РАЗЪИСКАТЕЛИ ИСТИНЫ

Иммануилъ Кантъ (1724 — 1804).
Іоганнъ-Готтлибъ Фихте (1762 — 1814).
Фридрихъ-Гейнрихъ Якоби (1743—1819).

СОСТАВИЛЪ

Ипполитъ Панаевъ

СЪ ПРЕДИСЛОВІЕМЪ И ПОСЛѢСЛОВІЕМЪ СОСТАВИТЕЛЯ.

ТОМЪ ПЕРВЫЙ



С.-ПЕТЕРБУРГЪ
Типографія М. Стасюлевича, В. О., 2 л., 7.

1878.

„Пров 38"



(378)

361
37

ОГЛАВЛЕНІЕ

ПЕРВАГО ТОМА.

Предисловіе Составителя.

стр.

Краткій обзоръ философіи новыхъ временъ до Канта 1

О СПИНОЗѢ.

Нѣкоторыя свѣдѣнія о жизни Спинозы 44
Краткое изложеніе системы Спинозы, сдѣланное Якоби 63
Замѣтка о различныхъ характерахъ философскихъ системъ . . 73

КАНТЪ.

Краткія свѣдѣнія о жизни и о личности Канта. . 81
Краткое изложеніе Критической философіи Канта:
Введеніе и раздѣленіе 108

Критика чистаго разума:

Введеніе 114
Трансцендентальная элементарная теорія:
I. Трансцендентальная Эстетика . . . . . , 145
II. Трансцендентальная Логика:
Введеніе 161
Трансцендентальная Аналитика: 167
Аналитика концептовъ 168
α) Трансцендентальное выведеніе чистыхъ концептовъ разсудка 177
α) Трансцендентальное выведеніе чистыхъ концептовъ разсудка или чистыхъ разсудочныхъ понятій. 200
Аналитика Основоположеній 213

стр.

Трансцендентальная Діалектика:

I. Введеніе 253
II. О трансцендентальномъ паралогизмѣ . . 265
III. Антиноміи трансцендентальной Космологіи 270
Разрѣшеніе Антиномій 274
IV. Объ Идеалѣ чистаго разума 284
V. Прибавленіе къ трансцендентальной діалектикѣ 295

Методологія чистаго разума:

Введеніе 301
I. Дисциплина чистаго разума. 302
II. Канонъ чистаго разума 305
III. Архитектоника чистаго разума 312
IV. Исторія чистаго разума 314

Резюме Критики чистаго разума. 316

Критика практическаго разума:

I. Придисловіе и Введеніе 322
II. Аналитика практическаго разума . . . 323
III. Діалектика практическаго разума . . . 347
IV. Методологія практическаго разума . . . 352
V. Основанія метафизики нравовъ 357

Резюме нравственнаго ученія Канта . . 362

Критика Сужденія:

Критика Эстетическаго сужденія:

I. Предисловіе и Введеніе 367
II. Аналитика Прекраснаго 375
III. Аналитика Высокаго 389
IV. Теорія изящныхъ искусствъ 396
V. Діалектика Эстетическаго сужденія . . 399

Критика Телеологическаго сужденія:

I. Аналитика Телеологическаго сужденія . 406
II. Діалектика Телеологическаго сужденія . 410
III. Методологія Телеологическаго сужденія . 416

Резюме Критики Сужденія. 437

ПРИЛОЖЕНІЯ.

Краткій очеркъ Критики чистаго разума Канта, Баршу де Пенгоэна 3
Выписки изъ Исторіи Новой Философіи Куно-Фишера 34

ПРЕДИСЛОВІЕ

СОСТАВИТЕЛЯ.

Три года тому назадъ, лѣтомъ, я провелъ нѣсколько недѣль въ одной изъ самыхъ прелестныхъ мѣстностей Швейцаріи, на берегу озера, окруженнаго Альпами.

На нѣкоторое время я былъ совершенно свободенъ отъ всякихъ заботъ и дѣлъ. Время наше (я былъ съ женою) проходило исключительно въ прогулкахъ и въ чтеніи.

Я читалъ книгу Гейне о Германіи—на французскомъ языкѣ,—книгу, которую прежде мнѣ не удавалось прочесть.

Отсутствіе обыденныхъ интересовъ, житейской суеты и все однихъ и тѣхъ же разговоровъ, хронически раздражающихъ нервы; совершенная внутренняя душевная тишина; неимѣніе никакихъ поводовъ къ ея нарушенію, потому что все то, что́ вокругъ насъ дѣлалось, говорилось и суетилось, было намъ чуждо; непосредственное, такъ сказать, отношеніе

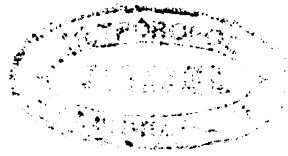
съ стоящею предъ нами, лицомъ къ лицу, грандіозною природою,—все это вмѣстѣ вѣроятно производило то, что я читалъ книгу Гейне въ какомъ-то внутренно-возбужденномъ, но отрадномъ и свѣжемъ настроеніи,—въ настроеніи, которое могло бы считаться несоотвѣтственнымъ для пятидесятилѣтняго человѣка. Заинтересовали меня, въ особенности, главы, которыя Гейне посвятилъ обзору Германской философіи.

Впечатлѣнія, произведенныя на меня чтеніемъ, привели, въ концѣ-концовъ, къ тому, что мнѣ захотѣлось непремѣнно познакомиться съ Германской философіей поближе,—познакомиться, по крайней мѣрѣ, настолько, насколько это могло быть для меня доступнымъ. По незнанію нѣмецкаго языка, читать германскихъ философовъ въ подлинникѣ я, къ сожалѣнію, не могъ. Оставалось искать знакомства съ ними по переводамъ на французскій и русскій языки.

Первая попавшаяся мнѣ, по возвращеніи въ Петербургъ, книга была: *Исторія Германской философіи отъ Канта до Гегеля,—Вильма* *). Перелистовавъ эту исторію, я рѣшился прочитать прежде въ ней отдѣлъ о философіи Фридриха-Гейнриха Якоби **). Я пришелъ къ такому рѣшенію потому, что принялъ въ соображеніе то обстоятельство, что Якоби не былъ философомъ и ученымъ по профессіи, а вращался въ томъ кругу житейской дѣ-

*) Histoire de la philosophie Allemande depuis Kant jusqu'à Hegel, par J. Willm, 1847.

**) Фридрихъ-Гейнрихъ Якоби (Jacobi) родился въ 1743 году, умеръ въ 1819 году.



ятельности, въ которомъ вращался я самъ, и вращаемся всѣ мы—люди неученые по профессіи.

Я полагалъ, что, начиная чтеніе съ Якоби, пріучу себя легче къ уразумѣнію философской рѣчи и скорѣе приду къ возможности понимать тѣхъ, которымъ онъ былъ краснорѣчивымъ и горячимъ оппозантомъ, хотя, вмѣстѣ съ тѣмъ, и питалъ къ нимъ глубокое и искреннее уваженіе.

Чтеніе очень занимало меня, но шло оно очень медленно и представляло для меня множество трудностей. Трудности эти происходили отъ незнанія мною многихъ техническихъ словъ и выраженій, да—и вообще отъ непривычки къ чтенію философскихъ книгъ. Образованіе я получилъ математическое, а потому потребность на все имѣть математическое доказательство заставляла меня долго останавливаться на многихъ мѣстахъ. Но терпѣніе у пятидесяти-лѣтняго человѣка должно быть—не юношеское. Я упорствовалъ: нѣсколько разъ прочитывалъ непонятыя мною сначала мѣста, и, наконецъ, какъ казалось мнѣ, добивался смысла.

По мѣрѣ того, какъ я все болѣе и болѣе углублялся въ чтеніе, я чувствовалъ, что нервное возбужденіе росло и доходило до состоянія энтузіазма,—разумѣется сдерживаемаго въ себѣ. Почитавъ, бывало, нѣсколько времени, я вставалъ съ такимъ отраднымъ ощущеніемъ, какое испытываетъ человѣкъ, совершившій что либо хорошее и довольный собою.

Не смотря на натянутость нервовъ, спокойствіе душевное забиралось постепенно въ грудь и вытѣсняло изъ нея все то, что́ скребло, ныло, копо-

шилось и суетилось. Мнѣ стало казаться несравненно яснѣе, чѣмъ прежде, что дѣятельность человѣка не должна ограничиваться мелочною торговлею въ толкучемъ рынкѣ обыденныхъ интересовъ чувственнаго міра,—міра необходимости, и стало представляться очевиднѣе, что человѣкъ имѣетъ всѣ данныя для того, чтобы быть дѣятельностью никогда неугасающаго стремленія къ тому, чтобы *познавать* и *любить*.

Познакомившись съ Якоби, я увидѣлъ, что необходимо надо ознакомиться и съ тѣми философами, противъ системъ которыхъ онъ честно ратовалъ. Надо было если не изучить ихъ (на это не хватило бы здѣсь моей жизни), то, по крайней мѣрѣ, составить себѣ о нихъ, по возможности, опредѣленное понятіе.

Я началъ читать произведенія Канта и Фихте (Іоганна-Готтлиба) въ переводахъ на французскій языкъ. Я читалъ ихъ долго, внимательно, совершенно поглощенный чтеніемъ,—читаю ихъ и теперь, когда пишу эти строки. Всякое другое чтеніе, въ настоящее время, потеряло для меня интересъ.

Не буду говорить о всѣхъ испытанныхъ мною впечатлѣніяхъ въ продолженіи странствованія моей мысли въ таинственномъ мірѣ идей; но желаю, отъ души желаю всѣмъ, кому вздумается заняться подобнымъ же чтеніемъ, такихъ же ощущеній, какія переполняли при чтеніи меня.

Когда я уже нѣсколько ознакомился съ тремя упоминаемыми философами, я почувствовалъ себя нравственно преображеннымъ (вы улыбнетесь, можетъ быть, читатель),—да, я точно почувствовалъ

себя нравственно преображеннымъ. Значеніе прошедшаго, настоящаго и будущаго окрасилось для меня другимъ цвѣтомъ; оцѣнка имъ сдѣлана была уже другая. Я взглянулъ вокругъ себя, взглянулъ назадъ и впередъ, и взглянулъ съ улыбкою уже не безотрадно старческой, а съ улыбкой спокойнаго довѣрія.

Все болѣе и болѣе приходилъ я къ тому убѣжденію, что *я*—человѣкъ, составляя часть чувственной природы, въ то же время *могу* стать выше ея. Я освободился отъ того приниженнаго, рабскаго состоянія, отъ состоянія существа, неизбѣжно подчиненнаго необходимости. Я созналъ, что необходимость есть законъ природы и есть, стало быть, законъ и для меня въ томъ, въ чемъ я составляю часть природы; но въ томъ, въ чемъ я стою выше природы, она, необходимость, для меня не законъ. Я созналъ, что явленіе природы—смерть въ томъ, въ чемъ я выше природы, для меня не угроза; что настоящая, истинная жизнь есть не чувственное стремленіе къ достиженію наилучшихъ условій комфортабельности въ чувственномъ мірѣ, а—неугасающее, вѣчное, непогибающее стремленіе къ истинѣ, стремленіе переступающее смерть. Я понялъ, наконецъ, что я не колесо механизма, а свободный работникъ.

Все это я передумалъ и перечувствовалъ, когда на меня повѣяло нравственною свободой. Это было такое же отрадное ощущеніе, какое испытываетъ изнеможенный и усталый путникъ, когда на него, вдругъ, неожиданно повѣетъ свѣжимъ и благоуханнымъ дуновеніемъ дѣвственнаго лѣса.

За Кантомъ, Фихте и Якоби я взбирался на спекулативныя высоты... И насмѣшливый читатель вѣроятно уже готовъ сказать: „взбирался на эти высоты и потерялся въ непроницаемыхъ туманахъ спекуляціи“.—Нѣтъ, отвѣчу я: я не потерялся нисколько, а тамъ только я и нашелся. Оттуда, если я и не увидалъ дорогъ къ истинѣ на большомъ протяженіи, то предо мною, однако, мелькнула ихъ точка отправленія; если я и не увидалъ саму истину (кто можетъ ее увидѣть!), за то нѣкоторыя очертанія порталя храма истины порою прочерчивались для меня въ туманѣ разрозненными огненными чертами, блистали и исчезали..... и снова блистали, и снова исчезали—какъ борозды молніи. Оттуда же я увидѣлъ разстилавшійся предо мною міръ, въ которомъ вращаемся мы всѣ, и я вмѣстѣ со всѣми, міръ съ безчисленнымъ множествомъ дорогъ, тропинокъ, улицъ и переулковъ, увидѣлъ его и въ прошедшемъ и въ настоящемъ. Прекрасный міръ, міръ гармонической красоты, представился мнѣ ареной базарной, ярмарочной дѣятельности, поприщемъ задорной торговли личными интересами,—гдѣ люди, не зная настоящихъ дорогъ, ходятъ намѣренно, или попадаютъ случайно на одни и тѣ же пути, сталкиваются, давятъ другъ друга, ссорятся и дерутся, смѣются и плачутъ, радуются и страдаютъ, родятся и умираютъ,—все посреди устроенной ими самими рыночной и корыстной безурядицы.

Прискорбное зрѣлище это способно повергнуть мыслящаго созерцателя въ безотрадное недоумѣніе и парализовать его силы. Но всякому, тѣмъ не

менѣе, позволительно выползать, насколько онъ можетъ, изъ житейскаго муравейника, ободриться, подняться на ноги и идти вслѣдъ за немногими отважными и великодушными разыскателями дорогъ къ истинѣ. Позволительно, разумѣется, также приглашать и своихъ братьевъ къ совмѣстному путешествію.

Кантъ, Фихте, Якоби поднялись очень высоко, сравнительно съ другими, и на достигнутую ими высоту они зовутъ своихъ братьевъ: они, философы эти, поднялись такъ высоко, что измѣрить высоту эту невозможно Дарвиновскимъ масштабомъ *), масштабомъ современныхъ ученій.

Повторимъ еще разъ, что результатомъ чтенія Канта, Фихте и Якоби для меня было: болѣе ясное сознаніе настоящаго человѣческаго достоинства; болѣе ясное сознаніе того, что человѣкъ стоитъ выше природы, что онъ (человѣкъ) есть

*) Я незнакомъ съ ученіемъ Дарвина. Но въ книгѣ его „Происхожденіе человѣка“, въ главѣ III „*Сравненіе нравственныхъ чувствъ человѣка и низшихъ животныхъ*“, я между прочимъ прочелъ: „Повелительное (а) „*долженъ*“ заключаетъ въ себѣ только сознаніе присутствія постояннаго инстинкта, врожденнаго или усвоеннаго, хотя иногда и нарушаемаго. Въ этомъ смыслѣ выраженіе „*долженъ*“, говоря объ охотничьей собакѣ—что она должна дѣлать стойку или отыскивать дичь, имѣетъ не столько метафорическое, сколько прямое значеніе. Если она этого не дѣлаетъ, она дѣйствительно не исполняетъ того, что должна исполнять“.

То, что выражено въ этихъ приводимыхъ мною строкахъ, я считаю достаточнымъ, чтобы имѣть основаніе отозваться о безсиліи Дарвиновскаго масштаба для познанія *истины*. Замѣчу по поводу приведенныхъ строкъ только слѣдующее: О томъ, что собака не исполняетъ того, что должна исполнять, судитъ постороннее лицо, человѣкъ, а не сама собака—исполнительница. *Примѣчаніе составителя и переводчика.*

(а) Impératif catégorique—Канта.

отдѣльная единица, и можетъ, если захочетъ быть достойнымъ своего происхожденія, удержаться единицею; болѣе твердо и гораздо отчетливѣе сдѣлалось во мнѣ убѣжденіе въ томъ, что во мнѣ, въ человѣкѣ, есть нѣчто, что пребываетъ не погибая, и пребудетъ постоянно. Дойдя до такого состоянія духа, человѣкъ можетъ сказать:

„Я не боюсь смерти; не ропщу безполезно на прожитую, въ незнаніи истиннаго пути, жизнь. Я знаю, теперь, настоящее направленіе остающагося мнѣ пути. По этому направленію я буду стараться непремѣнно идти. Принявъ твердо такое намѣреніе, стараясь добросовѣстно выполнять его, я уже этимъ самымъ дѣлаю шагъ въ другой жизни, въ той жизни, въ которую надѣюсь перейти.

„На смерть я смотрю какъ на феноменальное событіе, какъ на разставанье съ чувственнымъ міромъ, а не какъ на конецъ истинной полной жизни. Я понимаю, что Богъ есть Богъ живыхъ, а не Богъ мертвыхъ“.

Послѣ всего, что мною сказано выше, понятно, что во мнѣ родилось горячее желаніе, перешедшее вскорѣ въ настоятельную обязанность, способствовать ознакомленію съ упоминаемыми философами другихъ незнакомыхъ съ ними,—способствовать этому въ надеждѣ, что найдутся люди, которые, прочитавъ мою книгу, захотятъ продолжать чтеніе философовъ въ болѣе серьёзныхъ изложеніяхъ. Вслѣдствіе этого очень можетъ быть, что они придутъ въ такое же утѣшительное состояніе духа, въ какое приведенъ былъ чтеніемъ я, а въ такомъ состоя-

ніи, независимо отъ чувства собственнаго ощущаемаго имъ довольства, сдѣлаютъ много полезнаго и хорошаго для другихъ.

Въ одномъ изъ своихъ сочиненій, а именно въ *Методѣ для достиженія блаженной жизни*,—Фихте говоритъ: „Если кто-либо заявляетъ—что обладаетъ мыслью, надѣляющей миромъ и спокойствіемъ, и желаетъ сообщить эту мысль другимъ, то этимъ самымъ очевидно предполагается, что заявляющій самъ проникнутъ этою мыслью и что чрезъ эту мысль, свойство которой — давать счастіе, счастливъ и онъ самъ".

Для того, чтобы ознакомить съ упоминаемыми философскими системами людей не принадлежащихъ къ средѣ людей ученыхъ, надлежало бы изучить эти системы въ оригинальныхъ изложеніяхъ и съумѣть передать существенное изъ нихъ доступнымъ всякому образомъ. Къ сожалѣнію, нѣмецкаго языка я не знаю, къ философскому языку только-что начинаю пріучаться, а потому—резюмировать такія капитальныя философскія произведенія своими собственными силами я не имѣлъ смѣлости, въ особенности же три года тому назадъ, въ то время когда я начиналъ дѣло. Можно хорошо чувствовать и даже понимать музыку; но для того, чтобы передать ее со всѣми необходимыми оттѣнками другимъ,—передать точными нотными обозначеніями, недостаточно обладать способностью чувствовать и понимать: надо имѣть еще и спеціальное знаніе, и навыкъ.

Поэтому, составивъ себѣ программу порядка, въ которомъ хотѣлъ расположить то, что намѣревался

передать другимъ, я рѣшился прибѣгнуть къ имѣющимся переводамъ на французскій языкъ философскихъ произведеній упоминаемыхъ германскихъ философовъ, извлекая изъ французскихъ изданій—и изложеніе системъ, и то, что, по моему мнѣнію, могло служить какъ для разъясненія затруднительныхъ для пониманія мѣстъ, такъ и для лучшаго, яснѣйшаго охарактеризованія главнаго направленія и цѣли системъ.

Читатель замѣтитъ тѣ мѣста, на которыя я въ особенности желалъ обратить вниманіе,—замѣтитъ потому, что мѣста эти богаче другихъ приводимыми извлеченіями изъ разныхъ источниковъ. При этомъ отъ вниманія читателя не ускользнетъ — почему я считалъ особенно важными эти мѣста, долженствовавшія характеризовать общую идею, съ которою и предпринятъ былъ мой трудъ.

Составляя предлагаемую книгу, я никогда не имѣлъ въ виду, что она можетъ быть пригодною для ученыхъ, уже знакомыхъ съ Германскою философіей; поэтому отъ моей книги нельзя ожидать строго-научной формы.

Цѣль моя состояла въ томъ, чтобы принести и свою долю обязательнаго, указываемаго *долгомъ*, труда — для того, чтобы способствовать великому дѣлу обновленія и поднятія человѣческаго духа.

Тѣмъ, которые нашли бы раціональнымъ и честнымъ — искать душевнаго спокойствія такимъ путемъ, на который упоминаемые философы, какъ истинные друзья человѣчества, настоятельно указываютъ и примѣромъ своей жизни, и характеромъ своихъ произведеній, книга моя можетъ служить

первоначальнымъ пособіемъ для изученія этихъ философовъ подробнѣе и точнѣе по болѣе серьёзнымъ изложеніямъ. Трудъ мой можетъ попасть въ руки людей способныхъ, ученыхъ (хотя и незнакомыхъ съ философіей), знающихъ нѣмецкій языкъ. Они, въ свою очередь, можетъ быть, вознамѣрятся знакомить насъ съ великими произведеніями, будучи уже вполнѣ компетентными для принятой ими задачи. А кто знаетъ? Между этими немногими людьми, можетъ быть, найдутся и такіе, которые, вдохновляемые великимъ примѣромъ великихъ мыслителей, создадутъ, со временемъ, что-либо тоже великое и сами принесутъ великую пользу человѣчеству.

Въ трудѣ моемъ могутъ найтись много промаховъ, невѣрностей и неточностей въ переводѣ; можетъ быть я не успѣлъ достичь того, чтобы сдѣлать форму изложенія доступною обыкновенному читателю, читателю не изъ среды ученыхъ. По поводу всего этого я могу ожидать и серьёзныхъ замѣчаній, и недоброжелательныхъ насмѣшекъ. За первыя, конечно, надлежитъ какъ мнѣ, такъ и моимъ читателямъ быть благодарнымъ; вторыя же не тронутъ меня нисколько, хотя можетъ случиться, что я захочу на нихъ и отвѣтить. Я исполнилъ то, что считалъ своею обязанностью; я старался трудиться добросовѣстно, и сдѣлалъ все, что въ настоящій моментъ моего знакомства съ философіей могъ сдѣлать.

Можетъ выдти такъ, что книгу мою, вслѣдствіе того, что для уразумѣнія ея потребно нѣкоторое усиліе и даже нѣкоторое насиліе мысли, прочтутъ не болѣе десяти человѣкъ. Я впередъ уже совер-

шенно мирюсь съ вѣроятностью такой случайности, потому что если даже и не всѣ десять читателей, а кто-либо изъ нихъ серьёзно поблагодаритъ меня мысленно за нѣкоторое ознакомленіе съ ученіями Канта, Фихте и Якоби и съ именемъ Бруно (о которомъ я говорю въ Приложеніяхъ къ II тому), то одно это будетъ уже мнѣ большою наградой. Этотъ поблагодарившій, стало быть, испытаетъ такія же отрадныя чувства, какія испыталъ и я, знакомясь съ философіей.

Я считаю долгомъ подробнѣе указать на осязаемую пользу, на ту пользу, которую необходимо должно принесть человѣку знакомство съ Кантомъ, Фихте и Якоби. Но, я полагалъ болѣе умѣстнымъ сдѣлать это въ концѣ моего труда, въ моемъ „Послѣсловіи“, которое и помѣщено вслѣдъ за Приложеніями къ II тому. По прочтеніи всей книги, слова мои будутъ имѣть болѣе доказательной силы. Гарантіею того, что они тогда будутъ восприняты съ бо́льшею готовностью и съ бо́льшею благосклонностью, служитъ само содержаніе книги.

При этомъ считаю не лишнимъ замѣтить, что философіи Канта, Фихте и Якоби представляютъ сравнительно съ другими системами болѣе интереса уже и потому, что мыслители эти (по моему мнѣнію) не дозволяли себѣ произвольныхъ гипотезъ.

Философія Якоби (Friedrich-Heinrich Jacobi) выражается почти вся вполнѣ въ оппозиціи его Спинозизму, Идеализму вообще, Идеализмамъ Канта (Immanuel Kant) и Фихте (Johann-Gottlieb Fichte), и пантеизму Шеллин-

га (Friedrich-Wilhelm-Joseph Schelling). Поэтому, прежде нежели излагать философію Якоби, необходимо было ознакомить читателя съ спинозизмомъ и съ философіями Канта, Фихте и Шеллинга.

Изъ принятаго мною намѣренія самъ собою истекъ, для предлагаемой мною книги, слѣдующій порядокъ:

Прежде всего я даю:

A) *Краткій (весьма поверхностный) обзоръ философіи новыхъ временъ до Канта.*

За тѣмъ слѣдуютъ:

B) Отдѣлъ „*О Спинозѣ.*“

Замѣтка о различныхъ характерахъ философскихъ системъ, или краткій очеркъ того, въ какомъ отношеніи стояли къ Канту непосредственно предшествовавшія ему и послѣдовавшія за нимъ системы.

C) Отдѣлъ „Кантъ.“

D) Отдѣлъ „Фихте.“

E) Отдѣлъ „О Шеллингѣ.“

F) Отдѣлъ „Якоби.“

Имена лицъ, которыхъ переводами съ нѣмецкаго языка на французскій и собственными изложеніями системъ германскихъ философовъ я пользовался, суть слѣдующія: Вильмъ, Дедуи́, Барни́, Баршу де Пенгоэнъ, Никола̀, Буиллье, Амеде́ Жакъ, Жюль Симонъ, Эмиль Сессе́, Жанъ Рейно́, Гремблo, Н. Г. Дебольскій, Н. Страховъ, С. Гогоцкій.

Такъ:

Отдѣлъ: *Краткій обзоръ философіи новыхъ временъ* взятъ изъ Manuel de philosophie, par Amedée Jaques, Jules Simon et Emile Saisset, а прибавленіе въ этомъ обзорѣ одного мѣста, касающагося системы Спинозы, извлечено изъ Oeuvres de Spinoza, par Emile Saisset.

Отдѣлъ „*О Спинозѣ*“ составленъ извлеченіями: изъ статьи „Spinoza“, помѣщенной въ Encyclopédie nouvelle, publiée sous la direction de M. M. P. Leroux et J. Reynaud; изъ Oeuvres de Spinoza, par Emile Saisset и изъ Histoire de la philosophie Allemande depuis Kant jusqu'à Hegel, par J. Willm, Inspecteur de l'Académie de Strasbourg.

Замѣтка о различныхъ характерахъ философскихъ системъ извлечена изъ Leçons de métaphysique de Kant, publiées par M. Poelitz, trad. de l'Allemand par J. Tissot, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Dijon.

Отдѣлъ „*Кантъ*“ составленъ извлеченіями изъ Histoire de la philosophie Allemande, par J. Willm; La philosophie de Kant d'après les trois Critiques, par Théophile Desdouits, professeur agrégé au Lycée de Versailles, docteur ès-lettres; Critique de la Raison pure par Em. Kant, trad. par J. Barny, professeur agrégé de philosophie au collége Charlemagne; Critique de la Raison pure par. Em. Kant, trad. par J. Tissot; Critique de la Raison pratique par Em. Kant, trad. par J. Barny; Critique du Jugement par Em. Kant, trad. par J. Barny; Manuel de philosophie, par Amédée Jaques, Jules Simon et Emile Saisset; Исторія Новой философіи Куно-Фишера, пер. Н. Страхова; Нѣмецкая философія за послѣднія пятьдесятъ лѣтъ (Вступленіе) Н. Г. Дебольскаго, печатавшаяся, въ 1876 году, въ Педагогическомъ Сборникѣ, издаваемомъ при Главномъ Управленіи Военно-учебныхъ заведеній, въ С.-Петербургѣ; Философскій Лексиконъ С. Гогоцкаго.

Начиная съ „Трансцендентальной Діалектики“, для изложенія остальной части Критики чистаго Разума,

и для изложенія Критики практическаго Разума и Критики Сужденія,—канвой изложенія въ моей книгѣ служило изложеніе Дедуй. Резюме для всѣхъ трехъ Критикъ (для каждой изъ нихъ отдѣльно) заимствованы тоже изъ книги Дедуй.

Отдѣлъ „*Фихте*“ составленъ извлеченіями изъ: Histoire de la philosophie Allemande, par J. Willm; Destination de l'homme par Fichte, trad. par le baron Barchou de Penhoen; De la destination du savant et de l'homme des lettres par Fichte, trad. par M. Nicolas, professeur de philosophie à la Faculté de Théologie de Montauban; Méthode pour arriver à la vie bienheurese par Fichte, trad. par M. Bouillier, professeur à la Faculté des lettres à Lyon; Doctrine de la Science par Fichte, trad. par Paul Grimblot; Нѣмецкая философія за послѣднія пятьдесятъ лѣтъ, Н. Г. Дебольскаго; Encyclopédie nouvelle, publiée sous la direction de M. M. P. Leroux et J. Reynaud; Oeuvres de Spinoza, par Emile Saisset.

Отдѣлъ „*О Шеллингѣ*“ составленъ извлеченіями изъ Histoire de la philosophie Allemande, par J. Willm.

Отдѣлъ „*Якоби*“ составленъ извлеченіями изъ Histoire de la philosophie Allemande, par J. Willm.

Въ приложеніяхъ къ I и II-му томамъ моего труда помѣщены:

Краткій очеркъ Критики чистаго разума Канта.

Краткій очеркъ философіи Фихте.

Оба эти очерка взяты изъ Histoire de la philosophie Allemande, par Barchou de Penhoen.

Основные принципы «Теоріи Науки» Фихте. Составлено мною извлеченіемъ изъ: Histoire de la philosophie Allemande, par Barchou de Penhoen; Histoire de

la philosophie Allemande, par J. Willm; Doctrine de la Science, par Fichte, trad. par Paul Grimblot.

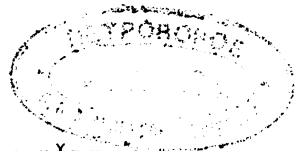
Замѣтка о Шеллингѣ извлечена изъ статьи: La métaphysique en Europe, par Paul Janet, помѣщенной въ журналѣ „Revue de deux mondes“ 1877 года.

О жизни и о личности Джіордано Бруно. Эта статья составлена мною по книгѣ *Jordano Bruno,* par Christian Bartholmess.

Прочія *приложенія* заимствованы изъ Histoire de la philosophie Allemande, par J. Willm.

Для разъясненія себѣ многихъ мѣстъ я обращался еще къ слѣдующимъ книгамъ, сверхъ книгъ, мною уже поименованныхъ: Критика чистаго Разума Канта, Профессора М. Владиславлева; Principes métaphysiques de la morale par Em. Kant, trad. par J. Tissot; La Religion dans les limites de la Raison par Em. Kant, trad. par J. Trullard; Eclaircissement sur la Critique de la Raison pure d'Em. Kant par J. Schulze, prédicateur aulique du Roi de Prusse, trad. par J. Tissot.

Стало быть, весь текстъ предлагаемой мною книги (за исключеніемъ написанныхъ мною *Предисловія и Послѣсловія*) составленъ мною извлеченіями изъ разныхъ французскихъ изданій и въ мѣстахъ обозначенныхъ въ самомъ текстѣ—извлеченіями изъ книгъ Н. Г. Дебольскаго, Н. Страхова и С. Гогоцкаго. Собственно мнѣ принадлежитъ: трудъ составленія книги; трудъ разъясненія и пополненія многихъ наиболѣе темныхъ вопросовъ отдѣльными извлеченіями изъ тѣхъ же французскихъ и русскихъ изданій; нѣкоторыя мѣста въ самомъ текстѣ, служащія связыванію въ цѣлое изложенія и расположенію его въ порядкѣ, и, наконецъ, нѣсколько особыхъ примѣчаній. Весь переводъ сдѣланъ самимъ мною.



Въ текстѣ изложенія могутъ встрѣтиться такія мѣста, по которымъ читатель можетъ предположить, что порою выражаются чьи-то личныя мнѣнія. По бо̀льшей части это мнѣнія лицъ, у которыхъ я заимствовалъ изложенія,—тѣ мнѣнія, которыя я считалъ полезнымъ оставить для разъясненія сути дѣла или вопроса. Я старался обозначать—кому именно эти вставленныя въ изложенія мнѣнія принадлежатъ; но, тѣмъ не менѣе, все-таки можетъ случиться, что гдѣ-нибудь я и упустилъ это сдѣлать. По содержанію можно, впрочемъ, отличить, въ текстѣ изложенія, тѣ рѣдкія выраженія моего личнаго мнѣнія, которыя по необходимости должны были туда попасть.

Въ текстѣ же читатель замѣтитъ, что нѣкоторыя мѣста ведущейся рѣчи поставлены въ кавычкахъ. Эти мѣста заключаютъ въ себѣ подлинныя слова философовъ, — тѣ мѣста, на которыя желательно было обратить вниманіе читателя. Но это, впрочемъ, не означаетъ, что въ текстѣ не имѣется и другихъ мѣстъ, выраженныхъ подлинными словами философовъ. Но такихъ мѣстъ такъ много, что я нашелъ неудобнымъ отмѣчать ихъ всѣ, такъ какъ тогда тѣ мѣста, которыя отмѣчены кавычками, перестали бы выдѣляться передъ другими мѣстами.

Въ концѣ второго тома помѣщено составленное мною, по разнымъ источникамъ, для читателей не привыкшихъ къ чтенію философскихъ книгъ, особое *Объясненіе нѣкоторыхъ словъ и выраженій*, употребленныхъ въ текстѣ предлагаемой мною книги.

Краткій обзоръ философіи новыхъ временъ до Канта.

1. Бэконъ.

Бэкона и Декарта можно считать основателями философіи новыхъ временъ. Оба они боролись съ схоластикой и аристотелевскимъ направленіемъ; оба стояли за свободу мысли и доказали необходимость новыхъ методъ, которыя долженствовали быть методами открытій, а не только простыми методами доказательствъ, подобно методамъ, существовавшимъ до нихъ. Разница между упоминаемыми философами состоитъ въ томъ, что Бэконъ превозноситъ преимущественно методы экспериментальныя, опытныя, и наблюденіе феноменовъ *) чувственныхъ, тогда какъ Декартъ основываетъ школу раціоналистическую. Такимъ образомъ и въ обновленной философіи, завоевавшей, наконецъ, свою настоящую форму, опять проявляются, оба

*) Въ концѣ второй части нашей книги помѣщено объясненіе нѣкоторыхъ словъ, употребленныхъ въ текстѣ предлагаемаго труда. *Примѣч. составителя и переводчика.*

главнѣйшія направленія, тѣ направленія на которыя философскія школы раздѣлялись съ самаго начала ихъ происхожденія.

Въ реформаторѣ надо обращать вниманіе на три обстоятельства: во-первыхъ—на полемику его противъ того, что̀ онъ хочетъ замѣнить; во-вторыхъ—на его методу, и въ-третьихъ—на пользованіе этой методой.

Бэконъ боролся всѣми возможными образами противъ Аристотеля и силлогизма. Онъ называетъ Аристотеля—тираномъ интеллигентностей и усиливается доказать безплодность силлогизма, который, —какъ говоритъ онъ (Бэконъ)—дѣлаетъ только то, что просматриваетъ послѣдствія даннаго принципа, но въ дѣйствительности не прибавляетъ ничего къ суммѣ нашихъ знаній.

