещами, непремѣнно отличаются и другими признаками. Вѣдь, двѣ капли, уже независимо отъ ихъ химическаго и механическаго состава и пр., по одному различію отношеній къ другимъ предметамъ, различны по температурѣ, яркости, цвѣтности, тяжести и пр. Относительно же двухъ кубическихъ футовъ пространства долженъ сперва возникнуть разговоръ, чистаго или не чистаго пространства и гдѣ можетъ быть мѣсто двухъ таковыхъ футовъ, при предположеніи чистаго пространства и т. под.

[2]) Очевидно, что здѣсь самъ Кантъ употребляетъ не точно терминъ: противорѣчіе.

ственномъ источникѣ, именно во внутреннемъ чувствѣ [1]). Отсюда произошли сущія о себѣ монады, одаренныя силою представленія, между тѣмъ какъ настоящая кантовская субстанція, („Substantia phaenomenon“) [2]) состоитъ только изъ однихъ отношеній. Наконецъ Кантъ опровергаетъ теорію пространства и времени Лейбница, по которому разсудокъ требуетъ сперва „матеріи“ или чего либо даннаго, „опредѣляемаго“ для того, чтобы опредѣлить его и облечь въ „форму“. Матерію составляли монады, представляющія силы, а форму ихъ взаимодѣйствіе и связь ихъ представленій или состояній однихъ съ другими. По этому Лейбницъ понялъ пространство разсудочно, какъ порядокъ взаимныхъ отношеній монадъ, а время, какъ послѣдовательный порядокъ ихъ состояній Такъ какъ, по разсудку, матерія предшествуетъ формѣ, то Лейбницъ и выводилъ эти порядки пространства и времени изъ вещей. „Характеристичныя же и независимыя отъ вещей качества, которыя, по видимому, присущи имъ, онъ приписывалъ смутности этихъ понятій“... „Если же полагать, что только посредствомъ чувственныхъ наглядныхъ представленій мы опредѣляемъ предметы, какъ явленія, то должно допустить, что форма представленія (какъ субъективное свойство чувственности) предшествуетъ всякому содержанію ощущеній, слѣдовательно, пространство и время предваряютъ всѣ явленія, всѣ *data* опыта и условливаютъ его“... „Тогда пространство и время явятся опредѣленіями не вещей въ себѣ, а только явленій“... „Ибо даже собственный духъ, настаиваетъ Кантъ, мы наблюдаемъ не иначе, какъ посредствомъ внутренняго чувства. Въ нашей душѣ собственно хранится тайна происхожденія нашей чувственности. Ея отношеніе къ предмету, трансцендентальное основаніе единства, безъ сомнѣнія, слишкомъ глубоко сокрыто, что бы мы, познавая самихъ себя только посредствомъ внутренняго чувства, и, значитъ, какъ явленія, могли, съ помощью столь несовершеннаго орудія изслѣдованія, дойти до чего нибудь большаго, чѣмъ явленія, сверхъ-чувственную причину которыхъ мы такъ страстно хотѣли бы изслѣдовать“... (К. стр. 237—260).

---

[1]) И хорошо дѣлалъ, что искалъ тамъ, скажемъ мы отъ себя.

[2]) Т. е. та, которую всегда можно, въ концѣ концовъ, пощупать, понюхать или вкусить.

Другой пунктъ, на который намъ предстоитъ обратить вниманіе —это ученіе объ антиноміяхъ [1]). „Антиноміями чистаго разума“ называетъ Кантъ, одинаково логически „доказанныя противорѣчивыя положенія“ относящіяся къ міру, какъ цѣлому. Такихъ положеній четыре пары. *Первая пара:* 1) Тезисъ—„міръ имѣетъ начало во времени и по пространству заключенъ въ предѣлахъ“; 2) антитезисъ—„міръ не имѣетъ начала и предѣловъ въ пространствѣ, но и по времени, и по пространству безконеченъ“. *Вторая пара:* 1) тезисъ—„всякая сложная сущность въ мірѣ состоитъ изъ простыхъ частей и вообще существуетъ только нѣчто простое, или сложенное изъ него“; 2) антитезисъ—„ни одна изъ сложныхъ вещей въ мірѣ не состоитъ изъ простыхъ частей и вообще въ нёмъ не существуетъ ничего простого.“ *Третья пара*: 1) тезисъ—„явленія міра могутъ быть объясняемы не исключительно изъ одной причинности законовъ природы. Необходимо предположить для того еще свободу.“ 2) антитезисъ—„нѣтъ свободы, но все случается въ мірѣ только по законамъ природы.“ *Четвертая пара:* 1) тезисъ—„міръ предполагаетъ безусловно необходимое существо или какъ свою часть, или какъ свою причину“; 2) антитезисъ—„не существуетъ никакого безусловно необходимаго существа ни въ мірѣ, ни внѣ его, какъ его причины“.

Для насъ большій интересъ представляетъ ученіе Канта о первыхъ двухъ парахъ антиномій, такъ какъ изъ него выясняется его ученіе о времени и пространствѣ, но прежде мы сдѣлаемъ нѣкоторыя предварительныя указанія относительно антиномій вообще. Спрашивается прежде всего, кому принадлежатъ вышеприведенныя положенія?

У Канта нѣтъ указаній, чтобы эти положенія взяты были у того или другого философа [2]). Онъ думаетъ, что къ нимъ *неизбѣжно приходитъ* человѣческій разумъ вообще. Но однако по Канту, тезисы

---

[1]) Ученіе объ антиноміяхъ изложено въ 1 и 2 изданіяхъ, а также и „Пролегоменахъ“ одинаково.

[2]) На самомъ же дѣлѣ образцами для тезисовъ должны были послужить Канту положенія метафизики Вольфа или Мейера, руководствами котораго Кантъ вообще пользовался на своихъ лекціяхъ; образцами же антитезисовъ—положенія Юма (см. Johann Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 1878, II, 329).

болѣе соотвѣтствуютъ духу и потребностямъ *догматизма*, антитезисы —*эмпиризма*. Далѣе изъ примѣчаній къ первымъ двумъ парамъ антиномій видно, что Кантъ въ своей постановкѣ антиномій главнымъ образомъ имѣетъ въ виду лейбнице-вольфіанскую философію, что и высказываетъ открыто. Но все таки вся система антиномій и ихъ доказательствъ въ „Критикѣ“ придумана самимъ Кантомъ. Побужденія, которыя принудили его къ тому, обнаружены имъ съ достаточною ясностію въ „Критикѣ“ и „Пролегоменахъ.“ Въ первой сказано, что „весьма важная критическая польза“ антиномій состоитъ въ томъ, что они еще разъ даютъ косвенное доказательство, „что явленія, независимо отъ нашихъ представленій, суть ничто, т. е., имѣютъ только идеальное значеніе“ для того, кто „недостаточно убѣдился въ этомъ изъ прямого доказательства трансцендентальной эстетики.“ (K. 407). Въ „Пролегоменахъ“ же антиноміи представляютъ то удивительное „явленіе человѣческаго разума, впадающаго въ неожиданное противорѣчіе, какъ скоро мы понимаемъ явленія, какъ вещи въ себѣ“, явленіе, которое „радуетъ скептика, но пробуждаетъ отъ догматическаго сна критическаго философа, возбуждаетъ въ немъ безпокойство и размышленіе“, которое въ концѣ концовъ приводитъ „къ трудному дѣлу критики чистаго разума“ (P. §§ 50, 52). Понятно, что, придавая антиномiямъ значеніе какъ бы experimenti crucis для своей теоріи пространства и времени, Кантъ озаботился, чтобы „доказательства ихъ были ясны и неопровержимы“, „чтобы они не были софизмами и ведены были не адвокатскимъ способомъ, а основательно.“ Поэтому, конечно, онъ не бралъ самыя положенія и доказательство ихъ у другихъ философовъ, а сообразно „съ сущностью самого дѣла“ представилъ свои, „за правильность которыхъ онъ ручается“ (K. 356, 408; P. § 52). Доказательства Канта уже по одной формѣ своей должны обладать великою силою, ибо они за исключеніемъ одного, *косвенныя*, основанныя на reductio ad absurdum; а извѣстно, что эти доказательства, при соотвѣтственныхъ обстоятельствахъ, неотразимы. Такимъ образомъ Кантомъ были приняты мѣры, чтобы форма приведенныхъ имъ антиномій соотвѣтствовала притязанію быть не случайнымъ продуктомъ того или другого индивидуальнаго ума, а необходимымъ и естественнымъ слѣдствіемъ дѣятельности разума человѣческаго вообще.

Теперь познакомимся, на сколько намъ то нужно, съ доказательствами двухъ первыхъ паръ антиномій и съ соединенными съ ними выводами, относящимися къ пространству и времени.

Тезисъ первой пары относительно времени подтверждаетъ себя тѣмъ, что, если допустить противоположное, т. е., что міръ не имѣетъ начала во времени, то мы должны будемъ допустить и нелѣпое слѣдствіе, что до „каждаго даннаго мгновенія протекъ безконечный рядъ протекшихъ состояній вещей въ мірѣ“ и что этотъ рядъ въ это мгновеніе законченъ, т. е., противорѣчіе сосчитанной безконечности. Относительно пространства тезисъ подтверждаетъ себя тѣмъ, что если допустить противоположное, т. е., что „міръ представляетъ безконечное, данное цѣлое вещей, одновременно существующихъ“, то мы опять таки должны допустить нелѣпое слѣдствіе, состоящее въ необходимости представлять безконечное время протекшимъ при исчисленіи всѣхъ вмѣстѣ сосуществующихъ вещей“ т. е., опять таки впадаемъ въ противорѣчіе законченной безконечности. Слѣдовательно, *правъ тезисъ.*

Антитезисъ первой пары подтверждаетъ себя тѣмъ, что если допустить противоположное, т. е., что міръ начался во времени, то до этого начала, значитъ, было пустое время, въ которомъ „невозможно возникновеніе вещей: ибо условія бытія во всякой части такого времени ничѣмъ не отличаются отъ условій небытія (будетъ ли бытіе возникать само собою или отъ другой причины)“. Далѣе если допустить, что міръ имѣетъ предѣлы въ пространствѣ, то онъ значитъ ограниченъ былъ бы пустымъ пространствомъ, значитъ, относился бы къ нему, а „это было бы отношеніемъ міра къ *ничто*“. Слѣдовательно, *правъ антитезисъ.*

Тезисъ второй пары подтверждаетъ себя тѣмъ, что если допустить противоположное, т. е., что „не существуетъ простыхъ частей“, то придемъ къ нелѣпому слѣдствію, что и сложныхъ вещей не существуетъ, ибо, „по уничтоженіи всякой связи частей въ вещи, не останется ничего, никакой сущности“. Значитъ *правъ тезисъ.*

Антитезисъ подтверждаетъ себя тѣмъ, что если допустить противоположное, т. е., что вещи состоятъ изъ простыхъ частей, то они должны занимать пространство, если только изъ нихъ можетъ образоваться нѣчто протяженное.

„Но такъ какъ всё реальное, занимающее пространство, заключаетъ въ себѣ разнообразное содержаніе, части котораго находятся одна внѣ другой, слѣдовательно, сложно и при томъ слагается не изъ свойствъ (они не могутъ существовать въ протяженномъ видѣ безъ сущности), а изъ сущностей, то выходитъ, что простое есть нѣчто сложное по своей сущности, что противорѣчитъ себѣ".

Остальныя двѣ пары, какъ не представляющія для насъ интереса, мы оставляемъ въ сторонѣ.

Вѣроятно, имѣя въ виду возможное обвиненіе въ произволѣ доказательствъ антиномій, Кантъ дѣлаетъ различныя объясненія, изъ которыхъ мы приведемъ слѣдующія. Онъ не разумѣетъ, „*по обыкновенію* догматистовъ" подъ „безконечною такую величину, болѣе которой невозможно найти другую, ибо это понятіе ошибочно". Точно также „здѣсь также нѣтъ рѣчи о томъ, что *обыкновенно* разумѣется подъ безконечно цѣлымъ, въ которомъ мы мыслимъ только отношеніе его къ произвольно взятой величинѣ, сравнительно съ которою оно больше, чѣмъ какое угодно число". „Истинное (трансцендентальное) понятіе безконечности означаетъ, что преемственный синтезъ, при измѣреніи величины никогда не можетъ быть оконченъ, потому что эта величина больше всякаго воображаемаго числа". Далѣе имѣя въ виду лейбницe-вольфіанскую философію, не допускавшую дѣйствительности пространства и времени, а слѣдовательно и какихъ либо отношеній къ нимъ міра, Кантъ говоритъ, что онъ въ своихъ доказательстахъ „ведетъ рѣчь не объ измышленномъ умственномъ мірѣ, а о mundus phaenomenon, о величинѣ его, а отъ него нельзя отвлекать условій чувственности, не уничтожая тѣмъ сущности его. Если чувственный міръ ограниченъ, то онъ долженъ обниматься пустотою".

Поясняя возможность защиты тезиса второй пары антиномій, Кантъ, говоритъ, что пространство вовсе не слѣдовало бы называть чѣмъ-то сложнымъ, а цѣлымъ, ибо части его возможны только посредствомъ цѣлаго, а не наоборотъ", а потому по уничтоженіи этой такъ называемой сложности его не остается ничего, даже простого пункта, ибо онъ возможенъ только въ качествѣ предѣла пространства (т. е. какъ чего то сложнаго). Пространство и время не состоятъ, слѣдовательно, изъ простыхъ частей. Далѣе мы находимъ въ примѣчаніи къ антитезису второй пары упреки „монадистамъ" въ томъ, что они, отрицая „безконечное дѣленіе матеріи" и опираясь на „произвольныя

понятія", именно, „простые физическіе пункты", не дѣлимые „но способные наполнять пространство", возстаютъ „противъ самыхъ ясныхъ математическихъ доказательствъ". Другого рода представленій, „кромѣ даннаго въ первоначальномъ созерцаніи пространства" и быть не можетъ, а потому, „всѣ опредѣленія à priori" касающіяся пространства, относятся и къ тому, что его наполняетъ. Это значитъ, что матерія („totum substantiale phaenomenon, данный въ созерцаніи") точно также „не должна имѣть простыхъ частей", какъ не можетъ имѣть ихъ пространство. Простое, замѣчаетъ, кстати, Кантъ, есть только идея „голое представленіе Я", не имѣющее „характера сложности и разнообразія" но и оно, разсматриваемое „внѣшнимъ образомъ, какъ предметъ представленія вообще, должно принять характеръ сложнаго явленія" (К. 354—367).