Конечно, много можно было бы сказать въ пользу силлогизма и въ пользу Аристотеля, и именно Бэконъ могъ бы быть, въ особенности, достойнымъ выполнить долгъ справедливости относительно безсмертнаго автора „*Исторіи животныхъ*“. Но не отъ реформатора, въ подобныхъ случаяхъ, можно ожидать справедливаго отзыва. Впрочемъ, въ дѣйствительности, Бэконъ сражался не съ Аристотелемъ, а, скорѣе, съ нелѣпымъ предразсудкомъ, который, прикрываясь именемъ древняго философа, уничтожалъ свободу. Онъ (Бэконъ) возставалъ не противъ самаго силлогизма, а противъ исключительнаго употребленія его въ наукѣ, гдѣ дѣло идетъ столько же о завоеваніи принциповъ, сколько и о приложеніи къ дѣлу тѣхъ принциповъ, которыми уже обладаютъ.

Полемика Бэкона имѣла главнѣйшимъ результатомъ выставить на видъ: 1) что философія не должна быть наукой чисто спекулативной, наукой безъ результата, безъ практической пользы; но,—говоря его выраженіями,—должна быть наукою дѣятельной, оперативной, которой слѣдовало, наконецъ. выбраться изъ школы—гдѣ она занимала лишь праздность нѣсколькихъ остроумныхъ головъ,—и начать приносить человѣческому уму и обществу идеи новыя, принципы плодотворные, способные измѣнить нравы, возвысить литературу и создать новыя приложенія для силы и для умѣнья; 2) что золотой вѣкъ находится не за нами, а—впереди насъ; что направлять всѣ свои старанія къ тому только, чтобы воспроизводить мнѣнія какого-либо великаго человѣка, значитъ—отрекаться отъ своего собственнаго достоинства; что человѣческій умъ существуетъ не для того, чтобы, такимъ образомъ, привести себя въ состояніе неподвижности, но для того, чтобы дѣлать открытія, чтобы обновлять, увеличивать оплодотворять—и науку, и міръ.

Когда сочиненія Бэкона вселили таковыя убѣжденія въ бо́льшую часть умовъ, тогда у цивилизаціи явилось будущее, вести къ которому предоставлялось философіи.

Но когда цѣль была указана и старинныя методы были разрушены, то тогда надлежало дать новую методу. Метода Бэкона заключается въ его *Novum organum.*

Дѣло, для насъ (мыслящихъ людей), состоитъ не въ томъ, чтобы пускаться въ предположенія о свойствахъ и о происхожденіи міра.

Міръ существуетъ; феномены его намъ доступны. Дѣло идетъ, стало быть, просто о томъ, чтобы ихъ познать, чтобы изучить ихъ законы и съумѣть извлекать изъ этого пользу.

Познаніе фактовъ есть, значитъ, точка отправленія науки. Констатировать ихъ, отличать ихъ одни отъ другихъ, разсматривать ихъ подъ ихъ различными видимостями,—вотъ что слѣдуетъ дѣлать прежде всего, если мы имѣемъ цѣлью основать науку, а не питать только нашъ умъ химерическими произведеніями воображенія. Когда факты уже разъ познаны, то остается открыть ихъ законы,—которые и суть ихъ причины,—а, затѣмъ, посредствомъ причинъ, можно овладѣть и послѣдствіями. Процессъ же, который даетъ намъ возможность достигнуть законовъ (причинъ), отправляясь отъ послѣдствій (явленій), есть то, что называется *индукціею (induction)*.

Но изъ этого не слѣдуетъ, что Бэконъ, что онъ именно открылъ индукцію. Бэконъ такъ же мало можетъ считаться ея изобрѣтателемъ, какъ мало Аристотель можетъ считаться изобрѣтателемъ *дедукціи*, или даже и силлогизма. Бэконъ не только не изобрѣталъ индукціи, но не онъ первый изложилъ и ея правила. Они находились уже въ *Organum* Аристотеля. Заслуга же Бэкона состоитъ въ томъ, что онъ глубже ихъ изслѣдовалъ и возвратилъ индукціи ея настоящее мѣсто.

Бэконъ, постраивая свой новый *Organum*, имѣетъ намѣреніе дать новыя правила вводимой имъ методы, правила столь же полныя, какъ и правила силлогизма въ древнемъ *Organum*; онъ (Бэконъ)

исчисляетъ всѣ роды наблюденій и даетъ ихъ примѣры; для каждаго наблюденія онъ указываетъ тѣ отличительныя черты, которыя наиболѣе должны привлекать вниманіе. Переходя, затѣмъ, отъ испытанія (экспериментаціи) къ индукціи, которой оно есть основаніе, Бэконъ предлагаетъ составить три таблицы для того, чтобы быть увѣреннымъ въ томъ, что ничего не упущено, а именно: таблицу пребыванія (presence), въ которую вносятся всѣ факты, заключающіе въ себѣ предполагаемую причину; таблицу отсутствованія,—куда вносятся, напротивъ, факты, въ которыхъ предполагаемая причина не открывается, не находится, и—таблицу степеней,—гдѣ обозначаются обстоятельства, клонящіяся къ непризнаванію всеобщности принципа или показывающія его, по крайней мѣрѣ, въ приложеніяхъ различныхъ и неравныхъ.

Бэконъ старается всегда и все регламентировать и классификовать. Напримѣръ, называя всѣ наши убѣжденія—идолами, онъ раздѣляетъ ихъ: на идоловъ расы, которые зависятъ отъ свойствъ нашего ума; на идоловъ каверны (caverne), которыя держатся отъ особенныхъ предразсудковъ каждаго; на идоловъ форума, которые зависятъ отъ страны, отъ званія, отъ эпохи и на идоловъ сцены, театра (théâtre) зависящихъ отъ той школы, къ которой человѣкъ принадлежитъ. Въ этомъ богатствѣ классификацій есть, можетъ быть, уже и излишество; но то, что составляетъ великую заслугу Бэкона, это—увѣренность его въ будущности основанной имъ реформы, увѣренность, которая выражается тщательнымъ стараніемъ вооружить разомъ новую

методу всѣмъ, что̀ можетъ быть ей необходимымъ и снабдить ее всѣми нужными орудіями.

Бэконъ не создалъ особой системы. Выказавъ необходимость въ новой методѣ и изложивъ вполнѣ законы таковой методы, онъ удовольствовался классификаціею наукъ и приведеніемъ множества примѣровъ частныхъ приложеній индуктивной методы.

Его классификація наукъ основывается на различеніи трехъ способностей въ человѣкѣ. Способности эти суть слѣдующія: память,—которой соотвѣтствуютъ науки историческія; воображеніе, которое производитъ поэзію и литературу; разумъ—область котораго составляютъ философія и науки въ чистомъ смыслѣ слова.

Вліяніе Бэкона было двоякое: какъ реформаторъ, онъ имѣлъ на свой вѣкъ и на потомство вліяніе, которое не изгладится никогда; какъ философъ,—хотя онъ и не оставилъ системы,—онъ былъ, нѣкоторымъ образомъ, основателемъ школы сансуалистовъ. И это произошло не потому, чтобы онъ самъ былъ сансуалистомъ; но настойчивое требованіе объ обращеніи къ опыту и постоянно дѣлаемое Бэкономъ приложеніе своихъ принциповъ къ примѣрамъ, взятымъ въ мірѣ матеріальномъ, достаточно объясняютъ то, что, непосредственно слѣдующіе за нимъ, его ученики приняли доктрину ощущенія.

Бэконъ родился, въ Лондонѣ, въ 1560 году; умеръ онъ въ 1626 году.

Хотя, какъ мы уже сказали, нельзя сказать о Бэконѣ, что онъ основалъ школу, но, тѣмъ не ме-

нѣе, надо замѣтить, что онъ имѣлъ многихъ сторонниковъ, и въ числѣ ихъ мы должны назвать: *Гассенди* (Gassendi), какъ мыслителя, особенно подчинившагося вліянію Бэкона и образовавшаго, въ философіи новыхъ временъ, партію сансуализма, партію которой и надо признать его, въ нѣкоторомъ значеніи, вождемъ; *Томаса Гоббса* (Thomas Hobbes), какъ самого радикальнаго изъ сансуалистовъ, который, мало того, что допускалъ доктрину ощущенія во всей строгости, но извлекалъ еще изъ нея, касательно политики и нравственности, всѣ заключенія могущія содержаться въ этой доктринѣ, и, наконецъ, *Локка* (*Locke*), который былъ вождемъ большой школы сансуалистовъ, школы, весьма распространенной въ восемнадцатомъ вѣкѣ.

Объ этой школѣ мы будемъ говорить ниже.

2. Декартъ.

Глубокое различіе между Декартомъ и Бэкономъ заключается въ томъ, что Декартъ, бывъ тоже реформаторомъ, кромѣ того, основалъ могущественную школу, и школу раціоналистическую.

Невозможно было, точнѣе Бэкона, имѣть сознаніе своего дѣла; невозможно съ бо́льшею, чѣмъ онъ, силою ратовать противъ того, что́ было, именно, основаніемъ схоластической философіи; невозможно лучше его указать на средства для постройки заново философской науки, глубже его изучить эту новую методу и рекомендовать ее съ бо́льшимъ краснорѣчіемъ и съ бо́льшею силою.

Во всемъ этомъ Декартъ сравнялся съ Бэкономъ, но превзошелъ онъ послѣдняго вотъ въ чемъ:

Бэконъ дѣйствительно показалъ, что философія, по громадности своего предмета и по значенію своихъ приложеній, есть первая изъ всѣхъ наукъ. Декартъ же показалъ, что философія есть необходимая точка отправленія всякой науки. Бэконъ показалъ, что познаніе фактовъ должно предшествовать всякой попыткѣ объясненія и системы; Декартъ не ограничился этой, столь вообще приложимой истиной, а установилъ, какіе именно факты должны быть констатируемы и изучаемы какъ первые. Метода, которая по Бэкону обнимаетъ всѣ науки, у Декарта становится методою философской въ собственномъ ея значеніи, и, въ то-же время, какъ выигрываетъ въ ясности и въ точности, выдѣляетъ и феномены духовнаго міра, уже слишкомъ смѣшиваемые Бэкономъ со всѣмъ остальнымъ, и назначаетъ настоящее мѣсто всѣмъ элементамъ, изъ которыхъ составляется наука.

Въ чемъ состояла та философія, которая была преподана Декарту? Она была собраніемъ гипотезъ, принимаемыхъ, по бо́льшей части, на́ слово. Изъ нихъ строго выводились слѣдствія, основательность которыхъ, какъ доктринъ, опиралась, вся вполнѣ, на значеніи первоначальныхъ гипотезъ. Принимать доктрину на́ слово, — не потому, что она есть истинная, а потому, что она — давнишняя, казалось Декарту несогласнымъ съ достоинствомъ и съ природою человѣческаго ума. Что́ такое значитъ—вѣрить? Значитъ ли это обуздывать себя до того, чтобы заглушать всякое со-

ПЕТРОВСКОЕ
Ч. П. В. ОБЩЕСТВА

мнѣніе, до того, чтобы заставлять молчать всякое безпокойство? Нѣтъ: вѣрить только такъ—это значитъ просто смиряться и уступать; это значитъ, скорѣе, воздерживаться отъ мысли, чѣмъ мыслить въ самомъ дѣлѣ, значитъ отрекаться отъ своего собственнаго достоинства. Тотъ только дѣйствительно имѣетъ вѣрованіе, кто самопроизвольно и свободно принимаетъ истину, принимаетъ не потому, что она импозирована; а потому, что она ему очевидна.

Стало быть,—когда желаютъ достиженія истины, то ищутъ очевидности. Но сама очевидность—что́ она есть такое?—она есть нѣкоторая сила реальности, которая ясно и непобѣдимо импозируется нашему уму и влечетъ согласіе на признаніе ее умомъ, не дозволяя ему никакого сомнѣнія.

Вмѣсто того, чтобы загромождать нашъ умъ истинными или ложными понятіями, принимаемыми безъ разбора (что́ есть лишь упражненіе памяти, и неимѣетъ ничего общаго съ сужденіемъ, а слѣдовательно и съ философіей), надо, стало быть, все разбирать, все обсуждать, все взвѣшивать; отбрасывать то, что́ ложно или даже только сомнительно, и оставлять только то, что́ истинно и—истинно съ полною очевидностью, то-есть то́, въ чемъ невозможно нашему уму сомнѣваться.

Декартъ отправляется отъ этого, для того, чтобы разобрать всѣ прежде полученныя вѣрованія, твердо рѣшившись уже впередъ отказаться безъ колебанія отъ всѣхъ тѣхъ изъ нихъ, которыя не будутъ казаться ему,—самому ему, какъ единственному судьѣ своихъ собственныхъ мыслей,—ясно и непобѣдимо истинными. Въ этомъ рѣшеніи,

которое было первымъ шагомъ Декарта, заключалось уже полное разрушеніе схоластики. Принципъ авторитета, составляющій всю суть схоластики, не имѣетъ болѣе силы для Декарта, потому что послѣдній обращается только къ своему разуму, только къ нему одному. Затѣмъ Декартъ дѣлаетъ пересмотръ всѣмъ своимъ мнѣніямъ. При этомъ, коль скоро онъ замѣчаетъ, что можетъ предполагать,—хотя бы и по самому малѣйшему поводу,—что какое либо изъ этихъ мнѣній несовершенно точно, то тотчасъ же отбрасываетъ его на время, съ тѣмъ, чтобы принять снова, если оно будетъ доказано. Этотъ добровольный и обсуждаемый скептицизмъ Декарта, который въ его мысли есть ничто иное, какъ средство достигнуть того, чтобы вѣрить, чтобы вѣрить такъ, какъ надлежитъ вѣрить философу, получилъ названіе: *методическое сомнѣніе*.

Но какимъ образомъ Декартъ вывелъ себя изъ этого сомнѣнія? Онъ отбросилъ свидѣтельства сенсовъ (sens) и мнѣніе, и, такимъ образомъ, оказался лишеннымъ всѣхъ вѣрованій, которыя принималъ прежде за самыя достовѣрныя. Но онъ сталъ соображать, что въ то время, какъ онъ напрягалъ свою мысль къ тому, чтобы во всемъ сомнѣваться, оставалась однако постоянно, по крайней мѣрѣ, одна вещь, въ которой онъ не могъ сомнѣваться. Именно — не могъ онъ сомнѣваться въ существованіи своего сомнѣнія, а слѣдовательно, и своей мысли, ибо даже и тогда, когда мысль его была бы обманываема по всѣмъ пунктамъ,—какъ онъ это только-что предполагалъ,—все-таки для того, чтобы быть обманываемымъ, надо существовать.

Вотъ стало быть, тотъ фактъ, предъ которымъ разбились всѣ рессурсы, всѣ усилія его сомнѣвающагося ума. Фактъ этотъ съ перваго же раза казался очевиднымъ. Мало того: сколько ни трудился Декартъ, чтобы утаивать это отъ себя и увѣрять себя въ томъ, что фактъ не вѣренъ, все-таки упорствующій философъ не могъ успѣть въ этомъ. Тогда онъ рѣшился принять упоминаемый фактъ съ довѣріемъ, тѣмъ болѣе полнымъ, что оно было неотразимо вынуждаемо, и поэтому постановилъ слѣдующій фактъ:

Я мыслю, то-есть — я есмь существо, которое въ настоящее время (дѣйствительно), испытываетъ модификаціи (видоизмѣненія) нѣкотораго порядка, называемыя мною—мыслями.

Декартъ выразилъ это основаніе всей своей философіи слѣдующими словами: *Я мыслю, слѣдовательно—я есмь* (*cogito ergo sum*). Изъ этихъ словъ не слѣдуетъ заключать, что какъ будто Декартъ сначала допускалъ мысль безъ существованія, и, только уже по размышленіи, установилъ, что существованіе должно сопровождать мысль. *Я мыслю, слѣдовательно — я есмь*, означаетъ просто, что—я мыслю, и Декартъ дѣлаетъ слѣдующее размышленіе, разсматриваемое имъ, какъ очевидное и которое дѣйствительно таково: я, который мыслю,—я есмь, и я есмь—мыслящій. Онъ выразилъ бы тоже самое сказавъ: сознаніе мое непобѣдимо обязываетъ меня утверждать реальность моего существованія какъ существа мыслящаго.

Обратимъ вниманіе на то, что Декартъ увѣренъ въ своемъ существованіи — какъ существа мысля-

щаго, но вовсе не увѣренъ въ своемъ существованіи какъ тѣла. Реальность мыслящей сущности, изъ всѣхъ реальностей, есть самая несомнѣнная, и на ней-то Декартъ оснуетъ всѣ другія реальности. Но прежде чѣмъ заняться констатированіемъ реальности своего тѣла, онъ займется подробно тѣмъ, чтобы доказывать существованіе Бога, и когда, наконецъ, обратится къ матеріи,—доказательство его, совершенно, правда, излишнее, но, по мнѣнію его, весьма необходимое, окажется слабымъ и запутаннымъ. Коренное различіе между духомъ и тѣломъ, то различіе про которое Мальбраншъ сказалъ не много позднѣе, — что оно не было извѣстно до послѣдняго времени, есть, стало быть одно изъ послѣдствій—*я мыслю, слѣдовательно—я есмь.*

Постановивъ этотъ принципъ, философія Декарта является такъ-сказать вполнѣ вооруженною. Можно выразиться такимъ образомъ потому, что философія эта установилась, какъ философія независимая, методическимъ сомнѣніемъ; потому, что она, сверхъ того, открыла самый неоспоримѣйшій изъ фактовъ, а слѣдовательно—самый неоспоримѣйшій изъ авторитетовъ, который и оказывается авторитетомъ сознанія. Наконецъ, можно назвать ее вполнѣ вооруженною потому, что она обладаетъ критеріумомъ, ибо Декартъ не только допустилъ одинъ фактъ какъ фактъ несомнѣнный, но зналъ, при этомъ, что допустилъ его потому только, что самъ ясно и точно видѣлъ то, что фактъ этотъ истиненъ.

Прежде всего, Декартъ заключаетъ отъ существованія своей собственной мысли къ существованію Бога. Я есмь, говоритъ онъ, — и я есмь

мыслящій. Я признаю вполнѣ вѣрнымъ то, что во мнѣ находятся извѣстныя мысли; но мнѣ остается еще узнать — представляютъ ли эти мысли предметы, дѣйствительно существующіе, или же онѣ суть не что иное, какъ химеры. Между имѣющимися во мнѣ идеями находятся такія, которыя я мыслю потому только, что мыслю (врожденныя идеи, idées innées); другія идеи, идеи случайныя (idées adventices)—кажутся образующимися во мнѣ по поводу встрѣчающихся предметовъ, и наконецъ, третьи—идеи искусственнныя (idées factices)—произвольно производятся самимъ мною.

Идея о Богѣ есть, конечно, идея врожденная и изъ всѣхъ таковыхъ идей самая—главная. Изъ этой идеи, которую Декартъ находитъ въ себѣ, онъ выводитъ тремя различными доказательствами самую реальность Бога.

Другія приложенія методы Декарта имѣютъ менѣе важности. Онъ допускалъ реальность міра матеріальнаго, но допускалъ—не прямо на вѣрѣ въ наши воспринимательныя способности, потому что, какъ говорилъ онъ, „лукавый духъ могъ бы ввести меня въ заблужденіе и произвести во мнѣ иллюзіи“. Онъ допускалъ упоминаемую реальность, какъ послѣдствіе правдивости Бога, который не захотѣлъ бы создать насъ для того, что бы мы были игрушками вѣчной иллюзіи.

Декартъ думалъ, что міръ остается въ постоянной пребываемости не своею собственною силой, но что Богъ сообщаетъ ему нескончаемо бытіе, такъ что дѣло творенія не прерывается. Декартъ заблуждался, слѣдовательно, на счетъ свойства вто-

ростепенной сущности, и объяснялъ всѣ движенія механическими законами *); отсюда и вытекла знаменитая фраза: „Дайте мнѣ матерію и движеніе—и я построю міръ“. Отсюда же произошли и заблужденія его преемниковъ, касательно свойства второстепенныхъ сущностей (субстанцій). Одни сдѣлали эти второстепенныя причины безполезными, какъ—напримѣръ, Мальбраншъ—своею теоріею случайныхъ причинъ, и Лейбницъ — своей предустановленной гармоніей; другіе же совершенно уничтожили ихъ (второстепенныя причины), какъ, напримѣръ, Спиноза, который относитъ всѣ феномены прямо къ Божественной субстанціи (сущности).

Между учениками Декарта слѣдуетъ упомянуть: *де-ла Форжа* (de la Forge). *Клерселье* (Clerselier), *Жака Рого* (Jaques Rohault), *Клоберга* (Clauberg), *Гейлинкса* (Geulinx). Между же тѣми, которые, не принадлежа вполнѣ къ его философской школѣ, слѣдовали, однако, въ точности его принципамъ, надо назвать всѣхъ избранныхъ мыслителей сем-

*) Изъ картезіанскаго понятія природы само собою слѣдуетъ, что вся природа разрѣшается въ однообразный процессъ *механическаго движенія*. Одно тѣло двигаетъ другое, слѣдовательно одно есть движущее, другое движимое, и движеніе происходитъ и распространяется внѣшнимъ способомъ удара. Но здѣсь, однако, бросается въ глаза противорѣчіе. Весь вещественный міръ есть цѣпь движеній: *гдѣ первое движущее звено*?

Въ средѣ самаго вещественнаго міра нельзя найти *primum movens* (перваго движущаго), потому что тѣла не двигаются *сами*; слѣдовательно, въ природѣ существуетъ только производное, сообщенное, и никакъ не самобытное движеніе. Протяженная субстанція только подвижна, а несамодвижима.

Поэтому причину движенія, первое движущее звено, Декартъ долженъ искать за предѣлами вещественнаго міра и принять Бога за *causa efficiens* (производящую причину) вещественнаго движенія. *Куно-Фишеръ, пер. Страхова*

надцатаго вѣка: *Арно* (Arnauld), *Паскаля*, *Никóля* (Nicole), *Боссюэта*.

Создатель исторіи—*Вико* (Vico)—принадлежитъ тоже къ школѣ Декарта. Къ его же школѣ мы отнесемъ—*Гроціуса* (Grotius) и Пуффендорфа, которые хотя писали только объ естественномъ правѣ, но писали, опираясь исключительно на принципы разума. Наконецъ—*Спиноза* и *Мальбраншъ*—это тоже ученики Декарта, но ученики, глубоко видоизмѣнившіе его доктрины и стяжавшіе сами право считаться тоже вождями. Декартъ родился, въ Турени, въ 1596 году; умеръ въ 1650 году.

3. Мальбраншъ. Спиноза. Лейбницъ.

Философія Мальбранша можетъ быть сведена къ весьма небольшому количеству пунктовъ. Онъ беретъ за начало ту доктрину Декарта, по которой духъ есть сущность мыслящая, а тѣло есть сущность протяженная. Какое отношеніе существуетъ между пространствомъ и мыслью? Какъ дѣйствіе одного на другую и обратно,—или передвиженіемъ, или мыслью,—можетъ установиться? Кажется, что дѣйствіе это установиться не можетъ.

Декартъ въ особенности заботился о томъ, чтобы различать двѣ вещи, которыя глубоко различны, и онъ успѣлъ въ этомъ, но успѣлъ, упуская изъ виду, что два эти, столь различныя, состоянія живутъ въ постоянной связи. Мальбраншъ, не будучи въ силахъ ни объяснить, ни понять естественнаго дѣйствія тѣла на духъ и духа на тѣло, рѣ-

шился отрицать это дѣйствіе и искать индѣ, а не въ прямомъ взаимномъ вліяніи, объясненія воспринимаемыхъ нами феноменовъ.

Для того, чтобы достигнуть этого, онъ основался на томъ неоспоримомъ замѣчаніи, что идея Бога всегда, ясно или не ясно, присутствуетъ въ глубинѣ нашего разсудка. Ему казалось, — что, конечно и справедливо,—что, можно, совершенно правозаконно, допустить постоянную связь творенія съ своимъ творцомъ и человѣческаго разума съ разумомъ абсолютнымъ, изъ котораго человѣческій разумъ извлекаетъ всю свою силу.

Но Богъ знаетъ все, что есть, а мы, которые знаемъ Бога, мы знаемъ идеи, которыя Богъ имѣетъ обо всемъ томъ, что есть; такимъ образомъ, умъ не воспринимаетъ тѣлъ, а между тѣмъ онъ ихъ познаетъ, зная идеи, которыя Богъ о нихъ имѣетъ *).

Такова именно теорія *провидѣнія въ Богѣ* (Vision en Dieu). Что же касается до произведенія движенія, то,—сверхъ того, что духъ человѣка не способенъ, по своей метафизической натурѣ, произвести перемѣщеніе тѣловыхъ частей, — мы не ви-

*) Такое воззрѣніе можно пояснить посредствомъ слѣдующаго образа. Конечныя субстанціи, мыслящая и протяженная, или духъ и вещество, противоположны другъ другу, и потому совершенно *непроницаемы* другъ для друга. Вещество для духа непрозрачно и темно; духъ ограничивается простою самопзвѣстностью. Такое состояніе похоже на темноту, въ которой мы только чувствуемъ самихъ себя и ничего не замѣчаемъ внѣ насъ. Мы не можемъ изъ собственныхъ нашихъ глазъ произвести свѣтъ, который озарилъ бы наши предметы. Но вотъ солнечный лучъ озаряетъ наши глаза и этими глазами мы распознаемъ вокругъ насъ цвѣтные образы. *Мы видимъ образы въ свѣтѣ солнца.* Переведемъ это на философію Мальбранша и мы получимъ разительный символъ для ея положенія: *мы познаемъ вещи въ Богѣ.—Куно-Фишеръ, пер. Страхова.*

димъ, — чтобы могла существовать другая причина передвиженія, когда признали уже разъ, что Богъ есть причина высшая, всемогущая, абсолютная; ибо если бы существовала какая-либо другая причина, то произошло бы одно изъ двухъ: или эта послѣдняя причина дѣйствовала бы противъ Бога,—что́ уничтожало бы всемогущество божіе,—или дѣйствовало бы вмѣстѣ съ Богомъ,—что́ дѣлало бы ее совершенно безполезною.

Мальбраншъ поэтому заключалъ, что всякое движеніе производится прямымъ дѣйствіемъ Бога, и что наши воли недѣйствительны. Согласіе, замѣчаемое нами между нашими волями и исполненіемъ, зависитъ отъ того, что Богъ внимателенъ къ тому, чтобы подвигать тѣла—тогда именно, когда мы хотимъ ихъ двигать. Стало быть, воля наша есть скорѣе случай, чѣмъ причина движенія. Такова именно—теорія случайныхъ причинъ (Théorie des causes occasionelles).

Вотъ, въ немногихъ словахъ, въ чемъ состоитъ система Мальбранша: Декартъ ставитъ принципомъ, что душа и тѣло глубоко различны; изъ этого принципа Мальбраншъ заключаетъ, что онѣ не могутъ дѣйствовать другъ на друга, но, однако, дѣлаетъ себѣ то возраженіе, что опытъ показываетъ намъ ихъ, другъ на друга, дѣйствующими: 1) въ познаваніи, 2) въ произведеніи движенія; и, онъ (Мальбраншъ) разрѣшаетъ затрудненіе двойной гипотезой *провиде́нія* и *случайныхъ причинъ*.

Философія Спинозы гораздо смѣлѣе и имѣетъ характеръ болѣе послѣдовательный.

Мальбраншъ видѣлъ только одну сторону за-

трудненія и эту, замѣченную имъ, сторону, онъ объяснялъ гипотезой мало вѣроятной, главная ошибка которой заключалась въ удержаніи сущностей, становящихся безполезными при этой гипотезѣ.

Разберемъ, въ самомъ дѣлѣ, эту двойную гипотезу *провидѣнія* и *случайныхъ причинъ*, и спросимъ, что оставляетъ она существовать внѣ Бога?

Двойная гипотеза оставляетъ существовать: 1) идеи и чувственные феномены, которые въ дѣйствительности суть ни что иное, какъ идеи Бога и прямые продукты его дѣятельности, и 2), сверхъ того, нѣкоторыя сущности (субстанціи), въ которыхъ происходятъ эти феномены, — сущности, не могущія способствовать, или, по крайней мѣрѣ, дѣятельнымъ образомъ не могущія способствовать тому, чтобы производить эти феномены. Эти недѣятельныя сущности,—нѣчто въ родѣ мѣста, въ которомъ феномены развиваются,—до того затрудняютъ Мальбранша, что онъ не упускаетъ случая жаловаться на темноту самой идеи сущности (субстанціи). При этомъ очень хорошо видно, что сущности находятся въ мірѣ въ нѣкоторомъ родѣ—какъ бы вопреки ему.

Спиноза выведетъ эти сущности вовсе изъ міра. Если, кромѣ причины, для того чтобы объяснить феномены, нужна еще сущность, то почему сущность эта должна быть другая, а не самая сущность Бога? Для того, чтобы объяснять сознаніе личности и сдѣлать возможными свободу и нравственное вмѣненіе, можно въ философіи нуждаться во второстепенныхъ причинахъ; но почему именно нужны индивидуальныя сущности и на какомъ основаніи можно опираться для того, чтобы допускать ихъ?

Наконецъ Мальбраншъ затрудняется только отношеніемъ духа къ матеріи; но отношеніе конечнаго къ безконечному—не гораздо-ли еще труднѣе для объясненія? Мальбраншъ видѣлъ мѣньшее затрудненіе, а не видѣлъ—бо́льшаго. На это-то, именно, бо́льшее затрудненіе обратилъ вниманіе Спиноза, и для того, чтобы показать, что оно не разрѣшимо, если конечной сущности оставляютъ реальность,—которую Мальбраншъ не признавалъ только за второстепенной причиной,—Спиноза воспользовался разсужденіемъ Мальбранша дополнивъ его.

Въ самомъ дѣлѣ, если всякая второстепенная причина есть граница всемогуществу Бога, то какимъ же образомъ—всякая сущность, посторонняя Богу, могла бы не быть границею всеполнотѣ его бытія?

Такъ, по мнѣнію Мальбранша: это, Богъ—мыслитъ и дѣйствуетъ въ насъ. Спиноза же прибавляетъ одно слово и говоритъ: это Богъ—*есть*, мыслитъ и дѣйствуетъ въ насъ. Міръ съ своими феноменами есть ни что иное, какъ совокупность видоизмѣненій божественной сущности, и общіе законы, общія формы существованія, котораго феномены представляютъ не болѣе какъ видоизмѣненія, суть собственно аттрибуты Бога. Такимъ образомъ выходитъ, что во *всемъ* не имѣется другой реальности, кромѣ Бога съ его аттрибутами и видоизмѣненіями. Мы отличны отъ него, точно такъ, какъ мысль, которую я составляю въ это мгновеніе, отлична отъ моего существа, хотя она не могла бы существовать иначе, какъ въ послѣднемъ и чрезъ него только.

Вся философія Спинозы есть развитіе одной идеи, идеи Безконечнаго, Совершеннаго, или, какъ выражается онъ—Субстанціи (Сущности).

Субстанція, это есть существо, не такое или другое существо, не существо вообще, не отвлеченное бытіе, но—Существо абсолютное, Существо во всей своей полнотѣ, Существо, которое и есть все бытіе, Существо, внѣ котораго ничего не можетъ ни быть, ни быть, мыслимымъ.

Субстанція необходимо имѣетъ аттрибуты *), характеризующіе и выражающіе ея существенность; иначе Субстанція была бы чистымъ абстрактомъ, была бы родомъ,—родомъ самымъ общимъ и потому —самымъ безсодержательнымъ изъ всѣхъ родовъ; она сливалась бы съ неопредѣленною и смутною идеей бытія чистаго, всеобщаго, бытія безъ реальности и безъ сути — мыслью пустой и безплодной, неяснымъ призракомъ, дѣломъ сенсовъ и истощеннаго воображенія.

Субстанція — неопредѣленна въ томъ смыслѣ, что всякое опредѣленіе есть граница, а всякая граница есть отрицаніе; но она глубоко и необходимо опредѣленна въ томъ смыслѣ, что она реальна и совершенна, и обладаетъ, въ силу этого, аттрибутами необходимыми, аттрибутами такъ тѣсно соединенными съ ея существенностью, что они не могутъ быть отъ нея отдѣлены и въ дѣйствитель-

*) Такъ какъ наша мысль не иначе понимаетъ субстанцію, какъ посредствомъ аттрибутовъ (*attribuo*—приписываю что либо кому либо; *attributum*—приписываемая чему либо принадлежность), то подъ *аттрибутами* должно разумѣть все, что̀ нашъ разумъ приписываетъ субстанціи, какъ ея принадлежность, или то, что̀ для насъ служитъ выраженіемъ ея существенности. *Гогоцкій. Философскій Лексиконъ.*

ности отъ нея даже не отличаются; ибо, отнимая аттрибуты, вы отнимаете существенность Субстанціи, вы отмѣняете самую Субстанцію.

Стало быть, Субстанція, Существо безконечное, необходимо имѣетъ аттрибуты, и каждый изъ этихъ аттрибутовъ выражаетъ своеобразно существенность Субстанціи. Но существенность эта безконечна, а выражать безконечную существенность могутъ только одни безконечные аттрибуты. Слѣдовательно, каждый аттрибутъ Субстанціи необходимо безконеченъ.

Но безконеченъ онъ—какою безконечностью? Онъ безконеченъ—безконечностью относительною, а не абсолютною. Въ самомъ дѣлѣ, если аттрибутъ Субстанціи былъ бы абсолютно безконеченъ, то онъ, значитъ, былъ бы Безконечное, былъ бы самою Субстанціею. Но аттрибутъ не есть Субстанція, а есть проявленіе Субстанціи—отличное отъ всякаго другого проявленія, слѣдовательно—проявленіе особенное и опредѣленное, совершенное и безконечное въ самомъ себѣ, но—совершенное и безконечное—безконечностью и совершенствомъо собаго и опредѣленнаго рода.

Такъ, Мысль есть аттрибутъ Субстанціи, потому что она есть проявленіе Существа. Мысль, значитъ, безконечна. Но Мысль не есть Пространство, которое также есть проявленіе Существа, а слѣдовательно, есть другой аттрибутъ Субстанціи. Точно также Пространство—не есть Мысль. Мысль и Пространство, стало быть, безконечны, но—безконечностью относительной, совершенны, но—совершенствомъ опредѣленнымъ: слѣдовательно, они, такъ

сказать, совершенны и безконечны совершенствомъ несовершеннымъ и безконечностью конечною.

Субстанція, она одна, есть Безконечное въ самомъ себѣ, Совершенное въ самомъ себѣ, Существо полное и абсолютное.

Но недостаточно, чтобы каждый аттрибутъ Субстанціи выражалъ, своею относительною безконечностью, ея (Субстанціи) абсолютную безконечность. Для того, чтобы выразить абсолютно безконечность истинно абсолютную требуются не только аттрибуты безконечные, но требуются безконечное число аттрибутовъ безконечныхъ. Если бы извѣстное число, если бы конечное число аттрибутовъ безконечныхъ выражало бы вполнѣ существенность Субстанціи, то существенность эта не была бы тогда безконечною и неисчерпаемою; въ ней имѣлась бы граница, отрицаніе, и имѣлась бы если не въ каждомъ изъ ея проявленій, взятомъ въ самомъ себѣ, то, по крайней мѣрѣ, въ ея свойствѣ, въ ея основѣ. Но, — допускать, что конечное находитъ мѣсто въ томъ, что есть само Безконечное, допускать — что что-либо отрицательное можетъ проникнуть въ то, что́ есть абсолютное положительное, въ то, что́ есть самое Существо,—будетъ противорѣчіе. То, что̀ безконечно лишь только опредѣленнымъ образомъ, не исключаетъ, а, напротивъ, заключаетъ въ себѣ нѣкоторое отрицаніе; Безконечное же абсолютное, напротивъ, заключаетъ въ себѣ отрицаніе всякаго отрицанія. Всякое, какое угодно, громадное число безконечныхъ аттрибутовъ, стало быть, безконечно далеко отъ возможности выразить безконечную существенность Субстанціи, и только без-

конечное число аттрибутовъ безконечныхъ способно представить, подходящимъ образомъ, характеръ чего-то, что, не только безконечно, но есть само Безконечное, Безконечное абсолютное.