Теперь посмотримъ, какъ Кантъ разрѣшаетъ антиномическое затрудненіе. Такъ какъ, разсуждаетъ Кантъ, по логическому закону исключеннаго третьяго изъ двухъ сужденій отрицательнаго и положительнаго, относящихся къ одному предмету, одно должно быть *истиннымъ*, а другое *ложнымъ* и такъ какъ логическій законъ имѣетъ абсолютное значеніе, то антиноміи нарушаютъ его только *по видимому*; и все противорѣчіе антиномій мнимое, призрачное, зависящее отъ невозможности того предмета, о которомъ поставленъ вопросъ. Противорѣчіе тезисовъ и антитезисовъ не логическое (т. е., противорѣчіе утвержденія и отрицанія), а „діалектическое", софистическое ибо эти, по видимому, оба истинныя положенія, на самомъ дѣлѣ оба ложны (что невозможно въ логическомъ). Между ними есть третье истинное сужденіе, отвергающее и тезисъ, и антитезисъ и самую постановку вопроса, потому что въ немъ самомъ скрыто противорѣчіе. Вопросъ поставленный антиноміями о мірѣ предполагаетъ, что „міръ (цѣлый рядъ явленій и сумма всѣхъ явленій) существуетъ, какъ вещь сама въ себѣ, какъ безусловное цѣлое (независимое отъ нашихъ представленій), при чемъ явленія принимаются за вещи сами въ себѣ Но такого „даннаго" міра не существуетъ, а потому и рѣчь о его „безусловной величинѣ—ограничена ли она или безгранична—не имѣетъ смысла".

Спеціально первая пара антиномій разрѣшается тѣмъ соображеніемъ, что „міръ, какъ цѣлое, существуетъ только въ моемъ понятіи, но не въ созерцаніи". Я ничего не могу знать о его величинѣ иначе,

какъ путемъ эмпирическаго регресса. Количество явленій въ цѣломъ я вовсе не могу опредѣлить. Даже отрицательно не могу утверждать, что регрессъ „продолжается въ безконечность", ибо это значило бы антиципировать опытъ; тѣмъ менѣе можно утверждать о его конечности: „ибо безусловный предѣлъ также невозможенъ въ опытѣ". Значитъ, все, что мы можемъ относительно количества явленій опыта, которое не можетъ быть намъ „дано разомъ", это — идти въ возвратномъ синтезѣ въ пространствѣ и времени, по правиламъ опыта, „въ неопредѣленную даль" (regressus in indefinitum) и „осуществлять самимъ же этимъ синтезомъ количество опыта" (т. е., опытныхъ явленій). Міръ же самъ по себѣ ни конеченъ, ни безконеченъ.

Вторая пара антиномій разрѣшается тѣмъ, что „нѣчто цѣлое, данное въ созерцаніи", или „сущность въ явленіи", вовсе не состоитъ изъ частей осуществленныхъ дѣленіемъ, а потому, мы, по правилу опыта, должны разлагать данное неопредѣленное цѣлое на опредѣленное количество частей. Но при этомъ мы никогда въ опытѣ не можемъ достигнуть простыхъ частей, потому что всякія части въ пространствѣ, будутъ дѣлимы до безконечности (regressus in infinitum). Значитъ, мы не имѣемъ права утверждать „что это дѣлимое состоитъ *изъ безконечно многихъ частей*". Но съ другой стороны мы не можемъ утверждать, что мы никогда не можемъ дойти до простыхъ частей, ибо это утвержденіе предполагаетъ, что мы уже совершили требуемое разложеніе и знаемъ о его результатахъ. Такимъ образомъ міръ, (какъ состоящій изъ „сущностей въ явленіи „не можетъ быть опредѣляемъ, по своему составу, ни конечнымъ, ни безконечнымъ.

Теперь мы остановимся на еще нѣсколькихъ данныхъ, представляемыхъ намъ вышеозначеннымъ сочиненіемъ объ „основахъ естествовѣденія" и относящихся къ нашему предмету. Ученіе, развитое въ этомъ сочиненіи есть ничто иное, какъ приложеніе „основоположеній чистаго разсудка" къ наукѣ о природѣ (см. стр. 162 и слѣд.). Имъ должны подчиниться всѣ предметы естествовѣденія. Это подчиненіе обусловливается въ общемъ путемъ вышеизложеннаго „схематизма времени"; но кромѣ этого есть еще и частное подчиненіе. Предметы естествовѣдѣнія, имѣющіе чувственный характеръ, не только должны являться въ формахъ пространства и времени, имѣть экстенсивную и интенсивную величину, но согласоваться съ особенными законами, вытекающими изъ формъ, а именно съ построеннымъ à priori ученіемъ чистой ма-

тематики. Безъ этого посредника связь между основоположеніями и всѣми частными явленіями опыта не мыслима. Поэтому утверждаетъ Кантъ „ученіе о природѣ по стольку можетъ быть настоящею наукою, по скольку можетъ быть къ ней приложима математика“ (М. А. П.)[1]). По отсутствію возможности прилагать математику къ психическимъ явленіямъ [2]), такъ какъ форма времени не имѣетъ собственной созерцательности и ея предметы не могутъ быть построяемы, Кантъ, считаетъ невозможными и „метафизическія основанія для ученія о душѣ“, а потому психологія всегда будетъ наукой *описательной и индуктивной* т. е., не достигнетъ въ своихъ положеніяхъ безусловной всеобщности и необходимости.

Задача „Метаф. основъ науки о природѣ“ состоитъ въ изложеніи слѣдствій изъ „основоположеній разсудка“ и изъ математическихъ законовъ для опытной теоріи физическихъ тѣлъ. Такъ какъ движеніе, въ основѣ котораго лежитъ пространство и время, есть *главное* понятіе природы, то сочиненіе Канта есть ничто иное какъ à priori'ное ученіе о движеніи, отвѣтъ на вопросъ: что можно знать à priori и только изъ понятій о движеніи. Основное положеніе ученія о движеніи въ М. А. высказано было Кантомъ еще въ докритической философіи [3]) и состоитъ въ томъ, что движеніе и покой *безусловно отно-*

---

[1]) Мы будемъ въ ссылкахъ обозначать все сочиненія буквами: М. А., и цитировать его по изданію Розенкранца, т. V. Значки: II. 1, 2, 3, 4 будутъ означать: Предисловіе, 1-й, 2-й, 3-й и 4-й отдѣлы сочиненія.

[2]) Какъ извѣстно, Кантъ въ этомъ отношеніи ошибался. Не говоря уже о попыткѣ Гербарта приложенія математики къ психологіи, мы можемъ указать на общепризнанное приложеніе ея, по почину Вебера и Фехнера, къ ощущеніямъ. Кромѣ того мы можемъ указать на мысль о возможности разсматривать съ точки зрѣнія количества такія психическія состоянія, какъ увѣренность и желаніе. (См. Revue philosophique 1880 г. статью Tarde'a: Croyance et desir.). Нашъ русскій ученый, Г. Владиславлевъ, дѣлаетъ оригинальную и, по нашему, могущую увѣнчаться успѣхомъ попытку приложенія математики къ такому, по видимому, неустойчивому предмету, какъ интенсивность чувствованій. (См. Психологія М. Владиславлева. 1881 г., особенно 2-й томъ).

[3]) Въ статьѣ: „Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe et. cet., 1858“.

сительны и выражено въ „М. А.“ такъ: „всякое движеніе, какъ предметъ возможнаго опыта, можетъ быть разсматриваемо какъ движеніе тѣла въ покоющемся пространствѣ, или какъ покой тѣла въ двигающемся съ тою же скоростію, но въ противоположномъ направленіи првъ странствѣ.“ Субъектъ движенія есть „матерія или движущееся спространствѣ“; ею отличается тѣло физическое отъ математическаго. Матеріальное тѣло двигаясь перемѣняетъ свое мѣсто или относительное положеніе къ тѣламъ, занимающимъ съ нимъ одновременно опредѣленное пространство. Это опредѣленное имъ тѣлесное пространство называетъ Кантъ „подвижнымъ (ибо оно можетъ быть разсматриваемо, какъ движущееся) *относительнымъ* или *матеріальнымъ*“ и отличаетъ его отъ „абсолютнаго или чистаго, которое само неподвижно и въ которомъ въ концѣ концовъ совершается всякое движеніе.“ (М. А. 1)—Но матерія есть не только нѣчто „движущееся въ пространствѣ„, но и „наполняющее пространство“ и наполняющее „не простымъ существованіемъ, но и особою движущею силою“. Эта сила обнаруживается какъ „сила отталкиванія“, въ которой каждая часть матеріи сопротивляется движенію и приближенію къ ней другой, и какъ „сила притяженія“, составляющая причину приближенія частей матеріи другъ къ другу. Сила отталкиванія есть источникъ непроницаемости тѣлъ и наполненія пустаго пространства; сила притяженія есть источникъ относительной непроницаемости тѣлъ и „дѣйствія на разстояніи.“ Обѣ силы суть *основныя* силы и обѣ обусловливаютъ существованіе въ пространствѣ подвижной „матеріальной субстанціи“. Такъ какъ „существенно принадлежащее всякой матеріи притяженіе есть *непосредственное дѣйствіе* ея на другую черезъ *пустое пространство*“, то отрицать „дѣйствіе на разстояніи“ значило бы отрицать силу притяженія [1]). Точно также невозможно выводить ее изъ силы отталкивательной, ибо она прямо противоположна ей: эта послѣдняя дѣйствуетъ только черезъ *прикосновеніе*, притягательная же безъ всякаго посредства, черезъ *пустое*

---

[1]) Кантъ усиленно отстаиваетъ (противъ лейниціанцевъ) „дѣйствіе на разстояніи“, а вмѣстѣ съ нимъ и вообще притяженіе. Для нашихъ цѣлей нѣтъ надобности входить въ подробнбе объясненіе этого пункта, но кому оказалось бы это нужно, можемъ рекомендовать способствующую разъясненію вопроса вышеупомянутую (на стр 146) статью Цельнера.

пространство. „Первоначальная притягательная сила, на которой стоитъ возможность матеріи, простираетъ свое дѣйствіе отъ всякой части матеріи на другую въ міровомъ пространствѣ непосредственно и на безконечность.“ Дѣйствіе этой силы называется *тяготѣніемъ;* стремленіе же двигаться въ направленіи наибольшаго тяготѣнія есть тяжесть.“ Здѣсь Кантъ на столько увлекается защитой притяженія (тяготѣнія, тяжести. законовъ Ньютона и пр.), что ipsissimis verbis противорѣчитъ своему главному положенію „Критики“ и даже собственному примѣру. „*Первоначальная упругость* (т. е., дѣйствіе отталкивательной силы), говоритъ онъ, и *тяжесть* составляютъ единственные познаваемые à priori общіе признаки матеріи“; связь же частей матеріи, зависящая отъ притяженія, ограничиваемаго отталкиваніемъ, (т. е., законы Ньютоновой натуръ—философіи) „не можетъ быть познана à priori,“ а потому принадлежитъ не метафизикѣ, а физикѣ (372). Значитъ: „тѣла тяжелы (тяготѣютъ)“—не синтетическое, а аналитическое сужденіе (ср. стр. 156) (М. А. 2.)—Дальнѣйшія опредѣленія матеріи, съ которой мы познакомились, какъ съ „движущимся въ пространствѣ“ какъ съ „наполняющемъ своею силою пространство бытіемъ“, состоятъ въ томъ, что на нее *переносятся* всѣ „основоположенія“ категорій отношенія (стр. 163 и слѣд.). Она и есть та „субстанція, которой количество при всѣхъ перемѣнахъ остается постояннымъ, не увеличиваясь и не уменьшаясь.“ Безконечная дѣлимость ея на части нисколько не уничтожаетъ ея субстанціальности, ибо каждая изъ отдѣльныхъ частей сохраняетъ всѣ признаки субстанціальности. Только матерія, имѣющая екстенсивную величину, пребываетъ и потому есть единственная познаваемая субстанція. Сравнивая матерію съ душою. Кантъ и здѣсь вкратцѣ повторяетъ содержаніе „паралогизмовъ.“ Душа не можетъ быть пребывающею (т. е. субстанціею), потому что ея „сознаніе и самосознаніе (величины интенсивные) могутъ терять постепенно свою степень ясности а между тѣмъ не возникаетъ новыхъ субстанцій, какъ при дѣленіи матеріи, и „даже совсѣмъ исчезнуть.“ Поэтому-то и заключеніе къ ея безсмертію (пребыванію) есть паралогизмъ. „Понятіе матеріи“ есть настоящее понятіе субстанціи, а „мысль: Я, есть напротивъ не понятіе, а просто грамматическая частица (ein blosses Vorwort)“ (стр. 406.), т. е., логическій субъектъ всѣхъ сужденій. Словомъ, матерія *пребываетъ*, не подле-

жить *возникновенію, уничтоженію*, а только превращенію [1]). (М. А., 3)—Наконецъ эта матерія „есть предметъ опыта“ [2]). Въ этомъ отношеніи и матерія, и ея движеніе есть явленіе, представленіе. Съ этой точки зрѣнія на матерію и движеніе, представляется въ нѣсколько особомъ свѣтѣ и интересующее насъ условіе движенія, т. е., пространство. Здѣсь опять таки является различіе „относительнаго и абсолютнаго пространства“; первое „подвижное, матеріальное“ также предметъ опыта, также явленіе, какъ и движеніе. По относительности движенія всякое матеріальное, тѣлесное пространство въ своемъ движеніи съ тѣлами предполагаетъ другое еще большее, его обнимающее, пространство, а по той же относительности, это въ свою очередь предполагаетъ еще большее и т. далѣе безъ конца. Отсюда слѣдуетъ, что всѣ относительныя пространства *предполагаютъ* „абсолютное неподвижное, не матеріальное, не могущее быть предметомъ опыта“ пространство. Оно есть „просто идея“, но необходимо „лежитъ въ основѣ относительныхъ подвижныхъ пространствъ“. ибо безъ него относительное движеніе и покой не могутъ быть установлены какъ „прочное, объективное понятіе“: посредствомъ этого пространства опредѣляются въ концѣ концовъ движеніе и покой относительныхъ. Но абсолютное пространство должно быть отличаемо отъ *пустаго* пространства. Съ точки зрѣнія матеріи, какъ только движущейся, этимъ именемъ называлось также и абсолютное пространство, ибо тамъ было безразлично называть пространство, регулирующее относительныя движенія, абсолютнымъ или пустымъ. Но съ точки зрѣнія матеріи, наполняющей пространство и дѣйствующей въ немъ, представленіе внѣ мірового или внутри мірового пустого пространства невозможно и есть догматическое представленіе, ведущее къ антиноміямъ. Если бы оно и было допустимо съ логической точки зрѣнія, (а оно не допустимо [3])

---

[1]) „Безсмертна“, какъ скажутъ потомъ въ послѣднемъ итогѣ Бюхнеръ съ товарищи.