Субстанція, значитъ, необходимо имѣетъ аттрибуты, безконечное число аттрибутовъ, — и каждый изъ этихъ аттрибутовъ безконеченъ въ своемъ родѣ. Но безконечный аттрибутъ имѣетъ необходимо модусы, видоизмѣненія (modes) *).

Что такое, въ самомъ дѣлѣ, была бы Мысль безъ идей, которыя выражаютъ и развиваютъ ея существенность? Что такое, было бы Пространство безъ фигуръ, которыя опредѣляютъ его, безъ движеній, которыя его разнообразятъ? Мысль и Пространство не суть универсалы **) (universaux), не суть абстракты,—неопредѣленныя и смутныя идеи; онѣ (Мысль и Пространство) суть реальныя манифестаціи, проявленія Существа, и Существо это не есть что-либо неплодное и мертвое, а есть дѣятельность, есть жизнь. Точно такъ, значитъ, какъ нужны аттрибуты для того, чтобы выразить существенность Субстанціи, точно такъ нужны модусы, видоизмѣненія, для того, чтобы выразить существенность аттрибутовъ; отнимите видоизмѣненія у

*) Подъ модусомъ или видоизмѣненіемъ Спиноза разумѣетъ то что понимается не само по себѣ и не въ себѣ, но посредствомъ чего либо другаго, и такъ какъ одна лишь субстанція и мыслится, и существуетъ сама по себѣ и чрезъ себя, то и модусъ можетъ быть, понятъ только въ субстанціи и чрезъ субстанцію. *Гогоцкій. Философскій Лексиконъ.*

**) Умомъ отвлеченныя общности, какъ, напримѣръ: родъ, видъ различіе и др.

аттрибута—и аттрибута нѣтъ болѣе; точно такъ и Существо перестало бы быть, если бы аттрибуты, которые выражаютъ его бытіе, были бы предположены исчезнувшими.

Видоизмѣненія необходимо конечны, потому что они сложны. Если же каждое изъ нихъ было бы безконечно, то аттрибутъ, котораго они выражаютъ существенность, не имѣлъ бы одного и опредѣленнаго рода безконечности; онъ былъ бы Безконечнымъ въ самомъ себѣ, а не тѣмъ или другимъ безконечнымъ; онъ былъ бы не аттрибутомъ Субстанціи, а самою Субстанціею. Видоизмѣненіе, стало быть, можетъ выражать не иначе, какъ конечнымъ образомъ,—относительную безконечность аттрибута, точно такъ какъ и аттрибутъ можетъ выражать не иначе, какъ относительнымъ, хотя и безконечнымъ образомъ абсолютную безконечность Субстанціи.

Но аттрибутъ, тѣмъ не менѣе, безконеченъ въ самомъ себѣ и безконечность его существенности должна оказываться въ его проявленіяхъ. Предположите же, что какой-либо аттрибутъ Субстанціи, имѣлъ бы только извѣстное число видоизмѣненій (modes), тогда аттрибутъ этотъ не былъ бы безконечнымъ, потому что могъ бы быть исчерпанъ. Выходило бы противорѣчіе въ томъ, напримѣръ, что извѣстное число идей исчерпывало бы безконечную существенность Мысли;—въ томъ, что безконечное Пространство было бы выражаемо извѣстною величиною тѣла, какою громадною бы величина эта ни была предполагаема.

Стало быть, безконечная Мысль должна разви-

ваться неисчерпаемою безконечностью идей, а безконечное Пространство можетъ быть выражено, въ своемъ совершенствѣ и въ своей цѣлостности, не иначе какъ только безконечнымъ разнообразіемъ величинъ, фигуръ и движеній.

Такимъ образомъ, слѣдовательно, изъ лона Субстанціи необходимо вытекаетъ безконечное число аттрибутовъ, а изъ лона каждаго изъ этихъ аттрибутовъ необходимо вытекаетъ безконечное число видоизмѣненій. Аттрибуты не отдѣлимы отъ Субстанціи; видоизмѣненія не отдѣлимы отъ аттрибутовъ. Отношеніе аттрибута къ Субстанціи есть такое же, какъ и отношеніе видоизмѣненія къ аттрибуту; все связывается и сцѣпляется, не сливаясь; все различается, не разлучаясь. Законъ общій, пропорція постоянная, связь необходимая удерживаютъ вѣчно различными и вѣчно связанными Субстанцію, Аттрибутъ и Модусъ, и это-то и есть: Существо, Реальность, Богъ.

Спиноза, какъ мы видимъ, принимаетъ,—съ бо́льшею строгостью только,—принципъ Мальбранша. Онъ (Спиноза) выводитъ изъ этого принципа настоящее заключеніе, и, тогда какъ Мальбраншъ, тщетно, хотя и совершенно искренно, старается спасти свободу, несмотря на теорію случайныхъ причинъ,—Спиноза, логикъ рѣшительно во всемъ, — выказываетъ только сожалѣніе о заблужденіи людей, которые, будучи невольниками, считаютъ себя свободными.

Но Спиноза, даже и съ такими безотрадными началами, все таки хочетъ основать нравственность; этимъ подтверждается то́, что потребность въ прин-

ципѣ и чувство принципа переживаетъ все остальное. Но, послѣ совершеннаго уничтоженія человѣческой личности, послѣ того, какъ ставится на видъ, что нѣтъ другой вѣчности, кромѣ поглощенія въ общей субстанціи, не слѣдуетъ уже болѣе говорить ни о будущности, ни о нравственномъ законѣ. Логикъ Спиноза противорѣчитъ себѣ въ этомъ, и нравственное ученіе его доказываетъ только одно, что онъ не захотѣлъ дать свое согласіе на обвинительномъ приговорѣ его доктрины *).

Философія Лейбница основывается на томъ же самомъ принципѣ изъ котораго и Спиноза, и Мальбраншъ извлекли свои системы: она есть тоже развитіе картезіанской мысли. Но Лейбница нельзя считать ни такимъ явнымъ пантеистомъ, какимъ былъ Спиноза, ни деистомъ, подобнымъ Мальбраншу,—который останавливается на пути къ пантеизму только вслѣдствіе своей непослѣдовательности.

Лейбницъ замѣняетъ гипотезу случайныхъ причинъ, дѣлающую второстепенныя сущности безполезными,—гипотезою *предустановленной гармоніи*, которая отмѣняетъ, правда, всякое дѣйствіе одной сущности на другую сущность, но объясняетъ всѣ модификаціи (видоизмѣненія) сущности, чрезъ развитіе силы ей свойственной.

Въ этомъ новомъ ученіи, стало быть: имѣется полное разлученіе между существами произведенными

*) То, что говорится здѣсь о нравственномъ ученіи Спинозы, есть мнѣніе французскихъ ученыхъ, изъ книги которыхъ мы заимствуемъ приводимый нами краткій обзоръ философіи новыхъ временъ. Сами же мы не изучали упоминаемаго ученія, а потому и не рѣшаемся произносить нашего мнѣнія. *Примѣчаніе составителя и переводчика.*

и самимъ Творцомъ; различеніе Бога и міра сдѣлано дѣйствительное и правозаконное; свобода, а слѣдовательно и нравственность—возможны; данныя психологическаго опыта о природѣ человѣческой личности и силы ее образующей—приняты во вниманіе; большая часть существъ объяснена, какъ равно объяснены—и законы ими управляющіе, и гармонія, ихъ связывающая, и Провидѣніе, которое основываетъ и поддерживаетъ гармонію посредствомъ этихъ законовъ.

Лейбницъ, значитъ, избѣгаетъ затрудненія, которое казалось присущимъ характеру картезіанизма, и избѣгаетъ этого затрудненія, видоизмѣняя данныя проблемы.

Декартъ считалъ второстепенныя сущности—ничѣмъ другимъ какъ сущностями недѣятельными, и именно—сущностью протяженною или сущностью мыслящею. Сущности эти для Мальбранша были только неудобною необходимостью, которую надо было сносить, и Спиноза ихъ отмѣнилъ. Лейбницъ, напротивъ, изучаетъ ихъ болѣе глубокимъ образомъ; онъ открываетъ настоящій ихъ характеръ, и, съ тѣмъ вмѣстѣ, объясняетъ отношеніе ихъ къ феноменамъ, заключающимся въ нихъ присущностно, и которые онѣ (сущности) развиваютъ съ свойственною имъ энергіей.

Таково именно, начало происхожденія философіи *монадъ*, по которой—недѣятельныя сущности картезіанской школы дѣлаются силами простыми, (forces simples).

Философія эта близка къ истинѣ. Лейбницъ дополняетъ ее, затѣмъ, показывая, насколько законы

природы сами просты, правильны, и какимъ образомъ они соединяютъ всѣ существа отношеніями непрерывающимися, которыя дѣлаютъ изъ міра одно цѣлое, одну систему. Онъ ставитъ, выше этихъ монадъ, стремящихся къ одной цѣли, Бога всемогущаго, всемудраго, всеблагаго,—Бога, который мыслитъ всѣ возможныя формы существованія, и который избираетъ и реализируетъ наилучшую форму, почему и выходитъ то, что существующій міръ есть наилучшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ.

Доказавъ таковой оптимизмъ *à priori*, Лейбницъ защищаетъ его противъ возраженій, ничего не забывая, не упуская ни одной изъ точекъ зрѣнія, могущихъ встрѣтиться въ подобномъ вопросѣ. Въ этомъ пространномъ и превосходномъ описаніи дѣйствительно существующаго единства подъ кажущимся разнообразіемъ, открываемымъ намъ опытомъ, Лейбницъ—хотя и болѣе полный, чѣмъ Декартъ, Мальбраншъ и Спиноза,—въ дѣйствительности только глубже изучаетъ и доканчиваетъ, такъ сказать, ученіе, уже прежде, ими провозглашенное. Но, вмѣсто того, чтобы придти къ гармоніи,—какъ Спиноза,—уничтожая элементы разнообразія, или, какъ Мальбраншъ, или, даже, какъ Декартъ,—умаляя ихъ значеніе и какъ бы изглаживая ихъ,—онъ приходитъ къ ней (къ гармоніи), сохраняя, напротивъ, въ цѣлости реальность, дѣйствіе индивидуумовъ,—такъ, что можно сказать, что Лейбницъ дѣйствительно рѣшилъ ту задачу, въ разрѣшеніи которой вышеупоминаемые философы потерпѣли неудачу.

Въ системѣ Лейбница есть, однако, что-то не-

оконченное. Монады его живутъ и развиваются на основаніи своей собственной силы; но если онѣ сами и могутъ двигаться, то все-таки ничего не могутъ приводить въ движеніе внѣ себя. Соотвѣтствіе, совпаденіе движеній между тѣмъ, что намъ кажется причиною, и тѣмъ, что мы принимаемъ за явленіе, происходитъ, по его мнѣнію, отъ точной гармоніи, установленной между силами, а, слѣдовательно, и между различными фазисами ихъ развитія. Такая гипотеза очевидно безполезна, потому что она отправляется отъ мнимой невозможности передачи движенія одной сущности другою сущностью. Гипотеза эта, къ тому же, неосновательна и неправдоподобна. Она компрометтируетъ свободу, и отличается отъ теоріи случайныхъ причинъ только въ одномъ пунктѣ (впрочемъ, весьма важномъ), а именно въ томъ, что Богъ, по мнѣнію Лейбница, дѣлаетъ въ одинъ разъ, при сотвореніи сущности, то́, что, по Мальбраншу, онъ дѣлаетъ послѣдовательно (сюксессивно) при произведеніи феноменовъ.

Въ этомъ-то и заключается недостатокъ системы Лейбница; онъ нашелъ понятіе второстепенной силы, но онъ ее не вполнѣ понялъ. Говорятъ, что Декартъ сильно придерживался понятія сущности, чрезъ что и далъ случай породиться спинозизму; говорятъ также, что Лейбницъ возвратилъ причинѣ ея настоящее мѣсто: это совершенно справедливо, если при этомъ прибавятъ: 1) что дѣло идетъ о второстепенныхъ причинахъ, (ибо конечно и Декартъ и Мальбраншъ и Спиноза хорошо знали о первой причинѣ), и 2) что Лейбницъ, хорошо понявъ отношенія феноменовъ съ ихъ соб-

ственной сущностью, отрицалъ, однако, дѣйствіе одной сущности на другую

Лейбницъ, умъ безспорно обширный и столько же просвѣщенный, сколько и глубокій, возвратилъ уваженіе къ исторіи философіи; онъ поднялъ тотъ эклектизмъ, практикованный Платономъ, анализированный и установленный Аристотелемъ, который чрезъ мѣру уже, былъ развитъ Александрійской школой, и лучше, чѣмъ Декартъ, изучилъ интеллигентность человѣка и доказалъ авторитетъ разума. Онъ не открылъ, подобно Декарту, новой философской эры, но извлекъ, изъ преобразованій, произведенныхъ его предшественникомъ, такіе превосходные плоды, лучше которыхъ трудно было ожидать.

Между учениками Лейбница мы упомянемъ только о *Вольфѣ*. Вольфъ изложилъ идеи Лейбница болѣе систематическимъ образомъ, облекъ, такъ сказать, его ученіе въ формы болѣе строгія и болѣе научныя. Какъ послѣдователь Декарта, чрезъ Лейбница, понятно, что онъ (Вольфъ) искалъ на все математическаго доказательства. Такимъ образомъ, на нѣкоторое время, установилось въ Германіи то, что называли догматизмомъ Вольфа.

Прежде нежели мы укажемъ на общій характеръ философіи Локка, которой Лейбницъ былъ противникомъ и къ которой относятся французская школа XVIII вѣка и Кондильякъ, напомнимъ, что, внѣ школъ Бэкона и Декарта, нѣкоторые писатели оставили тоже слѣды своей дѣятельности въ продолженіи семнадцатаго вѣка. Это были: мистики — *Гель* (Gale), *Кудвортъ* (Cudworth), *Гейнрихъ Моръ*

(Henri More), *Сведенборгъ* (Swedenborg); скептики—*Паскалъ*, *Сорбьеръ*, (Sorbière), *Гюэ* (Huet), *Бель* (Bayle). Но, не смотря на индивидуальное достоинство нѣкоторыхъ изъ нихъ, какъ, напримѣръ,—Паскаля, Беля, Сведенборга,—они не оставили послѣдователей, и философія XVII вѣка, вся вполнѣ, раздѣляется между эмпириками Бэконовскаго направленія и знаменитою школою Декарта.

Мальбраншъ родился въ Парижѣ въ 1638 году; умеръ въ 1715 году.

Спиноза родился въ Амстердамѣ въ 1632 году; умеръ въ 1677 году.

Лейбницъ родился въ Лейпцигѣ въ 1646 году; умеръ въ 1716 году.

4) Локкъ. Энциклопедисты. Кондильякъ.

Локкъ, по времени, въ которомъ онъ жилъ, принадлежитъ къ семнадцатому вѣку; но школа его занимаетъ весьма важное мѣсто въ философіи восемнадцатаго вѣка. Его можно считать за философа окончательно основавшаго психологическую науку. Въ этомъ отношеніи справедливо будетъ сказать, что вліяніе его еще продолжается и что онъ находится въ числѣ тѣхъ немногихъ мыслителей, которые содѣйствовали тому, чтобы возвратить философіи ея характеръ и методу.

Локкъ разсказываетъ, на первыхъ страницахъ своего сочиненія, что, при одномъ разговорѣ въ обществѣ, гдѣ онъ присутствовалъ, высказаны были самыя различныя мнѣнія, и, при всемъ этомъ, под-

нятое затрудненіе не было разрѣшено. Поразмысливъ объ этомъ, онъ заподозрилъ, что причина этого заключалась, главнѣйшимъ образомъ, въ томъ, что, въ спорѣ, пользовались понятіями, характеръ, значеніе и границы которыхъ не были изслѣдованы. Обобщивъ это замѣчаніе, онъ заключилъ, что, такъ какъ, въ концѣ-концовъ, мы мыслимъ и философствуемъ не иначе, какъ только посредствомъ человѣческаго ума, то, значитъ, прежде всего, надо познать человѣческій умъ. По поводу этого-то и былъ написанъ имъ *„Опытъ о человѣческомъ разсудкѣ* (*Essai sur l'entendement humain*), гдѣ Локкъ опредѣляетъ свойство разсудка и его силы, область нашихъ познаній, объемъ ихъ и границы. На этой-то великой и простой мысли основывается вся философія Локка; въ ней (то-есть въ этой мысли) и заключается оригинальность этой философіи, оказавшей безсмертную услугу человѣческому уму.

Но, открывъ путь къ истинной философіи, Локкъ, вдругъ, самъ на немъ споткнулся и, незамѣтно для себя, заблудился на узкой и исключительной тропинкѣ.

Изъ трехъ вопросовъ, составляющихъ психологію, а именно изъ вопросовъ: о свойствѣ феноменовъ, о началѣ ихъ происхожденія и объ ихъ образованіи,—Локкъ изучилъ только второй вопросъ.

Онъ начинаетъ съ борьбы противъ теоріи врожденныхъ идей, которую побѣждаетъ безъ труда, потому что ее искажаетъ, и, намѣсто этой доктрины, ставитъ доктрину *чистой табличной доски* (table rase). Умъ есть какъ бы чистая табличная доска, на которой являются вписываться идеи при пособіи опыта. Стало

быть, въ умѣ не находится ничего, что не приходило бы ему отъ сенсовъ (sens).

Противъ этого-то предложенія или сужденія, которое именно и есть основаніе сансуализма, Лейбницъ и постановилъ свою знаменитую аксіому:

„Ничего такого не находится въ интеллигентности, въ умѣ, чего прежде не было въ сенсахъ, ничего.... исключая самой интеллигентности, самаго ума".

Локкъ различаетъ два рода опыта: Ощущеніе, имѣющее предметомъ внѣшній міръ, и Рефлексію (Reflexion) имѣющую предметомъ дѣйствованія души.

Эти дѣйствованія души суть: воспріятіе ощущеній, удерживаніе (rétention) (которое заключаетъ въ себѣ вниманіе, память и повтореніе), различеніе, сравненіе и составленіе. Затѣмъ идутъ отвлеченіе и обобщеніе. Такимъ образомъ все ограничивается тѣмъ, чтобы получать прямо опытныя, экспериментальныя данныя и затѣмъ сочетовывать ихъ различнымъ образомъ.

Когда такимъ образомъ объясняется начало происхожденія идей, то невозможно не заблуждаться на счетъ свойства или характера идей самыхъ важныхъ. Такъ и вышло: Локкъ смѣшалъ идею пространства съ идеею тѣла, идею безконечнаго времени съ идеею продолженія времени, идею безконечнаго съ идеею неопредѣленнаго и такъ далѣе.

Для него: тождественность личности основывается единственно на памяти; сущность есть не что иное, какъ собраніе аттрибутовъ, а отношеніе причины къ явленію есть не болѣе, какъ простое отношеніе послѣдованія, сюксессивности (succession).

Съ такими начатками, Локкъ долженъ былъ придти къ номинализму, къ матеріализму. Онъ, однако, не дошелъ до этого. Онъ воздержался отъ произнесенія послѣдняго слова, и сдѣлалъ воззваніе къ откровенію. Ученики его—отвѣчали за него; они пошли до конца своихъ принциповъ.

Къ школѣ Локка относятся нѣкоторые аналисты (анализёры), какъ напримѣръ: *Гревезендъ* (S'Gravesende), *Шарль Бонне* (Ch. Bonnet) и философская школа энциклопедіи: *Д'Аламберъ*, *Дидро*, *Кондорсе́*, *Ла-Меттри́*, *Пристлей* (Priestley), доктрины которыхъ и составляютъ доктрину энциклопедистовъ. *Вольтеръ*,—если относить его къ философамъ,—можетъ то же считаться между учениками того, котораго всегда называлъ: „*Мудрый Локкъ*".

Гельвецiусъ излагаетъ настоящую нравственность сансуализма, то-есть нравственность корыстную, нравственность личнаго интереса. И, въ самомъ дѣлѣ, сансуализмъ не есть ли отрицаніе всякаго абсолютнаго принципа?

Если, какъ полагаютъ сансуалисты, мы извлекаемъ всѣ наши идеи изъ сенсовъ (sens) и изъ опыта, то тогда и сама совѣсть должна зависѣть или отъ фактовъ или отъ нашей собственной интеллектуальной дѣятельности. Она, стало быть, не есть уже вѣчное, непоколебимое правило, или, говоря точнѣе, не есть уже *правило*. Такимъ образомъ, нравственность является уничтоженною, потому, что доктрина, которая представляетъ не что иное, какъ разсчетъ интересовъ, есть уже не нравственность, а, скорѣе, явное отрицаніе нравственности.

Много разъ было доказано и фактами и раз-

сужденіями, какъ ошибочно ученіе Локка о происхожденіи нашихъ идей; но если захотѣть судить объ этомъ ученіи по его послѣдствіямъ, то нѣтъ аргументаціи болѣе отяготительной для сансуалистовъ, какъ доказываніе того факта, что нравственность Гельвеціуса строго точно выводится изъ доктрины Локка.

Въ Англіи философія Локка имѣла тоже противниковъ. *Клеркъ* (Clarke) боролся съ ней во имя принципа Ньютона. *Кумберландъ* (Cumberland) и *Шёфтсбёри* (Shaftesbury), хотя и преданные экспериментальной философіи, старались опровергать доктрину, нравственныя заключенія которой ихъ пугали.

Берклей (Berkeley) боролся тоже съ философіей Локка; но, ставъ на точку зрѣнія совершенно противоположную, онъ преувеличилъ идеализмъ до того, что началъ совершенно отрицать существованіе тѣлъ. При этомъ можно указать,—какъ на доказательство того, что всякое, сколько-нибудь послѣдовательное исключительное ученіе должно приводить къ скептицизму или, по крайней мѣрѣ, рано или поздно, породить его,—на то именно обстоятельство, что *Юмъ* (Hume) пришелъ къ коренному скептицизму, развивая сансуализмъ Локка, тогда какъ Берклей дошелъ до сходственнаго заключенія, имѣя въ виду цѣль діаметрально противоположную и отправляясь отъ преувеличенія принципа совершенно противнаго.

Во Франціи краснорѣчіе Руссо, который защищалъ съ жаромъ, но безъ научнаго значенія, нѣкоторые изъ раціоналистическихъ принциповъ, ставило препятствіе развитію отрицательнаго и ма-

теріалистическаго направленія распространяемаго энциклопедистами. Ему мы должны, въ особенности, быть признательными за постоянныя и энергическія протестаціи въ пользу свободы мысли. Онъ не создавалъ системы и не былъ вождемъ школы; по множеству важнѣйшихъ, капитальныхъ вопросовъ онъ выражалъ скорѣе великодушныя и возвышенныя чувства, чѣмъ глубокомысленныя доктрины. Но, несмотря на пробѣлы, противорѣчія и заблужденія, онъ былъ, въ восемнадцатомъ вѣкѣ, ревностнымъ апостоломъ существованія Бога, свободной воли, нравственности вытекающеей изъ долга, невещественности души и ея безсмертія.

Никто не съумѣлъ лучше его приложить къ дѣлу правило, заключающееся въ томъ, что слѣдуетъ мыслить собственнымъ умомъ и отвергать предразсудки. Нравственное ученіе его, всегда благородное въ своихъ принципахъ, иногда, однако, погрѣшало въ подробностяхъ, и Руссо, такъ много писавшій о воспитаніи, самъ запретилъ бы своему ученику чтеніе нѣкоторыхъ изъ своихъ сочиненій.

Кондильякъ, принимая метафизическіе принципы Локка, вывелъ изъ нихъ, по очевидной непослѣдовательности, спиритуализмъ и доктрину здравую, возвышенную о натурѣ Бога и объ обязанностяхъ людей. Это былъ умъ болѣе методическій, чѣмъ глубокій, болѣе точный, чѣмъ логическій. Построенная имъ система была—простоты и правильности изумительной. Онъ ошибся въ капитальномъ пунктѣ—о началѣ происхожденія идей, которое объясняетъ теоріею преобразованнаго ощущенія; но ему нельзя отказать ни въ наблюденіяхъ деталей пол-

ныхъ правды и тонкости, ни въ точности, которая, по своей безукоризненности и по стремленію къ тому, чтобы обнять всѣ элементы науки, доходитъ почти до величія.

Суть доктрины Кондильяка есть та же, что и *суть* доктрины Локка, потому что первый тоже все выводитъ изъ ощущенія; но Кондильякъ болѣе систематиченъ. Онъ составляетъ исторію нашихъ идей, начиная съ перваго изъ нашихъ ощущеній и показывая постепенно—какимъ образомъ всѣ идеи, которыми мы обладаемъ въ настоящее время, вышли изъ этого единственнаго источника. Для этого онъ воспользовался знаменитымъ предположеніемъ статуи—статуи, которой онъ послѣдовательно даетъ, одну за другой, всѣ наши способности.

По мнѣнію его, самая могущественная, самая сильная изъ нашихъ способностей, та, именно, способность, которая самымъ дѣйствительнѣйшимъ образомъ содѣйствуетъ преобразованію ощущеній,—есть способность связывать идеи. А такъ какъ фиксируютъ, прикрѣпляютъ такъ-сказать, наши идеи въ памяти—знаки; такъ какъ они опредѣленнымъ образомъ выражаютъ пониманіе наше этихъ идей и служатъ къ ихъ соединенію, то изъ этого Кондильякъ заключаетъ, что всѣмъ преуспѣяніемъ мысли мы обязаны употребленію знаковъ, то-есть пользованію словомъ.

Мы умѣемъ размышлять, говоритъ Кондильякъ, потому, что умѣемъ говорить.

Доктрину эту впослѣдствіи преувеличили въ другой школѣ до того, что стали говорить, что мы не могли бы и мыслить вовсе, не имѣя слова.

Кондильякъ приложилъ свои методы къ большей части человѣческихъ знаній, и, своимъ вліяніемъ во французскихъ школахъ, замѣнилъ на нѣкоторое время вліяніе картезіанизма.

По направленію, къ нему можно отнести *Кабаниса* (Cabanis), *Детю-Траси* (Destutt Tracy) и, въ особенности, *Ларомигьера* (Laromiguiére), который усовершенствовалъ и возвысилъ систему Кондильяка, оставаясь вмѣстѣ съ послѣднимъ, по странной непослѣдовательности, вѣрнымъ невещественности (духовности), безсмертію души и нравственности, налагаемой долгомъ.

Локкъ родился въ Врайтонѣ (Wrigton) въ 1632 году; умеръ въ 1704 году.

Д'Аламберъ, основатель энциклопедіи, родился въ Парижѣ въ 1717 году; умеръ въ 1783 году.

Вольтеръ родился въ Шатене (Châtenay, prés de Sceaux), въ 1694 году; умеръ въ 1778 году.

Руссо родился въ Женевѣ въ 1712 году; умеръ въ 1778 году.

Кондильякъ родился въ Гренобле въ 1715 году; умеръ въ 1780 году.

5. Шотландская школа.

Шотландская школа, которая, подобно философіи Кондильяка, имѣетъ между нами сторонниковъ и нынѣ, и о которой мы скажемъ только нѣсколько словъ, потому что произведенія ея ходятъ по рукамъ, а часть ея принциповъ и доктринъ вошла въ наше классическое образованіе, есть, какъ и школа Локка, школа глубоко психологическая.

Она сходится со школою Локка въ томъ, что ставитъ психологію во главѣ философскаго дѣла, какъ основаніе необходимое и неизбѣжное; она (шотландская школа), какъ и самъ Локкъ, даетъ вопросу о началѣ происхожденія идей ту капитальную важность, которую вопросъ этотъ и долженъ представлять. Подобно школѣ Локка, шотландская школа также отбрасываетъ гипотезы, и обращается къ наблюденію медленному, терпѣливому и къ индукціи осторожной и разсчитанной.

Различается же она отъ философіи Локка въ томъ, что допускаетъ для идей источникъ высшій, источникъ, стоящій выше опыта. Чрезъ это она ускользаетъ отъ всѣхъ безотрадныхъ послѣдствій, которыя были произведены философіею Локка, и произведены, по большей части, какъ бы помимо его желанія.

Но шотландская школа, которая безспорно есть одна изъ самыхъ разумныхъ и самыхъ плодотворныхъ и которую никогда не устанешь изучать, потому, что она производитъ наблюденія всегда точныя и правильныя, и выставляетъ идеи только справедливыя и вѣрныя,—не полна, однако, въ трехъ пунктахъ, которые мы здѣсь только лишь отмѣтимъ: 1) эта высшая способность, къ свидѣтельству которой упоминаемая школа обращается, есть не что иное, какъ нѣчто въ родѣ умственнаго (духовнаго) инстинкта,—есть особливое расположеніе ума къ тому, чтобы мыслить и допускать нѣкоторые принципы, независимые отъ опыта, принципы, которые суть не что либо другое, какъ простой здравый смыслъ; 2) шотландская школа, погрузившись въ наблюденіе фактовъ, пре-

небрегаетъ нѣкоторыми изъ основныхъ проблемъ философіи, или же ставитъ очень скоро разрѣшеніе этихъ проблемъ въ разрядъ *desiderata*, которыя надо допускать безъ доказательства. Мы укажемъ, между прочимъ, на проблему правозаконности познанія. Психологическая школа должна была бы начинать съ этой проблемы и употребить всѣ свои силы на глубокое ея изученіе; ибо изъ принциповъ, которыми доказываютъ необходимость психологіи, выходитъ очевиднымъ, что философія, вся вполнѣ, находится въ связи съ вопросомъ о правозаконности нашихъ познаній. Между тѣмъ, тогда какъ критическая германская школа приводитъ, блестящимъ образомъ, философію къ этой первоначальной проблемѣ, къ проблемѣ которая, ставъ во главѣ науки, измѣняетъ ее совсѣмъ, —*Ридъ* (Reid) и его послѣдователи стараются отстранить эту проблему безъ разсужденія и безъ разбора. Принимая фактъ за достаточное доказательство права, они удовольствуются анализомъ нашихъ идей—для того, чтобы констатировать ихъ характеръ. Такимъ-то образомъ Ридъ истощается въ противопоставленіяхъ болѣе точныхъ анализовъ сомнительнымъ гипотезамъ, на которыхъ опирался скептицизмъ Юма, но относитъ къ химерамъ несравненно болѣе радикальныя возраженія Канта; 3) наконецъ, боясь потеряться между гипотезами, шотландская школа останавливается, такъ сказать на половинѣ пути, и воздерживается отъ окончательнаго заключенія,—изъ чего слѣдуетъ, что эти глубокіе и разсудительные аналисты не имѣютъ системы.

Такимъ образомъ, не только вопросъ по пре-

имуществу психологическій, который есть настоящій, истинный, первый шагъ философіи,—вопросъ о правозаконности познанія, — упущенъ вовсе или разсмотрѣнъ поверхностно и недостаточно, но и принципъ, къ свидѣтельству котораго взываютъ для того, чтобы опровергнуть сансуализмъ, хотя доказанъ и описанъ превосходно, однако не опредѣленъ по своимъ существеннымъ свойствамъ. Наконецъ по непослѣдовательности неизбѣжной въ доктринѣ, гдѣ наблюденіе не находится подъ властью принципа простаго и строгаго, наука остается безъ окончательнаго заключенія, и менѣе кажется готовою наукой, чѣмъ грудой матеріаловъ для построенія науки. Шотландская школа, говоря точнѣе, есть скорѣе школа описательная, и, въ этомъ значеніи, правда, она не имѣетъ соперниковъ. Она первая приложила къ психологіи методу естественныхъ наукъ; это метода Локка, получившая совершенно ученый характеръ. Послѣ шотландцевъ придется развѣ прибавлять что-либо, но никакъ не передѣлывать.

Самые знаменитые шотландскіе философы, не говоря о *Гютчесонѣ* (Hutcheson), котораго можно считать моралистомъ, суть: *Томасъ Ридъ* (Thomas Reid)—настоящій вождь школы, *Жакъ Бетти* (Jaques Beattie), *Освальдъ* (Oswald) *Пристлей* (Priestley), *Прейсъ* (Price), *Фергюсонъ* (Ferguson), *Адамъ Смитъ*, авторъ теоріи нравственныхъ чувствованій, который изъ симпатіи дѣлаетъ принципъ нравственности; *Томасъ Пенъ* (Thomas Paine)—англичанинъ и одинъ изъ основателей республики Соединенныхъ Штатовъ; наконецъ, одинъ изъ умовъ самыхъ

точныхъ и наиболѣе здравомыслящихъ, одинъ изъ тѣхъ именно умовъ, которые сдѣлали собою честь философіи нашего времени — *Дугальдъ Стюартъ* (Dugald Stewart).

Ройе-Колляръ. (Royer-Collard) перенесъ во Францію шотландскую философію, давъ, при этомъ ей болѣе строгости и возвышенности. Это было сигналомъ паденія сансуалистической школы и обращенія, вновь, къ картезіанскимъ доктринамъ.

Ридъ родился въ 1704 г.; умеръ въ 1796 г.

Гютчесонъ родился въ 1694 г.; умеръ въ 1747 г.

Фергюсонъ родился въ 1724 г.; умеръ въ 1816 г.

Адамъ Смитъ родился въ 1724 г.; умеръ въ 1790 г.

Томасъ Пенъ родился?

Дугальдъ Стюартъ родился въ 1753 г.; умеръ въ 1828 г. *).

Прежде нежели приступить къ ознакомленію съ Кантомъ, Фихте и Якоби, мы считали не лишнимъ помѣстить вышеприведенный бѣглый обзоръ философіи новыхъ временъ

Затѣмъ мы могли бы перейти къ Канту. Но мы временно остановимся здѣсь по слѣдующей причинѣ.

Нашею книгой мы имѣемъ намѣренія ознакомить читателя съ ученіями Канта и Фихте въ сопоставле-

*) Въ помѣщенномъ выше краткомъ обзорѣ философіи новыхъ временъ приведены имена лицъ съ философскими трудами большей части которыхъ мы вовсе незнакомы; но всѣ лица эти были—*разыскатели истины*, и этого одного уже достаточно, чтобы мы считали обязанностью, при случаѣ, повторить ихъ имена. *Прим. составителя и переводчика.*

ніи этихъ ученій съ оппозиціонной философіей Фридриха Гейнриха Якоби.

Изложеніе послѣдней философіи, въ нашей книгѣ, начинается съ оппозиціи Якоби Спинозѣ.

Поэтому, мы опять возвращаемся къ Спинозѣ.

Мы дадимъ здѣсь: нѣкоторыя свѣдѣнія объ его жизни и сжатое изложеніе его системы, составленное самимъ Якоби.

Послѣ этого мы перейдемъ къ Канту.

О СПИНОЗѢ.

Нѣкоторыя свѣдѣнія о жизни Спинозы *).