[2]) Знакомый до извѣстной степени съ Кантомъ читатель, вѣроятно, уже догадался, что мы слѣдуемъ за нимъ въ его проведеніи понятія матеріи по всѣмъ категоріямъ.

[3]) Не допустимо оно на основаніи „основоположеній разсудка“, по которымъ всѣ явленія суть *непрерывныя величины* какъ по созерцанію, такъ и по ощущенію. Пустое не могло бы быть предметомъ опыта, а потому

то оно должно быть устранено, по Канту, на основаніяхъ физическихъ, входить въ разсмотрѣніе которыхъ намъ нѣтъ надобности (M. A. 4) [1]).

Теперь мы по поводу всего вышесказаннаго сдѣлаемъ нѣсколько замѣчаній и выводовъ.

Во первыхъ все вышеизложенное подтверждаетъ сказанное нами (стр. 199.), что Кантъ положилъ въ основу не только „эстетики“, но и всей „Критики“ предположеніе *многихъ дѣйствующихъ* субстанцій или вещей самихъ въ себѣ. Опроверженіе идеализма въ „Пролегоменахъ и Критикѣ“ не оставляетъ въ томъ никакого сомнѣнія [2]). Разница только въ томъ, что въ 1-мъ изданіи это предположеніе само собою разумѣлось, въ „Пролегоменахъ“ же и 2-мъ изданіи оно, по поводу возбужденій отъ критики пришло къ болѣе яркому сознанію и выразилось въ энергическомъ подтвержденіи этого сознанія,

---

нѣтъ ни пустаго пространства, ни времени. Всякое явленіе должно имѣть въ нихъ какую либо степень ощущенія. Съ другой стороны Кантъ не допускалъ существованія атомовъ, которые также не могутъ быть предметомъ опыта, явленіемъ: матерія дѣлима безъ конца. См. стр. 163 и соотвѣтствующія ей въ K. 153—164. Кантъ еще съ докритическаго періода остался въ натуръ-философіи динамистомъ и разверстывается съ механической натуръ-философіей въ M. A. стр. 379—396. „Опытъ говоритъ онъ въ заключеніи своихъ объясненій, даетъ намъ знать только о *сравнительно*-пустыхъ пространствахъ, которыя, не прибѣгая къ предположенію пустыхъ, могутъ быть легко объяснены изъ свойства матеріи наполнять свое пространство во всевозможныхъ степеняхъ съ большею или съ уменьшающеюся до безконечности силою разширенія.“ Значитъ, пустое пространство, требуемое для дѣйствія на разстояніи, есть въ сущности относительно—пустое, т. е., заключающее безконечно малую плотность матеріи.

[1]) Касательно данныхъ, относящихся у Канта къ пространству и времени, мы считаемъ достаточнымъ ограничиться кромѣ „Критики и Пролегоменъ“ этими „Метафизическими основами науки о природѣ.“ Конечно, можно найти и въ другихъ принадлежащихъ къ критическому періоду сочиненіяхъ нѣкоторыя данныя, но они ничего новаго не прибавятъ къ тѣмъ, на которыя мы уже указали.

[2]) Впрочемъ, если бы оно у кого еще и оставалось, тому указываемъ на „K. K—us“ и „Einleitung“ къ Proleg. B. Erdmann'a, который слѣдитъ за этимъ предположеніемъ шагъ за шагомъ и всюду его вскрываетъ.

что и обнаруживается въ рѣзкомъ различіи опроверженія идеализма" въ 1-мъ изданіи сравнительно со 2-мъ и Пролегоменами. Постоянное же сопровожденіе этого предположенія положеніемъ о непознаваемости вещей самихъ въ себѣ представляетъ для Канта единственный способъ сохранить въ неприкосновенности самое важное въ своей системѣ и обезопасить её какъ отъ постороннихъ нападеній, такъ и отъ собственныхъ сомнѣній. При томъ эта непознаваемость звучитъ *громче* въ сторону души, какъ вещи въ себѣ, чѣмъ матеріи, какъ таковой же, и есть своего рода цитадель, защищающая Канта отъ лейбницева *панпсихизма*.

Что подъ вещами самими въ себѣ разумѣются сущности и субстанціи въ томъ же смыслѣ, въ какомъ они употреблялись въ философіи вообще и у самого Канта еще въ диссертаціи, то ясно обнаруживается изъ того же „опроверженія идеализма" въ связи съ ученіемъ о матеріи, какъ субстанціи.

Упрекая раціональную психологію въ двусмысленномъ употребленіи термина: субстанція, Кантъ самъ постоянно *грѣшитъ* въ этомъ и употребляетъ этотъ терминъ, то въ смыслѣ своихъ предшественниковъ, то въ своемъ смыслѣ категоріи, по которому терминъ субстанціи долженъ быть относимъ, при посредствѣ трансцендентальной схемы, только къ *постоянному* въ чувственномъ явленіи. Такъ, напр., очевидно, что въ „опроверженіи идеализма" (стр. 215) терминъ: „постоянное, сущность" означаетъ субстанцію, какъ вещь сущую о себѣ, ибо оговорка прямо различаетъ постоянное, по схемѣ, въ чувственномъ представленіи, которое „можетъ быть измѣнчиво", отъ несомнѣнно неподвижнаго и постояннаго, т. е., самой вещи, или подлинной сущности. Въ этомъ мѣстѣ мы имѣемъ даже ipsissimis verbis *признанное*, хотя и таинственное, „непосредственное сознаніе (т. е. знаніе), бытія внѣшнихъ вещей", конечно, какъ настоящихъ субстанцій, —а не по трансцендентальной схемѣ воображенія. И такъ, это мѣсто подъ *внѣшними вещами* прямо разумѣетъ вещи, какъ субстанціи о себѣ сущія. Далѣе можно сблизить съ этимъ мѣстомъ недавно изложенное изъ „М. А." ученіе о матеріи, какъ субстанціи. Къ чему относится положеніе о „постоянствѣ количества, о неуничтожаемости, не возникаемости?" Конечно, къ матеріи, какъ къ субстанціи въ настоящемъ смыслѣ, ибо, вѣдь, это постоянное количество не дано какъ либо въ явленіи, не ощупано руками, не усмотрѣно глазами, и не

взвѣшено какъ либо прямо или косвенно. За это отчасти ручается сходство теоріи „М. А.“ съ теоріями еще докритическаго періода [1]), когда и рѣчи не было о субстанціи въ смыслѣ категоріи, но главнымъ образомъ указанное нами сопоставленіе самимъ Кантомъ субстанцій матеріи и души. Почему нельзя признавать душу за субстанцію, а матерію можно? Да потому что въ первой нѣтъ ничего пребывающаго, неразрушимаго въ существованіи кромѣ пустого слова, а въ матеріи есть. Будь въ душѣ нѣчто неразрушимое, аналогичное постоянно равному себѣ количеству матеріи, то раціональная психологія была бы права и душа была бы признана субстанціею. Въ какомъ смыслѣ? Въ томъ смыслѣ, конечно, въ какомъ принимала терминъ раціональная психологія. Но она не права, а правъ Кантъ, не называвшій ее субстанціею! Въ какомъ смыслѣ? Разумѣется въ томъ же самомъ смыслѣ, въ какомъ принимала терминъ та же раціональная психологія, ибо *иначе* все сопоставленіе, сдѣланное Кантомъ, *не имѣетъ смысла*.

Точно также остается въ полной силѣ предположеніе „Эстетики“ о разнородности субстанцій, т. е., душъ и матеріальныхъ вещей. Безъ этого тихомолчнаго предположенія не имѣетъ ни какого смысла вся „дедукція категорій“ и теорія синтезовъ, приводящихъ разнообразіе созерцанія къ единству представленія. Очевидно, что какъ вещь въ себѣ дѣлаетъ на душу *впечатлѣніе*, въ слѣдствіе котораго является неопредѣленное разнообразіе созерцанія, такъ точно душа обозрѣваетъ по частямъ это разнообразіе, воспроизводитъ воображеніемъ, ассоціируетъ, узнаетъ обозрѣнное, относитъ къ *пустому* Я, подводитъ подъ категоріи, полагаетъ какъ трансцендентальный объектъ и пр. [2]). Если бы Кантъ не на словахъ только и не въ затруднительныхъ случаяхъ, а *дѣйствительно исповѣдовалъ*, что „трансцендентальный объектъ, лежащій въ основѣ... не есть ни матерія, ни мыслящее существо въ себѣ“ (стр. 205), тогда не могли бы появиться ни теорія внутренняго

---

[1]) По нашему, „М. А.“ заложены еще въ „monadologia physica 1756“ (См. стр. 86, 89).

[2]) См. напр., стр. 208, гдѣ сдѣланы нами указанія на признаніе субстанціи души.

чувства, ни опроверженіе идеализма, ни различные способы разрѣшенія антиномій и многое другое [1]).

Ссылка на *безразличіе* трансцендентальныхъ объектовъ есть ничто иное, какъ отказъ дать трудный отчетъ о взаимодѣйствіи и общеніи субстанцій, ибо для обосновки этого взаимодѣйствія нужно было открыто пуститься въ метафизическія спекуляціи, между тѣмъ какъ различные мотивы требовали открытаго отрицанія ихъ. Но тѣ-же мотивы не только не мѣшали, но даже способствовали тихомолчнымъ воззрѣніямъ на это взаимодѣйствіе. Мотивы эти обнаруживаются тамъ-же, гдѣ заявляется и отказъ—это съ *положительной* стороны издавна излюбленная и издавна также прилаженная къ Ньютоновой натуръ-философіи и согласованная съ вольфіанскимъ плюрализмомъ гипотеза „физическаго вліянія", открыто отрицаемая, какъ и другія гипотезы, *съ критической точки зрѣнія* (стр. 211), но *тихомолкомъ* оставшаяся и въ критической философіи. Съ *отрицательной* же стороны—это страхъ передъ предустановленной гармоніей и панпсихизмомъ Лейбница или передъ не менѣе ужаснымъ поглощеніемъ и тѣлъ и душъ въ Богѣ Малебранша или, еще того хуже, Спинозы. Что дѣйствительно теорія „физическаго вліянія" осталась и въ критической философіи то, по нашему, подтверждается, какъ „Критикой", такъ и сочиненіемъ: „М. А." Сравнивая докритическія натуръ-философскія теоріи Канта (см. стр. 88—90, 113) съ критическою мы видимъ, что никакой существенной разницы въ нихъ нѣтъ, за исключеніемъ новыхъ терми-

---

[1]) Нѣкоторые писатели, напр.. Когенъ, которые, во что бы то ни стало, хотятъ очистить Канта вообще отъ противорѣчій и особенно отъ противорѣчія *непознаваемыхъ, но* существующихъ дѣйствительныхъ и пр. (т. е., мыслимыхъ почти по всѣмъ категоріямъ) вещей въ себѣ, опираются по преимуществу на тѣ мѣста (а ихъ не мало), гдѣ говорится о безразличіи нуменовъ, ихъ проблемматичности, ихъ пустотѣ и т. под., а другія мѣста или же софистически истолковываются въ требуемомъ свѣтѣ, или же игнорируются. Кантъ, какъ показываетъ связь всѣхъ его сочиненій и критическихъ въ особенности, всегда серьезно принималъ вещи въ себѣ и никогда не былъ феноменалистомъ, а потому и 3-я фаза развитія его ученія о вещи въ себѣ, состоящая будто бы въ ея полномъ отрицаніи, отыскиваемая Виндельбандомъ и помѣщаемая въ промежуткѣ 1770—1781, не имѣетъ основаній. (См. статью въ Vierteljahrsschrift, loco cit., стр. 261).

новъ и пространнѣйшей формы развитія въ послѣдней. Удержаны различія абсолютнаго и относительнаго пространства; удержана динамическая теорія наполненія пространства отталкивательной и притягательной силой матеріи; удержано „дѣйствіе на разстояніи“; удержаны даже вольфовскіе метафизическіе пункты (atomi naturae), своею дѣятельностью наполняющіе пространство, въ видѣ тѣхъ матеріальныхъ субстанцій, которыя все таки не исчезаютъ и наполняютъ пространство, не смотря на дѣленіе матеріи въ безконечность (конечно, потому что до нихъ, какъ до точекъ, никакое дѣленіе не доберется); наконецъ удержано прямое „физическое вліяніе, производимое субстанціями извнѣ“ на душу и отражающееся въ ощущеніи.

Вотъ это-то тихомолкомъ вполнѣ принятое взаимодѣйствіе субстанцій и особенно вліяніе матеріальныхъ субстанцій на душу отразилось въ разнообразныхъ версіяхъ, которыя предназначены обосновать и провести его, не пускаясь открыто въ „трансцендентный“, океанъ метафизики и, по видимому, оставаясь въ лонѣ „трансцендентальной философіи, у плодотворной глубины опыта.“ Версіи эти относятся къ отмѣченному уже нами пункту: „данности предмета“ въ созерцаніи.

Тутъ мы имѣемъ самыя разнорѣчивыя показанія. То утверждаетъ Кантъ, что матеріальная субстанція прямо *даетъ* предметъ черезъ „впечатлѣнія [1]) извнѣ“ (въ эстетикѣ) т. е. при полной пассивности души. Но слова о томъ, что „душа при смѣнѣ впечатлѣній различаетъ время“ (стр. 202) предполагаютъ, что субстанція не можетъ дать предмета прямо, а нужно чтобы душа собрала впечатлѣнія, ощутила ихъ (ибо, конечно, впечатлѣніе не ощущеніе и не предметъ) и сознавала ощущеніе [2]). Да оно и согласно съ утвержденіемъ, что

---

[1]) Что такое это впечатлѣніе, о томъ мы ничего не узнаемъ отъ двухъ великихъ критическихъ философовъ, Юма и Канта, а между тѣмъ у нихъ это главная пружина всей машины. Мы позволяемъ себѣ думать, они въ этомъ пунктѣ раздѣляютъ общую наивную метафизику самыхъ простыхъ смертныхъ.

[2]) А это есть уже самосознаніе, ибо простое слѣдованіе не есть еще сознаніе времени, оно начинается для субъекта когда онъ разставилъ; прежде, послѣ.

трансцендентальное самосознаніе предшествуетъ всякому опыту [1]) и представленію" (204). А такъ какъ это „тр. самосознаніе" имѣетъ своими функціями синтезы, категоріи, то мыслящая душа (разсудокъ), *ощущая*, его ipso *мыслитъ* и всегда имѣетъ дѣло съ своимъ собственнымъ продуктомъ, т. е., *единствомъ* мыслимаго предмета. Значитъ, тому *чудищу*, о которомъ такъ часто говоритъ Кантъ, называя его „даннымъ" хотя и *неопредѣленнымъ* разнообразіемъ [2]) созерцанія, въ душѣ мѣста нѣтъ и не должно бы быть и въ критической философіи. Но Кантъ не хочетъ разстаться съ нимъ и въ ученіи о самомъ центрѣ мыслящаго субъекта (К. стр. 92) утверждаетъ: „какъ мы знаемъ, то, что *предваряетъ* всякое мышленіе, называется *созерцаніемъ*." (т. е., значитъ, не объединеннымъ хаосомъ разнообразія). Но мы найдемъ у Канта и прямо противоположное: „давать предметъ непосредственно въ созерцаніи значитъ относить представленіе его къ опыту (дѣйствительному, или возможному." (К. стр. 148). Здѣсь *относитъ*, а слѣдовательно, и даетъ предметъ сама душа, а не посылающая впечатлѣніе субстанція. Разногласіе достаточно объясняется тѣмъ, что, сообразно съ развиваемою темою, на стр. 92 нужно одно, а на стр. 148 другое.

Колебаніе и разнорѣчивость Канта въ происхожденіи познанія отъ дѣйствія его факторовъ хорошо иллюстрируется также и выше приведеннымъ различеніемъ „сужденій воспріятія и опыта" [3]). Но

---

[1]) Должно быть „опыту" въ смыслѣ ощущенія отъ впечатлѣнія.

[2]) Тутъ спрашивается, созерцается ли разнообразіе, какъ таковое? Если созерцается, то не иначе какъ съ сознаніемъ различія одного, другого, третьяго, слѣдовательно, съ сознаніемъ множества. Но этого мало! сознается не просто множество, а множество составляющее *одно это* (тождественное самому себѣ единство). Значитъ, и въ созерцаніи участвуютъ категоріи. За это ручается намъ существованіе закона тождества. Если же не созерцается разнообразіе, какъ таковое, то оно *никакъ* не созерцается.

[3]) Теорія эта, очевидно, не состоятельна. Во первыхъ вовсе не указано, какъ понять психологически *подведеніе* сужденія подъ категорію. Во вторыхъ ею представляется субъективному произволу превратить сужденіе изъ случайнаго во всеобщее и необходимое. По видимому, все различіе сужденія воспріятія отъ сужденія опыта состоитъ въ внѣшней словесной формѣ предложенія. Но всю несостоятельность этого можно, безъ даль-

„дедукціи категорій“ всякое сужденіе необходимо есть конкретное выраженіе категоріи, по этой же теоріи сужденіе можетъ существовать безъ выраженія категоріи; значитъ, можетъ быть, не только „слѣпое созерцаніе“, но и *слѣпое* мышленіе: разсудокъ можетъ судить, мыслить, но безъ категорій, т. е., слѣпо, пассивно. Далѣе, что бы такое могло значить различеніе „сознаніе вообще“ отъ „сознанія эмпирическаго“? Но доискиваться объясненія этихъ выраженій мы не имѣемъ надобности.

Во всѣхъ вышеозначенныхъ колебаніяхъ и недоразумѣніяхъ красною нитью проходитъ у Канта одно: это—стремленіе принимаемую тихомолкомъ дѣятельность души, открыто урѣзать, свести на minimum, обратить въ какую-то машину, предназначенную субъективировать, такъ сказать, опсихизировать нѣчто не психическое, но дѣйствительно мощное и реально-активное. Отсюда теорія внутренняго чувства, отсюда, на подобіе Юма, сведеніе Я къ одному имени, грамматической частицѣ. Но, упрекнетъ насъ кто либо: вы дѣлаете изъ Канта чуть не матеріалиста и забываете, что для него субстанціальное существованіе души составляло высшій интересъ и что онъ въ теоріи нравственности торжественно возстановилъ ея бытіе? Здѣсь-то, отмѣтимъ мы, и настоящая причина приниженія души въ „Критикѣ чистаго разума“. Канту нужна была главнымъ образомъ душа, какъ разумъ, диктующій нравственный законъ, душа могущая выполненіемъ его усовершенствоваться до абсолютной святости и быть блаженною въ томъ, „*царствѣ благодати*“, въ которомъ Богомъ согласованы законы разума съ законами природы [1]). (К. 594 и слѣд.) Какъ скоро эта

нихъ разсужденій, *обнаружитъ* слѣдующимъ примѣромъ. Когда я скажу: „если заяцъ перебѣгаетъ передъ идущимъ человѣкомъ дорогу, то онъ испытываетъ неудачу“ то это будетъ сужденіе воспріятія, субъективное и временное, хотя бы я и нѣсколько разъ замѣчалъ это; но если я скажу, хотя бы послѣ одного наблюденія: „перебѣгающій передъ идущимъ человѣкомъ дорогу заяцъ приноситъ ему неудачу“, то сужденіе будетъ опытное—необходимое и общеобязательное.

[1]) Мы ставимъ конечно въ заслугу Канту, что онъ призналъ въ нравственной дѣятельности субстанціальность души и что онъ этимъ путемъ пришелъ къ познанію сущаго, нуменовъ, по его терминологіи. Но отрицаніе его познаваемости души, какъ субстанціи, по ея другимъ дѣятель-

нравственно-дѣйствующая, свободная душа, ея задачи и цѣли, а вмѣстѣ съ нею и Богъ были обезпечены, то у Канта было достаточно мотивовъ для урѣзки ея значенія въ познаніи и для устраненія познаваемости ея самой въ области теоретической [2]). Мотивы эти заключались въ полномъ обезпеченіи ньютоновой натуръ—философіи, плюрализма дѣйствующихъ субстанцій, теоріи физическаго вліянія,

---

ностямъ, по нашему, порядочно парализуетъ эту вышеозначенную заслугу. Вѣдь, и по его собственной теоріи, нравственная дѣятельность души не имѣетъ значенія и смысла безъ другихъ дѣятельностей: мышленія, хотѣнія, чувствованія, наконецъ ощущенія. Нравственная заповѣдь, вырабатываемая разумомъ и ясно сознаваемая въ сужденіи, имѣетъ смыслъ и значеніе только тогда, когда ей противостоитъ мощь хотѣнія и сладость чувствованія именно того, что запрещается заповѣдью. Почему диктующая нравственную заповѣдь душа есть субстанція, а хотящая, представляющая, чувствующая то самое, что запрещается заповѣдью, не есть субстанція? Нравственная и прочія дѣятельности души коррелятивны, а потому если одна изъ нихъ даетъ право на выводъ о субстанціальности души, то даютъ его и всѣ.

[1]) Конечно, теоретическая непознаваемость души и вообще нуменовъ не должна была запирать дорогу къ познаваемости нравственной, а потому въ надлежащихъ мѣстахъ открыты были для того выходы. Такъ, напр., при видимой однородности всѣхъ паръ антиномій, разрѣшеніе ихъ различно. Въ первыхъ двухъ парахъ, какъ мы видѣли, и тезисъ, и антитезисъ ложны; въ двухъ послѣднихъ парахъ оба могутъ быть истинны, но въ разныхъ отношеніяхъ: тезисъ—для міра вещей самихъ въ себѣ, антитезисъ—для міра явленій. Такимъ образомъ возможность свободной дѣятельности и бытія души и Бога были обезпечены въ „Критикѣ ч. р.“, а въ сочиненіяхъ по теоріи нравственности обоснована ихъ дѣйствительность. (Ср. Windelband. Gesch. d. n. Philosophie II, 101 и слѣд.). Еще разъ повторяемъ, для избѣжанія крайне тяжелаго для насъ недоразумѣнія, что, различая тихомолчныя предположенія и открытыя заявленія и теоріи Канта, мы рѣшительно не хотимъ сказать чтобы лгалъ человѣкъ, котораго мы считаемъ однимъ изъ героевъ нравственности. Кантъ, повинуясь своимъ мотивамъ, не сознавалъ того, что они несовмѣстимы другъ съ другомъ и не могутъ быть проведены безъ противорѣчія и нарушенія истины, а потому и впадалъ въ противорѣчіе собственныхъ теорій другъ другу, открытого заявленія и тихомолчнаго предположенія, мысли и слова, намѣренія и выполненія и т. под.

да и наконецъ въ окончательномъ обезпеченіи самихъ этическо-религіозныхъ идей, которыя могли подвергнуться колебанію отъ допущенія метафизической онтологіи, психологіи и т. д. Допусти разъ Кантъ, что душа знаетъ сама себя непосредственно какъ субстанцію или что она знаетъ Бога, вообще сущее, то очень возможно было, повинуясь логическимъ требованіямъ, потерять все вышеозначенное съ такимъ трудомъ пріобрѣтенное достояніе и совпасть съ Лейбницемъ, Берклеемъ и т. под.: довольно уже съ него было и того случая, когда онъ чуть чуть не созерцалъ вмѣстѣ съ Мальбраншемъ и души, и тѣла въ Богѣ (стр. 127).

Но, опять таки возразитъ намъ кто либо, вѣдь, для Канта необходима же была дѣятельность души чтобы осуществилось опытное познаніе, слѣдовательно, зачѣмъ же ему было урѣзывать ее? Необходимою въ этомъ отношеніи для Канта, отвѣчаемъ мы, была собственно не дѣятельная, зиждущая душа, а нѣчто пассивное, похожее на tabulam rasam Локка, или на то нѣчто Юма, въ чёмъ могутъ состояться оригинальныя впечатлѣнія и ихъ копіи, и что въ позднѣйшее время нѣкоторые *научные философы* назовутъ просто мозгомъ и даже фосфоромъ. Ему была нужна душа, какъ складочное мѣсто *различныхъ формъ* и какъ машина правильнымъ образомъ реагирующая на дѣятельность матеріальныхъ вещей самихъ въ себѣ. Для возможности такой души и были выкованы понятія: „трансцендентальный и à priori.“ Мы позволимъ себѣ, единственно въ надеждѣ лучшаго выясненія дѣла, изобразить познающую душу кантовой „Критики ч. р.“ въ образной картинѣ.

На это нѣчто, или трансцендентальный субъектъ *надѣто* нѣсколько формъ и *дано* ему нѣсколько опредѣленнымъ образомъ дѣйствующихъ машинокъ. Первая обязанность его держать наготовѣ форму пространства для посылающихъ впечатлѣнія субстанцій, собирать ихъ, ощущать и воспроизводить, какъ въ зеркалѣ, въ формѣ времени себя уже ощущающаго это разнообразіе впечатлѣній. При этомъ душа употребляетъ въ ходъ машинки, которыя называются синтезами, и которыя неустанно работаютъ надъ объединеніемъ разнообразныхъ и безчисленныхъ впечатлѣній отъ вещей. Далѣе такія упорядоченныя единства душа представляетъ и при посредствѣ 12 особыхъ формочекъ (категорій), какъ бы печатей, помѣчаетъ ихъ особенными знаками, съ которыми они и входятъ въ познаніе въ качествѣ мыслей.