Если можно представить себѣ философа,—говоритъ Рейно,—который проводилъ бы свою жизнь въ совершенной самовоздержности, въ простотѣ и уединеніи, безъ всякой другой земной мысли, кромѣ мысли объ установленіи добрыхъ нравовъ и мира между людьми, безъ всякаго другаго желанія кромѣ желанія —познать истину, безъ всякаго другаго предмета для созерцанія, кромѣ вѣчнаго Бога; если былъ такой чистый, постоянный и рѣшительный въ своихъ трудахъ ученый, который, какъ новый терапевтъ, по своей собственной волѣ, создалъ себѣ уединеніе посреди господствующей вокругъ него шумной суеты и благоговѣйно предпочиталъ это уединеніе непрочнымъ благамъ богатства и извѣстности, свидѣтельствуя своею жизнью объ искренности своихъ убѣжденій, и оправдывая, насколько было возможно, доктрину свою своими поступками,—если су-

*) Изъ статьи французскаго философа *Рейнд* (*J. Reynaud*).

ществовалъ подобный человѣкъ и философъ, то таковымъ, конечно, былъ Спиноза.

А между тѣмъ, кто, по смерти, былъ болѣе и ужаснѣе его оклеветываемъ, искажаемъ и опозориваемъ! Изъ среды тѣхъ отжившихъ знаменитостей, память о которыхъ слѣпой фанатизмъ старался низвергнуть въ пропасть забвенія и проклятія, не было ни одной личности, которая такъ долго, какъ личность Спинозы, подвергалась бы всѣмъ возможнымъ оскорбленіямъ, и оскорбленіямъ, къ тому же, дѣйствовавшимъ вначалѣ успѣшно.

Имя Спинозы на языкѣ вліятельныхъ классовъ сдѣлалось для толпы чѣмъ-то въ родѣ пугала, чѣмъ-то чудовищнымъ и — какъ бы символомъ самаго презрѣннаго нечестія на землѣ.

Этого благочестиваго и строгаго метафизика, оставленнаго, если не преданнаго, самими же философами, публично клеймили и позорили въ продолженіи цѣлаго вѣка, и надо сознаться, къ стыду нашему, что и нынѣ, въ средѣ общественнаго мнѣнія, на него смотрятъ съ такимъ же предубѣжденіемъ. Во всемъ этомъ очень много есть того, что возмущаетъ истинно честное сердце.

Мы далеки отъ того, чтобы раздѣлять мнѣнія Спинозы на счетъ безконечной личности, на счетъ свободы человѣка; но, будучи противниками его принциповъ въ томъ, что они имѣютъ ошибочнаго, мы, тѣмъ не менѣе, не можемъ не признавать, что система его имѣла громадное вліяніе на развитіе философіи новыхъ временъ.

Во всякомъ случаѣ, намъ кажется постыдной низостью — стараніе умалять значеніе доктрины вы-

казываніемъ презрѣнія къ личности ея автора, въ особенности же тогда, когда дѣло идетъ о человѣкѣ, генію и добродѣтелямъ котораго надо было ставить себѣ за честь оказывать уваженіе.

Тѣ, которые никогда не сдѣлали ни одного шага въ неизмѣримыхъ пустыняхъ метафизики, конечно, не имѣютъ никакого права ставить въ преступленіе слишкомъ отважнымъ изслѣдователямъ то, что они неудачно начали свое путешествіе и направились по ложному пути. Относиться съ такою несправедливостью къ великимъ людямъ, по малой мѣрѣ, невозможно.

Спиноза родился въ Амстердамѣ, 24 ноября 1632 года.

Родители его были португальскіе евреи. Съ раннихъ уже лѣтъ въ немъ замѣчали проницательный умъ и наклонность къ пріобрѣтенію знаній, и, такъ какъ родители его имѣли состояніе, то онъ и могъ учиться. Онъ учился не на греческомъ и не на латинскомъ языкахъ—какъ большая часть нашихъ философовъ, а—на языкѣ еврейскомъ. Это обстоятельство, которое, конечно, имѣло огромное вліяніе на особенность характера его философіи, не надо забывать: духъ ученія Спинозы становится доступнѣе, когда принимаютъ въ соображеніе, что ученіе это дано міру Іудействомъ.

Учителемъ Спинозы былъ раввинъ, Моисей Мортера, одинъ изъ самыхъ образованныхъ евреевъ своего времени, имя котораго извѣстно, изучающимъ еврейскую литературу, по нѣкоторымъ поэтическимъ произведеніямъ.

Но Спиноза скоро замѣтилъ, что встрѣчающія-

ся ему затрудненія при изученіи еврейскихъ книгъ были не по силамъ его учителямъ, и требовали иной методы, отличной отъ той, которая была въ употребленіи.

Поэтому онъ рѣшился покинуть своихъ наставниковъ окончательно и впредь стараться пріобрѣтать желаемое имъ просвѣщеніе свободнымъ отправленіемъ собственнаго разума.

Онъ понялъ необходимость изученія греческаго и латинскаго языковъ, и, познакомившись по этому поводу, съ весьма ученымъ медикомъ по имени Ван-ден-Энде (Van-den-Ende), занимавшимся преподаваніемъ этихъ языковъ, онъ пріобрѣлъ отъ него, вмѣстѣ съ знаніемъ языковъ, вѣроятно—и знаніе первоначальныхъ принциповъ философіи. Это, можно, по крайней мѣрѣ, заключать изъ словъ Колеруса (Colérus), который говоритъ, что Ванден-Энде, какъ слышалъ онъ, Колерусъ, отъ многихъ негоціантовъ Амстердама, ввѣрявшихъ Ванден-Энде воспитаніе своихъ дѣтей, имѣлъ обыкновеніе закидывать въ умы своихъ учениковъ сѣмена атеизма. Атеизмъ этотъ вѣроятно видѣли въ принципахъ Декарта, къ которому многіе, тогда, относились враждебно. Какъ бы то ни было, Ван-ден-Энде, кажется, былъ человѣкъ недюжинный, и, для того, чтобы знать, каковы были наставники Спинозы, необходимо поставить рядомъ съ Іудейскимъ раввиномъ и этого картезіанскаго философа. Послѣдній доблестно кончилъ жизнь въ Нормандіи, гдѣ ратовалъ противъ Людовика XIV въ интересахъ Голландіи. То, что говоритъ Буленвиллье, заставляетъ думать, что Спиноза уже нахо-

дился въ синагогѣ, когда познакомился съ Ван-ден-Энде; по словамъ же Колеруса выходитъ, напротивъ, что Спиноза сошелся съ своимъ учителемъ прежде.

Побуждалъ-ли его Ван-ден-Энде къ разрыву съ раввиннами, или только поддерживалъ его въ рѣшимости не возобновлять порванной связи и предаться философіи,—какъ бы то ни было,—но несомнѣнно, что Ван-ден-Энде имѣлъ вліяніе на жизнь Спинозы.

Разсказываютъ также, что Спиноза любилъ дочь Ван-ден-Энде, которая хотя и не была красавицею, но за то обладала плѣнительнымъ умомъ и отличнымъ образованіемъ. Но на бѣднаго еврея не обратили вниманія.

Между тѣмъ, весьма рѣдкія посѣщенія Спинозою синагоги и особыя его религіозныя мнѣнія, которыя, по нескромности нѣкоторыхъ друзей, дѣлались извѣстными между евреями, возбудили противъ него большое негодованіе.

Такъ какъ ученость его начинала уже обращать на себя вниманіе, то раввины, сначала, пытались возвратить его подъ свое вліяніе, и дошли до того, что предлагали ему пенсіонъ въ тысячу флориновъ за согласіе не удаляться отъ ихъ исповѣданія. Когда же Спиноза отказался исполнить ихъ желаніе, тогда ярости ихъ уже не было границъ. Они отлучили его отъ синагоги, причемъ бывшій учитель его, Мортера, самъ провозгласилъ состоявшійся приговоръ, и сдѣлалъ то, что, подъ предлогомъ общественнаго спокойствія, Спиноза былъ изгнанъ изъ Амстердама на нѣсколько мѣсяцевъ, властями города.

Тогда-то именно онъ принялъ рѣшеніе всецѣло отдаться философіи, то-есть—разъискиванію истиннаго блага. Онъ выучился одному ремеслу, а именно—искусству полировать стекла для оптическихъ инструментовъ, и, когда выучился, то, увѣрившись, что впредь самъ можетъ добывать себѣ необходимое для существованія, сталъ вести самую уединенную жизнь. Въ самомъ началѣ его трактата „*De emendatione intellectus*“ есть нѣсколько замѣчательныхъ страницъ, которыя можно разсматривать какъ резюме рѣшающихъ разсужденій при этомъ торжественномъ обстоятельствѣ его жизни.

„Наученный опытомъ,—говоритъ Спиноза, —въ томъ, что вещи обычно представляющіяся въ жизни пусты и ничтожны; видя, что все то, что возбуждало мою заботливость и мой страхъ, не имѣетъ въ самомъ себѣ ничего ни хорошаго, ни дурнаго, и что оно хорошо или дурно только настолько, насколько духъ мой отъ него получаетъ потрясеніе,—я рѣшился, наконецъ, разъискивать—не существуетъ-ли чего либо такого, что было бы истиннымъ благомъ, сообщающимся самимъ по себѣ,—благомъ, которымъ душа моя, по отстраненіи отъ себя всего остальнаго, могла бы быть исключительно впечатлѣваема,—разыскивать, однимъ словомъ, то, что, бывъ найденнымъ и пріобрѣтеннымъ, сдѣлало бы такъ, что я, на вѣчныя времена, могъ бы пользоваться высшимъ и постояннымъ благополучіемъ. Я говорю: рѣшился *наконецъ*,—потому, что, съ самаго начала, я долженъ былъ находить неразумнымъ — отказываться отъ вещей извѣстныхъ для чего-то мнѣ еще неизвѣстнаго.

„Я ясно видѣлъ выгоды пріобрѣтающіяся почестями и богатствомъ, и видѣлъ также то, что мнѣ слѣдуетъ воздерживаться отъ желанія добиваться ихъ, если я хочу серьёзно прилагать все мое знаніе для отыскиванія вещи новой и отъ нихъ отличной. Если, неравно, высшее благополучіе заключалось, именно въ почестяхъ и богатствѣ, то надо было мнѣ необходимо рѣшиться — быть лишеннымъ его; если же оно не заключалось въ нихъ,— а я, между тѣмъ, сталъ бы ихъ преслѣдовать, то вышло бы такъ, что благополучіе опять ускользнуло бы отъ меня.

„И я сталъ разбирать,—нельзя ли будетъ мнѣ достигнуть новаго *правящаго* въ жизни, или, по крайней мѣрѣ, увѣриться въ возможности его существованія, сохранивъ при этомъ какъ нравственный порядокъ, такъ и обычный строй жизни; но сдѣланныя попытки не привели ни къ чему. Ибо то, что встрѣчается всего чаще въ жизни, то, что люди,—какъ это видно по дѣламъ ихъ,—цѣнятъ какъ высшее благо, приводится къ тремъ вещамъ,—а именно: къ богатству, къ почестямъ и къ любви. Но все это такъ развлекаетъ умъ, что совершенно невозможно думать о какомъ-либо иномъ благѣ.

„Что касается наслажденія любовью, то-она приводитъ душу въ такое состояніе — какъ будто бы душа въ самомъ дѣлѣ покоилась на какомъ то благѣ, а это дѣлаетъ ее совершенно неспособною мыслить о чемъ либо другомъ. Послѣ же того, какъ любовью уже насладились, находитъ на человѣка глубокая грусть, которая если и не вполнѣ парали-

зуетъ умъ, то, по крайней мѣрѣ, приводитъ его въ волненіе и въ состояніе отупѣнія.

„Преслѣдованіе почестей и богатства тоже не мало разсѣяваетъ умъ,—въ особенности когда ихъ ищутъ для нихъ самихъ,—потому что тогда воображаютъ найти въ нихъ высшее благо. Почесть обхватываетъ душу еще съ большею силою, ибо душа смотритъ на почесть какъ на благо само по себѣ... Чѣмъ болѣе обладаютъ почестями и богатствомъ, тѣмъ болѣе радуются, и тѣмъ болѣе, поэтому, побуждаются къ тому, чтобы ихъ увеличивать. Но, случись, что надежды наши не осуществились, и—тогда овладѣваетъ нами крайняя печаль. Наконецъ, стремленіе къ почестямъ накладываетъ на насъ нелегкія путы,—потому что, для того, чтобы достигнуть почестей, надо направлять свою жизнь по волѣ другихъ людей, избѣгать того, чего избѣгаетъ самый обыденный человѣкъ, и гнаться затѣмъ, зачѣмъ гоняется и онъ.

„Видя, что всѣ вещи эти препятствуютъ тому, чтобы я могъ отдаться какой-либо другой цѣли; видя, что онѣ даже до того противоположны послѣдней, что мнѣ надлежало отказаться или отъ нихъ, или отъ нея,—я сталъ отыскивать то, что могло мнѣ быть наиболѣе полезнымъ; ибо,—какъ я уже говорилъ,—мнѣ казалось, что я хочу промѣнять благо вѣрное, извѣстное, на благо неизвѣстное.

„Но, поразмысливъ объ этомъ нѣсколько времени, я замѣтилъ, что если я оставлю вышеупомянутыя вещи въ сторонѣ — для того, чтобы расположить жизнь согласно новому правящему, я сдѣлаю только то, что откажусь отъ блага невѣр-

наго по своему свойству—для блага, хотя тоже невѣрнаго, но—невѣрнаго не по своей природѣ (потому что я именно имѣлъ въ виду благо прочное) а—невѣрнаго только по отношенію къ факту его пріобрѣтенія.

„Наконецъ, настойчивымъ размышленіемъ, я дошелъ до того, что сталъ видѣть, что, уже однимъ достиженіемъ своего освобожденія, я, въ дѣйствительности, сдѣлаю то, что отстранюсь отъ бѣдствій вѣрныхъ для блага несомнѣннаго.

„Я видѣлъ себя въ крайней опасности и чрезъ это былъ вынужденъ всѣми своими силами искать лекарства, хотя бы лекарство это и не было вѣрное. Я былъ въ положеніи больнаго, находящагося между жизнью и смертью,—въ положеніи больнаго, который, предвидя, что безъ лекарства онъ не избѣжитъ смерти, употребляетъ всѣ свои силы къ отысканію этого лекарства (хотя бы оно и не было несомнѣннымъ), потому, что на немъ сосредоточены всѣ его надежды.

„Но предметы, преслѣдуемые обыкновенно человѣкомъ не выходящимъ изъ ряда другихъ, не только не доставляютъ лекарства пригоднаго для сохраненія нашего существа, но, напротивъ, стремятся къ его разрушенію, составляя, часто, причину гибели для тѣхъ которые ими обладаютъ, и, постоянно, причину гибели для тѣхъ которые допускаютъ себя быть ими обладаемыми. Не мало имѣется примѣровъ такихъ людей, которые за свои богатства были преслѣдуемы и лишаемы жизни, или такихъ—которые подвергали себя серьёзнымъ опасностямъ для пріобрѣтенія богатствъ, и кончали тѣмъ, что расплачивались жизнью за свое гнусное

корыстолюбіе. А сколько имѣлось и имѣется такихъ людей, которые переносили тысячи золъ для пріобрѣтенія или сохраненія почестей, и сколько, наконецъ, было и находится такихъ—которые, отъ чрезмѣрнаго пользованія наслажденіями любви, ускорили свою смерть.

„И мнѣ стало казаться, что всѣ бѣдствія происходятъ отъ того, что все наше счастіе и все наше несчастіе пребываютъ въ качествѣ предмета къ которому мы прилѣпляемся по любви. Въ самомъ дѣлѣ, относительно того, чего не любятъ, никогда не поднимается раздоровъ: нѣтъ печали, когда оно погибаетъ, нѣтъ ревности, когда оно обладаемо другимъ. Оно не бываетъ причиною—ни страха, ни ненависти, и, говоря однимъ словомъ,—не бываетъ причиною какого бы то ни было умственнаго потрясенія.

„Всѣ такія бѣдствія могутъ происходить въ привязанности къ вещамъ тлѣннымъ, непрочнымъ, о которыхъ мы сейчасъ упоминали.

„Но любовь къ вѣчному и безконечному, напротивъ, питаетъ душу радостью,—будучи свободной отъ всякой печали. Дойти до такого состоянія очень желательно, и такая цѣль стбитъ того, чтобы разъискивать ее всѣми силами.

„Не безъ причины говорилъ я о желаніи моемъ достичь своего освобожденія; ибо, хотя я замѣчалъ ясно все превосходство цѣли, на которую только-что указалъ, но, все-таки, не могъ заглушить въ себѣ всякое пристрастіе къ богатству, почестямъ и любви. Я видѣлъ только, что чѣмъ болѣе умъ мой направлялся къ вѣчному и безконечному, тѣмъ болѣе освобождался онъ отъ страстей, и тѣмъ болѣе

переполнялся своею новою цѣлью. Это доставляло мнѣ большое утѣшеніе,—такъ какъ, чрезъ это, я видѣлъ, что бѣдствія мои не такого рода, чтобы отъ нихъ невозможно было выздоровѣть. И, хотя, вначалѣ, такіе промежутки внутренняго довольства были рѣдки и кратковременны, но, однако,—когда истинное благо еще болѣе разоблачилось предъ мною,—они сдѣлались болѣе частыми и болѣе продолжительными, въ особенности съ тѣхъ поръ какъ я увидѣлъ, что деньги, любовь и почести зловредны только тогда, когда ихъ ищутъ для нихъ самихъ, а не—какъ простыя средства. Если же ихъ преслѣдуютъ какъ простыя средства, то къ нимъ можетъ быть приложена мѣра и тогда они не причиняютъ уже вреда".

Опредѣливъ такимъ ходомъ размышленій направленіе своей жизни; не желая болѣе занимать свой умъ чѣмъ либо другимъ, кромѣ отыскиванія истиннаго блага, или,—какъ говоритъ онъ самъ,—кромѣ отысканія соединенія, которое существо должно имѣть съ безконечнымъ; увлекаемый, подобно Декарту, врожденною наклонностью къ метафизикѣ,—Спиноза, еще тогда, когда заря молодости его далеко не миновала, добровольно сошелъ въ суровую могилу уединенія.

Сначала, онъ сталъ жить у одного знакомаго на дорогѣ, ведущей изъ Амстердама въ Оверкерке. Въ 1661 году, онъ покинулъ это жилище и поселился въ одной изъ деревень въ окрестностяхъ Лейда, потомъ—въ деревнѣ близъ Гаги; наконецъ, по настоянію своихъ друзей, онъ остался на жительствѣ въ Гагѣ, гдѣ, послѣ пятилѣтняго или шести-

лѣтняго пребыванія, тихо угасъ, сорока двухъ лѣтъ отъ роду.

Вся жизнь его, съ тѣхъ поръ, какъ онъ удалился отъ свѣта, вполнѣ была только постояннымъ мышленіемъ.

Мы приведемъ здѣсь нѣкоторые отрывки изъ того, что писалъ объ его привычкахъ священникъ Колерусъ, и приведемъ эти драгоцѣнныя свѣдѣнія, ничего не измѣняя—изъ опасенія исказить ихъ простодушный характеръ.

„Комната, гдѣ я занимаюсь,—говоритъ добродушный священникъ:—на концѣ дома, по задней сторонѣ его, во второмъ этажѣ,—есть именно та самая комната, гдѣ Спиноза спалъ и предавался своимъ занятіямъ.

„Онъ часто просилъ приносить ему туда его дневную пищу, и проводилъ, въ этой комнатѣ, по два, по три дня, никого не видя. Но, замѣтивъ, что содержаніе въ пенсіонѣ обходится ему немного дорого, онъ нанялъ на Павиліо, позади моего дома, одну комнату у господина Генриха Ван-дер-Спика (Henri Van der Spyk). Здѣсь Спиноза уже самъ озабочивался покупкою себѣ необходимаго для своего пропитанія, и сталъ жить, согласно съ своимъ желаніемъ, совершенно уединеннымъ образомъ.

„Невѣроятно, до какой степени, въ это время, онъ былъ умѣренъ въ своихъ потребностяхъ и бережливъ.

„Но это было не потому, что онъ дошелъ до крайней бѣдности и не могъ расходовать болѣе. Многіе предлагали ему денежныя средства и всякаго рода пособія; но онъ, по природѣ, былъ очень

воздержень, довольствовался малымъ и не желалъ, къ тому же, имѣть репутацію человѣка, когда либо жившаго на чужой счетъ. То, что́ я говорю объ его умѣренности и бережливости, могло быть провѣрено различными мелкими счетами, находившимися въ оставшихся послѣ него бумагахъ. Изъ этихъ счетовъ оказывается, что въ одинъ изъ дней онъ питался только молочнымъ супомъ, приправленнымъ масломъ,—что́ и обошлось ему въ три су,—и кружкою пива—на полтора су; въ другой день онъ довольствовался кашею, приготовленною съ виноградомъ и масломъ, и блюдо это стоило ему четыре съ половиною су. Изъ этихъ же счетовъ видно, что ему нужно было не болѣе двухъ пинтъ вина на цѣлый мѣсяцъ.

„Хотя Спинозу и часто приглашали обѣдать, но онъ, однако, гораздо болѣе любилъ довольствоваться тѣмъ, что́ имѣлъ у себя, чѣмъ пользоваться хорошимъ обѣдомъ на счетъ другихъ.

„Такимъ-то образомъ онъ проводилъ оставшіеся ему годы жизни, у своего послѣдняго хозяина, въ теченіи болѣе пяти съ половиною лѣтъ.

„Онъ непремѣнно старался сводить свои счеты каждую четверть года,—что́ дѣлалъ для того, чтобы не расходовать ни болѣе, ни менѣе того, что́ возможно было ему расходовать ежегодно. Намекая что у него не оставалось ничего изъ того, что́ онъ могъ заработать въ теченіи года, ему случалось, иногда, говорить живущимъ съ нимъ въ одномъ домѣ, что, въ этомъ отношеніи, онъ походитъ на змѣю свернувшуюся въ кружокъ, хвостомъ въ ротъ.

„Какъ замѣчательно правиленъ былъ образъ его

жизни, такъ и разговоръ его всегда былъ пріятенъ и спокоенъ.

„Онъ въ совершенствѣ умѣлъ быть господиномъ своихъ страстей. Никогда его не видали ни очень печальнымъ, ни очень веселымъ. Гнѣвомъ своимъ онъ овладѣвалъ тотчасъ же, и, испытывая какія-либо непріятности, ничего никогда не высказывалъ другимъ. Если ему случалось выразить свое неудовольствіе какимъ либо жестомъ или какимъ-либо словомъ, то онъ немедленно уходилъ, чтобы, не сдѣлать ничего противъ благоприличія.

„Онъ былъ очень привѣтливъ, ласковъ и имѣлъ весьма уживчивый характеръ; часто разговаривалъ съ своей хозяйкой,—въ особенности въ то время, какъ ей предстояло родить,—и съ другими лицами живущими въ домѣ, когда они испытывали какое-либо огорченіе или были нездоровы. Онъ утѣшалъ ихъ тогда и уговаривалъ переносить съ терпѣніемъ то, что̀ имъ дано какъ бы въ удѣлъ Богомъ. Онъ напоминалъ дѣтямъ о томъ, чтобы они чаще ходили въ церковь для присутствія при отправленіи Богослуженія, и училъ ихъ тому — какъ должны онѣ быть послушны и покорны своимъ родителямъ. Когда живущіе въ домѣ возвращались изъ церкви, онъ спрашивалъ ихъ часто о томъ, что̀ хорошаго извлекли они для себя изъ всего слышаннаго и что̀ удержали для своего назиданія. Онъ питалъ большое уваженіе къ моему предшественнику доктору Кордъ (Cordes), который былъ человѣкъ ученый,—прекрасныхъ свойствъ и примѣрной жизни, что̀ и давало случай Спинозѣ отзываться объ немъ съ похвалою. Когда Спиноза оставался дома, онъ не

безпокоилъ никого; большую часть времени онъ тихо проводилъ въ своей комнатѣ. Когда же чувствовалъ себя сильно уставшимъ вслѣдствіе того, что уже слишкомъ много предавался своимъ философскимъ размышленіямъ, тогда онъ сходилъ внизъ—чтобы отдохнуть, и вступалъ въ разговоры съ домашними обо всемъ, что̀ могло служить пищею для обыкновенныхъ разговоровъ, обо всемъ—даже о бездѣлицахъ. Онъ развлекалъ себя иногда, выкуривая трубку табаку; если же хотѣлъ облегчить свой умъ на болѣе продолжительное время, то отъискивалъ пауковъ и заставлялъ ихъ драться между собою, бросалъ на паутину мухъ, и слѣдилъ, тогда, за завязавшимся сраженіемъ съ такимъ удовольствіемъ, что, порою, даже разражался смѣхомъ.

„Онъ нисколько не любилъ денегъ,—какъ мы уже объ этомъ говорили,—и былъ очень доволенъ тѣмъ, что, изо дня въ день, имѣлъ то, что было ему необходимо для своего пропитанія и содержанія.

„Симонъ-де-Врисъ (Simon-de-Vries) изъ Амстердама,—высказавшій къ Спинозѣ большое расположеніе въ двадцать шестомъ письмѣ и называвшій его, въ тоже время, своимъ вѣрнымъ другомъ,—хотѣлъ подарить ему однажды сумму денегъ, въ 2000 флориновъ, для того, чтобы дать ему возможность жить нѣсколько лучше; но Спиноза, въ присутствіи своего хозяина, учтиво отказался отъ подарка,—подъ тѣмъ предлогомъ, что не нуждается ни въ чемъ и что такое множество денегъ отвлечетъ его неизбѣжно отъ его ученыхъ занятій.

„Тотъ же самый Симонъ-де-Врисъ, приближаясь къ смерти и не оставляя послѣ себя—ни жены, ни

дѣтей, хотѣлъ, по своему духовному завѣщанію, сдѣлать его наслѣдникомъ всего своего имущества; но Спиноза никакъ не хотѣлъ на это согласиться и доказывалъ своему другу, что имѣніе свое онъ не долженъ завѣщать кому-либо другому, кромѣ своего брата (который жилъ тогда въ Шидамѣ),—потому что послѣдній, какъ самый близкій родной завѣщателя, былъ его естественный наслѣдникъ. Такъ было и выполнено, но—на условіи, что братъ и наслѣдникъ Симона-де-Вриса будетъ выдавать Спинозѣ пожизненный пенсіонъ,—достаточный для его существованія. Эта статья завѣщанія была въ точности соблюдена. Но интересно то, что, когда Спинозѣ, на основаніи вышеизложеннаго, предложили пенсіонъ въ 500 флориновъ,—онъ нашелъ его слишкомъ значительнымъ и уменьшилъ цифру до 300 флориновъ.

„Можно судить о безкорыстіи Спинозы еще и потому, что́ случилось послѣ смерти его отца. Оставшееся наслѣдство должно было быть раздѣленнымъ между нимъ и его сестрами. Хотя послѣднія употребляли все, чтобы лишить брата права на полученіе наслѣдства, однако онъ, по суду, привелъ дѣло къ тому, что сестры были присуждены къ раздѣлу наслѣдства съ нимъ. Но, когда, на самомъ дѣлѣ, надо было приступить къ раздѣлу,—Спиноза предоставилъ сестрамъ все наслѣдство, оставивъ въ свою пользу только одну кровать, которая, по правдѣ, была очень хороша.

„Касательно смерти Спинозы было много разнообразныхъ разсказовъ, но разсказы эти не согласны съ истиной.

„Удивительно, что просвѣщенные люди, взявшіеся за то, чтобы ознакомить публику съ этимъ печальнымъ обстоятельствомъ, почерпнули свои свѣдѣнія изъ слуховъ, а не позаботились ознакомиться хорошенько сами съ тѣмъ, о чемъ разсказывали.

„Спиноза былъ сложенія очень слабаго,—худъ и уже болѣе 20 лѣтъ страдалъ чахоткою. Но, однако, ни хозяинъ его и никто изъ другихъ живущихъ въ домѣ не думали, что конецъ близокъ,—такъ что—очень не задолго до того, какъ постигла его смерть,—никакая мысль объ этомъ не приходила имъ въ голову.

„22 февраля, въ субботу, предъ масляницей, хозяинъ съ женою отправились въ нашу церковь на проповѣдь, которая произносится съ цѣлью приготовить всѣхъ и каждаго къ принятію, въ слѣдующій день, причастія. Такъ дѣлается у насъ обыкновенно.

„Когда, около 4 часовъ, хозяинъ, вернулся изъ церкви домой, Спиноза сошелъ изъ своей комнаты внизъ, и имѣлъ съ нимъ продолжительный разговоръ касательно проповѣди, произнесенной священникомъ. Потомъ, выкуривъ трубку, онъ возвратился въ свою комнату и легъ спать довольно рано.

„Въ воскресенье утромъ, прежде нежели наступило время идти въ церковь, онъ опять сошелъ внизъ и разговаривалъ съ хозяиномъ и съ хозяйкой. Спиноза пригласилъ изъ Амстердама одного медика, имя котораго я могу означить только начальными буквами L. M. Медикъ этотъ поручилъ прислугѣ купить стараго пѣтуха, и тотчасъ же

сварить изъ него бульонъ, который и дать Спинозѣ. Спиноза выполнилъ предписаніе медика, и, по возвращеніи хозяевъ изъ церкви, опять, съ большимъ аппетитомъ, выпилъ бульонъ.

„Послѣ полудня докторъ остался одинъ съ Спинозой; всѣ же другіе снова отправились въ церковь; но, возвратившись домой, къ удивленію своему узнали, что, въ 3 часа, Спиноза скончался въ присутствіи медика, который, въ тотъ же вечеръ, возвратился въ Амстердамъ, ни мало не позаботившись о покойномъ. Онъ поторопился отдѣлаться отъ своей обязанности тѣмъ охотнѣе, что, послѣ смерти Спинозы, взялъ себѣ дукатъ и нѣсколько денегъ, оставленныхъ покойнымъ на столѣ, равно какъ—и ножикъ съ серебряной ручкой, и отправился домой съ тѣмъ, что̀ захватилъ“.

По смерти Спинозы, почти въ теченіи цѣлаго вѣка, какъ къ ученію его, такъ и къ нему самому, образованные классы относились самымъ враждебнымъ образомъ. Но, уже въ концѣ XVIII вѣка, философію Спинозы стали изучать добросовѣстнѣе, преимущественно въ Германіи, и нравственнымъ достоинствамъ философа начали отдавать должную справедливость. Нѣкоторые изъ самыхъ знаменитыхъ мыслителей и писателей той эпохи сдѣлались даже его почитателями.

Въ XIX вѣкѣ имя его поставили на ряду съ именами первоклассныхъ философовъ всѣхъ временъ, и система его имѣла большое значеніе при разработкѣ современныхъ философій.

21 февраля 1877 года, въ Гагѣ, *двухсотлѣтіе* кончины Спинозы было торжественнымъ образомъ помянуто. Голандцы заложили, въ этотъ день, памятникъ своему философу на деньги, собиравшіяся по всему образованному міру.

Между говорившими рѣчи, на упоминаемомъ торжествѣ, одинъ изъ извѣстныхъ французскихъ писателей резюмировалъ философію Спинозы, и, говоря о нравственной личности его, въ заключеніе своей рѣчи сказалъ:

„Пока хотя одна струна въ человѣческомъ сердцѣ будетъ дрожать при звукѣ истины, справедливости и честности; пока инстинктивно чистая душа будетъ предпочитать свою чистоту—жизни; пока будутъ существовать друзья истины, жертвующіе своимъ спокойствіемъ наукѣ, друзья добра, посвящающіе себя полезнымъ и святымъ дѣламъ милосердія, сердца женщинъ, любящія доброе, прекрасное и чистое; пока будутъ художники для того, чтобы передавать все это звуками, красками, вдохновеннымъ словомъ,—до тѣхъ поръ Богъ будетъ жить въ насъ, господа. Только въ тотъ лишь день, въ которой эгоизмъ, низость сердца, узкость ума, равнодушіе къ наукѣ, презрѣніе къ правамъ человѣка, забвеніе всего великаго и благороднаго наполнятъ міръ,—только въ такой день—Бога не будетъ въ человѣчествѣ. Но—прочь отъ насъ такія мысли! Наши нескончаемыя стремленія, наши страданія, наши заблужденія даже, и наши дерзновенія—все это доказываетъ, что идеалъ живетъ въ насъ“... *).

*) Brochure: Spinoza. Conférence tenue à la Haye, le 21 Février, 1877.

Краткое изложеніе системы Спинозы, сдѣланное Фридрихомъ Гейнрихомъ Якоби.

(Выборка).

1) Все, что становится и происходитъ, идетъ отъ того, что есть вѣчно; всякое измѣненіе предполагаетъ что-то, что есть непреложно, вѣчно.

2) Движеніе, которымъ вещи производятся, не болѣе могло начаться, какъ и то, что есть. Ибо, если то, что есть въ самомъ себѣ (en soi)—вѣчная Субстанція (Сущность)—когда либо существовала безъ измѣненія, то она никогда не могла бы произвесть измѣненія, ни въ себѣ, ни внѣ себя, безъ того, чтобы,—какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ,—не имѣлось бы произведенія изъ *ничто* (néant).

3) Стало быть, то, что измѣняется, сосуществовало во всей вѣчности съ непреложнымъ, временное—съ вѣчнымъ, конечное—съ безконечнымъ; потому что допускать, что конечное началось—значитъ сказать, что изъ *ничто* (néant) можетъ выдти что-нибудь.

4) Если конечное сосуществовало съ безконечнымъ, то оно не можетъ быть соображаемо мыслимо внѣ безконечнаго; ибо если конечное было бы внѣ безконечнаго, то оно было бы—или бытіемъ особливымъ и существующимъ для самого себя, или было бы произведено изъ ничего Субстанціей.

5) Если конечное было бы произведено изъ ничего вѣчною Субстанціею, то сила или детерминація (рѣшеніе), которою оно было бы произведено, тоже вышла бы изъ *ничто* (néant), такъ какъ въ безко-

нечной Субстанціи все одинаково безконечно и непреложно.

6) Конечное, стало быть, находится въ безконечномъ такимъ образомъ, что совокупность вещей конечныхъ,—обнимающая, въ каждое мгновеніе и однимъ и тѣмъ же образомъ, всю вѣчность, прошедшее и будущее, — едина и тождественна съ бытіемъ безконечнымъ.

7) Эта совокупность не есть коллективное конечныхъ вещей, образующее безконечное, но, точно строго, есть *одно цѣлое*, части котораго могутъ быть соображаемы не иначе, какъ въ немъ и чрезъ него.

8) То, что въ какой либо вещи есть преждебытнаго относительно ея натуры или—какъ взятое въ самомъ себѣ, не есть необходимо преждебытное во времени. Пространство въ самомъ себѣ преждебытнѣе каждаго изъ своихъ видоизмѣненій, хотя оно и не можетъ существовать само по себѣ и, не принявъ опредѣленной формы, или—существовать во времени прежде той или другой фигуры. Тоже самое выходитъ и для мысли, которая, понятно, преждебытнѣе всякой идеи, но которая, однако, не можетъ существовать иначе, какъ опредѣленнымъ образомъ.

9) Допустимъ, напримѣръ, что всѣ видоизмѣненія пространства могутъ быть приведены къ четыремъ, такъ-называемымъ, элементамъ. Возможно было бы мыслить матеріальное пространство въ водѣ—безъ того, чтобы она была огнемъ, въ огнѣ—безъ того, чтобы онъ былъ землею, и проч. Но ни одно изъ этихъ видоизмѣненій не могло бы быть мыслимо безъ предположенія матеріи вообще. Она,

слѣдовательно, въ каждомъ изъ сихъ элементовъ есть истинно первое, реальное, Субстанція, *Natura naturans*.