При этомъ остается не совсѣмъ яснымъ, чѣмъ руководится душа, помѣчая тѣмъ или другимъ знакомъ представленіе; по видимому, есть какія-то примѣты на нёмъ самомъ (схемы), по которымъ душа угадываетъ, какою изъ ея печатей помѣтить то или другое представленіе. Всѣ эти машинки и формочки помѣщаются въ большой *„формѣ (сознанія)“* (стр. 206), которая называется разными названіями; изъ нихъ популярнѣе всѣхъ названіе: Я, къ которому Кантъ охотно прилагаетъ эпитетъ *пустого*, потому что оно и подлинно пустое и служитъ только къ тому, чтобы *вмѣщать* въ себѣ нужныя для дѣла машинки и формочки. Наконецъ есть у души какія-то три пустыя формы (идеи), въ которыя, по видимому, она обязана уложить въ порядкѣ уже помѣченныя понятія, но какъ ни бьется, сдѣлать этого она не можетъ: ибо есть какое то роковое несоотвѣтствіе между формами и ихъ назначеніемъ. Такъ и остаются *пустыми* этѣ формы, не выполняя своего назначенія. Заключимъ, въ концѣ концовъ, нашу метафору замѣчаніемъ, что если бы не дѣйствовали субстанціи, то познающая душа со всѣми своими аппаратами и формами не могла бы и пошевельнуться.

Откуда всѣ этѣ „формы чувственности, форма сознанія, категоріи, идеи“, какъ они произошли и какъ они стали принадлежностью души? На это получаемъ въ отвѣтъ: это трансцендентально, это à priori, это субъективныя, человѣческія формы познанія. Въ другихъ мѣстахъ говорится по тому же поводу: „это скрыто въ нѣдрахъ человѣческой души“, „это тайна нашей души“; это зависитъ отъ устройства, *организаціи* нашей чувственности, нашего разсудка и т. под.

Внѣ нашей задачи лежитъ подробная критика этого чрезвычайно важнаго пункта, для которой, пожалуй, потребовалось бы особое цѣлое сочиненіе, а потому мы ограничимся только нѣсколькими словами.

Такъ какъ вслѣдъ за Кантомъ и многіе говорятъ о пространствѣ, времени, категоріяхъ, какъ о „субъективныхъ человѣческихъ“ формахъ, то спрашивается, что въ этомъ случаѣ разумѣютъ подъ терминомъ: человѣкъ. Очевидно, что на этотъ вопросъ, по крайней мѣрѣ, Кантъ отвѣтилъ бы: душу, духъ человѣческій! Что значитъ это-человѣческій? При разрѣшеніи этого вопроса окажется, что въ образованіе понятія: духъ человѣческій, входитъ *особый*, *исключительный* случай индукціи по аналогіи, гдѣ абстрактное понятіе, переносимое на безчисленное множество случаевъ и экземпляровъ стоитъ

только на единственномъ случаѣ и экземплярѣ in concreto, а именно на Я. Но когда рѣчь идетъ о формахъ и категоріяхъ, то въ такомъ случаѣ, подъ страхомъ путаницы понятій: условіе, обусловленное, нужно имѣть въ виду только одинъ этотъ экземпляръ на томъ основаніи, что самая эта *аналогія и перенесеніе* существуютъ, благодаря этимъ формамъ, ибо нужно пользоваться и формами пространства и времени, и категоріями (напр. одного, многаго и проч.) для того, чтобы образовалась абстракція: человѣкъ, духъ человѣческій. Значитъ, выражаясь правильно, можно сказать только, что формы принадлежатъ Я, какъ субъекту познанія *просто*; или, ведя разумнымъ образомъ рѣчь о формахъ, какъ условіяхъ всяческаго знанія, *не должно* называть ихъ ни субъективными, ни человѣческими, а также не называть принадлежащими ни *человѣку* вообще, ни *мнѣ*, какъ этому человѣку, ибо и человѣки, и я—человѣкъ—все это результаты формъ, представленій, абстракцій, индукцій, дедукцій и пр. и пр. Значитъ, разумнымъ образомъ можно начать только съ чего либо *абсолютнаго* и говорить объ *абсолютныхъ началахъ и формахъ* знанія и о принадлежности ихъ *абсолютному субъекту*. Далѣе о какой *организаціи человѣческой* ведутъ рѣчь, когда говорятъ, что это ея свойство представлять во времени, пространствѣ и пр.? Говорятъ ли о той, которая, по дарвинистамъ, выработалась изъ питекъ—антропа, амфіокса, монеры и т. под.? Если о ней, то какимъ образомъ то, что служитъ условіемъ представленія всѣхъ этихъ существъ и ихъ временнаго порядка, можетъ произойти изъ того, что безъ него невозможно? Вѣдь, не будь у меня формы времени, мое представленіе исторіи и преемства существъ были бы совершенно невозможными. Значитъ, опять таки можно вести рѣчь объ *абсолютной организаціи* субъекта познающаго, благодаря которой могутъ быть и созерцанія во временномъ, пространственномъ, логическомъ и пр. порядкахъ того, что, по своей сущности, можетъ *не зависѣть* отъ этихъ порядковъ. Вообще эта характеристика формъ „субъективно человѣческими“ есть ничто иное, какъ *антропологизмъ*, по которому человѣкъ (in abstracto) есть какое-то *чудо и корень* всего сущаго, такъ что изъ этого пункта кантовскаго ученія, можетъ, безъ посредства Фихте, Шеллинга и Гегеля, выйти Фейербахъ и объявить абстрактнаго человѣка абсолютнымъ, наконецъ Богомъ. Но Фейербаха *подстерегаетъ* болѣе послѣдовательный и смѣлый Максъ Штирнеръ, и на мѣсто абстракціи ставитъ конкретнаго человѣка, въ свою очередь исчезаю-

щагося въ безчисленныхъ неуловимыхъ моментахъ его конкретныхъ опредѣленій. Но для надлежащаго разрѣшенія всѣхъ этихъ затрудненій нужна настоящая „метафизика“, а не кантовскій „трансцендентализмъ“, опутавшій познающій субъектъ архитектоникой всевозможныхъ формъ, формочекъ, предписаній, предостереженій и т. под.

Что касается до понятія à priori, то оно есть ничто иное, какъ переодѣтое ученіе о врожденныхъ идеяхъ Декарта и вѣчныхъ истинахъ Лейбница, какъ бы ни ухищрялись новокантіанцы стереть всѣ слѣды этого маскарада. Не смотря на то, что у предшественниковъ Канта происхожденіе à priori'ныхъ формъ не объяснено удовлетворительнымъ образомъ и что они какъ то извнѣ присоединены къ душѣ (у Лейбница впрочемъ, уже менѣе), но все таки они у нихъ не служили къ ограниченію дѣятельности души и къ постановкѣ ея въ зависимость отъ чего-то ей чуждаго (особенно у Лейбница). Во всякомъ случаѣ даже у Декарта теорія врожденныхъ идей не закрывала возможности сдѣлать правильный *выводъ* пространства, времени, категорій и понять ихъ не какъ механизмы неизвѣстнаго происхожденія [1]), а какъ объективированные и in abstracto выражаемые постоянные пріемы разнообразной душевной дѣятельности въ ощущеніи, мышленіи, хотѣніи и пр., пріемы, непосредственно наблюдаемые и сознаваемые во внутреннемъ опытѣ. А priori же [2]) Канта вмѣсто объединенія опыта внутре-

---

[1]) При чемъ открывалась возможность толковать это происхожденіе изъ того же источника, изъ котораго происходили, по Канту, и импульсы для дѣятельности этихъ механизмовъ, т. е., изъ матеріи.

[2]) Однако мы должны при этомъ сказать, что à priori Канта все таки заключало въ себѣ истину сравнительно съ такими воззрѣніями, по которымъ формы представленія происходятъ изъ представленій. Но все таки формы (пространство, время, категоріи) суть нѣчто производное; и истинное à priori есть субъектъ (душа) съ его дѣятельностями. Дѣйствуя въ ощущеніи, созерцаніи, мышленіи, хотѣніи и пр. по опредѣленнымъ пріемамъ, субъектъ рефлектируетъ надъ этими пріемами, по скольку они осуществляются въ продуктахъ его дѣятельности, отрываетъ идеи отъ пріемовъ (опять таки по закону), или законообразнаго однообразія собственной дѣятельности, и въ этой оторванной формѣ объективируетъ эти идеи, какъ особый предметъ внутренняго опыта и мыслитъ или умственно созерцаетъ ихъ спеціальное содержаніе. Что такое, напр., субстанція? Это есть понятіе, оторванное

няго и внѣшняго напротивъ поставило *въ* рѣзкую *противоположность опытъ* съ какимъ то *темнымъ* источникомъ познанія, который мало по малу былъ отождествленъ съ фантастикой, до нѣкоторой степени способствовало болѣе глубокому *разрыву* философскихъ наукъ съ остальными и благопріятствовало *усиленію* феноменализма, или позитивизма, т. е., того направленія, которое, утверждая, что познаются одни явленія, а что сущность *и нельзя*, да и не *нужно* знать [1]), первый шагъ свой начинаетъ съ противорѣчія, и распространеніе и вульгаризація котораго подкапываетъ нормальную культуру не только философіи, которую онъ, въ сущности, отрицаетъ, а даже и того, что превозноситъ и называетъ наукою.

Теперь перейдемъ къ времени и пространству.

Кантъ, не смотря на его „метафизическія и трансцендальныя изслѣдованія и дедукціи", никогда надлежащимъ образомъ не сдѣлавшій вывода и анализа идей пространства и времени, все таки гораздо болѣе задумывался и *размышлялъ* надъ первымъ, чѣмъ надъ вторымъ, а потому, по обычаю Лейбнице-вольфіанской школы, ставя обѣ формы на одну доску, перенесъ результаты этихъ размышленій съ пространства на время. Но тѣмъ не менѣе у него оставалось сознаніе о различіи ихъ въ томъ отношеніи, что время *обширнѣе* пространства и что оно сравнительно *первичная* форма. Это сознаніе выразилось и въ томъ, что въ диссертаціи, не смотря на тождество характеристики обѣихъ формъ, о времени говорится ранѣе, чѣмъ о пространствѣ; да и въ „Критикѣ"

отъ многоразличной дѣятельности души и отъ сопровождающаго ея сознанія, по которому каждый актъ относится къ одному и тому же субъекту. Оторванная идея одного и того же, тождественнаго въ разнообразныхъ реальныхъ дѣйствіяхъ, къ нему относящихся, субъекта и есть субстанція. Но задача наша не въ изложеніи нашихъ собственныхъ воззрѣній; вышесказанное мы привели для того, чтобы оправдать наше мнѣніе, что a priori есть нѣчто относительное и подвижное и что постановка этого понятія Кантомъ вмѣстѣ съ истиннымъ содержитъ и ошибочное.

[1]) Это все равно, какъ если бы кто либо, смотря на ребенка, сказалъ: я знаю, что у него есть мать, но *не знаю*, есть ли у него отецъ. Сущность и явленіе коррелятивны и ни существовать, ни познаваться въ розницу не могутъ.

Кантъ не разъ высказывалъ вышеозначенное различіе и даже пользовался имъ для своихъ теорій (напр. въ „схематизмѣ“). Но теорія внутренняго чувства показываетъ намъ, что Кантъ сдѣлалъ насиліе надъ собственнымъ сознаніемъ и поставилъ созерцаніе во времени въ зависимость отъ созерцанія въ пространствѣ и заставилъ пространство предшествовать времени. Мотивъ этого насилія, конечно, состоитъ въ томъ, чтобы оправдать ученіе о паралогизмахъ и уничтожить всякую возможность для современной ему психологіи утверждать, что во внутреннемъ чувствѣ душа познаетъ саму себя непосредственно. Возможность же проведенія этого мотива заключалась въ недостаточно ясномъ различеніи взаимнаго отношенія формъ времени и пространства и въ пренебреженіи вопроса объ ихъ генезисѣ. Остановись Кантъ надъ этимъ вопросомъ, онъ, можетъ быть, болѣе уяснилъ бы себѣ, что время предшествуетъ пространству или что оно à priori относительно его. И дѣйствительно, первый моментъ образованія идеи пространства состоитъ въ томъ, что субъектъ, могущій созерцать и безпространственно (напр., чувства, даже нѣкоторыя ощущенія), имѣетъ *одновременно* два, вообще многіе различные продукты собственной реальной дѣятельности ощущенія (напр. въ зрѣніи или осязаніи) и полагаетъ ихъ не прежде, послѣ; а *подлѣ*, *рядомъ* [1]). И въ дальнѣйшемъ процессѣ, который излагать здѣсь не входитъ въ нашу обязанность, пространство зависитъ отъ времени; такъ при его *посредствѣ* первоначальное пространство двухъ измѣреній преобразуется въ пространство 3-хъ измѣреній [2]). Только послѣ извѣстнаго процесса образованія *отрывается* совсѣмъ

---

[1]) Да не подумаетъ читатель, что мы тихомолкомъ уже вносимъ тутъ пространственность. Созерцаніе даже цвѣтовыхъ ощущеній безъ соотносящей, сравнивающей и обнимающей въ своемъ единствѣ дѣятельности Я, могло бы быть безпространственнымъ созерцаніемъ только качества. Для сознанія пространственности нужно *отнесеніе* субъектомъ двухъ различаемыхъ одновременнымъ качествъ къ реальной дѣятельности собственнаго ощущенія. Противорѣчіе единаго Я одновременно и дѣйствительно ощущающаго многое—само Я разрѣшаетъ въ пространственность: подлѣ, рядомъ.

[2]) См. объ этомъ пунктѣ, напр., у Риля въ цитированномъ сочиненіи: Т. II, стр. 133 и слѣд.

готовое понятіе пространства отъ своей реальной почвы, т. е., пространственно созерцающаго и распредѣляющаго продукты своей дѣятельности субъекта; и тогда, въ качествѣ совершенно независимаго отъ субъекта, становится *объективнымъ* и составляетъ *основу* геометріи и математики.

Точно также неправильно Кантъ для созерцанія времени беретъ изъ сферы пространственной образъ прямой линіи. Этого, по нашему, и совсѣмъ не нужно было бы дѣлать, ибо время и пространство слишкомъ различны, чтобы одно, а особенно пространство, которое гораздо бѣднѣе времени, могло пояснять другое, но если уже нужно было взять пространственный *символъ* для времени, то никакъ не прямую линію. Она способна въ этомъ случаѣ только *повести къ противорѣчію*, ибо въ линіи множество ея составныхъ частей дано разомъ, сосуществуя, между тѣмъ какъ составныя части времени не сосуществуютъ. Далѣе во времени есть ширина, т. е., одновременность многаго. Лучше бы, по видимому, изъ пространственныхъ образовъ могли символизировать время плоскость или даже шаръ [1]), но и они не удовлетворительны, ибо не могутъ выразить отношеніе трехъ моментовъ времени, настоящаго, прошедшаго и будущаго. Далѣе, на какомъ основаніи рѣшено, что время непремѣнно имѣетъ одно измѣреніе? Вопросъ объ измѣреніяхъ времени рѣшается, смотря по опредѣленію понятія измѣренія, котораго Кантъ не далъ, а потому нѣкоторые философы принимаютъ для времени 2 измѣренія (слѣдованіе и одновременность), а также и 3 (настоящее, прошедшее и будущее); да и самъ Кантъ въ диссертаціи (loco cit., стр. 319, примѣчаніе) склоненъ былъ приписывать времени 2 измѣренія.

Во всякомъ случаѣ время происходитъ отъ дѣятельностей субъекта совершенно самостоятельно. Субъектъ, могущій разнообразно дѣйствовать и представлять безвременно, какъ животныя и дѣти въ раннемъ возрастѣ, (ибо слѣдованіе ихъ представленій не есть еще сознаніе этого слѣдованія), *производитъ время*, останавливаясь на сравненіи двухъ не сливающихся, а раздѣльно представляемыхъ объектовъ не смотря на то, что содержаніе ихъ одно и тоже (въ случаѣ совпа-

---

[1]) Такъ въ идеѣ, положимъ, настоящаго состоянія міра, (ср. ученіе объ антиноміяхъ) заключается вся пространственная сфера.

денія представленія съ воспоминаніемъ о немъ) и разнится только степенью интенсивности. Это противорѣчіе двухъ представленій одного и того же въ актѣ одной и той же представляющей дѣятельности и разрѣшаетъ субъектъ въ прежде (воспоминаемое), теперь (дѣйствительное). Далѣе этотъ первый корень времени при посредствѣ фантазіи и воли, обогащается еще моментомъ будущаго. Только тогда, когда *безвременный* [1]), по своей природѣ, субъектъ въ своемъ единствѣ станетъ различать всѣ эти три момента, мало по малу отрывается готовое понятіе объективнаго и математическаго времени, которое вмѣстѣ съ таковымъ же пространствомъ и понимаємо было догматизмомъ за готовыя сами по себѣ существующія вещи и служили источникомъ разныхъ затрудненій и недоразумѣній. Такъ, напр., разъ пространство и время *оторвались* отъ своей почвы и разъ мы вложили ихъ, или какъ бы обняли ими весь представляемый міръ, то *кажется* необходимымъ, что всё можетъ уничтожиться (даже само Я, создавшее ихъ), а они останутся; или же можетъ возникнутъ та нелѣпость, которая такъ волновала Канта (въ диссертаціи, см. стр. 127 и слѣд.), что и душа и самъ Богъ должны быть *„гдѣ либо и когда либо“*.

Лейбницъ и Юмъ были первыми, которые безъ колебаній и рѣшительно отвергали ихъ реальность, а за ними уже и Кантъ.

Что касается до Канта, то совершенно вѣрно понявъ ошибку Лейбница въ отождествленіи пространства и времени съ идеею порядка вообще (ибо они специфическіе порядки) и правильно также отвергая мысль объ отвлеченіи ихъ отъ вещей, онъ объявилъ ихъ à priori'ными формами человѣческаго мышленія. Но при этомъ онъ ошибочно отвергалъ, что они понятія [2]),

---

[1]) „Безвременный“, ибо только при этомъ условіи возможно, чтобы единое я совмѣстило то, что, взятое само по себѣ, не совмѣстимо. Только въ безвременномъ субъектѣ могутъ получить реальность представленія и войти въ соотношеніе нѣчто не сущее (прошедшее и будущее) съ сущимъ (дѣйствительнымъ),

[2]) Произошло это отъ того, что, по Канту, они понятіями могли быть тогда, когда были бы отвлечены отъ вещей или ощущеній. Между тѣмъ они на самомъ-то дѣлѣ отвлечены (мы, за неимѣніемъ другого, употребляемъ пока этотъ общепринятый терминъ) отъ однообразія дѣятельности созерцающаго во времени и пространствѣ субъекта. Такъ, напр., *послѣположеніе* и *внѣположеніе* есть абстракція отъ дѣятельности, прямо созидающей временный

и призналь ихъ, слѣдуя Ньютону и своимъ прежнимъ воззрѣніямъ, предшествующими бытію вещей, „безконечными данными величинами". При этомъ подъ пространствомъ Кантъ разумѣлъ прямо схему, созидаемую воображеніемъ; что касается до времени, то оно у Канта есть нѣчто *среднее* между понятіемъ и созерцаніемъ, ибо когда онъ говоритъ объ его несозерцаемости и интеллектуальности (въ схематизмѣ), то тѣмъ самымъ признаетъ его *понятіемъ* [1]), когда же говоритъ о немъ какъ о „данной величинѣ" то признаетъ его *созерцаніемъ*.

Наконецъ, обозначая пространство и время „трансцендентально-идеальными и эмпирически реальными", Кантъ обнаруживаетъ, по нашему во первыхъ неясность въ пониманіи *сущности* обѣихъ формъ, а во вторыхъ *двусмысленность*, съ которыми онъ вообще употребляетъ термины: вещь и явленіе. Кантъ вполнѣ правъ, когда проговаривается положеніемъ, что весь представляемый въ пространствѣ и времени міръ есть *самъ въ себѣ ничто*, но совершенно не основательно онъ самъ пугается этого положенія и начинаетъ увѣрять въ признаніи реальности „вещей внѣ насъ" и т. под. Неосновательно также и то, что Кантъ уже *слишкомъ легко* отрицалъ всякое реальное значеніе у пространства, времени и категорій. Конечно, міръ пространства и времени относительное ничто, но только *въ оторванности своей отъ субъекта*; въ связи же съ субъектомъ, какъ продуктъ его реальной дѣятельности, *и міръ вещей, и формы его* имѣютъ реальное значеніе, вскрыть которое и составляетъ *задачу* метафизики. По этому увѣренія Канта, от-

---

и пространственный порядки, непрерывность и безконечность есть отвлеченіе отъ безграничной возможности нашей мыслящей и созерцающей дѣятельности поставить всяческій объектъ въ порядки времени и пространства, а также отъ возможности всегда привести въ движеніе эту нашу упорядочивающую дѣятельность.

[1]) Впрочемъ, и относительно пространства Кантъ иногда проговаривается, называя его понятіемъ; (напр. въ „Пролегоменахъ" онъ пространство и время называетъ „элементарными понятіями чувственности"); что же касается до характеристики абсолютнаго пространства въ „М. А." (стр. 234) „не могущимъ быть предметомъ опыта" и „просто идеею", то здѣсь прямо пространство признается понятіемъ. Кстати замѣтимъ, что въ этой характеристикѣ перенесены на пространство тѣже самые предикаты, которые были приписаны ему въ сочиненіи 1768 г. (см. стр. 118).

рицавшаго открыто метафизику, что существуютъ „вещи внѣ насъ," есть съ одной стороны продуктъ двусмысленности, недоразумѣнія, а съ другой впаденіе въ метафизику наивнаго реализма.

Теперь достаточно сказать два слова объ антиноміяхъ, ибо мы не имѣемъ надобности входить въ подробный разборъ этого ученія.

Мы, можно сказать, уже указали на *настоящій источникъ* антиномическихъ затрудненій: онъ весь въ оторванности понятій пространства и времени. Въ реальномъ созерцаніи отношенія: рядомъ, подлѣ, прежде, послѣ, *ясны* и не представляютъ никакихъ затрудненій; но in abstracto мы необходимо влечемся отъ *в*, которое подлѣ *а*, къ тому, что подлѣ *в* и т. д. безъ конца, или же отъ *а*, которое прежде *в*, къ какому-то *х*, которое прежде *а* и т. д. Но если догматическая философія впадала въ недоразумѣнія по вопросу о мірѣ въ его цѣломъ, то не совсѣмъ свободенъ отъ нихъ и Кантъ.

Во первыхъ отдѣлъ объ антиноміяхъ носитъ на себѣ печать чего-то весьма *искусственнаго и раздутаго*. Не было, никакой надобности, думаемъ мы, Канту за ошибки догматической, или эмпирической философіи возлагать отвѣтственность на *разумъ вообще* и заставлять его впадать въ какую-то роковую софистику. Вѣдь, по предположенію, разумъ самого Канта, вскрывающаго софистику и не впадающаго въ оную, вовсе не подлежитъ этой необходимости, а онъ тоже разумъ. Отсюда, очевидно, что самая постановка антиномій въ „Критикѣ" заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе.

Во вторыхъ, Кантъ, взявшій на себя роль представителей догматической философіи, не указываетъ намъ ясно и точно, въ какомъ смыслѣ разумѣютъ терминъ: міръ, представители тезисовъ и антитезисовъ.—Такъ, напр., если нѣкоторые разумѣютъ явленія, какъ вещи сами въ себѣ, но въ тоже время пространство и время разумѣютъ тоже, какъ вещи, то для нихъ совершенно *безсмысленно* задаваться вопросомъ о границахъ міра въ пространствѣ или времени, а имѣетъ смыслъ только вопросъ о границахъ пространства и времени. Но и этотъ вопросъ тотчасъ же разрѣшается самъ собою, ибо если міръ есть *всё* и въ тоже время это все сводится къ пространству и времени, то нелѣпо спрашивать, можетъ ли быть *ограничено все*, т. е., абсолютное. Если имѣютъ въ виду отношеніе міра, который уже не есть тогда все, бытіе, абсолютное, напр. къ Богу, то нужно сперва спросить, что разумѣютъ подъ двумя терминами, которые предполагаютъ въ отноше-

нін: Богъ и міръ. Вообще путаница можетъ происходить главнымъ образомъ отъ *неопредѣленности* термина: міръ; по этому мы не видимъ настоящаго основанія, почему Кантъ запрещаетъ Лейбницу понимающему дѣйствительный міръ не подлежащимъ ни пространству, ни времени, отвергать для его міра и тезисъ, и антитезисъ, какъ не имѣющіе смысла. Итакъ, мы не видимъ другого основанія, кромѣ произвола, что Кантъ отказываетъ Лейбницу въ правѣ на „умственный", безвременный и безпространственный міръ и заставляетъ его путаться въ феноменахъ пространства и времени: довольно съ Лейбница и тѣхъ затрудненій, которые угрожаютъ его міру по вопросу о числѣ монадъ.

Въ третьихъ, самъ Кантъ, по нашему, ошибается, полагая возможнымъ спрашивать о величинѣ міра, пространства, времени, ибо они, думаемъ мы, никакой величины сами по себѣ не имѣютъ. Величина, вѣдь, происходитъ, когда что либо сравниваютъ, *измѣряютъ* какой либо единицей, а такъ какъ ни міръ, или лучше ни время, ни пространство внѣ себя ничего не имѣютъ, чѣмъ бы ихъ можно было измѣрять, ибо вообще нѣтъ абсолютной мѣры для нихъ, то они не величины. Любое пространство [1]), какъ величина, должно быть смѣрено пространствомъ же и всѣ опредѣленія величины его *относительны* и всегда могутъ быть выражены или въ точныхъ числахъ и отношеніяхъ, или же въ неопредѣленныхъ, но конечныхъ; словомъ, величину можетъ имѣть какая либо протяженность (но не сама по себѣ), а когда её сознательно или безсознательно [2]) сравниваютъ, измѣряютъ съ такою же опредѣленною протяженностью. Итакъ, не то затрудняетъ въ вопросѣ о „цѣломъ мірѣ", что для отвѣта нужно, какъ думаетъ Кантъ, совершить постепенный синтезисъ частей пространства и времени въ эмпиріи, а неясность въ постановкѣ вопроса, ибо этихъ частей нѣтъ; и міръ въ пространствѣ и времени не величина. Поставьте же вопросъ разумно, т. е., предполагая возможность измѣренія и мни-

---

[1]) Мы будемъ для простоты говорить объ одномъ пространствѣ, ибо все, относящееся къ нему, относится и къ времени, и къ міру въ пространствѣ и времени.

[2]) Вотъ это-то безсознательное измѣреніе и есть корень того заблуждения, по которому пространство само по себѣ представляется „данной безконечной величиной".

мое затрудненіе постепеннаго регресса исчезаетъ. Спросите у астронома, какая величина разстоянія отъ центра Земли до центра Нептуна хоть въ миллиметрахъ; и онъ вамъ въ сравнительно короткое время отвѣтитъ, не испугавшись постепеннаго синтезиса частей. Конечно, онъ не станетъ присчитывать миллиметръ къ миллиметру (ибо на это и жизни его не хватило бы), а вычислитъ извѣстными ему и точными способами.