10) Существо—первое не только относительно однѣхъ протяженныхъ вещей, не только относительно однѣхъ мыслящихъ вещей, но—первое относительно всего и во всемъ. Существо примитивное, реальное, непреложное, вездѣсущее, которое не есть аттрибутъ какого либо другаго существа, но котораго всѣ отдѣльныя вещи суть аттрибуты и модусы: это Существо единое, безконечное, есть Богъ Спинозы или *Субстанція*.

11) Богъ Спинозы не есть, стало быть, какого либо рода или что либо особливое, индивидуальное, различное. Онъ не имѣетъ никакихъ аттрибутовъ, различающихъ вещи взятыя индивидуальнымъ образомъ—ни мысли съ особливымъ сознаніемъ, ни фигуры, ни цвѣта, ни опредѣленнаго пространства; онъ есть матерія чистая, Субстанція общая.

12) Всякое опредѣленіе есть отрицаніе. Индивидуальныя вещи, такъ какъ онѣ существуютъ не иначе, какъ опредѣленнымъ образомъ, суть *non-entia:* Существо неопредѣленное и безконечное, оно одно, есть существо реальное; оно есть все, что *есть*, и внѣ его нѣтъ ничего.

13) Самое трудное для пониманія мѣсто въ системѣ Спинозы—это его доктрина божественной интеллигентности. Для того, чтобы разъяснить это мѣсто—необходимо хорошо понять терминологію системы.

14) По мнѣнію Спинозы, аттрибуты Бога суть: пространство безконечное и мысль безконечная.

Вмѣстѣ оба аттрибута составляютъ одно лишь Существо, существо недѣлимое. Поэтому безразлично подъ которой изъ этихъ двухъ сторонъ разсматриваютъ Бога, такъ какъ порядокъ и связь (connexion) понятій тождественны порядку и связи (connexion) вещей, и такъ какъ все, что можетъ быть выведено *formaliter* *) изъ безконечной натуры Бога, можетъ также быть выведено изъ него *объективно*, и обратно. *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.*

15) Матеріи индивидуальныя, тѣла, суть видоизмѣненія движенія и покоя въ безконечномъ пространствѣ.

16) *Движеніе* и *покой* суть непосредственные модусы (видоизмѣненія) безконечнаго пространства,—видоизмѣненія безконечныя, непреложныя и вѣчныя, какъ оно само. Два эти видоизмѣненія вмѣстѣ составляютъ существенную форму всѣхъ силъ и тѣловыхъ фигуръ; видоизмѣненія эти суть *à priori* этихъ тѣлъ и фигуръ.

17) Этимъ двумъ непосредственнымъ видоизмѣненіямъ безконечнаго пространства соотвѣтствуютъ два непосредственныя видоизмѣненія безконечной и абсолютной мысли,—*воля* и *разсудокъ*. Эти послѣднія видоизмѣненія заключаютъ въ себѣ *объективно* то, что первыя видоизмѣненія заключаютъ въ себѣ

*) Въ *мышленіи* тѣло представляется; въ *протяженіи*—воплощается. Такое различіе мыслящаго и вещественнаго бытія современная философія обозначаетъ выраженіями противоположными выраженіямъ Спинозы. Идеальное бытіе она называетъ субъективнымъ или формальнымъ; матеріальное же, напротивъ, объективнымъ. Спиноза же наоборотъ—вещественное бытіе называетъ *esse formale*, а мыслимое—*esse objectivum*. Все, что въ протяженіи существуетъ *formaliter*, въ мышленіи существуетъ *objective*.—*Куно-Фишеръ, пер. Страхова.*

formaliter и суть относительно преждебытнѣе всякихъ индивидуальныхъ вещей, — свойства-ли пространственнаго, свойства-ли мыслящаго.

18) Преждебытнѣе безконечныхъ воли и разсудка есть внутренне-сущая (*intime*) абсолютная мысль, которая принадлежитъ—*natura naturans*, тогда какъ безконечные воля и разсудокъ принадлежатъ—*natura naturata*.

19) *Natura naturans*, стало быть, или Богъ—разсматриваемый какъ свободная причина, или же Субстанція безконечная, разсматриваемая въ самой себѣ и таковою, каковою она дѣйствительно есть, не имѣетъ ни воли, ни разсудка—конечныхъ или безконечныхъ.

20) Тогда становится понятнымъ, какъ различныя вещи могутъ существовать однѣ въ другихъ и въ одно и то же время, и какъ, тѣмъ не менѣе, онѣ могутъ въ томъ, что касается ихъ натуры (свойства) слѣдовать однѣ за другими и предшествовать однѣ другимъ.

21) Становится тоже понятнымъ, что такъ же, какъ, внѣ индивидуальныхъ матерій, не имѣется, сверхъ того, безконечныхъ движенія и покоя, такъ точно, по мнѣнію Спинозы, кромѣ вещей мыслящихъ конечныхъ, не имѣется безконечныхъ воли и интеллигентности съ мыслью особливою, безконечною и абсолютною.

22, 23) Доктрина Спинозы объ интеллигентностяхъ конечныхъ,—видоизмѣненіяхъ мысли абсолютной и безконечной, вытекаетъ изъ самаго понятія объ индивидуальной вещи, существующей въ дѣйствительности.

24) Индивидуальная вещь такъ же мало можетъ быть причиною своего понятія, какъ понятіе можетъ быть причиною вещи; въ другихъ выраженіяхъ: мысль такъ же мало можетъ проистекать изъ пространства, какъ пространство—изъ мысли. Мысль и пространство суть два бытія совершенно различныя, но—соединенныя въ одну и ту же вещь; онѣ составляютъ одну и ту же вещь, *unum et idem*, разсматриваемую съ двухъ точекъ зрѣнія.

25) Абсолютная мысль есть сознаніе чистое, непосредственное абсолютное, или чувство бытія во всеобщей субстанціи.

26) Вслѣдствіе того, что изъ всѣхъ качествъ свойствъ) субстанціи, кромѣ мысли, мы знаемъ только матеріальное пространство,—можно сказать, что, такъ какъ сознаніе неразрывно связано съ пространствомъ, то изъ этого слѣдуетъ, что все то, что происходитъ въ пространствѣ, равно происходитъ и въ сознаніи.

27) Сознаніе какой либо вещи мы называемъ ея идеею (идеею объ ней) и идея эта можетъ быть только идеею непосредственной.

28) Но непосредственная идея, взятая въ самой себѣ, не имѣетъ представленія: это есть *чувство* (*sentiment*).

29) Представленія рождаются отъ идей посредственныхъ и предполагаютъ предметы данные посредственно. Тамъ, гдѣ имѣются представленія, должно находиться множество индивидуальныхъ вещей въ отношеніяхъ однѣ къ другимъ. Къ внутреннему должно быть отнесено что-либо внѣшнее.

30) Идея непосредственная, прямая, индивиду-

альной вещи въ нашей дѣйствительности есть ея духъ, *душа* (*mens*), а сама индивидуальная вещь, какъ прямой и непосредственный объектъ идеи, называется *тѣломъ*.

31) Въ этомъ-то тѣлѣ душа чувствуетъ все то, что замѣчаетъ индѣ, внѣ себя; но воспринимать все это она можетъ не иначе, какъ посредствомъ идей о модификаціяхъ, претерпѣваемыхъ тѣломъ по случаю этого внѣшняго. Слѣдовательно, того, чрезъ что тѣло не можетъ быть затрогиваемо, впечатлѣваемо, душа воспринять не можетъ.

32) Съ другой стороны, душа не можетъ воспринимать своего тѣла, не знаетъ его существованія и не знаетъ самое себя иначе какъ посредствомъ впечатлѣній, которыя тѣло получаетъ отъ внѣшнихъ вещей, и чрезъ идеи объ этихъ впечатлѣніяхъ. Ибо тѣло есть вещь индивидуальная, опредѣленная, которая можетъ существовать не иначе, какъ послѣ, вмѣстѣ и между другими индивидуальными вещами. Тѣло не можетъ ни существовать, ни быть мыслимо существующимъ иначе, какъ лишь чрезъ свои размножающіяся отношенія съ другими внѣшними существами или бытіями.

33) Непосредственная идея непосредственной идеи тѣла составляетъ сознаніе души, и сознаніе это соединено съ душою такимъ же точно образомъ, какимъ душа соединена съ тѣломъ. Сознаніе души выражаетъ нѣкоторую опредѣленную форму идеи точно такъ же, какъ сама идея выражаетъ опредѣленную форму индивидуальной вещи.

Но индивидуальная вещь, идея ея, и идея идеи—

суть *unum et idem*,—одна и таже вещь разсматриваемая съ различныхъ точекъ зрѣнія.

34) Такъ какъ душа есть не что другое, какъ непосредственная идея тѣла, такъ какъ душа тождественна съ тѣломъ, составляя съ нимъ одно,—то превосходство души не можетъ быть отличнымъ отъ превосходства тѣла.

Способности разсудка не суть способности другія, особливыя, а суть способности тѣла взятыя *объективно* или мыслимыя; рѣшенія воли точно такимъ же образомъ суть детерминаціи (опредѣленія) тѣла.

Существенность душъ есть не что другое, какъ существенность ихъ тѣлъ взятая *объективно*.

35) Всякая индивидуальная вещь предполагаетъ до безконечности другія индивидуальныя вещи и никакая изъ нихъ не можетъ непосредственно извлекать начало своего происхожденія изъ безконечнаго. А такъ какъ порядокъ и связь идей суть тѣ же, что и порядокъ и связь вещей, то изъ этого слѣдуетъ, что идея индивидуальной вещи не болѣе можетъ непосредственно исходить отъ Бога. Она должна придти къ существованію такимъ же образомъ, какъ и всякая индивидуальная вещь, и можетъ существовать не другимъ образомъ—какъ совмѣстно съ матеріею индивидуальной и опредѣленной.

36) Индивидуальныя вещи происходятъ посредственно отъ безконечнаго; онѣ идутъ отъ Бога по силѣ непосредственныхъ качествъ (свойствъ) его существенности. Но свойства эти суть равно вѣчны и безконечны, и Богъ есть ихъ причина такимъ

точно образомъ, какимъ онъ есть причина самого себя.

Стало быть индивидуальныя вещи исходятъ непосредственно отъ Бога только вѣчнымъ и безконечнымъ образомъ; но, какъ бытія конечныя и преходящія, онѣ рождаются однѣ отъ другихъ, размножаясь и уничтожаясь взаимно, но, все-таки, пребывая непреложными въ ихъ вѣчной существенности.

37) То же выходитъ и касательно идеи этихъ вещей. Идеи происходятъ отъ Бога и находятся въ безконечной интеллигентности точно такимъ же образомъ какъ тѣловыя формы, посредствомъ безконечнаго движенія и безконечнаго покоя, существуютъ вмѣстѣ и всегда одинаково реальными въ безконечномъ пространствѣ.

38) Итакъ — идея какой бы то ни было вещи, дѣйствительнымъ образомъ существующей и опредѣленной, не существуетъ въ Богѣ, на сколько Богъ безконеченъ; она находится въ немъ и происходитъ отъ него только въ томъ смыслѣ, что такая индивидуальная вещь рождается дѣйствительнымъ образомъ въ немъ въ одно и то же время, какъ и ея идея; то-есть идея эта существуетъ только одинъ разъ въ одно и то же время съ индивидуальною вещью и не существуетъ въ Богѣ иначе — ни въ одно и то же время съ вещью, ни прежде, ни послѣ.

39) Всѣ индивидуальныя вещи предполагаютъ однѣ другія взаимно, и находятся въ отношеніи однѣ съ другими; такъ что никакая индивидуальная вещь не можетъ быть мыслима безъ всѣхъ другихъ, ни всѣ вещи безъ каждой изъ нихъ: онѣ

составляютъ вмѣстѣ одно цѣлое (все) неразрывное; или, лучше сказать, онѣ существуютъ вмѣстѣ въ вещи безконечной и абсолютно нераздѣлимой, и иначе не существуютъ.

40) Это бытіе абсолютно-нераздѣлимое, въ которомъ тѣла существуютъ всѣ вмѣстѣ, есть пространство безконечное, абсолютное.

41) Бытіе абсолютно-нераздѣлимое, въ которомъ существуютъ вмѣстѣ всѣ идеи, есть мысль абсолютная, безконечная.

42) Оба эти бытія суть бытія Божіей существенности и въ ней содержатся. Вотъ почему Богъ, разсматриваемый отдѣльно, не можетъ быть названъ ни чѣмъ либо пространственнымъ, ни чѣмъ либо мыслящимъ, такъ какъ одна и та же субстанція, въ одно и то же время, есть и пространственная, и мыслящая. Въ другихъ выраженіяхъ: ни одинъ изъ аттрибутовъ Бога не опирается на реальность особливую, и аттрибуты эти не могутъ быть разсматриваемы какъ вещи дѣйствительно различныя; это суть сущностныя (substantielles) выраженія одной и той же реальности,—выраженія того трансцендентальнаго существа, которое можетъ быть только *единымъ* и въ которомъ все необходимо проникается и соединяется.

43) Безконечная идея Бога, какъ въ своей существенности, такъ и въ томъ, что необходимо изъ нея проистекаетъ, есть идея единая, нераздѣлимая.

44) Идея эта, будучи единою и нераздѣлимою, должна находиться во всемъ цѣломъ и въ каждомъ изъ его частей; идея всякаго тѣла или всякой ин-

дивидуальной вещи, — какого бы свойства она ни была, — должна, слѣдовательно, заключать въ себѣ, вполнѣ и совершенно, безконечную существенность Бога.

Сказавъ то, чтб, сообразно съ планомъ нашей книги, мы полагали нужнымъ сказать о Спинозѣ, мы можемъ теперь перейти къ Канту.

Но, прежде нежели говорить о немъ и о его критической философіи, мы дадимъ краткій очеркъ того—въ какомъ отношеніи стояли къ Канту непосредственно предшествовавшія ему и послѣдующія за нимъ философскія системы *).

Замѣтка о различныхъ характерахъ философскихъ системъ.

Узнать отношеніе, которое существуетъ между сферою міра внутренняго или человѣка, и сферою міра внѣшняго или вещами, есть задача столько же старая, какъ стара и сама философія. Въ сознаніи можно замѣтить два различные порядка познаній: одинъ—внутренній, а другой—внѣшній.

Порядки эти, въ разныхъ системахъ, назывались не одинаково; но каждый изслѣдователь мысли обязанъ восходить къ нимъ, какое бы именованіе онъ имъ ни давалъ.

---

*) Этотъ очеркъ мы заимствовали изъ предисловія *Пёлитца* (Poëlitz) къ изданнымъ имъ *Лекціямъ метафизики* Канта.

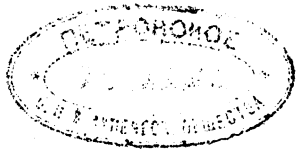
Примѣч. составителя и переводчика.

Въ философіи, предшествовавшей философіи Канта, эти сферы идей обозначали словами: *вещи въ самихъ себѣ* (choses en soi) или *нумены* и *феномены* (Нумены—Noumènes и феномены—Phénomènes)—выраженія, заимствованныя изъ философскихъ системъ древности и среднихъ вѣковъ и удержанныя Кантомъ. Послѣ же Канта, какъ Фихте и Шеллингъ, такъ и большая часть другихъ философскихъ писателей нашего времени обыкновенно употребляли слова: *Объективное* (Objectif) и *Субъективное* (Subjectif), вмѣсто предъидущихъ наименованій.

Чѣмъ яснѣе человѣкъ различаетъ то, что̀ *въ немъ* мыслитъ, чувствуетъ и хочетъ, отъ того, что̀ приходитъ къ нему отъ *внѣшняго* и чего онъ не можетъ отнести къ своей индивидуальности, тѣмъ болѣе усиливается онъ разыскивать существенность и взаимныя отношенія субъективнаго и объективнаго.

Но если станутъ разсматривать, съ этой точки зрѣнія, всѣ философскія системы и будутъ искать ихъ общей классификаціи, не принимая во вниманіе оттѣнковъ частныхъ мнѣній, то тогда найдутъ, что всѣ системы приводятся необходимо къ тремъ главнѣйшимъ системамъ.

Въ самомъ дѣлѣ: или *объектировали субъективное*, предполагая, что субъективное происходитъ, все вполнѣ, отъ объективнаго и въ немъ содержится,—что̀ и дало *Матеріализмъ;* или *субъектировали объективное*, представляя объективное какъ вполнѣ заключенное въ субъективномъ и какъ имъ основанное,—что̀ и есть *Идеализмъ;* или, наконецъ, разсматривали *субъективное* и *объективное*, какъ двѣ различныя сферы, что̀ составляетъ *Дуализмъ*.



Но въ этомъ послѣднемъ основномъ мнѣніи представляются два главные взгляда, смотря по тому—признаютъ ли между *объективнымъ* и *субъективнымъ отношеніе причинности (Догматизмъ);* или объявляютъ, *что не слѣдуетъ искать отношенія между объективнымъ и субъективнымъ, или что невозможно найти этого отношенія (Критицизмъ* и *Скептицизмъ).*

Мы приводимъ эти системы, согласно ихъ основной идеѣ, къ слѣдующимъ подраздѣленіямъ.

I. Не имѣется никакой вещи въ самой себѣ отличной отъ феномена, не имѣется ничего субъективнаго, отличнаго отъ объективнаго; субъективное имѣетъ свое основаніе и содержится въ объективномъ.

Это именно есть *Матеріализмъ*, который можно также назвать *физическимъ (естественнымъ) Реализмомъ*, по противоположенію съ Реализмомъ раціональнымъ. Согласно этой системѣ не существуетъ міра, недоступнаго сенсамъ (monde intelligible), отличнаго отъ міра чувственнаго. Все то, что мы называемъ интеллектуальными дѣйствованіями и способностями, все, что проявляется въ видоизмѣненіяхъ, очевидно различныхъ съ чувственными воспріятіями, есть, при окончательномъ анализѣ, не что иное, какъ *дѣйствіе матеріи*, существенность котораго слишкомъ мало извѣстна намъ для того, чтобы мы могли очевиднымъ образомъ дать понять—*какъ* (comment) и *почему* (pourquoi) все то, что называютъ духовнымъ, есть не другое что, какъ результатъ матеріальныхъ силъ.

Наше познаніе, стало быть, не только-что на-

чинается съ опыта, но и вполнѣ даже изъ него выведено.

Матеріализмъ, въ своей *наиболѣе грубой* формѣ, утверждаетъ, что душа есть только пустое слово, и что все то, что мы называемъ дѣйствованіями души, есть не что иное, какъ результатъ матеріальныхъ силъ.

Въ формѣ же болѣе умягченной онъ, матеріализмъ, хотя и соглашается, что имѣется душа, различная съ тѣломъ, но поддерживаетъ, что свойство души этой—матеріальное.

Еще не очень давно, система эта, раздѣляющаяся на двѣ партіи, была поддерживаема прежде авторомъ „Системы Природы“ (Système de la nature), которымъ одни считаютъ Гольбаха, другіе—Мирабо, третьи—Лагранжа, и проч., а потомъ проводилось каноникомъ *Римомъ* (*Riem*), въ его System der Natur, появившейся въ 1792 году.

II. Феноменовъ, производящихся посредствомъ вещей въ самихъ себѣ,—не имѣется; объективное содержится въ субъективномъ, какъ продуктъ послѣдняго.

Это-то и есть Идеализмъ. Слѣдовъ такого Идеализма очень мало находится въ философіи, предшествовавшей Берклею (Berkeley), который проповѣдовалъ, что наши чувственныя идеи суть копіи и наглядныя представленія идей міра матеріальнаго и совершенно подобнаго своему объекту, но —идей пребывающихъ въ умѣ безконечномъ. Замѣтимъ здѣсь, что Идеализмъ Фихте существенно различенъ съ Идеализмомъ Берклея.

III. Система *дуалистическая*, непосредственно

основанная на различіи, которое открывается въ сознаніи между объективнымъ и субъективнымъ, составилась очень неодинаковымъ образомъ въ умахъ нѣкоторыхъ изслѣдователей. Система дуалистическая проявляется:

1) Какъ *Догматизмъ*, который преподаетъ, что субъективное и объективное (вещи въ самихъ себѣ и феномены) суть двѣ вещи существенно различныя, *но которыя состоятъ между собою въ отношеніи причинности.* Догматизмъ извлекаетъ свое названіе изъ того, что имѣетъ притязаніе установить отношеніе между вещами въ самихъ себѣ и феноменами, и—изъ того еще, что утверждаетъ, что *вещи въ самихъ себѣ* содержатъ въ себѣ начало или причину всего того, что́ мы замѣчаемъ въ человѣкѣ и въ мірѣ.

Догматизмъ полагаетъ, будто достигъ того, что установилъ причинную связь (сцѣпленіе) не только что въ *общемъ*, но и въ *частномъ*. Стало быть, въ характерѣ этой системы имѣется метафизика, которая: въ *Онтологіи* научаетъ познавать основныя силы, всѣ дѣйствія и всѣ отношенія вещей въ самихъ себѣ; въ *Космологіи* — раціональнымъ образомъ доказываетъ конечныя причины всѣхъ физическихъ феноменовъ во вселенной и показываетъ ихъ отношенія между собою; въ *Раціональной Психологіи*—излагаетъ примитивную существенность человѣческаго ума и причину всѣхъ дѣйствій и всѣхъ надеждъ этого ума въ настоящемъ и въ будущемъ, и наконецъ, въ *Раціональной Теологіи*—изъ самого Бога, разсматриваемаго въ его сокровенной существенности, во всѣхъ его аттрибутахъ и въ от-

ношеніяхъ его къ царству нравственныхъ и физическихъ силъ, дѣлаетъ объектъ человѣческаго познанія.

До Канта догматизмъ этотъ былъ предложенъ, въ строгихъ формахъ математической методы, въ особенности *Христіаномъ Вольфомъ*, а послѣ него, съ нѣкоторыми видоизмѣненіями, его учениками *Мейеромъ* (Meier), *Баумгартеномъ*, *Эбергардомъ* и другими. Однако тѣ, которые впослѣдствіи названы были эклектиками, въ особенности: *Моисей Мендельсонъ*, *Тёльнеръ* (Toellner), *Зульцеръ* (Sulzer), *Тидеманъ* (Tiedemann), *Федеръ* (Feder), *Платнеръ* (Platner), *Гарве* (Garve) и проч., высвободились отъ строгой точности этой системы и отъ математической методы, установленной Вольфомъ.

2) Какъ *Критицизмъ:* субъективное и объективное существенно различны одно отъ другаго, и отношеніе ихъ между собою, критикой нашей познавательной способности, доказано какъ не могущее быть объяснимымъ. Этимъ великимъ результатомъ Кантъ опрокинулъ всю предшествовавшую ему метафизическую школу и сдѣлался основателемъ новаго порядка вещей въ философіи.

Главнѣйшія мѣста его произведеній доказываютъ, что тутъ онъ не былъ идеалистомъ, но остался критикомъ въ строгомъ смыслѣ слова.

Тогда какъ многіе изъ послѣдователей его остались вѣрными основному характеру критицизма (какъ напримѣръ: *Шульцъ* (Schulz) въ Кёнигсбергѣ, *Якобъ* (Jacob), *Гейденрейхъ* (Heidenreich), *Шмидтъ* (Schmid) и проч.),—другіе стали стараться достигнуть тѣхъ же результатовъ другимъ образомъ (какъ напри-

мѣръ: *Рейнгольдъ* (Reinhold) — въ своей элементарной философіи — прежде нежели онъ принялъ раціонализмъ *Бардили* (Bardili); *Фрисъ* (Fries), въ новой „Критикѣ разума“ 1807 г.; *Бутервекъ* (Bouterveek) въ своемъ Apodictik, 1799 г. и проч.), — или подняли Критицизмъ до Идеализма (какъ напримѣръ: *Бекъ* (Beck), Фихте, *Шадъ* (Shad) и проч.

3) Какъ *система Тождества:* субъективное и объективное тождественны въ абсолютномъ. Такъ, *Шеллингъ* заставилъ Идеализмъ сдѣлать еще одинъ шагъ далѣе Фихте, указавъ на абсолютное какъ на точку, въ которой объективное и субъективное безразличны. Мнѣнія, выдвинутыя впередъ *Вагнеромъ* (Wagner), *Гегелемъ* и проч., суть побочныя линіи системы Шеллинга.

4) Какъ *Раціональный Реализмъ:* абсолютное тождество есть ни объектъ, ни субъектъ, ни тождество того и другаго, но проявленіе Бога въ природѣ. Это переутоненіе философіи Тождества Шеллинга подвинуло *Бардили* (Bardili) къ странному догматизму. Попытка Бардили, главнѣйшимъ образомъ, обратила на себя вниманіе тѣмъ, что привлекла къ себѣ Рейнгольда. Сама же по себѣ, съ точки зрѣнія науки, она заслуживала гораздо менѣе вниманія.

5) Какъ—*Скептицизмъ:* само сознаніе есть примитивный синтезъ субъективнаго и объективнаго. *Кругъ* (Krug) далъ принципомъ этимъ Критицизму новую систематическую форму.

6) Какъ—*Философія вѣры:* человѣческое познаніе, расположенное философски, есть результатъ индивидуальной вѣры, а вѣра эта исходитъ изъ примитивнаго чувства человѣка.

Таково, почти, было основаніе философскаго и весьма замѣчательнаго мнѣнія Якоби, который хотя и не систематизировалъ его, но на самомъ дѣлѣ, однако, проложилъ себѣ особый путь для философскаго изслѣдованія,—путь по которому послѣдовалъ за нимъ, между прочими, *Кёппенъ* (Fr. Koeppen), человѣкъ большого ума и большой проницательности.

7) Какъ—*Скептицизмъ* (въ новомъ смыслѣ этого слова): отношеніе между субъективнымъ и объективнымъ можетъ быть воспринимаемо въ сознаніи только субъективно, не заключая въ себѣ возможности быть объясненнымъ въ своей конечной причинѣ. Слѣдовательно отношеніе это не можетъ быть ни доказываемо, ни отрицаемо; характеръ его, — просто быть необъяснимымъ.

Кромѣ *Платнера*, *Абихта* (Abicht) и проч., самый извѣстный представитель этого новаго скептицизма, въ его ученой формѣ, — былъ *Готлибъ-Эрнстъ-Шульце* (Schulze), который въ одномъ изъ своихъ сочиненій (Enésidème) убѣдительными доводами поколебалъ теорію Рейнгольда о способности представленія.

КАНТЪ.

Краткія свѣдѣнія о жизни и о личности Канта.

Жизнь Канта представляетъ мало замѣчательныхъ происшествій; весь интересъ ея, главнѣйшимъ образомъ, заключается въ контрастѣ между ея внѣшней незанимательностью и громаднымъ значеніемъ труда ее наполнявшаго, въ контрастѣ этой тихой и простой жизни съ тою всемірною славой, которая озаряетъ знаменитаго философа безсмертнымъ сіяніемъ.

Иммануилъ Кантъ родился, въ Кёнигсбергѣ, 22 апрѣля 1724 года.

Отецъ его, простой ремесленникъ шотландскаго происхожденія, обладалъ большимъ здравымъ смысломъ и былъ извѣстенъ своею строгою честностью. Мать Иммануила, соединившая въ себѣ съ прямымъ сужденіемъ и горячее религіозное чувство, была склонна къ набожности.

Сынъ наслѣдовалъ: отъ отца—любовь къ труду,

отвращеніе ко лжи, духъ непреклонной независимости; отъ матери—нравственную деликатность и набожность, которую философія, конечно, могла только просвѣтить, но не ослабить—какъ чувство.

Однимъ изъ самыхъ выдающихся достоинствъ Канта была его безукоризненная правдивость: ко лжи онъ питалъ нѣчто въ родѣ ужаса. Это глубокое уваженіе къ истинѣ было внушено ему, какъ мы это сейчасъ говорили, его родителями, которые были люди такой чистой жизни, что, въ годы своей старости, Кантъ со слезами на глазахъ говорилъ, что онъ никогда не слышалъ и не видѣлъ въ отчемъ домѣ ничего несогласнаго съ самою строгою нравственностью.

Кантъ, подобно многимъ великимъ людямъ, посвящалъ своей матери воспоминанія, полныя любви, нѣжности, благодарности и особой прелести. Умилительно было видѣть этого знаменитаго старика, этого высокаго мыслителя, когда онъ, съ волненіемъ, разсказывалъ о первыхъ урокахъ нравственности и религіи, полученныхъ имъ отъ бѣдной женщины, отъ женщины изъ народа,—объ урокахъ, которые, по словамъ Канта, имѣли весьма большое вліяніе на всю его жизнь.

У матери высшія качества ума просвѣщали и ея вѣрованія и благочестіе. Она была очень чутка къ красотамъ природы, и, въ прогулкахъ съ маленькимъ сыномъ, старалась дать ему понять величіе, силу и благость Бога. Позднѣе, когда Иммануилъ сдѣлался старше и зналъ все, конечно, болѣе матери, онъ тоже прогуливался съ нею; но, на этотъ разъ, уже онъ, въ свою очередь, объяснялъ

ей то, что, когда-то, она не умѣла ему растолковать; объяснялъ для того, чтобы дать ей возможность ощущать съ болѣе полнымъ наслажденіемъ высокое чувство божества.

Сотоварищъ по школѣ съ знаменитымъ Рункеніусомъ (Ruhnkenius), Кантъ, въ очень еще молодыхъ годахъ, дѣлалъ замѣтные успѣхи въ изученіи классической древности. Принятый въ 1740 году въ университетъ, онъ записался въ богословскій факультетъ; но предпочтеніе, чувствуемое имъ къ занятіямъ философскимъ, математическимъ и касающимся естественныхъ наукъ, равно какъ и малые успѣхи, оказываемые имъ въ попыткахъ церковнаго преподаванія, заставили его вскорѣ отказаться отъ духовной карьеры.

Въ 1746 году, едва достигнувъ 22 лѣтъ, онъ выпустилъ въ свѣтъ свое первое сочиненіе, въ которомъ тогда уже проявились и его критическій умъ, и духъ философской независимости.

Окончивъ академическія занятія по своему образованію, будущій реформаторъ философіи былъ вынужденъ, въ теченіи девяти лѣтъ, состоять домашнимъ учителемъ въ разныхъ семействахъ, живущихъ въ окрестностяхъ Кёнигсберга, и подъ конецъ, въ семействѣ графа Кейзерлинга, гдѣ и имѣлъ случай изучить свѣтъ и ознакомиться съ обычаями высшаго общества. Свободныя минуты, предоставляемыя ему его положеніемъ, онъ употребилъ на то, чтобы обогатить себя самыми разнообразными познаніями, и на то, чтобы сдѣлать множество замѣтокъ и выборокъ, которыя были для него, впослѣдствіи, драгоцѣннымъ запасомъ разныхъ свѣдѣній.

Ему не приходилось, подобно Платону и Декарту, познакомиться лично съ другими націями и съ другими нравами. Онъ не выѣзжалъ никогда изъ Кёнигсбергской провинціи. Путешествія онъ замѣнялъ чтеніемъ и размышленіемъ.

Впрочемъ, Кёнигсбергъ былъ тогда центромъ политическимъ, городомъ университетскимъ и коммерческимъ и потому представлялъ наблюденіямъ Канта поле довольно обширное для того, чтобы дать о людяхъ и обо всемъ идеи вѣрныя и многостороннія.

Въ 1755 году, рѣшившись посвятить себя профессурѣ, Кантъ принялъ отъ университета должность и званіе преподавателя философіи (*maître ès arts*), и сталъ читать курсы по различнымъ отраслямъ философіи, естественныхъ наукъ и математики. Но, несмотря на успѣшное преподаваніе и одобрительную извѣстность, которую пріобрѣли его первыя сочиненія; несмотря на вниманіе, оказываемое ему правительствомъ Фридриха II, онъ получилъ званіе профессора только въ 1770 году, послѣ пятнадцати лѣтъ ожиданія и постоянныхъ трудовъ.

Логика, Метафизика, Практическая Антропологія, Физическая Географія, Педагогика, Естественное право, Нравственное ученіе и Религіозная философія—были обычными предметами его курсовъ вплоть до 1797 года. Тогда только онъ согласился оставить преподаваніе и ограничиться кабинетными занятіями.

Кромѣ вышеупомянутыхъ наукъ, Кантъ имѣлъ обширныя познанія по физіологіи и по медицинѣ. Онъ зналъ французскій и англійскій языки.

Извѣстность его сдѣлалась повсемѣстною, и

философія его преподавалась почти во всѣхъ германскихъ университетахъ.

Все то, что, въ Германіи, жаждало знанія, стекалось въ Кёнигсбергъ для того, чтобы видѣть и слушать творца новой философіи. Онъ не былъ нечувствителенъ къ своей репутаціи, и внутреннее удовлетвореніе его было еще полнѣе и отъ того, что репутація заслужена была цѣною многихъ тяжкихъ усилій и трудовъ.

Въ 1787 году онъ былъ назначенъ членомъ берлинской академіи, безъ всякихъ съ его стороны стараній.

Іена, Эрлангенъ, Галль тщетно предлагали ему мѣста, представлявшія гораздо болѣе выгодъ, чѣмъ мѣсто, занимаемое имъ въ родномъ городѣ. Но Кёнигсбергъ вполнѣ отвѣчалъ всѣмъ желаніямъ Канта.

Старость его протекла окруженная довольствомъ, уваженіемъ и славою. Онъ окончилъ свою простую, правильную и трудовую жизнь 12 февраля 1804 года, почти уже восьмидесяти лѣтъ.

Всѣ колокола города Кёнигсберга возвѣстили о великой потерѣ для всего человѣчества. Люди всѣхъ званій и всякаго возраста, университетская молодежь, толпа иногородныхъ и иностранцевъ, сопровождали останки великаго человѣка въ могилу. Это было какъ-бы предвѣстіемъ уваженія и благодарности грядущихъ вѣковъ къ добродѣтелямъ Канта и къ громаднымъ услугамъ, оказаннымъ имъ всему міру.

Не имѣя въ виду составленія полной біографіи Канта, мы, для того, чтобы не удлинять нашихъ замѣтокъ, къ сожалѣнію, не можемъ себѣ дозволить

распространять ихъ воспоминаніями о многочисленныхъ чертахъ изъ жизни философа. Эти черты свидѣтельствуютъ о добротѣ и благородствѣ его характера, о его безобидной оригинальности, о его простой и правильной жизни, кротости, чистотѣ нравовъ, дѣятельной и разумной благотворительности, постоянствѣ въ дружбѣ, пріятномъ обращеніи съ другими людьми, дѣлающимъ легкими и нисколько не стѣсняющими всякія съ нимъ сношенія. Мы должны отказать себѣ въ удовольствіи подробнаго изложенія, здѣсь, этихъ чертъ характера знаменитаго человѣка для того, чтобы преимущественно заняться ознакомленіемъ съ нимъ, какъ съ ученымъ и философомъ.

День Кантъ проводилъ всегда неизмѣнно: утромъ научныя занятія и лекціи; потомъ обѣдъ, который онъ любилъ, но за который садился не иначе, какъ въ обществѣ нѣсколькихъ избранныхъ друзей. Обѣдъ сопровождался всегда оживленными и разнообразными разговорами съ этими друзьями; затѣмъ прогулка, чаще уединенная, но почти всегда одна и та же, и, наконецъ, вечеромъ чтеніе. Семь часовъ ничѣмъ ненарушаемаго сна возстановляли силы его ума, которыя ослабѣли только въ послѣдніе три года его жизни.