Точно также, если ясно спрашиваютъ о *суммѣ хотя бы и явленій* (а не вещей въ себѣ), напр., о суммѣ небесныхъ тѣлъ, то, если понятіе суммы разумѣется правильно, отвѣтъ *ясенъ* по закону противорѣчія. Сумма эта должна быть выражена конечнымъ числомъ, хотя теперь мы не имѣемъ способовъ найти это конечное число. Если же подъ суммой разумѣютъ нѣчто невозможное и противорѣчивое, напр., сумму всѣхъ возможныхъ чиселъ, начиная отъ единицы, то, конечно, отвѣтъ одинъ: такой суммы нѣтъ, или она равна безконечности. Послѣдній же отвѣтъ есть ничто иное, какъ выраженіе свойства оторваннаго понятія числа, или же абстракція отъ реальной, созерцающей количество, дѣятельности Я.

Но для нашихъ цѣлей достаточно этихъ замѣчаній объ антиноміяхъ Канта, обстоятельный разборъ которыхъ потребовалъ бы даже особаго сочиненія. Мы желали только указать, что то важное значеніе, которое Кантъ придавалъ этому пункту, *зависитъ* въ значительной степени *отъ недоразумѣній*, подъ вліяніемъ которыхъ находился и самъ онъ.

Теперь мы подведемъ, такъ сказать, общій итогъ нашему изслѣдованію.

ГЛАВА IX.

Общій результатъ изслѣдованій о происхожденіи теоріи пространства и времени Канта.

Мы надѣемся, что послѣ всего вышеизложеннаго мотивы и ходъ образованія не только вышеозначенной теоріи, но и всей философіи Канта становятся *вполнѣ ясными.*

Что касается до мотивовъ, то самые важные изъ нихъ, рѣшавшіе судьбу общаго теченія мысли Канта, восходятъ еще къ дѣтскому возрасту Канта и окончательно коренятся, выражаясь его терминологіею въ „умопостигаемомъ его характерѣ". Къ этимъ, съ теченіемъ времени и развитія его, присоединялись и другіе, но всегда такъ или иначе становились въ зависимость отъ первыхъ. Мы укажемъ на нихъ въ порядкѣ ихъ господства и силы.

1) По, „умопостигаемому своему характеру" Кантъ былъ прежде всего *человѣкъ долга*, слуга строго и обдуманно выработанныхъ формулъ нравственности. По происхожденію и домашнему воспитанію своему христіанинъ, принадлежавшій къ направленію (отецъ и особенно любимая мать—піэтисты), въ которомъ на первомъ планѣ стояла христіанская мораль, а не догма, въ гимназіи и даже въ университетѣ бывшій подъ вліяніемъ убѣжденнаго, но въ тоже время сильнаго умомъ и обширнымъ философскимъ образованіемъ вольфіанца—піетиста Шульца [1]), Кантъ сохранилъ на всю жизнь убѣжденіе и вѣру въ бытіи нравственной свобо-

[1]) См. упомянутое соч. Эрдмана „M. Knutzen et cet" или статьи Nolen'a: „Les maitres de Kant" (Revue Philos. 1879—80 г.).

ды безсмертной души и Бога, но съ внутреннимъ требованіемъ, чтобы они стояли въ сознаніи твердо и не колеблясь подъ напоромъ скептицизма, значитъ, обоснованные на столько, чтобы удовлетворить настоятельнѣйшимъ требованіямъ разума.

2) Къ этому *краеугольному* камню университетское воспитаніе и господствующее философское направленіе присоединили другой, философско-плюралистическое міросозерцаніе Лейбнице-вольфіанской системы, именно убѣжденіе во множествѣ субстанцій, лежащихъ въ основѣ міра. Но если это убѣжденіе должно было подчиниться первому, то, очевидно, что плюрализмъ Лейбница, ставившій субстанціи Бога, духовъ, душъ человѣческихъ, животныхъ, растеній, наконецъ неорганической природы, по существу, однородными, никогда *не могъ быть принятъ* Кантомъ, а потому онъ долженъ былъ остаться навсегда плюралистомъ вольфіанцемъ. Съ вольфіанизмомъ кромѣ того у Канта было *сродство* въ нѣкоторыхъ чертахъ „умопостигаемаго характера“: это—разсудочность, формализмъ, страсть къ подробной классификаціи, симметріи, параллелизму и т. под.

3) Къ этимъ основамъ присоединяется третья первоначально возникшая изъ вліяній тоже піэтиста вольфіанца, Кнутцена. Это вліяніе не только навсегда сдѣлало невозможнымъ для Канта возвратъ къ всеобщей предустановленной гармоніи Лейбница, но и повлекло за собою отказъ отъ частной предустановленной гармоніи между душою и тѣломъ Вольфа. Система *физическаго*, непосредственнаго взаимодѣйствія станетъ излюбленною гипотезою Канта и сохранится въ скрытомъ видѣ даже въ критическомъ періодѣ. Влеченіе къ математикѣ и особенно къ наукѣ о природѣ, во всю жизнь остававшееся сильнымъ у Канта, и затѣмъ знакомство съ Ньютономъ и слѣдованіе по его стопамъ укрѣпляютъ убѣжденіе въ *непосредственномъ причинномъ* отношеніи сущностей другъ къ другу, въ существованіи особыхъ матеріальныхъ субстанцій, дѣйствующихъ въ природѣ непосредственно и въ ложности всяческой предустановленной гармоніи. Наконецъ девятилѣтняя почти исключительная и самостоятельная работа Канта (1747—56 г.) на пути, проложенномъ Ньютономъ, дѣлаетъ незыблемымъ убѣжденіе Канта не только въ томъ, что опытныя данныя природы вообще суть продуктъ дѣятельности субстанцій, но и что всѣ найденныя при посредствѣ математики общіе и частные законы природы суть полное и дѣйствительное выраженіе реальныхъ отношеній и вза-

имодѣйствія этихъ субстанцій. Таже работа возбуждаетъ въ Кантѣ преимущественное довѣріе къ опытному знанію и индукціи, сравнительно съ силлогистическою спекуляціей. Разумѣется, эта третья основа подчинялась двумъ первымъ.

На этихъ *основахъ* и развивается *ткань* различныхъ частныхъ модификацій въ міросозерцаніи Канта почти до послѣднихъ дней его жизни. На нихъ, сообразно съ временными и частными воздѣйствіями отъ собственныхъ изслѣдованій и размышленій или отъ посторонннихъ вліяній (Ламберта, Крузіуса, Локка, Лейбница, Юма и вообще современниковъ), онъ постоянно строитъ, возводитъ, перестраиваетъ свою систему и прилаживаетъ одна къ другой ея части. Можно смѣло сказать, что сохраненіе всего вышеизложеннаго было положительнымъ девизомъ Канта въ этой работѣ, а избѣжаніе панпсихизма Лейбница, пантеизма Спинозы и Малебранща, идеализма Берклея и скептицизма Юма—отрицательнымъ.

Стоя на вышеозначенныхъ трехъ основахъ и избѣгая противоположныхъ имъ опасныхъ мѣстъ, сравнительно *мирно и спокойно* совершаетъ Кантъ путь своего философскаго развитія до 2-й половины 60-хъ годовъ XVIII столѣтія, то примиряя механическія теоріи Декарта и Лейбница, то вскрывая и поправляя ошибки вольфіанизма, то продолжая дѣло Ньютона и смѣло обобщая выводы и прилагая методъ Ньютона ко всей природѣ, не исключая и психической, то примиряя вольфовскій метафизическій плюрализмъ съ Ньютоновой натуръ-философіей и видоизмѣняя тѣмъ механическую теорію тяготѣнія и матеріи въ динамическую, то предполагая вмѣстѣ съ Ламбертомъ закончить анализъ основныхъ понятій метафизики и создать *полную* ея систему. На этомъ пути безъ всякихъ исключительныхъ вліяній Юма или кого другого Кантъ естественно склоняется къ эмпиризму. Эта склонность главнымъ образомъ обусловливается привычкою къ эмпирическому методу, образовавшеюся въ занятіяхъ физикою, исторіею земли, географіею, антропологіею и проч.; а кромѣ того ей нисколько не мѣшалъ и вольфіанизмъ, такъ какъ основнымъ положеніемъ Вольфа было, что всѣ истины изъ разума должны быть согласны и съ эмпиріей, почему система наукъ у него представляла 2 параллельныхъ ряда раціональныхъ и эмпирическихъ наукъ. Если уже непремѣнно нужно чье либо особое вліяніе изъ представителей эмпиризма на Канта за этотъ періодъ, то скорѣе всего принять его въ Локкѣ, котораго вліяніе отра-

зилось и на самомъ Вольфѣ и на другихъ выдающихся современникахъ Канта, напр., Ламбертѣ и Тетенсѣ [1]).

Но малу по малу во второй половинѣ 60-хъ годовъ скопились для Канта затрудненія, съ которыми онъ долженъ былъ порѣшить. Съ другой стороны начала колебаться почва подъ основными убѣжденіями въ бытіи свободы, души и, пожалуй, Бога: идя по пути эмпиризма Кантъ *незамѣтно* самъ вступилъ на эту почву. Кромѣ опасностей для главныхъ убѣжденій со стороны эмпиризма является противоположная опасность и со стороны догматизма. Если эмпиризмъ, хватаясь только за чувственно-воспринимаемое, склоненъ сомнѣваться въ бытіи души и Бога, такъ какъ они не подлежатъ чувствамъ, и въ свободѣ, такъ какъ она противорѣчитъ механической причинности, то догматизмъ утверждаетъ другую нелѣпость (въ лицѣ, напр., Крузіуса), что Богъ и душа должны быть найдены во времени и пространствѣ.

Мы уже видѣли какъ Кантъ въ этихъ затруднительныхъ обстоятельствахъ нашелъ неожиданную помощь у стараго учителя, Лейбница. При этой помощи идеи свободы, души и Бога поставлены были въ метафизическую крѣпость вѣчныхъ истинъ, противъ нелѣпаго догматизма стало оплотомъ положеніе, что пространство и время существуютъ только идеально и что въ нихъ находятся только феномены, а не реальныя существованія, какъ Богъ, душа, вообще субстанціи. У Лейбница, какъ мы видѣли, взято было только положеніе объ идеальности пространства и времени, выводъ же ихъ черезъ абстракцію отъ вещей отброшенъ, какъ несостоятельный. Понятія же пространства и времени осталось у Канта вовсе неизмѣненными съ 1768 года. Это были главнымъ образомъ Ньютоновы математическое пространство и время съ тою только разницею, что они теперь не признавались сущими о себѣ такъ, какъ они были представляемы, а объявлены идеальными, субъективными. Этимъ спасались объективность и реальность математики и ея приложенія къ физикѣ.

Но успокоеніе было только *на минуту*. Во первыхъ оставались такъ сказать, замазанными на время, но не рѣшенными антиномическія затрудненія. Во вторыхъ нужно было выполнить требованіе диссертаціи относительно познанія вещей самихъ въ себѣ черезъ интел-

---

[1]) См. подтвержденіе всему сказанному въ главѣ IV, V.—и отчасти VI.

лектуальныя понятія. При этомъ, конечно, возникала масса новыхъ затрудненій о которыхъ, на основаніи извѣстныхъ намъ данныхъ, можно дѣлать только вѣроятныя предположенія. Спрашивалось, что такое по своей сущности тѣ вещи, которыя даютъ явленія въ пространствѣ и времени; что о нихъ можно знать черезъ интеллектуальныя понятія? Далѣе однородны или нѣтъ вообще нумены? Очевидно, что единственнымъ путемъ къ отвѣту на этотъ вопросъ представлялся внутренній опытъ, или, по Канту, внутреннее чувство. Если что либо познаваемо, какъ ноуменъ, то прежде всего сама душа. Значитъ можно только перенести опредѣленія души, какъ нумена, на всѣ остальныя вещи. Но изъ этого, думалъ Кантъ, ничего другого не выйдетъ, кромѣ системы Лейбница Если же не переносить, тогда при дуализмѣ душъ и тѣлъ, вопросъ объ ихъ общеніи неизбѣжно приведетъ къ Малебраншу; и тѣ, и другія обратятся въ представленія Бога. Пожертвовать тѣлами, какъ субстанціями, а вмѣстѣ съ тѣмъ и реальностью натуръ-философіи, ничего не выйдетъ, кромѣ идеализма Берклея. Итакъ, нужно *пожертвовать познаваемостью вещей самихъ въ себѣ*; и съ этой точки зрѣнія спасти основныя убѣжденія.

Очевидно, что союзниками Канта на этомъ пути могутъ быть только старый знакомый, Локкъ и, вѣроятно, прежде поверхностно проштудированный Юмъ, а потому Кантъ не только возвращается ко многимъ изъ выработанныхъ имъ въ переходный, эмпирическій періодъ положеній, но и снова пересматриваетъ Локка и Юма, который производитъ на него сильное вліяніе [1]). Въ этомъ направленіи и подъ этими вліяніями воззрѣнія критическаго Канта принимаютъ такую эмпирическую и даже *сенсуалистическую* окраску, что нѣкоторые

---

[1]) Связь критическаго періода съ переходнымъ мы отмѣчали въ разныхъ пунктахъ. См, напр., стр. 159, 170, 174, 223, 238. Пересмотръ Локка можетъ быть выведенъ изъ многочисленныхъ указаній на Локка въ „Критикѣ и Пролегоменахъ“ (намъ пришлось отмѣтить одно на стр. 159). Вліяніемъ Локка, который принимаетъ одно измѣреніе у времени (см. L'Essai, кн. II, гл. XV § 11), можно объяснить переходъ Канта отъ двухъ измѣреній диссертаціи къ одному „Критики“ (См. выше). Вліяніе Юма въ періодъ 1770-1881 составляетъ одно изъ основныхъ положеній всего настоящаго сочиненія.

критики видятъ въ Кантѣ только „прусскаго Юма“. Но, какъ мы знаемъ, Юмъ также угрожалъ большими опасностями основнымъ убѣжденіямъ Канта; и значительная часть 11 лѣтней работы надъ „Критикою“ пошла на борьбу съ ними.

Вся критическая философія Канта вообще и „Критика“ въ частности носитъ на себѣ ясные слѣды главной задачи дѣятельности Канта, а именно *охраненія* его основныхъ убѣжденій: это охраненіе и было движущею силою въ изобрѣтеніи. Кантъ изобрѣталъ по стольку, по скольку онъ охранялъ, а потому всѣ *положительныя* теоріи „Критики“ имѣютъ въ сущности *полемическую подкладку* и спеціально направлены противъ того или другого враждебнаго пункта. Отсюда ихъ внутреннее противорѣчіе другъ съ другомъ, искусственность въ постановкѣ, отсутствіе свободы и тяжловѣсность въ проведеніи и запутанность изложенія. Но мы уже въ своемъ мѣстѣ *указали на все это* въ частности; и теперь окончательно соберемъ всѣ опредѣленія пространства и времени Канта въ сравненіи съ опредѣленіями его предшественниковъ.

1) „*Пространство* не есть вещь сама въ себѣ и не есть форма вещей, принадлежащая имъ самимъ въ себѣ“.

Опредѣленіе отрицательное, отличающее теорію пространства Канта отъ воззрѣній картезіанизма, Локка и до извѣстной степени Ньютона и Кларке [1]). Сходно и стоитъ въ связи съ опредѣленіями Лейбница.

2) „*Пространство* есть чистая форма чувственности, чистое созерцаніе, форма внѣшняго чувства, посредствомъ которой мы представляемъ предметы внѣ насъ.“

Положительное опредѣленіе, отличающееся отъ опредѣленій Лейбница и эмпириковъ. Наибольшую связь имѣетъ съ опредѣленіями Ньютона и Кларке въ томъ смыслѣ, что и у нихъ пространство было „органомъ“ (средствомъ) созерцанія (sensorium) вещей непосредственно Богомъ. Далѣе сходство и въ томъ, что Ньютонъ и Кларке смотрѣли на пространство, какъ на геометричес-

---

[1]) „До извѣстной степени“, ибо въ понятіи о томъ, что пространство есть аттрибутъ, органъ Бога, Кларке и Ньютонъ сами уже отчасти смотрятъ на пространство, какъ на форму созерцанія.

кую безконечную чистую сферу (это собственно—образъ воображенія), въ которой находятся внѣшнія вещи (receptaculum). Кантъ точно также разумѣлъ подъ своею формою геометрическое пространство воображенія, но, признавая форму пространства за субъективную человѣческую, отвергалъ пространство какъ абсолютный receptaculum вещей [1]), хотя въ ученіи о метафизикѣ природы опять подходитъ къ этому представленію.

3) „*Пространство* есть необходимое созерцаніе apriori, находящееся въ основѣ всѣхъ понятій о пространствѣ“ т. е. „геометріи, его опредѣляющей“; „не заключаетъ въ себѣ ничего опытнаго“.

Это опредѣленіе съ нѣкоторымъ ограниченіемъ соотвѣтствуетъ вѣчной истинѣ Лейбница съ одной стороны и геометрическому абсолютному пространству съ другой, расходится же съ теоріями Локка и Юма, выводящими пространство изъ ощущеній.

4) „*Пространство* есть безконечная данная величена или quantum continuum, предшествующее своимъ частямъ и заключающее въ себѣ безконечное множество представленій“.

Это опредѣленіе болѣе всего соотвѣтствуетъ тому ньютоновскому пространству, о которомъ Кларке (стр, 62) говоритъ, что воображеніе представляетъ въ немъ части, „которыя не подвижны и не отдѣлимы другъ отъ друга, а потому оно просто и абсолютно не дѣлимо“. Какъ у Кларке, такъ и у Канта въ этомъ опредѣленіи есть неясность и противорѣчіе. Представляя себѣ чистую сферу пространства саму по себѣ недѣлимою, они въ воображеніи все таки дѣлятъ ее; а потому и колеблются въ опредѣленіяхъ. У Канта это недоразумѣніе отражается въ антиноміяхъ. Точно таже мысль выражается у Кларке, когда онъ противъ Лейбница утверждаетъ, что пространство и время суть количества (см. стр. 63).

5) „*Пространство* есть субъективная человѣческая форма чувственности“.

Этимъ опредѣленіемъ Кантъ разнится отъ картезіанизма, Ньютона, Лейбница, а сходится съ Локкомъ и особенно Юмомъ.

6) „*Пространство* идеально въ трансцендентальномъ отношеніи и реально въ эмпирическомъ“.

---

[1]) Въ „диссертаціи“ (См. стр. 125).

Первая половина значитъ тоже, что и опредѣленія № 3 и 5, вторая, въ сущности, несогласная съ первой, скорѣе всего примыкаетъ къ ученію о пространствѣ Ньютона

7) „*Пространство* дѣлимо до безконечности и не состоитъ изъ частей, которыхъ можно было бы достигнуть дѣленіемъ".

Опредѣленіе, стоящее въ связи съ динамизмомъ лейбнице-вольфіанской и спеціально-кантовской натуръ-философіи.

8) „*Пространство* можетъ быть различаемо, какъ *относительное*, матеріальное и подвижное, и какъ *абсолютное*, неподвижное".

Опредѣленіе совершенно сходное съ ньютоновскимъ (стр. 119).

9) „*Пространство* наполнено отталкивательной и притягательной силой матеріи".

Въ отрицаніи пустого пространства Кантъ сходится съ Лейбницемъ и соглашаетъ это отрицаніе съ ньютоновымъ ученіемъ „дѣйствія на разстояніи" при посредствѣ понятія безконечно-малой плотности наполненія.

10) „Абсолютное пространство есть только идея".

Это опредѣленіе взято изъ сочиненія 1768 года, соотвѣтствуетъ всего болѣе абсолютному пространству Ньютона, хотя терминъ: идея, сходится по смыслу съ идеями „трансцендентальной діалектики".

Теперь изложимъ опредѣленія времени, на которое въ большинствѣ случаевъ прямо *перенесены* опредѣленія пространства.

1) „Время не есть нѣчто существующее само по себѣ, или находящееся въ вещахъ".

Опредѣленіе это означаетъ тоже, что и опредѣленіе пространства № 1.

2) „*Время* есть чистое созерцаніе, форма чувственности, внутренняго чувства, посредствомъ котораго душа усматриваетъ свои состоянія".

Опредѣленіе, mutatis mutandis, сходное съ опредѣленіемъ пространства № 2.

3) „Время есть необходимое представленіе à priori предшествующее всѣмъ созерцаніямъ".

Объ этомъ опредѣленіи можно сказать все, что сказано объ опредѣленіи пространства № 3. Относительно зависимости математики отъ времени, Кантъ кладетъ время въ основу то ариѳметики, то механики,

4) „Первоначальное представленіе времени дано неограниченно; время есть quantum continuum“.

Точно также, какъ и соотвѣтствующее опредѣленіе пространства, ближе всего къ абсолютному математическому времени Ньютона. Кларке допускаетъ и у времени воображаемыя „неотдѣлимыя другъ отъ друга, неподвижныя“ части, которыя въ сущности не суть части (см. стр. 63).

5) „*Время* идеально въ трансцендентальномъ отношеніи, реально въ эмпирическомъ“.

Первая половина опредѣленія говоритъ тоже, что въ № 1 и 3. Вторая, въ виду теоріи внутренняго чувства и теоріи души, еще мѣнѣе согласима съ первою, чѣмъ относительно пространства.

6) „Время есть условіе, въ которомъ всѣ наши познанія приходятъ въ связь, порядокъ и отношеніе“.

Опредѣленіе это, легшее въ основу схематизма, приближаетъ Канта къ воззрѣнію, что время есть не созерцаніе, а понятіе, форма мышленія, а потому и сближаетъ его главнымъ образомъ съ Лейбницемъ.

7) „Время дѣлимо до безконечности и не состоитъ изъ послѣднихъ частей, которыхъ можно бы было достигнуть дѣленіемъ“.

Опредѣленіе это примыкаетъ къ Лейбницу.

8) „Пустое *время* не существуетъ.“

Опредѣленіе общее съ Лейбницемъ.

Такимъ образомъ мы видимъ, что воззрѣнія Лейбнице—вольфіанской философіи и Ньютоновой натуръ—философіи легли въ основу одной изъ важнѣйшихъ теорій Канта; эмпирики же, особенно Юмъ, играли только роль фермента, приводившаго въ движеніе мысль творца критической философіи.

Не можемъ судить, *какъ* мы *исполнили* нашу задачу—объяснить „Генезисъ теоріи пространства и времени Канта“, но намѣреніе наше состояло въ томъ, чтобы эта теорія *не казалась* вдругъ какъ бы съ неба упавшею въ голову Канта, а напротивъ возникшею путемъ *непрерывнаго естественнаго* процесса, совершающагося въ умственномъ развитіи всякаго человѣка, а тѣмъ болѣе человѣка, по умственной энергіи представлявшаго одно изъ исключительныхъ явленій.

Въ заключеніе мы отвѣтимъ на *призывъ*, давно уже раздавшійся въ Германіи: „намъ нужно возвратиться къ Канту“!

Нѣтъ въ томъ надобности, скажемъ мы, ибо это значило бы возвратиться къ Лейбницу, Юму и Декарту и т. д., къ Аристотелю, Платону и т. д.; всѣ философы стоятъ въ связи; и философія есть вѣчно юный единый организмъ.

Намъ нужно *добросовѣстно и серьезно* изучать всѣхъ великихъ философовъ (включая, конечно, и Канта), различить ихъ истину и заблужденіе и, на сколько-то возможно, все таки подъ ихъ контролемъ и руководствомъ выработать *сообща* соотвѣтствующую настоящей фазѣ общаго развитія человѣчества, удовлетворительную философскую *систему* въ *теоріи познанія*, *метафизикѣ*, *этикѣ*, которыя не суть отдѣльныя части, а различныя только *стороны* въ организмѣ философской системы.

ПРИЛОЖЕНІЕ № 1.

Сравнительная таблица опредѣленій пространства и времени у предшественниковъ Канта [1]).

ПРОСТРАНСТВО.

Декартъ. Существуетъ реально; оно тоже, что всѣ тѣла вмѣстѣ. Имѣетъ части, т. е., тѣла его составляющіе или модусы. Не имѣетъ пустоты, движимо и дѣлимо до безконечности. Границъ не имѣетъ. Познается, какъ врожденная идея разумомъ.

Спиноза. Существуетъ реально и есть аттрибутъ (выраженіе) единой субстанціи— Бога. Тоже, что и вещи, составляющія его части (модусы). Наполнено, движимо и безконечно. Познается, какъ врожденная идея, разумомъ.

Локкъ. Существуетъ реально въ вещахъ, составляя ихъ первичное качество. Само по себѣ пусто и частей не имѣетъ. Неподвижно, безгранично, непрерывно и недѣлимо. Познается изъ чувственныхъ ощущеній путемъ абстракціи.

Юмъ. Не существуетъ реально ни само, ни въ вещахъ и есть абстрактная идея распорядка. Имѣетъ въ основаніи простые элементы (точки). Не имѣетъ пустоты, неподвижно, всегда конечно и недѣлимо до безконечности, а до послѣднихъ элементовъ. Познается изъ впечатлѣній осязанія и зрѣнія.

Лейбницъ. Не существуетъ реально ни само, ни въ вещахъ и есть абстрактная идея отношеній ихъ сосуществованія. Не имѣетъ

---

[1]) Само собою разумѣется, что мы приводимъ опредѣленія, данныя прямо или косвенно самими философами и сокращаемъ только предшествовавшія изслѣдованія.

частей и есть continuum. Не имѣетъ пустоты, неподвижно, безконечно, въ смыслѣ безграничности, и можетъ быть безгранично дѣлимо на части. Познается [1]) какъ вѣчная истина объ идеальномъ порядкѣ отношеній вещей въ ихъ взаимныхъ положеніяхъ.

Ньютонъ и Кларке. Существуетъ само по себѣ, какъ вмѣстилище для вещей и есть аттрибутъ (въ смыслѣ органа) Бога. Само по себѣ частей не имѣетъ и пусто (наполнено только Богомъ, т. е., выражаетъ его вездѣсущіе). Само по себѣ неподвижно, безконечно, недѣлимо и вѣчно.

ВРЕМЯ.

Декартъ. Существуетъ само по себѣ и познается, какъ ясная идея, разумомъ.

Спиноза. Само по себѣ не существуетъ и есть форма воображенія модусовъ; вѣчность не есть безконечное время.

Локкъ. Само по себѣ не существуетъ. Непрерывно, безконечно (въ смыслѣ безграничности)=вѣчно. Познается рефлексіей изъ смѣны представленій.

Юмъ. Само по себѣ не существуетъ. Состоитъ изъ простыхъ элементовъ и недѣлимо до безконечности. Чистаго времени не существуетъ. Идея времени образуется путемъ абстракціи отъ воспріятій и есть идея ихъ слѣдованія.

Лейбницъ. Само по себѣ не существуетъ и есть идеальный порядокъ послѣдовательностей. Представляетъ простое и однообразное continuum; наполнено перемѣнами въ существующихъ вещахъ. Частей не имѣетъ и можетъ быть безгранично увеличиваемо и уменьшаемо. Познается какъ вѣчная истина о порядкѣ послѣдовательностей въ существующихъ вещахъ.

Ньютонъ и Кларке. Существуетъ само по себѣ и есть аттрибутъ божественнаго бытія (Его вѣчности). Безконечно, вѣчно, абсолютно, недѣлимо, неподвижно; частей не имѣетъ.

[1]) Познаніе пространства, какъ вѣчной истины, у Лейбница не согласуется съ познаніемъ путемъ абстракціи; и мы въ своемъ мѣстѣ указывали на это.