Конечно, такой правильности своей жизни обязанъ онъ тѣмъ, что жизнь его продолжилась далѣе того срока, который можно было бы приблизительно назначать ему по соображенію съ его слабой физической конструкціей.

Онъ былъ средняго роста и сложенія, какъ говорится, деликатнаго; правое плечо его поднима-

лось нѣсколько выше лѣваго. Подъ высокимъ лбомъ смотрѣли голубые глаза. Сколько лобъ выражалъ глубокаго мыслителя, столько же глаза свидѣтельствовали объ умѣ и добротѣ его. Нижняя часть лица, какъ говорятъ, выказывала, нѣсколько, какъ-бы наклонность къ чувственному, но такая наклонность проявлялась въ дѣйствительности развѣ только тѣмъ, что онъ любилъ хорошій столъ, хотя и пользовался имъ весьма умѣренно.

Порядокъ во всемъ былъ принципомъ его жизни,—принципомъ всего его существа. Вся его дневная дѣятельность была обдумана; на все были составлены правила, которымъ онъ слѣдовалъ неизмѣнно. Казалось, что правила эти составляютъ часть его самого.

Впрочемъ, хотя онъ и былъ оригиналенъ, но въ немъ не замѣтно было ни малѣйшей аффектаціи: онъ никогда не драпировался въ тогу философа.

Снисходительный ко всѣмъ мнѣніямъ, лишь бы только они уважали права истины и человѣчества, онъ однако строго требовалъ отъ своихъ друзей и отъ всѣхъ тѣхъ, которые искали его общества, правдивости самой безукоризненной, честности, скромности и полнѣйшей точности въ выполненіи своихъ обязательствъ,—къ какому бы предмету обязательства эти ни относились.

Въ разговорахъ своихъ онъ являлся очень любезнымъ человѣкомъ, внимательнымъ и благорасположеннымъ собесѣдникомъ. Въ обществѣ *профессоръ* стушевывался совершенно и показывался свѣтскій человѣкъ,—полный привѣтливости и самыхъ разнообразныхъ и интересныхъ свѣдѣній, съ которыми

въ разговорахъ онъ умѣлъ знакомить другихъ доступнымъ всѣмъ образомъ, никогда не выставляя, при этомъ, на видъ своихъ познаній. Разговоры велъ онъ чаще о томъ, что наиболѣе было привычно его собесѣдникамъ, и говорилъ также охотно о кухнѣ, — съ нѣкоторыми дамами не пренебрегавшими хозяйственными занятіями,—какъ охотно говорилъ объ Исторіи и Географіи съ путешественниками и учеными. Порою вырывались у него остроумныя выходки, и онъ не прочь былъ даже и отъ легкой сатиры.

Столько же, сколько Кантъ достоинъ былъ удивленія по своему генію, столько же былъ онъ достоинъ уваженія по своему характеру. Онъ былъ очень склоненъ къ веселости, внимателенъ ко всему тому, что могло быть пріятнымъ его окружающимъ. Самымъ большимъ счастіемъ для него было — видѣть всѣхъ вокругъ себя довольными.

Метафизическія спекуляціи нисколько не изсушили его сердца. Онъ былъ всегда полонъ самаго живаго интереса ко всему, что касалось благополучія другихъ, въ особенности если дѣло шло о событіяхъ значительной важности, долженствовавшихъ имѣть большое вліяніе.

Такимъ образомъ, онъ внимательно слѣдилъ за успѣхами Сѣверо-Американцевъ въ войнѣ за независимость,—разумѣется, горячо сочувствуя имъ, — и за первыми фазисами французской революціи.

Хотя средства его были очень недостаточны, но онъ, однако, ежегодно назначалъ значительную сумму на пособіе бѣднымъ, и самъ вносилъ деньги въ общественную кассу для бѣдныхъ. Онъ поддер-

живалъ также нѣкоторыхъ членовъ своего семейства, крайне недостаточныхъ.

Съ своею чистою и свѣтлою душою, съ нѣжнымъ и горячимъ сердцемъ и съ тѣмъ веселымъ настроеніемъ, которое обыкновенно происходитъ отъ мира съ самимъ собою и даетъ человѣку, во всякомъ возрастѣ, невинные вкусы ребенка, Кантъ долженъ былъ любить дѣтей. Онъ находилъ большое удовольствіе въ томъ, чтобы забавлять ихъ и искренно наслаждался, видя какъ они казались счастливыми, получая отъ него мелочные подарки.

Онъ остался, однако, холостякомъ, но—не по нерасположенію къ женскому полу. Онъ любилъ общество образованныхъ женщинъ и совѣтовалъ молодымъ людямъ не избѣгать такого общества, — такъ какъ оно, по его мнѣнію, полируетъ манеры людей.

Въ частной жизни, Кантъ былъ образцомъ дружбы. Если случалось, что онъ кого нибудь особенно полюбилъ (въ выборѣ, однако, онъ поступалъ съ большою разборчивостью), то это было уже навсегда. Весьма чувствительный къ тому, что могло случиться хорошаго или дурнаго съ тѣми, которыхъ онъ любилъ, онъ, бывало, по нѣсколько разъ въ день справлялся объ ихъ здоровьѣ, когда кто-либо изъ нихъ былъ болѣнъ. Во все время ихъ болѣзни онъ былъ въ состояніи постояннаго и замѣтнаго безпокойства.

Вообще, съ этими избранными его сердцемъ отношенія его были самыя довѣрчивыя и непринужденныя.

Пережилъ онъ многихъ друзей и именно тѣхъ

которые были ему особенно дороги, какъ, напримѣръ: Гринъ (Green), Мотерби (Motherbi), Вломеръ (Wlömer) и проч. Потери эти сильно подѣйствовали на его здоровье.

Однимъ словомъ, когда прочитаешь все, что говорится въ біографіяхъ Канта о немъ, то тогда нельзя не полюбить и какъ человѣка того, кого мы обязаны почитать какъ философа.

Послѣ такой жизни, когда конецъ ея былъ уже близокъ, понятно, что Кантъ могъ сказать: „Друзья мои, я не боюсь смерти и съумѣю умереть. Увѣряю васъ предъ Богомъ, что если бы я точно зналъ, что буду отозванъ въ эту ночь, то поднялъ бы руки къ небу и сказалъ бы: Господи, слава Тебѣ!“

Если отсутствіе всякихъ терзающихъ заботъ и всякой дурной страсти; если сохраненное здоровье, приличное довольство, жизнь, окруженная уваженіемъ и несмущаемая завистью; если радости дружбы, благотворительности и умственной дѣятельности—могутъ давать счастіе, то Кантъ, значитъ, былъ счастливъ и счастливъ заслуженно.

Свои профессорскія обязанности Кантъ выполнялъ съ безукоризненною, точностью, вполнѣ понимая важную отвѣтственность налагаемую на него характеромъ такихъ обязанностей. Нѣтъ ничего поучительнѣе, по вопросу преподаванія, его *Оповѣщенія публики* объ организаціи его чтеній въ зиму съ 1765 на 1766 годъ. Кантъ поражается обыкновенно существующей несоразмѣрностью между возрастомъ учащихся (студентовъ) и содержаніемъ высшаго образованія. Несоразмѣрность эта, по мнѣнію Канта, очень хорошо объясняетъ ту

самонадѣянную словоохотливость молодыхъ мыслителей, — словоохотливость, которая слѣпа болѣе, чѣмъ всякое другое тщеславіе и болѣе неизлечима, чѣмъ невѣжество.

Поэтому Кантъ требуетъ, чтобы профессоръ озабочивался, прежде всего, выработкою способности сужденія у своихъ слушателей, питая ихъ здравыми и существенными понятіями, и—послѣ этого только начиналъ бы вести ихъ къ розыскиванію началъ и причинъ и къ наукѣ въ собственномъ ея значеніи.

Учащійся не долженъ изучать разныя мысли, но долженъ учиться мыслить; не слѣдуетъ его *носить,* но нужно его *вести*, направлять такъ, чтобы онъ пріучался ходить самъ.

Выучить философію нельзя; надо выучиться только философствовать. Не существуетъ книги, гдѣ находилась бы уже совсѣмъ готовая философія. Главнѣйшимъ образомъ надо трудиться надъ тѣмъ, чтобы получить возможность пускаться въ философскія розысканія самому. Такой, именно методѣ Кантъ слѣдовалъ всегда.

Вотъ какимъ образомъ преподавалъ онъ три главныя части философіи: Логику, Метафизику и Нравственное ученіе (Morale).

Логику онъ раздѣлялъ на два рода. Перваго рода логику, или логику въ собственномъ ея смыслѣ, онъ опредѣляетъ какъ науку занимающуюся критикой или дисциплиной здраваго смысла или сужденія. Это есть обязательное начинаніе для всякой философіи,—нѣчто въ родѣ карантина, которому слѣдуетъ подвергать всѣхъ желающихъ

проникнуть изъ страны предразсудковъ и заблужденій въ міръ истины и науки.

Второй родъ логики, по мнѣнію Канта, есть критика и дисциплина самаго знанія. Она никогда не должна дѣлаться предметомъ занятій учащагося прежде изученія науки, которой—такая логика есть *Органонъ*.

Кромѣ того существуетъ еще логика высшая, которая представляетъ собою правило для всякой философіи. Мѣсто изученія ея, въ порядкѣ преподаванія и изученія съ пользою, должно стоять уже послѣ полнаго курса, который ею долженъ быть законченъ и завершенъ.

Въ Метафизикѣ Кантъ начиналъ съ экспериментальной (опытной) Психологіи и съ понятій объ Естественной Исторіи и Физики; затѣмъ—переходилъ къ Онтологіи; далѣе—къ Раціональной Психологіи, за которою слѣдовали Теологія и Космологія. Все же оканчивалось правилами о методѣ, которыя только тогда могли быть понимаемы, когда было пройдено все предыдущее. Правила эти учащіеся должны были прилагать къ независимымъ розысканіямъ, которыми профессоръ предлагалъ, на будущее время, заниматься.

Кантъ,—какъ говоритъ одинъ изъ его біографовъ,—выказывалъ особенное искусство въ изложеніи метафизическихъ понятій. Онъ дѣлалъ видъ, что самъ только что начинаетъ размышлять о вопросѣ и приступаетъ къ отыскиванію его разрѣшенія; затѣмъ, онъ объяснялъ вопросъ временно; къ этому временному объясненію прибавлялъ новыя разъясненія, поправлялъ самого себя, возвращался

назадъ для того, чтобы снова начать, и — продолжалъ такимъ образомъ до тѣхъ поръ пока, наконецъ, совсѣмъ не истощалъ вопроса. Вслѣдствіе этого выходило, что, преподавая, онъ давалъ, въ то же время, практическіе уроки для методы и размышленія.

Въ преподаваніи ученія о нравственности онъ бралъ текстомъ для своихъ лекцій трудъ Баумгартена, принадлежащаго къ школѣ Лейбница, — а, затѣмъ, прибавлялъ къ этому тексту идеи Шефсбёри (Shaftsbury), Гютчесона (Hutcheson), Юма (Hume), давая имъ болѣе систематическую форму. Преимущественно входилъ онъ въ большія подробности о томъ, что касалось человѣческой природы.

„Въ преподаваніи этого курса,—говоритъ Яхманнъ (Jachmann),—Кантъ обращался столько же къ сердцу и чувству своихъ слушателей, сколько и къ ихъ уму. Не разъ трогалъ онъ насъ до слёзъ, не разъ отрывалъ отъ постыдныхъ узъ эгоизма, для того, чтобы дать намъ живое сознаніе свободы и заставить, внутри себя, произносить обѣтъ безусловнаго повиновенія закону разума. Безсмертный философъ казался тогда вдохновляемымъ божественнымъ огнемъ. Онъ сообщалъ намъ, внимавшимъ ему съ восхищеніемъ, энтузіазмъ къ добру, которымъ самъ былъ проникнутъ.

„Слушатели не уходили отъ него никогда не сдѣлавшись, въ одно и то же время, и болѣе знающими и, вообще, лучшими“.

Хотя онъ считался строгимъ экзаминаторомъ, но, несмотря на это, былъ чрезвычайно любимъ

молодежью, — потому что молодые люди понимали, что самъ профессоръ имѣлъ къ нимъ истинное и совершенно отеческое расположеніе.

Здѣсь мы считаемъ умѣстнымъ привести то, что, между прочимъ, Кантъ говорилъ, въ своихъ лекціяхъ Педагогики, о воспитаніи вообще:

Все, что есть добраго въ мірѣ,—говорилъ онъ,—одолжено воспитанію. Въ человѣкѣ природно находится только расположеніе къ добру; причина зла—это то, что природа не подчинена правиламъ. Правила эти должны быть импозированы воспитаніемъ.

Одна изъ самыхъ главныхъ задачъ воспитанія состоитъ въ томъ, чтобы согласить въ воспитанникѣ подчиненіе правиламъ дисциплины съ способностью пользоваться свободою. Надо, чтобы воспитанникъ понялъ, что свободу его ограничиваютъ только для того, чтобы онъ, со временемъ, умѣлъ пользоваться ею разумно и правозаконно...

Послѣ упоминаемыхъ выше предметовъ, онъ обыкновенно читалъ практическую Антропологію и Физическую Географію. На эти чтенія стекалось множество слушателей всѣхъ званій и всѣхъ лѣтъ. Онъ одинаково удовлетворялъ всѣхъ богатствомъ своихъ свѣдѣній, знаніемъ людей и всего ихъ окружающаго, оригинальностью воззрѣній, новизною и вѣрностью замѣчаній и изслѣдованій. Въ его программѣ 1765 г. можно видѣть, какой живой интересъ онъ умѣлъ придать изученію упоминаемыхъ предметовъ: „основанію,—какъ онъ говорилъ,—всякой исторіи, безъ котораго она мало бы отличалась отъ собранія сказокъ, и—такому основанію, ко-

торое доставляетъ, готовящемуся быть философомъ, предварительныя опытныя познанія людей и природы".

Философія Канта основывалась на почвѣ весьма богатой познаніями всякаго рода. Онъ былъ посвященъ во всѣ части математики и естественныхъ наукъ и не былъ чуждъ ни одной, какой бы то ни было, отрасли знанія вообще.

Онъ былъ надѣленъ обширною памятью и большою силою концепціи и комбинированія, презиралъ риторовъ и разсматривалъ, подобно Монтэню, риторику — какъ искусство вводить людей въ заблужденіе, хотя однако цѣнилъ талантъ и умѣнье хорошо и красиво выражаться.

Между различными родами литературы, онъ предпочиталъ сатиру и говорилъ, что сатиры Эразма гораздо болѣе принесли пользы человѣчеству, чѣмъ всѣ метафизическія спекуляціи школы. Онъ любилъ дидактическую поэзію Поппе, и восхищался *Потеряннымъ раемъ* —Мильтона.

То, что въ особенности отличало его умъ—это была громадная прозорливость, соединенная съ необыкновеннымъ талантомъ анализа, и эти-то качества пережили въ немъ всѣ другія. Но, несмотря на особенную силу ума, достаточно было малѣйшаго необычнаго шума, или малѣйшаго измѣненія въ обычной, окружавшей философа, обстановкѣ, для того, чтобы произвести нѣкоторое смущеніе и колебаніе въ теченіи его идей.

Однажды, какъ разсказываетъ Яхманнъ,—Кантъ неудачно читалъ потому, что на платьѣ одного изъ обычныхъ слушателей недоставало одной пуговицы,

на которую профессоръ, читая, имѣлъ обыкновеніе останавливать свой взоръ.

Вязянскій (Wasiansky) говоритъ о подобной же чертѣ изъ обыденной жизни философа. По вечерамъ, въ сумерки, размышляя по поводу того, что читалъ, Кантъ имѣлъ привычку покоить свой взоръ на одной изъ сосѣднихъ башень. Тополи, мало-по-малу выростая, закрыли отъ него башню. Онъ былъ этимъ такъ разстроенъ, что не могъ успокоиться до тѣхъ поръ, пока тополи не были срублены.

Кантъ хотя и сознавалъ свои силы, но, тѣмъ не менѣе, былъ чрезвычайно скроменъ и всегда выражалъ, какъ къ предшествовавшимъ ему великимъ людямъ, такъ и къ знаменитымъ современникамъ, большое уваженіе. Онъ никогда ничего не говорилъ о себѣ, кромѣ развѣ о томъ, что касалось его здоровья.

Онъ первый признавалъ достоинство другихъ философовъ и даже своихъ противниковъ. Только всегда ему казалось труднымъ объяснить себѣ—какимъ образомъ они могли быть противнаго съ нимъ мнѣнія. Впрочемъ онъ жилъ вполнѣ увѣренный въ томъ, что на чьей бы сторонѣ ни была истина,— кончится, все-таки, тѣмъ, что она восторжествуетъ.

Странно, что, несмотря на его способность весьма легко соображать, Кантъ до того, такъ-сказать, отождествился съ своею системою, что съ трудомъ могъ,—въ особенности въ послѣдніе годы жизни,— войти въ мысли другаго. Вотъ, именно, скорѣе по этому, а не по духу нетерпимости или гордости, онъ такъ мало обращалъ вниманія на

критическіе отзывы своихъ противниковъ, и вообще, казалось, какъ будто и ничего не зналъ о нихъ.

„Лѣта,—писалъ онъ Рейнгольду въ 1794 г.,—произвели, въ послѣдніе три года, въ моемъ умѣ какую-то необъяснимую для меня трудность — входить, въ теченіе идей другого, обнять чужую систему и обсудить ее съ полнымъ знаніемъ дѣла“. Но, тѣмъ не менѣе, и между произведеніями Канта, написанными имъ уже въ старости, мы имѣемъ такія, которыя свидѣтельствуютъ о большой силѣ ума и о неизсякаемой его оригинальности. Таковы, напримѣръ, слѣдующія изъ его сочиненій, написанныя имъ уже на семидесятомъ году жизни: *Проектъ вѣчнаго мира; О мнимомъ правѣ лгать съ гуманною цѣлью; Соперничество способностей.*

У Канта, какъ писателя, встрѣчаются мѣста, гдѣ форма изложенія довольно запутанна, неясна, хотя неясность эта не всегда происходитъ отъ трудностей трактуемаго вопроса. Но вообще, сочиненія его написаны такъ же хорошо, какъ и сочиненія его современниковъ, а въ *Общей Теоріи Неба*, равно какъ и въ *Трактатѣ о Прекрасномъ и Высокомъ*, онъ, въ этомъ отношеніи, далеко оставляетъ за собою другихъ.

Кантъ имѣлъ все, чтобы нравиться весьма многимъ: — и воображеніе, и умъ, и юморъ, и соль, и даже — горячность. Онъ умѣлъ дѣлаться популярнымъ, когда содержаніе вопроса могло дозволять это; но онъ чувствовалъ призваніе высшее, далекое отъ призванія забавлять или непосредственно обучать толпу. Какъ реформаторъ въ философіи, онъ долженъ былъ обращаться къ ученымъ

и мыслителямъ. Метафизика имѣетъ свой техническій языкъ,—точно такъ, какъ и физика, и можетъ быть изложена общепонятнымъ образомъ развѣ только въ своихъ результатахъ.

Любовь къ истинѣ, которая характеризуетъ Канта въ частной жизни, и, именно, только одна эта любовь направляла его перо и верховно предсѣдательствовала во всѣхъ его трудахъ.

Онъ желалъ для себя и для другихъ свободы мыслить и высказываться. Свобода мыслить, говорилъ онъ,—не стóитъ ничего безъ свободы—говорить и писать.

Можно быть увѣреннымъ, что мыслишь справедливо только,—такъ сказать,—мысля публично и въ сообществѣ съ другими. Не имѣть возможности выражать наши чувства и наши мнѣнія—это значитъ — быть лишеннымъ большого блага и единственнаго лекарства отъ всѣхъ отягчающихъ бѣдствій и золъ.

Въ политикѣ Кантъ раздѣлялъ воззрѣнія и надежды бóльшей части философовъ XVIII вѣка. Но по вопросу политики онъ стоитъ ближе къ Монтескьё, чѣмъ къ Руссо.

„Свобода, законъ и общественная власть, говоритъ онъ:—суть элементы всякой общественной жизни“. Со всѣми мыслителями своей эпохи онъ считалъ необходимымъ — раздѣленіе законодательной, исполнительной и судебной властей.

Въ религіи Кантъ былъ наклоненъ къ тому, что называютъ Деизмомъ; но деизмъ его несравненно болѣе походилъ на деизмъ Руссо, чѣмъ на деизмъ Вольтера. Правда, что онъ отвергалъ вся-

кое сверхъестественное откровеніе, но отвергалъ его скорѣе какъ безполезное, чѣмъ — невозможное.

По результатамъ *Критики чистаго разума* Канта оказывается, что мы можемъ узнать о Богѣ и о сверхъестественныхъ вещахъ, только то, что мы о нихъ ничего не знаемъ.

Религія, стало быть, можетъ быть только дѣломъ раціональной вѣры,—вѣры, къ которой мы должны быть приведены нравственностью,—а не дѣломъ науки.

Кантъ имѣлъ глубочайшее благоговѣніе къ невѣдомому Богу, въ котораго надлежитъ вѣрить, и, если благоговѣніе его не выражалось въ наружныхъ условныхъ формахъ, за то оно проявлялось въ совершеннѣйшей нравственности нашего философа, въ томъ, что онъ смотрѣлъ на практическій разумъ, какъ на голосъ Бога, а, главнѣйшимъ образомъ, проявлялось въ полнѣйшей преданности и покорности Божественному Провидѣнію.

Онъ былъ далекъ отъ того, чтобы говорить что-либо не въ пользу христіанизма.

Въ подтвержденіе этого, считаемъ полезнымъ привести три отрывка изъ сочиненія его *Религія, разсматриваемая въ предѣлахъ чистаго разума:*

Религія вполнѣ нравственная,—а изъ всѣхъ извѣстныхъ общественныхъ религій одну Христіанскую религію можно считать таковою, — хочетъ, чтобы человѣкъ употреблялъ всевозможныя по своему пониманію усилія для того, чтобы быть добродѣтельнымъ, и цѣною этого только религія обѣщаетъ ему божественное содѣйствіе. Какого бы рода ни было это содѣйствіе, — если оно только

можетъ быть, то уже, конечно, не оставитъ тѣхъ, которые искренно трудятся съ намѣреніемъ дѣлаться лучшими. Существенное состоитъ не въ томъ, чтобы знать въ чемъ именно это содѣйствіе состоитъ, но въ томъ, чтобы становиться его достойнымъ — постоянными усиліями, направленными къ тому, чтобы повиноваться голосу совѣсти, который, вмѣстѣ съ тѣмъ, есть голосъ Бога.—

Въ другомъ мѣстѣ той же книги, Кантъ говоритъ:

Единственно, — что можно соображать, что можно мыслить, какъ конечную цѣль Творенія, какъ объектъ божественнаго Провидѣнія — это, именно, человѣчество въ его нравственномъ совершенствѣ, въ совершенствѣ котораго непосредственное, необходимое послѣдствіе есть благополучіе.

Идея этого совершеннаго человѣка есть идея вѣчная; она идетъ изъ существенности самого Бога, есть Его Сынъ, Его слово, *logos*, — и все сдѣлано имъ и чрезъ него. Въ немъ Богъ возлюбилъ міръ, и только чрезъ него,—стремясь уподобиться ему,—мы можемъ стать дѣтьми Бога.

Стараться всею своею душою реализировать этотъ идеалъ совершенства,—стремиться къ этому,—вотъ въ чемъ состоитъ общій долгъ человѣчества, и уже сама идея объ этомъ даетъ намъ нужную силу.

Можно сказать, что идеалъ этотъ сошелъ съ небесъ на землю, что онъ сдѣлался человѣкомъ для того, чтобы служить намъ образцомъ. Онъ снизошелъ до насъ, дѣтей земли, для того, чтобы практиковать, на нашихъ глазахъ, всѣ человѣческія добродѣтели, для того, чтобы посѣять во-

кругъ себя правила и примѣры добра, побѣждая всѣ соблазны цѣною всѣхъ жертвъ, и—умирая для спасенія міра.

Человѣкъ можетъ надѣяться быть угоднымъ Богу не иначе, какъ чрезъ *Практическую вѣру* въ *Сына Божія*, чрезъ вѣру въ нравственное могущество человѣческой природы и чрезъ постоянныя усилія подражать этому Божественному образцу.

Реальность этой *идеи* совершенства дана самою ею—такъ какъ она заложена въ нашемъ практическомъ разумѣ. То, что открывается и заявляется какъ долгъ, должно быть возможнымъ. Абсолютный нравственный законъ не можетъ быть ни объясняемъ, ни доказываемъ—по тому уже самому, что онъ есть—абсолютный.

Вовсе не необходимо, чтобы опытъ являлся свидѣтельствовать реальность идеи нравственнаго совершенства; достаточно для этого образца, который находится въ разумѣ.

Но такой опытъ, однако, долженъ быть возможенъ. —

Далѣе, въ той же книгѣ, великій философъ нашъ выражается такъ:

Изъ всѣхъ историческихъ религій, примитивный христіанизмъ есть религія самая сообразная съ чистой, раціональной вѣрою, — самая способная — быть передаваемою всѣмъ. Іисусъ Христосъ былъ основателемъ первой истинной церкви, предназначенной служить видимой формой церкви невидимой. Раціональныя истины имъ преподанныя, служатъ доказательствомъ божественности его миссіи.

Кантъ приводитъ при этомъ слова Іисуса Хри-

ста, слова, преисполненныя чистою и высшею нравственностью, и, говоритъ, что по его, Канта, мнѣнію, слова эти доказываютъ то, что вся Христіанская религія не имѣла другой цѣли, кромѣ самой высокой и всеобщей нравственности.

Вотъ, стало быть, продолжаетъ Кантъ: религія совершенно полная, религія, которая можетъ быть сообщаема и внушаема всѣмъ, религія, сверхъ того, подтверждаемая примѣромъ Того, кто ее провозгласилъ *).

Кантъ прилагалъ всю проницательность своего ума для того, чтобы доказать гармонію библейскихъ доктринъ съ разумомъ. Со времени его философіи и съ появленія *Отрывковъ изъ Вольфенбителя*, изданныхъ Лессингомъ, начинается, въ Германіи не только теологическій *Раціонализмъ*, но и вообще теологія болѣе ученая и глубокая.

Въ царствованіе Фридриха II Кантъ могъ высказываться по религіознымъ вопросамъ съ полною свободою; но при преемникѣ этого Государя, въ 1788 году, религіозный эдиктъ возстановилъ цензуру.

Берлинская цензура отказала въ дозволеніи напечатать часть сочиненія о религіи, въ которой Кантъ старался подтвердить согласіе разума съ христіанизмомъ. Но теологическій факультетъ въ Кёнигсбергѣ оказался менѣе щекотливымъ, и упоминаемое сочиненіе появилось въ печати. Тогда-то

---

*) Вышеприведенныя мѣста изъ *Религіи разсматриваемой въ предѣлахъ чистаго разума* Канта даны здѣсь въ сокращенномъ изложеніи сдѣланномъ Вильмомъ.

Примѣч. составителя и переводчика.

произошла между Фридрихомъ Вильгельмомъ II и Кантомъ та замѣчательная переписка, которую послѣдній опубликовалъ послѣ кончины Короля.

Въ своемъ письмѣ *весьма достойному и весьма ученому, любезному и вѣрному профессору Канту* (октябрь 1794 г.) Король упрекаетъ его въ неоднократномъ употребленіи во зло своей философіи для искаженія и умаленія значенія основныхъ доктринъ религіи, что было замѣчено именно въ сочиненіи, озаглавленномъ: *Религія, разсматриваемая въ предѣлахъ чистаго разума.*

Письмо кончается указаніемъ на немилость, въ случаѣ если профессоръ будетъ упорствовать въ своемъ предосудительномъ направленіи.

Отвѣтъ Канта замѣчателенъ. Изъ смысла его письма выходитъ: во-первыхъ, что онъ никогда, ни въ своихъ лекціяхъ, ни въ какихъ либо своихъ сочиненіяхъ, предназначенныхъ для народа, не произносилъ сужденій о священномъ писаніи или о Христіанской религіи; затѣмъ,—что сочиненіе, спеціально обвиняемое, относится единственно къ ученымъ и не заключаетъ въ себѣ никакого намѣренія умалять значеніе религіи, а дѣлаетъ только оцѣнку естественной религіи. При этомъ Кантъ завѣряетъ о своемъ уваженіи къ Библіи, которую разсматриваетъ какъ писаніе наиболѣе способное служить, на неопредѣленное время, основаніемъ общественной религіи.

Онъ прибавляетъ, что всегда избѣгалъ того, чтобы смущать или оскорблять чьи бы то ни было религіозныя убѣжденія, и говоритъ, что никогда не утверждалъ того, въ чемъ не былъ бы совер-

шенно увѣренъ и въ чемъ не былъ бы готовъ дать отчетъ Верховному Судіи, предъ которымъ, по своимъ преклоннымъ лѣтамъ, онъ, вѣроятно, скоро и предстанетъ.

Послѣ этого ему легко было успокоить Короля, взявъ на себя формальное обязательство воздерживаться, до тѣхъ поръ, пока онъ будетъ подданнымъ Короля, отъ всякихъ преній по религіознымъ вопросамъ.

Кончина Короля и болѣе либеральное правительство, вскорѣ, сняли съ него обязательство, внушенное самыми уважительными мотивами.

Такимъ образомъ, мы находимъ этого великаго человѣка во всемъ согласнымъ съ самимъ собою, всегда достойнымъ своей высокой миссіи и всегда вѣрнымъ своему девизу:

Summum crede nefas animam praeferre pudori
Et propter vitam vivendi perdere causas.

Если, въ заключеніе, мы захотѣли бы общимъ образомъ оцѣнить важность роли, которую Кантъ призванъ былъ играть въ исторіи философіи, и оцѣнить спеціально вліяніе, которое онъ имѣлъ на умственное направленіе своего отечества, то намъ нечего припоминать свидѣтельства глубокаго почитанія его современниковъ, но достаточно ограничиться цитированіемъ тѣхъ похвалъ, которыхъ не могутъ не воздавать его генію и трудамъ, не только что философы, продолжающіе слѣдовать за его знаменемъ, но и философы, признающіе уже другихъ вождей и другіе символы.

„И нынѣ еще,—говоритъ одинъ изъ главнѣйшихъ учениковъ Гегеля:—общіе и популярные ре-

зультаты философіи Канта составляютъ основу для мысли всей его націи".

„И въ настоящее время, ученая, нравственная и религіозная культура наша основывается на *Критической философіи*",—говорятъ въ своемъ объявленіи издатели *полныхъ сочиненій Канта.*

Другой ученикъ Гегеля выражается о мѣстѣ, которое долженъ занимать Кантъ въ общей исторіи философской мысли, такъ: „Кантъ концентрировалъ въ самомъ себѣ всѣ лучи предшествовавшей философіи, и, такимъ образомъ, сдѣлался фокусомъ (foyer) *всеобщаго ума.* Философія его имѣетъ непосредственными предшественниками раціонализмъ Лейбница и Вольфа, эмпиризмъ Локка и Кондильяка, и затѣмъ,—какъ возвратный ходъ къ субъективному идеализму,—ученіе Берклея и скептицизмъ Юма, равно какъ, по противоположенію съ послѣднимъ, воззваніе къ *простому здравому смыслу* (sens commun), къ *чувствамъ* (sentiment)—Шотландской школы и Руссо.... Въ своей доктринѣ формъ *à priori* (апріорныхъ формъ) ума, Кантъ сопричастенъ раціонализму; потомъ установленною имъ необходимостью, для этихъ формъ, извлекать содержаніе изъ чувствуемости онъ сопричастенъ эмпиризму. Съ другой стороны, видя въ предметахъ опыта только одни *феномены,* онъ приближается къ идеализму и къ скептицизму; въ *Практическомъ* же разумѣ, наконецъ, онъ признаетъ значеніе нравственныхъ идей. Однимъ словомъ, Кантъ есть начинаніе *примиренія* ума съ самимъ собою".

Одно изъ наиболѣе замѣчательныхъ сужденій о Кантѣ есть отзывъ одного изъ самыхъ знаменитыхъ

его учениковъ, Вильгельма Гумбольдта, брата извѣстнаго путешественника того же имени. Вотъ что, между прочимъ, пишетъ онъ въ предисловіи своей *Переписки съ Шиллеромъ*:

„Кантъ предпринялъ и совершилъ такое великое дѣло въ философіи, какого врядъ-ли возможно было ожидать отъ одного человѣка....

„Я не имѣю притязанія рѣшать, что̀ сохранилось по сіе время изъ философіи Канта и что̀ сохранится и впослѣдствіи; но совершенно несомнѣнно слѣдующее: 1) часть того, что̀ имъ разрушено, не поднимется никогда; 2) часть того, что̀ имъ основано, не погибнетъ никогда, и 3) что̀ всего главнѣе: имъ совершена такая реформа, какая не имѣла себѣ подобныхъ въ исторіи философіи.

„Такимъ образомъ, благодаря *Критикѣ чистаго разума*, спекулятивная философія проснулась между нами, и, благодаря Канту, еще долго будетъ одушевлять Германскій умъ.....

„Великій человѣкъ, во всякомъ родѣ и во всякое время, есть феноменъ, который трудно объяснить. Геній, всегда оригинальный, всегда своеобразный, слѣдующій своему собственному закону, заявляетъ начало своего происхожденія самымъ своимъ существованіемъ, и причина *его* не заключается въ томъ, что̀ ему предшествовало. Онъ слѣдуетъ своему собственному направленію, своему собственному побужденію. Немощность, до которой была доведена философія времени Канта, не могла оплодотворить его умъ. Трудно сказать, болѣе ли онъ былъ обязанъ древнимъ философамъ или философамъ новѣйшимъ.

По тонкой проницательности своей критики, каковая проницательность была выдающимся ея характеромъ, онъ принадлежалъ скорѣе къ духу новаго времени. Поэтому-то онъ находился въ тѣсной связи съ прогрессомъ своего вѣка и живо интересовался всѣми современными событіями. Хотя онъ, болѣе чѣмъ кто либо прежде его, ограничивалъ назначеніе философіи только лишь изслѣдованіемъ глубины человѣческой природы, но, однако, никто въ философіи не дѣлалъ болѣе разнообразныхъ и болѣе плодотворныхъ приложеній. Эти-то приложенія, они именно главнѣйшимъ образомъ, даютъ сочиненіямъ его особенную увлекательность".

„Только одни философы, говоритъ Шиллеръ: не соглашаются между собою на счетъ основныхъ мыслей практической философіи Канта.

„Если освободить эти мысли отъ ихъ технической формы, то въ нихъ безъ труда найдутся тѣ древнія вдохновенія здраваго смысла, тѣ факты нравственнаго инстинкта, которые природа дала человѣку руководителемъ, пока наука еще не просвѣтила его".

Гёте выразился о Кантѣ слѣдующимъ образомъ (въ Winkelmann et son siècle): „Ни одинъ ученый не можетъ безнаказанно игнорировать великое философское движеніе, начатое Кантомъ, и тѣмъ болѣе отвергать это движеніе или пренебрегать имъ. Это можетъ случиться развѣ только лишь съ какимъ либо настоящимъ антикваріемъ".

Въ одной эпиграммѣ, Гёте сравниваетъ комментаторовъ Канта съ нищими, живущими на счетъ

богатаго, съ ломовыми извощиками и чернорабочими, содѣйствующими построенію дворца.

Жанъ-Поль писалъ къ одному изъ своихъ друзей о Кантѣ:

„Если вы хотите удостоиться того, чтобы солнце стоицизма васъ освѣтило, то прочитайте, ради Бога, эти два сочиненія Канта: *Основанія Метафизики нравовъ* и *Критику практическаго разума*.

„Кантъ—это не свѣтъ міра, но цѣлая солнечная система (ein ganzes strahlendes Sonnensystem auf einmal).

„Кантъ, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ есть чудовищность. Я недавно читалъ описаніе одного индивидуума, у котораго сердце было одной величины съ головою. То же можно сказать про Канта: сердце его не уступаетъ головѣ... Я не понимаю, какъ Платнеръ могъ его сравнивать съ Юмомъ; Кантъ вовсе не скептикъ, если нельзя назвать скептикомъ всякаго, кто что-либо отрицаетъ".

Краткое изложеніе Критической философіи Канта.

Введеніе и раздѣленіе.

Довольно вѣрное понятіе о геніѣ Канта можно сдѣлать себѣ сравнивая его какъ реформатора, съ Сократомъ.

Такъ же, какъ Сократъ, Кантъ придавалъ болѣе цѣны и несомнѣнности философіи нравственной, чѣмъ философіи спекулятивной; такъ же, какъ Сократъ, отозвалъ онъ философію съ туманныхъ

высотъ на твердую почву опыта, и отъ мнимой догматической непогрѣшимости къ спекулятивному сомнѣнію и къ практической вѣрѣ.

Кёнигсбергскій мыслитель, подобно аѳинскому мудрецу, былъ врагомъ пустыхъ тонкостей школы, и, противопоставляя неизвѣстностямъ и колебаніямъ спекулятивности свидѣтельства совѣсти и чистаго разума, разрушилъ метафизику, преисполненную искусственностей и аргументовъ болѣе ловкихъ, чѣмъ основательныхъ.

Кантъ и Сократъ схожи и въ томъ, что ни тотъ, ни другой не оставили послѣ себя школы въ собственномъ смыслѣ слова,—школы, которой бы они импозировали оконченную систему. Оба они не разсматривали свою философію какъ оконченную, хотя и считали, что она основана на началахъ непоколебимыхъ. Оба также допускали, выше всякаго рода сомнѣній,—нравственный законъ и связь, корую этотъ законъ образуетъ между душою и Богомъ. Нельзя не замѣтить также, что точно такъ, какъ всѣ школы Греціи послѣ Сократа болѣе или менѣе были связаны съ его ученіемъ, — такъ и всѣ философскія ученія настоящей Германіи отправляются отъ философіи Канта.

Прибавимъ къ этому, что подобно Сократу, Кантъ съумѣлъ бы точно такъ же умереть за истину, какъ съумѣлъ для нея жить.

Девизъ философіи, сказалъ онъ (и этотъ девизъ былъ его девизомъ) —это: *не знать и не дѣлать ничего вполовину и розыскивать начало всякой науки въ разумѣ, въ самомъ именно разумѣ.* А какъ разумъ одинъ, то и философія, какъ полная система

науки, выведенная изъ началъ разума, можетъ быть только одна. Восзойти до источника упоминаемыхъ началъ, провѣрить ихъ раціональное происхожденіе, подвергая способности ума строгому анализу,— вотъ что составляетъ предметъ *Критической Философіи.*

Во времени никакое познаніе не предшествуетъ въ насъ опыту.

Но изъ этого не слѣдуетъ, что всѣ наши познанія приходятъ изъ опыта.

Въ самомъ дѣлѣ:

1) Опытъ даетъ то, что есть, а не то, что должно быть.

2) Онъ основываетъ сужденія общія, а не сужденія универсальныя, всеобщія.

Но мы составляемъ также и сужденія необходимыя, всеобщія; они, стало быть, приходятъ изъ другого источника, а не изъ опыта.

Мы назовемъ таковыя сужденія — сужденіями *à priori* (апріорными), а сужденія, которыя выходятъ изъ опыта—сужденіями *à posteriori* (апостеріорными).

Раціональныя познанія, какъ противостоящія познаніямъ опытнымъ и историческимъ, суть познанія *à priori.*

Существуютъ два рода знаній *à priori:* Математика и Философія. Обыкновенно говорятъ, что эти двѣ науки отличаются одна отъ другой предметами подлежащими ихъ изученію,—говорятъ на томъ основаніи, что первая занимается количествами, а вторая—качествами. Но не этимъ отли-

чаются между собою эти двѣ науки, а тѣмъ, что философія обнимаетъ *все*, тогда какъ математика, хотя и обнимаетъ также *все*, но—лишь настолько, насколько *все* есть величина. Свойственное различіе этихъ двухъ родовъ науки заключается единственно въ различномъ, для каждаго изъ нихъ, пользованіи разумомъ.

Философія есть раціональное познаваніе *простыми понятіями*; математика есть раціональное познаваніе чрезъ *построеніе понятій*. *Построить понятіе*—это значитъ сдѣлать себѣ непосредственно наглядное представленіе объекта по понятію *à priori*.

Математика имѣетъ, стало быть, надъ философіей то преимущество, что ея познанія суть познанія *наглядно-представляемыя* (*интуитивныя*), хотя они и суть—*à priori;* тогда какъ познанія философскія только дискурсивны (заключительны).

Впрочемъ, надо различать философію какъ *науку школы* отъ философіи какъ *науки о мірѣ*. Въ первомъ смыслѣ философія есть система раціональныхъ познаній по понятіямъ; во второмъ—наука конечныхъ цѣлей человѣческаго разума. Только это послѣднее даетъ философіи цѣну и высокое значеніе. Философія школы, какъ сказалъ Сократъ, есть не что иное какъ *филодоксія* (*philodoxie*), имѣющая цѣлью лишь удовлетвореніе любознательности, и потому — есть знаніе чисто спекулятивное. Истинный философъ есть философъ практическій,—такой философъ, который преподаетъ мудрость своими правилами и собственнымъ примѣромъ. Философія, въ этомъ смыслѣ, есть идеалъ мудрости со-

вершенной, осуществляющей или реализирующей конечныя цѣли разума.

Двѣ вещи необходимы философіи, какъ наукѣ школы, а именно: достаточный запасъ раціональныхъ познаній и систематическая форма.

Философія же, какъ наука истинно полезная въ приложеніи къ дѣлу человѣчества, можетъ быть опредѣляема такъ: *Наука о высшемъ правилѣ пользованія разумомъ.* Здѣсь подъ словомъ *правило* понимается внутренній принципъ, внутренняя причина выбора между многими конечными цѣлями. Взятая такимъ образомъ философія относитъ всякое познаніе къ высшей цѣли разума, — къ такой цѣли, которая должна господствовать надъ всѣми другими цѣлями и приводить ихъ къ единству.

Главный вопросъ философіи есть слѣдующій *Что такое есть человѣкъ?*

Этотъ вопросъ заключаетъ въ себѣ три слѣдующіе вопроса: *Что могу я познать? Что я долженъ дѣлать? Чего я могу надѣяться?*

Метафизика отвѣчаетъ на первый вопросъ; Нравственное ученіе (la morale)—на второй; Религія—на третій.

Надо, стало быть, чтобы философія старалась опредѣлить: 1) *Источники человѣческаго знанія;* 2) *Возможно полезное употребленіе знанія;* 3) *Границы разума.*

Выучиться философіи нельзя потому, что она еще не существуетъ. Но и тогда, когда бы она и существовала, тотъ, кто бы выучилъ ее, потому только что ее выучилъ, не былъ бы еще философомъ.

Кантъ раздѣляетъ философію сообразно призна-

ваемымъ имъ тремъ основнымъ способностямъ души. Эти способности суть слѣдующія: 1) *Способность познавательная* (cognitive), заключающая въ себѣ чувства или, точнѣе сказать, *сенсы* (sens)— какъ органъ непосредственнаго нагляднаго представленія (intuition) внѣшняго и внутренняго; 2) *Чувствительность* (Sensibilité, das Gefühl) или *чувство удовольствія и неудовольствія*, и 3) *Способность желаемости* (*appétition*).

Анализъ первой изъ сихъ способностей есть предметъ *Критики чистаго разума*, и доставляетъ принципы *à priori* (апріорные принципы) Теоретической философіи; *Критика Сужденія* дѣлаетъ анализъ второй способности души, и выставляетъ принципы *à priori* (апріорные принципы), какъ основаніе *Эстетики* и *Телеологіи;* анализъ же третьей способности есть предметъ *Критики Практическаго разума*, и доставляетъ принципы *à priori* (апріорные принципы) Нравственной философіи и философіи Права.

Въ сущности Кантъ раздѣлялъ философію на двѣ части: Теоретическую и Практическую. Критику же сужденія онъ разсматривалъ какъ часть философіи, служащую посредствующей связью между двумя, упоминаемыми выше, частями философіи, и какъ дополняющую какъ ту, такъ и другую.

Критика чистаго разума.

ВВЕДЕНІЕ *).

Есть вопросы, говоритъ Кантъ, поднимать которые разумъ не можетъ себѣ воспрепятствовать, не смотря на то, что они находятся выше его полета, и поэтому для него неразрѣшимы.

Разумъ отправляется отъ началъ, на которыхъ основывается всякій опытъ и въ опытѣ же и находящихъ свое оправданіе или подтвержденіе. Съ помощью этихъ началъ или принциповъ, разумъ старается, затѣмъ, подняться еще выше; но, признавая ихъ недостаточными или несостоятельными для разрѣшенія новыхъ вопросовъ, вынужденъ прибѣгать къ другимъ принципамъ или началамъ, которые, хотя и допускаются здравымъ смысломъ, но идутъ выше или далѣе опыта и имъ не могутъ быть провѣрены. Отсюда безчисленныя затрудненія и противорѣчія, представляющія Метафизикѣ обширную арену.

*) Тѣмъ изъ нашихъ читателей, которые не привыкли къ чтенію философскихъ книгъ, мы совѣтовали бы, прежде нежели приступить къ слѣдующему за симъ изложенію *Критики чистаго разума*, прочесть краткое изложеніе этой *Критики*, сдѣланное *Баршу-де-Пенгоеномъ* въ его Исторіи Германской Философіи (*Histoire de la philosophie Allemande, par le Baron Barchoux de Penhoen, 1836*), изложеніе, которое мы перевели и даемъ въ приложеніяхъ къ 1-му тому нашего труда. Не входя въ оцѣнку достоинства упоминаемаго изложенія, скажемъ только, что прочтеніе его облегчило для насъ пониманіе болѣе научнаго изложенія. *Примѣч. составителя и переводчика.*

Метафизика, бывшая царицею наукъ, нынѣ всѣми оставлена и пренебрегаема. За прежнимъ энтузіазмомъ послѣдовало совершенное равнодушіе; но равнодушіе, въ дѣлѣ науки, обыкновенно есть предвѣстіе настоятельной реформы. Невозможно оставаться равнодушнымъ къ вопросамъ, вложеннымъ въ природу разума, и сами порицатели Метафизики, они сами, хотя и говорятъ различнымъ съ нею языкомъ, тѣмъ не менѣе продолжаютъ пользоваться ея принципами. Впрочемъ, это равнодушіе не есть плодъ безпечности и легкомыслія, но признакъ зрѣлости сужденія XVIII вѣка, вѣка критики и независимыхъ мнѣній.

Разумъ хочетъ, наконецъ, познать самого себя. Онъ хочетъ доказать и заставить утвердить свои права, и,—въ то же время, вполнѣ расположенъ отказаться отъ всякаго притязанія, не имѣющаго основанія ни въ самой природѣ его, ни въ его вѣчныхъ законахъ.

Выполненіе этой именно задачи и беретъ на себя *Критика чистаго разума.* Содержаніе ея не есть разборъ различныхъ системъ, но—критика степени способности разума подниматься выше опыта, а слѣдовательно — есть изслѣдованіе самой возможности Метафизики, попытка опредѣленія, на основаніи неоспоримыхъ принциповъ, ея источниковъ, ея объема и границъ.

По мнѣнію Канта, таковой путь есть единственный путь, по которому никто не слѣдовалъ прежде его. Знаменитый философъ надѣется, что имъ найдено лекарство отъ всѣхъ заблужденій и разногласій Метафизики, и—что онъ представилъ если

еще не разрѣшеніе, то, по крайней мѣрѣ, ключъ къ возможному разрѣшенію всѣхъ проблемъ.

Въ предисловіи своемъ онъ говоритъ, что постарается придать своимъ разсужденіямъ наибольшую ясность и не позволитъ себѣ не только какого либо рода гипотезъ, но даже и простыхъ предположеній. Онъ имѣетъ притязаніе не воздвигнуть систему, а соорудить только ея основаніе, и удовольствуется составленіемъ систематическаго инвентаря всего того, что̀ дано въ чистомъ разумѣ.

Такимъ образомъ Кантъ пришелъ къ мысли замѣнить старинную Метафизику Критикой разума. Эта послѣдняя должна точно опредѣлить свойство и значеніе разума, разсматриваемаго въ его элементахъ *чистыхъ* или *à priori* (апріорныхъ), и, поставивъ, наконецъ, Метафизику, по примѣру Математики и Физики, на надежный путь науки, должна придать ей тотъ характеръ, котораго ей прежде недоставало.

Для того, чтобы открыть новый путь, надо разобрать какъ, именно, другія науки нашли себѣ свои методы. Логика—съ Аристотеля, Математика—съ Ѳалеса и Пиѳагора, Естественныя или Физическія науки—съ Бэкона пользуются неоспоримымъ авторитетомъ. Онѣ не бываютъ вынуждены, какъ Метафизика, возвращаться назадъ и бродить ощупью, и въ нихъ не встрѣчается тѣхъ безпрестанныхъ противорѣчій, которыя могли бы лишить насъ совершенно охоты заниматься философіею, если бы умъ человѣка могъ отказаться отъ изученія, представляющаго для него непобѣдимую привлекательность.

Откуда же, именно, происходитъ неоспоримая несомнѣнность другихъ наукъ? Происходитъ она отъ ихъ исключительно *субъективнаго* характера; ибо, по мнѣнію Канта, Логика, Математика и даже сама Физика занимаются не узнаваніемъ того — что̀ такое *дѣйствительно есть* предметы, но узнаваніемъ только того, — что̀ такое *есть* эти предметы въ *нашей мысли*. Цѣль этихъ наукъ есть опредѣленіе — не законовъ *вещей*, а — законовъ *нашего ума*.

Умъ человѣка узналъ о своихъ собственныхъ законахъ съ тѣхъ поръ, какъ геніальный человѣкъ, наблюдая самого себя, отмѣтилъ постоянный характеръ своихъ идей и неизмѣнныя формы своихъ сужденій. Вотъ почему Логика обладаетъ уже давно характеромъ точной науки. Со времени Аристотеля она не попятилась ни на одинъ шагъ и не сдѣлала ни одного шага впредъ. Она была закончена въ совершенствѣ съ самаго своего рожденія. Къ ней прибавляли, правда, наблюденія психологическія, соображенія метафизическія о несомнѣнности, о началѣ происхожденія нашихъ знаній; но распространяли эту науку, не принимая во вниманіе ея естественныхъ границъ и вводя въ нее содержаніе, ей не принадлежащее. Логика имѣетъ предметомъ — только выставить вполнѣ и доказать точно *форменныя* правила всякой мысли. Она, Логика, воздерживается отъ того, чтобы учить чему-либо, касающемуся предметовъ познанія, и — такому ограниченію своего района именно она обязана своимъ совершенствомъ.

Математика идетъ точно такъ же, какъ и Логика. Она не изучаетъ того, *что̀ есть такое, именно*,

протяженныя вещи, а изучаетъ только то, *что въ нихъ утверждаетъ умъ*—посредствомъ аксіомъ, то-есть, во имя примитивныхъ законовъ нашего разума, и—посредствомъ разсужденія, то-есть собственною дѣятельностью нашего ума. Можно предполагать, что древніе геометры долго бродили ощупью, прежде нежели нашли свою методу. Одному философу (какъ думаютъ — *Θалесу*) пришла геніальная мысль. Онъ понялъ, что Математика должна заниматься не узнаваніемъ того — существуютъ ли *въ дѣйствительности* круги, квадраты, но—только констатированіемъ свойствъ, которыя умъ нашъ даетъ этимъ фигурамъ чрезъ *построеніе*. Говоря другими словами, геометръ выясняетъ, демонстрируетъ, только необходимое отношеніе между двумя идеями: первая идея постановлена какъ гипотеза; вторая связана съ первой необходимыми законами *мыслящаго субъекта*. Такимъ образомъ математическіе законы суть законы не чиселъ и величинъ, а суть только законы нашего ума, и геометрическая очевидность есть не что иное, какъ необходимость, въ которой находится умъ для того, чтобы согласоваться съ самимъ собою.

То же надо сказать и о законахъ природы. Законы эти, по крайней мѣрѣ насколько мы ихъ знаемъ,—суть тоже законы нашего ума.

Въ самомъ дѣлѣ: что́ именно мы знаемъ объ этихъ законахъ? То, чему научаетъ насъ опытъ.

Но что́ такое именно есть опытъ? Опытъ есть—дѣйствованіе, чрезъ которое разумъ замѣчаетъ только то, что самъ производитъ, и производитъ по собственнымъ своимъ планамъ.

Въ опытѣ мы направляемся *идеею à priori* (апріорною), и по этой идеѣ соображаемъ планъ всякаго ученаго опыта. Такимъ образомъ *Торичелли* опредѣлилъ впередъ вѣсъ столба воды, соотвѣтствующій давленію воздуха.

Мы требуемъ отъ природы отвѣта на вопросъ, который ставимъ сами. Умъ не только ставитъ вопросъ и ведетъ весь порядокъ допрашиванія, но онъ самъ же истолковываетъ отвѣты, и—все по своимъ же собственнымъ законамъ. Въ природѣ, мы знаемъ только о томъ, что́ *формы* нашей мысли дозволяютъ намъ у ней разспрашивать, и что́ позволяютъ онѣ понимать.

Мы ищемъ въ природѣ и въ ней находимъ — только однѣ соотвѣтственности съ нашею мыслью; ничего другаго не могли бы мы увидать въ природѣ, если бы въ ней, сверхъ того, было еще что-либо другое.

Стало быть, физикъ не только-что не регулируетъ свое познаніе по предметамъ, а наоборотъ, — по познанію своему онъ регулируетъ предметы.

Вотъ въ этомъ именно состоитъ метода открытая Бэкономъ,—метода, которой естественныя науки обязаны всѣмъ своимъ преуспѣяніемъ.

Таковой именно взглядъ Кантъ пытался ввести въ Метафизику для того, чтобы произвести въ ней реформы, подобныя тѣмъ, которыя привели къ такимъ счастливымъ результатамъ Математику и Физику.

Онъ сравниваетъ мысль, вслѣдствіе которой предпринимаетъ упоминаемую реформу, съ мыслью Коперника. Послѣдній, видя, что, въ концѣ-концовъ,

онъ не можетъ объяснить движенія въ небесномъ сводѣ при предположеніи того, что все множество звѣздъ двигается вокругъ зрителя, сталъ разъискивать—не лучше ли будетъ предположить, что зритель движется, а звѣзды остаются неподвижными. Подобно этому, вмѣсто того, чтобы полагать,—какъ это дѣлали до него,—что всѣ наши познанія регулируются сообразно предметамъ, Кантъ сталъ предполагать, что, напротивъ, предметы регулируются сообразно нашимъ познаніямъ.

Онъ думалъ такимъ образомъ разрѣшить слѣдующій вопросъ, вопросъ первой важности для Метафизики, отъ котораго зависитъ, такъ сказать, жизнь или смерть ея, а именно разрѣшить: *какимъ образомъ возможно познаніе à priori вещей?*

Отвѣтъ заключается въ слѣдующей мысли, на которую Кантъ смотритъ какъ на пробный камень новой методы: „*Мы познаемъ à priori о вещахъ только то, что влагаемъ въ нихъ сами*“.

Отсюда Кантъ выводитъ слѣдствіе противное, повидимому, цѣли преслѣдуемой Метафизикой. Именно: мы не можемъ, съ этою способностью познаванія *à priori*, переступать предѣлы возможнаго опыта,—потому что часть, нами вносимая *à priori* въ наше познаніе природы, служитъ для того, чтобы сдѣлать такое познаніе возможнымъ, и внѣ этого назначенія упоминаемая часть не имѣетъ никакого значенія.

Нашъ философъ указываетъ, какъ на повѣрку истины такого *результата*, на особенный родъ провѣрочнаго испытанія, имѣющаго, какъ говоритъ онъ, много сходства съ опытомъ, который химики назы-

ваютъ *редукціей*. Эта провѣрка состоитъ въ испытаніи принциповъ *à priori* (апріорныхъ) разума, разсматривая ихъ послѣдовательно (сюксессивно) съ двухъ различныхъ точекъ зрѣнія: съ одной стороны—какъ понятія, дающія намъ познавать вещи такими, какими онѣ суть въ *самихъ себѣ*; съ другой стороны—какъ понятія, дающія намъ познавать вещи такими, какими онѣ являются намъ въ силу законовъ *à priori* нашего ума, то-есть—въ качествѣ *феноменовъ*.—Если выйдетъ, что, въ первомъ случаѣ, понятія *à priori* даютъ мѣсто столкновенію разума съ самимъ собою, между тѣмъ какъ, во второмъ случаѣ, противорѣчіе исчезаетъ,—то будетъ доказано, что разумъ нашъ можетъ обнимать только феномены, но не въ состояніи достигнуть познанія вещей такими, какими онѣ суть *въ самихъ себѣ*. Послѣднія же, хотя и имѣютъ реальность *въ самихъ себѣ*, но тѣмъ не менѣе остаются для насъ неизвѣстными. Такимъ-то образомъ подтверждается выше сего упоминаемый *результатъ*.

Впрочемъ, таковая метода указывается самымъ характеромъ Метафизики, потому что наука эта имѣетъ цѣлью опредѣленіе идей *à priori* (апріорныхъ), примѣшивающихся ко всѣмъ нашимъ познаніямъ, а идея *à priori* (апріорная) исходитъ не отъ предметовъ (такъ какъ тогда она была бы идеею *à posteriori*), а изъ самой природы мыслящаго субъекта. Чистый разумъ есть именно способность, чрезъ которую я знаю что-либо прежде всякаго опыта (а именно — знаю законы, по которымъ я мыслю, по которымъ я направляю всякій опытъ). Тогда, — какимъ же образомъ то, что я

утверждаю прежде опыта, можетъ приходить ко мнѣ отъ предмета? Умъ мой можетъ-ли познать *à priori* что-либо другое, кромѣ общихъ *формъ* своей мысли? Стало быть, всякое метафизическое соображеніе есть существенно субъективное уже потому только, что оно есть *чистое*, то-есть—независимое отъ опыта.

Понятія *à priori* бываютъ двухъ родовъ:

1) Мы имѣемъ *концепты*, которые прилагаемъ къ предметамъ (напримѣръ: концепты *сущности*, *причины*).

2) *Идеи*, которымъ ничего не можетъ соотвѣтствовать въ опытѣ (напримѣръ: абсолютное, Богъ).

Но ничто не доказываетъ того, чтобы предметы дѣйствительно имѣли тѣ аттрибуты, которые я даю имъ, прилагая къ нимъ *концепты;* ничто не доказываетъ того, чтобы предметы эти были дѣйствительно — *сущности*, *причины*.

Если я нахожу въ опытѣ *сущности*, *причины*, то это значитъ то, что мой умъ вводитъ ихъ въ опытъ.

Точно также ничто не доказываетъ, что *идеи* соотвѣтствуютъ чему нибудь реальному. Абсолютное, безконечное существуетъ, можетъ быть, только въ моей мысли: я не могу утверждать ни того, что́ оно такое есть въ самомъ себѣ, ни того, даже есть ли оно, дѣйствительно, что́ либо.

Изъ этого какъ будто кажется, что мы не знаемъ ничего, кромѣ того, что мы мыслимъ (что происходитъ въ насъ актъ мысли) и кромѣ того—*какъ* мы мыслимъ. Однако Кантъ дѣлаетъ исклю-

ченіе для предметовъ опыта. Мы не знаемъ, что́ такое есть эти предметы, но мы увѣрены, что они существуютъ, хотя существуютъ не таковыми, каковыми намъ кажутся. Стало быть опытъ свидѣтельствуетъ намъ о чемъ-то неизвѣстномъ, но—дѣйствительномъ, реальномъ. Напротивъ, внѣ предметовъ опыта, мы не имѣемъ никакого средства провѣрить *объективность*, то-есть *реальность* мыслимыхъ нами вещей.

Но эта невозможность что либо утверждать касательно сверхъчувственныхъ предметовъ не есть ли отрицаніе самой Метафизики? Неужели послѣднее слово Философіи будетъ то, что наша идея о Богѣ не имѣетъ объекта?

Конечно, отвѣчаетъ Кантъ: это есть послѣднее слово *Философіи спекулативной;* но намъ остается *философія нравственная;* и, такъ какъ, доказывая, что разумъ ничего не знаетъ о Богѣ, этимъ же самымъ доказываютъ, что разумъ равно безсиленъ—какъ отрицать, такъ и утверждать его существованіе, то никакое возраженіе, никакое разсужденіе не будетъ имѣть силы или цѣны противъ доказательствъ, которые намъ дастъ *Практическій разумъ* въ пользу вѣрованія въ Существо всесовершенное.

Разумъ мыслитъ всякую реальность, какъ заключенную во времени и въ пространствѣ, и такимъ образомъ заставляетъ насъ разсматривать невозможнымъ бытіе Существа вѣчнаго и безконечнаго.

Онъ, разумъ, мыслитъ всякую вещь какъ подчиненную предопредѣленнымъ законамъ природы,

а потому представляетъ намъ свободу какъ нѣчто нелѣпое и противорѣчивое.

Но когда *Критика* (Канта) научитъ насъ, что *я* не долженъ судить окончательно ни о чемъ по соображеніямъ спекулативнаго разума; что время и пространство суть чистыя *формы* моего ума, и что, предполагая отношенія послѣдованія (succession) и пространства между существами реальными, я дѣлаю предположеніе, основаніе котораго находится не въ природѣ вещей, а въ моемъ умѣ, тогда ничто не будетъ препятствовать мнѣ допустить существованіе Бога, независимаго отъ пространства, допустить существованіе души, свободной и независимой отъ опредѣленій природы.

Стало быть, для того, чтобы оставить свободное поле этимъ высокимъ вѣрованіямъ, надлежитъ прежде всего, чтобы я отнялъ у спекулативнаго разума всякое притязаніе на трансцендентальные взгляды *).

Правда, что, заставляя разумъ молчать, мы этимъ освобождаемся отъ возраженій атеистовъ и пантеистовъ; но, вмѣстѣ съ тѣмъ мы лишаемся тѣхъ доказательствъ, которыя были даны намъ философами въ пользу существованія Бога. Поколебавъ эти доказательства, не слѣдуетъ-ли опасаться, чтобы Критика не поколебала, въ то же время, вѣру человѣческаго рода?

Нѣтъ, отвѣчаетъ Кантъ: вѣра человѣческаго

*) Словомъ *„трансцендентальное“* Кантъ называетъ всѣ проблемы, переступающія опытъ. Но такъ-какъ Кантъ отказываетъ самому разуму въ возможности разрѣшенія этихъ проблемъ, то слово *„трансцендентальное“* дѣлается синонимомъ слова „неизвѣстное“.

рода основана не на доказательствахъ школы, а на чемъ-то болѣе высшемъ. Монополія школъ и высокомѣрныя притязанія ихъ быть исключительно хранителями истины, конечно, находятся въ опасности; но что́ значатъ аргументы школъ для нравственныхъ вѣрованій человѣчества? Доказательство безсмертія души, выводимое изъ простоты (simplicité) сущности, онтологическое доказательство существованія Бога, аргументъ *à contingentia mundi*— никогда не имѣли на людей обыденной среды общества никакого вліянія. Можно, значитъ, безъ всякой опасности показать тщету этихъ доказательствъ. Въ нашихъ сердцахъ всегда останется тотъ инстинктъ безсмертія, который не допускаетъ насъ находить удовлетвореніе въ какомъ бы то ни было земномъ благѣ и который побуждаетъ насъ непобѣдимо обращать наши взоры и возлагать наши надежды на жизнь другую, на жизнь будущую; останется у насъ всегда понятіе *долга* для того, чтобы доказывать намъ нашу свободу; останется, наконецъ, зрѣлище изумительнаго порядка вселенной..... и чудесъ этихъ совершенно достаточно для того, чтобы заставить насъ вѣрить въ мудраго и великаго Создателя міра. А такая вѣра не станетъ ли еще болѣе твердою, когда она не будетъ уже болѣе тревожима препирательствами философовъ и тонкостями школы, затемняющими вѣчныя истины.

Такимъ-то образомъ Кантъ понимаетъ трудъ, которому даетъ названіе *Критики чистаго разума* (разума спекулативнаго), потому, что трудъ этотъ посвященъ элементамъ *à priori* познанія, котораго

онъ имѣетъ цѣлью опредѣлить объемъ и значеніе. Только подобный трудъ можетъ привести Метафизику въ положеніе прочное, давъ ей основаніе вполнѣ научное.

Да не упрекнутъ же Критику въ томъ, что она приноситъ только отрицательную пользу. Если она и имѣетъ отрицательный характеръ въ томъ смыслѣ, что служитъ преградою къ тому, чтобы спекулативный разумъ могъ выходить за предѣлы опыта; то, съ другой стороны, она имѣетъ и положительное значеніе потому, что спасаетъ самъ разумъ а слѣдовательно и Метафизику отъ полнаго разрушенія. Если *Критика* ограничиваетъ *знаніе* на поприщѣ спекулативности, за то оставляетъ *вѣрованію* открытый входъ въ свѣтлое поле нравственности.

Мы видѣли, что Критика чистаго разума имѣетъ цѣлью возвести познаніе къ его элементамъ *à priori* для того, чтобы опредѣлить, истинно научнымъ образомъ, его значеніе и объемъ. Но прежде слѣдуетъ оправдать различіе между познаніемъ чистымъ (*à priori*) и познаніемъ эмпирическимъ (*à posteriori*), различіе, которое и есть условіе такого воззрѣнія на критику человѣческаго ума. Это именно и дѣлаетъ Кантъ въ самомъ началѣ своего Введенія.

Основное положеніе теоретической части Критической Философіи Канта — это то, что познавательныя способности наши имѣютъ сверхъ-опытный источникъ, но не могутъ, правозаконнымъ образомъ, быть прилагаемы къ сверхъ-опытнымъ пред-

метамъ. Кантъ старается установить слѣдующую двойную тезу, резюмирующую доктрину Критики чистаго разума: 1) Мы имѣемъ дѣйствительно идеи *à priori* (апріорныя). 2) Когда эти идеи не имѣютъ объекта опытнаго, то онѣ не могутъ образовать познанія.

Нѣтъ никакого сомнѣнія, что всѣ наши познанія начинаются съ опыта. Въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ же другимъ наша познавательная способность могла бы быть вызвана къ дѣйствованію, какъ не предметами, затрогивающими наши чувства, наши сенсы (sens),—какъ не предметами, которые, съ одной стороны, производятъ отъ самихъ себя представленія, а съ другой—возбуждаютъ нашу интеллектуальную дѣятельность къ сравниванію ихъ между собою, къ соединенію или раздѣленію, пуская такимъ образомъ, въ дѣло необработанное содержаніе (matière brute) чувственныхъ впечатлѣній для образованія изъ нихъ того познанія предметовъ, которое называютъ опытомъ. Поэтому никакое знаніе въ насъ, во времени, не предшествуетъ опыту и всѣ познанія начинаются съ послѣдняго.

Итакъ, первый продуктъ нашего разсудка есть опытъ. Но изъ этого не слѣдуетъ заключать, что все въ знаніи идетъ отъ чувственныхъ впечатлѣній; ибо можетъ быть, что то, что́ называется опытомъ, есть совмѣстное произведеніе этихъ впечатлѣній и дѣйствія на нихъ разсудка. Стало быть, надо рѣшить еще вопросъ: не существуютъ ли познанія *à priori*,—то-есть познанія независимыя отъ опыта и потому отъ него неисходящія,—и нѣтъ ли между познаніями такихъ, которыя не заключали бы въ

себѣ никакой примѣси чего-либо опытнаго, эмпирическаго, и въ такомъ смыслѣ были бы совершенно *чистыми?*

Для того, чтобы разрѣшить этотъ вопросъ и объяснить упоминаемое различеніе познаній, Кантъ прибѣгнулъ къ двойному критеріуму: *необходимости* и *всеобщности.*

Опытъ показываетъ намъ то, что́, въ самомъ дѣлѣ, *есть;* онъ научаетъ, что вещь какая-либо *есть то́ или другое*, а не то, чтобы она не могла быть иначе, или чтобы она была необходима. Точно также опытъ можетъ свидѣтельствовать, что до настоящаго времени не было исключенія изъ того, или другаго правила, но онъ не можетъ утверждать, что это правило есть непремѣнно *всеобщее*, *универсальное.* Онъ не можетъ давать нашему познанію характера абсолютной всеобщности. Стало быть, если въ нашемъ познаніи имѣются понятія необходимыя и всеобщія, то тогда можно считать вѣрнымъ, что они не исходятъ изъ опыта *).

Поднятый вопросъ, значитъ, приводится къ слѣдующему вопросу: имѣются ли сужденія представляющія дѣйствительно такой двойной характеръ?

Но таковой характеръ имѣютъ всѣ предложенія математическія.

Таково также, напримѣръ, въ самомъ обыкновенномъ употребленіи разсудка, предложеніе: „*Всякое измѣненіе имѣетъ свою причину*“.

Тщетно философъ Юмъ (Hume) усиливался

*) Необходимость и всеобщность (универсальность) неразлучны; достаточно, чтобы одна изъ нихъ была признана съ очевидностью для того, чтобы признать и другую.

объяснить это предложеніе опытомъ. Оказывается, что оно не только не можетъ быть выведено изъ опыта, но что и самый опытъ былъ бы невозможенъ безъ него, какъ и вообще былъ бы невозможенъ безъ предложеній или сужденій подобнаго рода.

И въ самомъ дѣлѣ, во всѣхъ раціональныхъ наукахъ и даже въ простомъ здравомъ смыслѣ, существуютъ сужденія всеобщія и необходимыя и, слѣдовательно,—сужденія a *priori* (апріорныя).

Какъ мы говорили сейчасъ, самый опытъ основывается на подобныхъ принципахъ, и это-то и устанавливаетъ его несомнѣнность.

Но и между концептами, на которыхъ опытъ тоже основывается, имѣются такіе, которые существуютъ *a priori*, какъ, напримѣръ, концепты *сущности* и *пространства*, остающіеся въ умѣ и тогда когда отвлеченіемъ удаляютъ всѣ чувственные атрибуты какого-либо предмета.

Но надо дѣлать различіе между концептами. Одни, подобные тѣмъ, о которыхъ мы упомянули, прилагаются единственно (какъ это будетъ изъяснено ниже) къ предметамъ опыта; другіе же, напротивъ, не находятъ въ опытѣ соотвѣтствующаго предмета, переступаютъ предѣлы чувственнаго міра и кажутся какъ бы расширяющими наши познанія.

Неизбѣжныя проблемы чистаго разума, интересующія его гораздо сильнѣе, чѣмъ чувственный міръ, суть слѣдующія: Существованіе Бога, Нравственная свобода и Безсмертіе души.

Разумъ предается сначала, съ полнымъ довѣріемъ, разысканіямъ, которыя идутъ далѣе всякаго опыта. Довѣріе это основывается, отчасти, на

очевидности чистой Математики, которая, между тѣмъ. имѣетъ съ Метафизикой только то общее, что обѣ онѣ не суть науки опытныя. Затѣмъ, когда уже разъ выходятъ изъ области опыта, то тогда становится уже невозможнымъ быть имъ же самимъ уличеннымъ въ неправильности вывода, быть имъ же опровергнутымъ.

Но чѣмъ естественнѣе это стремленіе, тѣмъ важнѣе удостовѣриться тщательнымъ изслѣдованіемъ въ прочности основаній, на которыхъ должно строиться все зданіе, то-есть разобрать достоинство или значеніе принциповъ *à priori*, разобрать—*сообразны ли сужденія, которыя разумъ произноситъ*, въ силу этихъ принциповъ, *природѣ вещей или же—только природѣ нашего ума?* Вопросъ этотъ есть основаніе всей Метафизики, а между тѣмъ подумали ли прежде о томъ, чтобы разрѣшить его? Подумали ли даже хотя бы и о томъ, чтобы его поставить?

Полные слѣпаго довѣрія въ значеніе сужденій *a priori* философы, ничего не зная о ихъ происхожденіи, воспользовались ими для расширенія своихъ спекуляцій до безконечности.

Если никогда не случалось, чтобы опытъ имъ противорѣчилъ, чтобы какое либо препятствіе задерживало и останавливало ихъ стремленіе, то это потому, что, выйдя изъ предѣловъ опыта, философы кинулись въ пустую, безсодержательную среду. Въ горячемъ желаніи расширить свои знанія, разумъ, вводимый въ заблужденіе такимъ доказательствомъ своего могущества, полагаетъ, что поле безконечнаго разстилается предъ нимъ.

„Легкокрылый голубь, въ своемъ свободномъ полетѣ разсѣкающій воздухъ, могъ бы, пожалуй, вообразить, что онъ сталъ бы еще лучше летать въ безвоздушномъ пространствѣ. Такимъ образомъ, Платонъ, пренебрегая чувственнымъ міромъ, который удерживаетъ разумъ въ извѣстныхъ предѣлахъ, отваживается перелетѣть чрезъ этотъ міръ, на крыльяхъ идей, въ пустое пространство чистаго разсудка. Онъ не замѣчаетъ того, что, несмотря на свои усилія, не подвигается впередъ потому, что не имѣетъ необходимой точки опоры“.

Этой точки опоры разумъ долженъ искать въ сужденіяхъ *a priori*. Но если разумъ не заботится о томъ, чтобы разсматривать ихъ состоятельность, разбирать ихъ значеніе и силу, то, вмѣсто того, чтобы служить точкою опоры, сужденія эти будутъ точкою подвижною, колеблющеюся, и тогда всѣ попытки для того, чтобы подняться въ идеальныя высоты, окажутся тщетными.

Для отвѣта на вопросы:—какимы образомъ разсудокъ можетъ достигнуть всѣхъ этихъ познаній *a priori;* каковы предѣлы доступной имъ области и какую можно давать имъ цѣну?—надо прежде установить существенное различіе между сужденіями *a priori*, которыя бываютъ у насъ или *аналитическія*, или *синтетическія*.

Имѣется, вообще, два сорта предложеній или сужденій совершенно различныхъ. Весьма важно, прежде всего, умѣть хорошо отличать ихъ—одни отъ другихъ.

Въ сужденіи бываетъ такъ: или сказуемое составляетъ первоначально часть пониманія о подле-

жащемъ,—часть въ самомъ подлежащемъ заключающуюся,—и, въ такомъ случаѣ, сужденіе есть *аналитическое;* или же сказуемое, въ дѣйствительности, прибавляетъ нѣчто къ понятію, заключающемуся въ подлежащемъ, и тогда предложеніе или сужденіе есть *синтетическое.*

Первое изъ сихъ двоякаго сорта сужденій, именно аналитическое—можно назвать *изъяснительнымъ* сужденіемъ; второе же, то-есть синтетическое—*расширяющимъ* сужденіемъ.

Первое, въ самомъ дѣлѣ, не прибавляетъ чрезъ сказуемое ничего къ концепту подлежащаго, но только изъясняетъ, разлагаетъ его, посредствомъ анализа, на разные элементы уже въ немъ заключающіеся (хотя и смутно); второе, напротивъ, прибавляетъ къ концепту подлежащаго сказуемое, въ немъ вовсе не заключающееся, и которое никакимъ анализомъ не можетъ быть въ подлежащемъ найдено или открыто. Такъ, напримѣръ, когда я говорю: *Всѣ тѣла суть протяженныя*, то это будетъ сужденіе аналитическое; ибо мнѣ не нужно выходить изъ концепта, приписываемаго мною тѣлу для того, чтобы найти „*протяженность*“ и соединить ее съ концептомъ тѣла; достаточно будетъ разложить послѣднее на то, изъ чего оно состоитъ, то-есть получить сознаніе о различныхъ элементахъ, которыхъ присутствіе я всегда въ немъ соображалъ; достаточно будетъ этого для того, чтобы найти между ними сказуемое. Итакъ, упоминаемое сужденіе есть *аналитическое.*

Напротивъ, когда я говорю: *Всѣ тѣла суть тяжелыя*, то послѣднее сказуемое „*тяжелое*“ есть

что́-то вполнѣ отличное отъ того, что́ я соображаю въ идеѣ, которую составилъ себѣ о тѣлѣ вообще. Присоединеніе этого сказуемаго образуетъ сужденіе *синтетическое*.

Всякое сужденіе *аналитическое* есть сужденіе *a priori*.

Всѣ *опытныя* сужденія суть сужденія *синтетическія*.

Въ самомъ дѣлѣ, было бы неправильно основывать сужденія аналитическія на опытѣ—потому что для того, чтобы составить такое сужденіе мнѣ вовсе нѣтъ нужды выходить изъ моего концепта и, слѣдовательно, прибѣгать къ свидѣтельству, доставляемому опытомъ. Слѣдующее сужденіе: *тѣло есть протяженное*—есть предложеніе или сужденіе *a priori*, а не есть сужденіе опытное. И дѣйствительно, прежде нежели я обращусь къ опыту, я имѣю въ самомъ концептѣ всѣ условія моего сужденія. Мнѣ остается только извлечь изъ концепта, по закону противорѣчія, сказуемое, и тогда уже я имѣю сознаніе въ необходимости моего сужденія, имѣю сознаніе, котораго опытъ не могъ бы мнѣ дать.

Напротивъ, я не обнимаю сначала, въ концептѣ тѣла вообще, сказуемаго *тяжесть*; но такъ какъ концептъ тѣла вообще обозначаетъ предметъ опыта, опредѣляемый упоминаемымъ концептомъ не всесторонне, а только—частью или не во всей полнотѣ, то я, стало быть, могу прибавить, къ имѣющемуся у меня неполному понятію предмета, другія части или признаки, извлеченные изъ опыта. Вмѣсто того, чтобы изслѣдовать аналитически, какъ въ первомъ случаѣ, концептъ тѣла, призна-

вая въ немъ извѣстные признаки, всѣ въ немъ заключающіеся: *протяженность, непроницаемость, фигуру* и проч., я расширяю мое познаніе, и, возвращаясь къ опыту, доставляемому мнѣ уже концептомъ тѣла, нахожу, что *тяжесть* всегда соединена съ предшествующими признаками, и тогда прибавляю этотъ новый признакъ, синтетически, какъ сказуемое, къ концепту тѣла.

Стало быть, на опытѣ именно основывается возможность синтеза (соединенія) сказуемаго *тяжесть* съ концептомъ *тѣла*, потому что если одно изъ двухъ понятій и не заключается въ другомъ, тѣмъ не менѣе понятія эти связаны другъ съ другомъ, но связаны чисто условнымъ образомъ, какъ части одного цѣлаго, то-есть какъ части опыта, который самъ есть синтетическое соединеніе наглядныхъ представленій.

Но таковой способъ истолкованія не можетъ никакъ быть приложимъ къ *синтетическимъ сужденіямъ a priori* (апріорнымъ). Говоря: *всякое измѣненіе имѣетъ свою причину*—я присоединяю къ понятію, представляющему подлежащее, сказуемое, котораго никакой анализъ не открываетъ въ подлежащемъ. Тогда на чемъ же основывается таковой синтезъ? Конечно, не на опытѣ, потому что вышеупоминаемое предложеніе или сужденіе имѣетъ характеръ необходимости и всеобщности.

Вотъ на синтетическихъ сужденіяхъ послѣдняго рода основывается всякая спекулативность *a priori* (апріорная).

Всѣ раціональныя теоретическія науки имѣютъ своими началами *синтетическія сужденія a priori*:

1) Всѣ математическія сужденія суть сужденія синтетическія.

Это заключеніе, кажется, ускользало до сихъ поръ отъ наблюденій всѣхъ тѣхъ, которые занимались анализомъ человѣческаго разума, и даже находится какъ будто въ противорѣчіи со всѣми ихъ (аналистовъ этихъ) предположеніями. А между тѣмъ, вышеозначенное заключеніе несомнѣнно вѣрно, и имѣетъ большое значеніе по своимъ результатамъ.

Надо замѣтить прежде всего, что предложенія собственно математическія суть всегда предложенія или сужденія *a priori* (апріорныя), а не сужденія эмпирическія (опытныя); ибо они (предложенія математическія) заключаютъ въ себѣ необходимость, которая не можетъ быть извлечена изъ опыта. Если это мнѣніе стали бы оспаривать, говоритъ Кантъ, то я, пожалуй, ограничу свое утвержденіе приложеніемъ его лишь къ чистой Математикѣ, въ самомъ понятіи о которой уже ясно, что она заключаетъ въ себѣ не познанія эмпирическія, а познанія только чистыя, *a priori* (апріорныя).

Всякій сначала вовлекается думать, что слѣдующее предложеніе: $7 + 5 = 12$ есть предложеніе чисто аналитическое, выходящее, по закону противорѣчія, изъ концепта суммы *семи* и *пяти*. Но если вдуматься ближе, то оказывается, что концептъ суммы 7 и 5 не содержитъ ничего другаго, кромѣ соединенія двухъ чиселъ въ одно, и что концептъ этотъ вовсе не даетъ намъ никакого познанія о томъ, какое именно есть *то* совокупное число, которое заключаетъ въ себѣ два другія чи-

сла. Идея о двѣнадцати соображена совсѣмъ не потому только, что я мыслю это соединеніе пяти и семи, и, какъ бы я ни анализировалъ мой концептъ о таковой возможной суммѣ, я все-таки не открою въ немъ числа *двѣнадцать*.

Надо, чтобы я вышелъ изъ предѣловъ этихъ концептовъ и, прибѣгнувъ къ наглядному представленію, соотвѣтствующему концепту одного изъ упоминаемыхъ чиселъ, напримѣръ къ пяти пальцамъ руки или къ пяти точкамъ, сталъ бы прибавлять послѣдовательно (сюксессивно) къ концепту семи пять отдѣльныхъ единицъ, даваемыхъ наглядными представленіями. Въ самомъ дѣлѣ, я беру прежде 7 и, пользуясь для концепта числа 5—пятью пальцами, какъ наглядными представленіемъ, прибавляю, послѣдовательно (сюксессивно) къ числу 7, съ помощью упоминаемаго представленія, одна за другою, единицы, которыя были соединены мною сначала для образованія числа пяти, и такимъ образомъ вижу, какъ выходитъ число 12. Въ концептѣ суммы $= 7 + 5$ я признаю вѣрнымъ только то, что 7 должно быть прибавлено къ 5, но не то, чтобы сумма эта была равна 12.

Предложенія ариѳметическія суть всегда синтетическія. Это видно еще яснѣе, когда взять большія числа. Поэтому становится очевиднымъ то, что, какъ бы мы ни работали съ нашими концептами, мы никогда не съумѣемъ найти сумму, не прибѣгая къ наглядному представленію, однимъ только анализомъ данныхъ концептовъ.

Положенія чистой геометріи не болѣе аналитичны. Слѣдующее предложеніе: *между двумя точками*

прямая линія есть линія кратчайшая—есть предложеніе синтетическое. Въ самомъ дѣлѣ, мой концептъ *прямаго* не содержитъ ничего относящагося къ количеству: онъ выражаетъ только качество. Концептъ *кратчайшаго* есть, стало быть, настоящее прибавленіе, и никакимъ анализомъ нельзя его вывести изъ концепта *прямой линіи*. Надо, значитъ, и здѣсь также прибѣгать къ наглядному представленію: одно оно дѣлаетъ синтезъ возможнымъ.

Небольшое количество положеній, употребляемыхъ геометрами, дѣйствительно суть предложенія аналитическія и основываются на законѣ противорѣчія; но они, какъ предложенія тождественныя, служатъ только для послѣдовательности методы и не имѣютъ характера настоящихъ началъ. Таковы, напримѣръ, аксіомы $a = a$, все равно самому себѣ, или $(a + b) > a$, то-есть цѣлое болѣе своей части. Но между тѣмъ даже и эти аксіомы, хотя онѣ и получаютъ свое значеніе прямо отъ простыхъ концептовъ, допускаются въ математикѣ только потому, что могутъ быть наглядно представляемы. То, что̀ заставляетъ насъ обыкновенно думать, что сказуемое такого сорта аподиктическихъ (необходимыхъ) сужденій уже заключено въ нашемъ концептѣ, и что, поэтому, наше сужденіе есть—аналитическое—это не что иное какъ двусмысленность выраженія. Съ даннымъ понятіемъ или концептомъ мы соединяемъ необходимо нѣкоторое сказуемое, нѣкоторый признакъ, и таковая необходимость уже связана съ концептами. Но дѣло здѣсь идетъ не о томъ, что мы *должны* прибавить къ данному

концепту, а о томъ, что мы тутъ *дѣйствительно мыслимъ*, хотя и смутно. Изъ этого видно, что если сказуемое необходимо присоединяется къ такому концепту, то не такъ, какъ мыслимое въ немъ самомъ, а—чрезъ посредство нагляднаго представленія, присоединяющагося къ концепту.

2) *Наука о природѣ* или *Физика* заключаетъ въ себѣ синтетическія сужденія *a priori*, которыя служатъ ей принципами.

Возьмемъ, для примѣра, только два слѣдующія предложенія: *во всѣхъ измѣненіяхъ міра вещественнаго, количество матеріи остается неизмѣннымъ; при всякой передачѣ движенія — дѣйствіе и противодѣйствіе должны быть равны одно другому.* Совершенно ясно, что предложенія эти имѣютъ не только-что характеръ необходимости, а потому и начало происхожденія *a priori* (апріорное), но, кромѣ того, суть и сужденія синтетическія. Въ самомъ дѣлѣ, идея матеріи даетъ мнѣ мысль только о присутствіи матеріи въ наполняемомъ ею пространствѣ, а не о постоянной ея пребываемости. Я выхожу, значитъ, дѣйствительно изъ концепта матеріи для того, чтобы прибавить *a priori* къ оному что-то, чего я въ немъ не соображалъ. Предложеніе, стало быть, мыслимо не аналитически.

Такъ точно выходитъ и со всѣми другими предложеніями чистой части Физики.

3) Метафизика, существовавшая до сихъ поръ развѣ только въ видѣ попытки основать ее, какъ науку и разсматриваемая даже и такимъ образомъ, должна тоже заключать въ себѣ синтетическія познанія *a priori*.

Здѣсь дѣло идетъ не о томъ, чтобы разлагать и объяснять аналитически концепты, которые мы составляемъ *a priori* о вещахъ, но о томъ, чтобы расширить *a priori* наше познаніе. Поэтому, для упоминаемой цѣли, мы пользуемся принципами прибавляющими къ данному концепту что-то въ немъ не заключающееся, и посредствомъ синтетическихъ сужденій *a priori* подвигаемся впередъ туда, куда опытъ не можетъ за нами слѣдовать, какъ, напримѣръ, въ слѣдующемъ предложеніи: *міръ долженъ имѣть первое начало* и проч. Такимъ образомъ Метафизика, разсматриваемая, по крайней мѣрѣ, *въ ея цѣли*, состоитъ изъ предложеній *a priori* (апріорныхъ) чисто синтетическихъ.

Постановивъ на дѣлѣ, что во всѣхъ раціональныхъ наукахъ, въ чистой Математикѣ, въ общей Физикѣ, въ Метафизикѣ существуютъ сужденія, въ одно и то же время, *синтетическія* и *апріорныя* (*a priori*), Кантъ, по причинѣ такого двойственнаго характера этихъ сужденій, ставитъ вопросомъ ихъ *объективную* истину.

Въ самомъ дѣлѣ: въ аналитическихъ сужденіяхъ— правозаконность ихъ достаточно доказывается невозможностью предполагать ихъ ложными, недопуская, при этомъ предложенія или сужденія противорѣчащаго; истина сужденій синтетическихъ *a posteriori* устанавливается опытомъ. Напротивъ, тѣ *сужденія*, которыя суть вмѣстѣ и *a priori* (апріорныя) и *синтетическія* кажутся и ускользающими отъ всякихъ опытныхъ доказательствъ, и не заключающими въ самихъ себѣ свидѣтельства о своей правозаконности; ибо по какому праву можно

утверждать *a priori* за какимъ-либо подлежащимъ признакъ, въ которомъ можно отказать ему безъ противорѣчія?

Кантъ прибавляетъ, что главнѣйшая задача Критики будетъ состоять въ томъ, чтобы узнать: *какимъ образомъ таковыя сужденія (вмѣстѣ и апріорныя и синтетическія) возможны или правозаконны?* Вопросъ же этотъ приводитъ къ слѣдующему другому вопросу: *существуютъ-ли правозаконныя знанія, которыя не имѣютъ своего источника въ опытѣ?*

Вопросъ разрѣшенъ вполнѣ для Математики и для раціональной Физики. Обѣ онѣ возможны потому, что существуютъ какъ науки. Если бы *синтетическія сужденія a priori* насъ обманывали, то науки эти не имѣли бы никакой цѣны. Но то же ли выходитъ для Метафизики? Правда, что она тоже дана и существуетъ на дѣлѣ,—если и не какъ наука, то, по крайней мѣрѣ, какъ естественное расположеніе ума. Непобѣдимая потребность направляетъ къ ней разумъ, и всегда, и вездѣ, гдѣ онъ могъ развиваться,—существовала Метафизика. Но для того, чтобы доказать ея правозаконность, недостаточно объяснить —какимъ образомъ вопросы, которыми она занимается, родятся изъ потребности разума. Надо, сверхъ того, изслѣдовать—возможна ли Метафизика какъ наука,—вопросъ, который заключаетъ въ себѣ всеобщую проблему о правозаконности синтетическихъ сужденій *a priori*, вопросъ о томъ именно: *какимъ образомъ возможны синтетическія сужденія a priori?*

Отъ разрѣшенія этой проблемы или отъ дока-

занной невозможности разрѣшить ее, зависятъ спасеніе или совершенное разрушеніе Метафизики, и всякая спекулативная система должна быть разсматриваема, какъ неудавшаяся или несостоявшаяся, до тѣхъ поръ, пока упоминаемый вопросъ не будетъ разрѣшенъ.

Болѣе всѣхъ философовъ приближался къ этой проблемѣ Давидъ Юмъ; но онъ далеко не обхватилъ вопроса во всей его всеобщности. Онъ положительно отвергалъ существованіе сужденій вмѣстѣ *синтетическихъ* и *апріорныхъ*. По его мнѣнію, единственное сужденіе, которое можетъ *казаться* имѣющимъ такой двойственный характеръ, есть принципъ или начало *причинности* (связь явленія съ своею причиною, Principium causalitatis). Но и это, говоритъ онъ, есть не болѣе какъ иллюзія; ибо упоминаемый принципъ или начало не есть принципъ *a priori* (апріорный), а происходитъ отъ привычки и, слѣдовательно, отъ опыта.

Изъ разсужденій Юма выходитъ, что все то, что называютъ Метафизикой, есть не что иное, какъ простое мнѣніе, состоящее въ приписываніи воззрѣнію какъ бы раціональному того, что, въ сущности, извѣстно намъ только чрезъ опытъ и извлекаетъ изъ привычки наружный видъ необходимости. Но Юмъ никогда не рѣшился бы на подобное утвержденіе, уничтожающее всякую чистую философію, если бы имѣлъ предъ глазами нашу проблему во всей ея всеобщности; ибо онъ увидѣлъ бы, что, по его разсужденіямъ, не могла бы существовать и чистая Математика,—наука, заключающая въ себѣ несомнѣнно предложенія или суж-

денія вмѣстѣ синтетическія и апріорныя. Здравый смыслъ его отступилъ бы предъ такимъ послѣдствіемъ.

И дѣйствительно: математическія сужденія, съ одной стороны, суть *a priori* (апріорныя), а съ другой—ихъ невозможно причислить къ предложеніямъ *аналитическимъ*. Въ самомъ дѣлѣ, когда мы говоримъ (какъ мы упоминали уже объ этомъ выше): *прямая линія есть самый кратчайшій путь отъ одной точки къ другой*, подлежащее выражаетъ простое *качество*—прямизну, сказуемое выражаетъ простое *количество*—краткость, и, слѣдовательно, прибавляетъ вторую идею къ той, которая содержится въ подлежащемъ, а это именно и составляетъ самое свойство *синтетическаго сужденія*. Проблема, стало быть, не уничтожена Юмомъ, и разрѣшить ее все-таки предстоитъ.

Все вышеизложенное приводитъ къ идеѣ о спеціальной наукѣ, которая можетъ быть названа *Критикой чистаго разума*.

Разумъ есть способность принциповъ познанія *a priori*, а чистый разумъ есть способность принциповъ абсолютно *a priori* (абсолютно апріорныхъ) *).

*) Кантъ называетъ *à priori* предложеніе независимое отъ опыта, и—*абсолютно à priori* или *чистымъ*—познаніе, къ которому не примѣшивается ничего эмпирическаго (а). Предложеніе, выведенное изъ правила общаго, тогда даже, когда послѣднее есть продуктъ наблюденія, можетъ быть названо *à priori* (апріорнымъ); между тѣмъ какъ предложеніе или сужденіе необходимое и то что изъ него выведено—есть *чисто и абсолютно à priori*.

(а) Слово *эмпирическое* нельзя въ точности выразить словомъ *чувственное* или *опытное*. По Канту—не все, въ идеяхъ чувственныхъ, въ знаніяхъ опытныхъ есть *эмпирическое*, ибо къ элементамъ, доставляемымъ предметами (объектами), присоединяется элементъ извлеченный изъ чувственнаго субъекта.

Наука, предметомъ которой есть разыскиваніе начала происхожденія и значенія (цѣнности) упоминаемыхъ *синтетическихъ* сужденій *a priori*, есть *Критика чистаго разума*. Можно еще назвать ее Трансцендентальной Критикой, или разборомъ трансцендентальныхъ концептовъ, то-есть такихъ концептовъ, которые *переступаютъ* (*transcendunt*) всякій опытъ.

Органонъ чистаго разума былъ бы полнымъ собраніемъ принциповъ или правилъ познанія чистаго *a priori* (чисто апріорнаго); приложеніе его представило бы систему чистаго разума.

Но такъ какъ важнѣе всего изслѣдовать: *возможенъ-ли* и *какъ* возможенъ какой либо синтезъ *a priori*, то необходимо начать съ *критики* или изслѣдованія чистаго разума, его содержанія, его законовъ и его границъ. Критика эта, хотя и совершенно отрицательная по своимъ результатамъ въ томъ, что касается спекуляціи, будетъ неизбѣжнымъ предуготовленіемъ къ Системѣ чистаго разума.

Кантъ называетъ *трансцендентальнымъ* всякое познаніе, которое, не занимаясь самыми предметами, обращаетъ главное вниманіе на способъ или манеру познанія *a priori* (*апріорнаго*), насколько познаніе такого рода возможно. Трансцендентальная философія будетъ полною системою познанія апріорнаго, какъ аналитическаго, такъ и синтетическаго. *Критика* не есть сама эта философія; она (Критика) излагаетъ только *идею* философіи или ея архитектоническій планъ.

Во всякой наукѣ есть часть теоретическая и есть часть практическая.

Такъ и Критика чистаго разума должна заключать: 1) *Элементарную теорію чистаго разума;* 2) *Методологію чистаго разума.* Первая часть имѣетъ предметомъ изслѣдованіе свойствъ и значенія нашихъ сужденій *a priori* (апріорныхъ); вторая же часть имѣетъ предметомъ отыскать методу, которой надлежитъ держаться для достиженія той цѣли, въ виду коей мы получили разумъ. Эта цѣль, по мнѣнію Канта, достигается только познаніемъ нравственнаго закона.

Элементарная теорія чистаго разума подраздѣляется, въ свою очередь, на *Трансцендентальную Эстетику* *) и на *Трансцендентальную Логику.* Дѣйствительно, человѣческое познаніе имѣетъ двѣ отрасли, вышедшія, можетъ быть, изъ общаго корня, но изъ корня, который намъ неизвѣстенъ. Эти двѣ отрасли суть: *Чувствуемость* (способность чувствуемости (Sinnlichkeit) и *Разсудокъ* (Verstand).

Предметы *даются* намъ Чувствуемостью, а *мыслятся* или соображаются Разсудкомъ. Чувствоемость, равно какъ и Разсудокъ, не могутъ обойтись безъ принциповъ *a priori* (апріорныхъ). Изслѣдованіе этихъ *чистыхъ* принциповъ, необходимыхъ для эмпирическаго познанія, есть предметъ *Трансцендентальной Эстетики.* Изслѣдованіе же *чистыхъ* принциповъ, необходимыхъ для сужденій и концепцій (соображеній) разсудка, образуетъ *Трансцендентальную Логику.*

*) Эта *Эстетика* не имѣетъ ничего общаго съ критикой вкуса или наукой прекраснаго, которой, въ Германіи, имѣютъ обыкновеніе давать тоже названіе Эстетики.

Наконецъ, Трансцендентальная Логика раздѣляется тоже, въ свою очередь, на *Аналитику* и *Діалектику*.

Аналитика исчислитъ какъ концепты, такъ и сужденія *a priori* (апріорныя), и сдѣлаетъ заключеніе, что они правозаконны только тогда, *когда ихъ прилагаютъ къ предметамъ опыта*.

Діалектика разсмотритъ, напротивъ, *идеи*, которыя не находятъ ничего соотвѣтствующаго въ чувственномъ мірѣ (абсолютное, безконечное, всесовершенное), и сдѣлаетъ заключеніе о невозможности утверждать ихъ *объективность* одними силами спекулативнаго разума.

ТРАНСЦЕНТАЛЬНАЯ ЭЛЕМЕНТАРНАЯ ТЕОРІЯ.

I. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ЭСТЕТИКА.

Мы видѣли, что цѣль *Критики* Канта состоитъ въ томъ, чтобы выдѣлить элементы à priori (апріорные), заключающіеся въ человѣческомъ знаніи,—для того, чтобы точнымъ образомъ опредѣлить ихъ цѣну и значеніе.

Имѣя это въ виду, надо разсмотрѣть послѣдовательно различныя способности, служащія для образованія человѣческаго знанія,—съ цѣлью произвести упоминаемое выдѣленіе въ каждой изъ нихъ.

Какими бы способами и какими бы средствами познаваніе ни относилось къ предметамъ,—манера, чрезъ которую познаваніе относится непосредственно къ предметамъ и которую всякая мысль

ставитъ себѣ какъ средство—есть *наглядное представленіе* *) (Anschauung, intuitio, intuition).

*) Слово «*Anschauung*» многіе переводятъ словомъ «*Воззрѣніе*».

«*Воззрѣніе* (intuitio, Anschauung)—говоритъ *С. Гогоцкій* въ своемъ *Философскомъ Лексиконѣ*,—по буквальному смыслу означаетъ взглядъ на какой нибудь видимый предметъ чувственными очами. Но какъ чувство зрѣнія сообщаетъ нашимъ представленіямъ наиболѣе содержанія и ясности, то названіемъ, взятымъ отъ зрѣнія, психологи обозначаютъ всякое чувственное сознаніе предмета, хотя бы оно происходило при помощи другихъ органовъ (*a potiori fit denominatio*). Воззрѣніе относится къ самой низшей ступени познавательной дѣятельности и занимаетъ среднее мѣсто между ощущеніемъ и наблюденіемъ. Прежде нежели мы воззрѣваемъ и что-нибудь дѣйствующее на насъ дѣлаемъ предметомъ вниманія и наблюденія, мы должны ощущать либо внутреннимъ, либо внѣшнимъ чувствомъ. Но ощущенія, само по себѣ, еще не представляетъ опредѣленнаго раздѣленія между предметомъ ощущаемымъ и ощущающимъ субъектомъ,—раздѣленія, которое необходимо въ познавательной дѣятельности и не оставляетъ ее ни на одной изъ дальнѣйшихъ ея отправленій, какъ-то—въ наблюденіи, представленіи, воображеніи, памяти и мышленіи: въ ощущеніи субъектъ чувствующій какъ-бы сливается еще съ предметомъ ощущенія. Только съ появленіемъ *воззрѣнія* лучъ раздѣльнаго сознанія проникаетъ хаотическій міръ ощущенія: духъ нашъ отдѣляетъ себя, какъ сознающее или чувствующее, отъ предмета ощущенія, отодвигаетъ его, такъ сказать, въ міръ пространства и времени и подводитъ какъ нѣчто отдѣльное, частное, подъ общую форму сознанія. Такимъ образомъ, далѣе, дѣлается возможнымъ наблюденіе и представленіе. Ощущеніе обще человѣку съ другими низшими животными; но въ воззрѣніи, отдѣляющемъ наше *я* отъ многообразныхъ предметовъ ощущенія—уже просвѣчиваетъ преимущество человѣческаго духа».

Профессоръ *Владиславлевъ* въ одномъ примѣчаніи къ своему переводу *Критики чистаго разума*, говоритъ, что Кантъ «употребляетъ слово *Anschauung* вездѣ въ значеніи представленія—только не представленія вообще, а въ значеніи дѣятельнаго, находящагося предъ внутренними очами души и потому наглядно-зримаго представленія. Такъ онъ представляетъ себѣ пространство и время». Поэтому г. Владиславлевъ переводитъ слово *Anschauung*—выраженіемъ «*Наглядное представленіе*». Мы тоже вездѣ, въ предлагаемой книгѣ, вмѣсто словъ *Anschauung* (intuitio, intuition) употребляемъ выраженіе «*Наглядное представленіе*», употребляемъ его тѣмъ смѣлѣе, что Кантъ въ своихъ *Лекціяхъ Метафизики* говоритъ, что Anschauung (intuition) есть непосредственное представленіе особливаго предмета. *Примѣчаніе сост. и перев.*

Но *наглядное представленіе* имѣетъ мѣсто лишь только тогда, когда предметъ намъ данъ, а предметъ, въ свою очередь, можетъ быть намъ данъ не иначе, какъ при условіи впечатлѣвать нашъ умъ нѣкоторымъ образомъ. Находящаяся въ насъ способность или готовность принимать или воспринимать (воспріимчивость) представленія предметовъ по тому, какъ (какимъ образомъ) они насъ впечатлѣваютъ, называется *чувствуемостью* (*Sinnlichkeit*). Стало быть, предметы даны или даются намъ чрезъ посредство чувствуемости, и она одна доставляетъ намъ наглядныя представленія. Но *мыслитъ* ихъ разсудокъ, и отъ него получаются *концепты* (понятія).

Кантъ не принимаетъ въ безусловномъ смыслѣ старинное схоластическое изреченіе: *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu;* но постановляетъ, что разсудку не о чемъ было бы мыслить, если бы *сенсы* (*sens*) не давали ему чего либо, къ чему онъ могъ бы приложить свою дѣятельность. „Всякая мысль, говоритъ настойчиво онъ, должна примыкать либо прямо, либо непрямо, въ окончательномъ анализѣ, къ наглядным представленіямъ, а слѣдовательно, къ чувствуемости; ибо никакой предметъ иначе быть данъ намъ не можетъ“.

Дѣйствіе предмета на нашу способность представленія,—насколько мы впечатлѣваемы имъ (предметомъ),—есть *ощущеніе* (Sensation). Всякое наглядное представленіе, которое относится къ предмету чрезъ посредство ощущенія, есть наглядное представленіе эмпирическое (опытное). Неопредѣленный

объектъ эмпирическаго нагляднаго представленія называется *феноменомъ* (явленіемъ).

То, что въ феноменѣ (въ явленіи) соотвѣтствуетъ ощущенію, называется *содержаніемъ* этого феномена; но то, что дѣлаетъ такъ, что имѣющееся въ феноменѣ разнообразное можетъ быть приведено въ извѣстный порядокъ—называется формою феномена.

Конечно, то, въ чемъ ощущенія необходимо приводятся въ порядокъ, или то, что одно дозволяетъ приводить ихъ въ нѣкоторую форму, не можетъ, само, быть ощущеніемъ. Изъ этого слѣдуетъ, что если содержаніе феномена и не можетъ быть намъ дано иначе какъ *a posteriori*, то форма его должна, въ умѣ, находиться *a priori*, и ее поэтому надо разсматривать независимо отъ всякаго ощущенія.

Я называю *чистыми* (въ смыслѣ трансцендентальномъ), говоритъ Кантъ, всѣ представленія, гдѣ не находятъ ничего, что могло бы быть отнесено къ ощущенію. Чистая форма наглядныхъ представленій, въ которой всѣ разнообразные элементы феноменовъ воспринимаются подъ извѣстными отношеніями, должна быть, вообще, *a priori*, въ умѣ. Эта чистая форма чувствуемости можетъ быть названа чистымъ нагляднымъ представленіемъ.

Такъ, если въ представленіи тѣла я отвлекаю все то, что мыслимо о немъ разсудкомъ (какъ напримѣръ: сущность, силу, дѣлимость, и пр.), равно какъ отвлекаю также отъ того же представленія тѣла то, что относится къ ощущенію (какъ напримѣръ: непроницаемость, твердость, цвѣтъ, и пр.),— то у меня, все-таки, останется, изъ упоминаемаго эмпирическаго опытнаго нагляднаго представленія

(представленія тѣла), еще *что-то*, а именно: протяженіе и фигура. Но, вотъ это *что-то* именно и есть то, что принадлежитъ чистому наглядному представленію, которое и находится *a priori* въ умѣ какъ простая форма чувствуемости, и находится даже независимо отъ всякаго реальнаго предмета сенсовъ, или отъ всякаго ощущенія.

Я называю *Трансценденталъной Эстетикой*, продолжаетъ Кантъ, науку всѣхъ принциповъ *a priori* чувствуемости. Наука эта должна составлять первую часть Трансцендентальной Элементарной Теоріи, въ отличіе отъ второй части, которая заключаетъ въ себѣ принципы чистаго мышленія и которая называется Трансцендентальною Логикой.

Въ Трансцендентальной Эстетикѣ мы начинаемъ съ того, что изолируемъ чувствуемость отъ всего того, что разсудокъ можетъ къ ней прибавить своими концептами,—такимъ образомъ, что не остается ничего, кромѣ эмпирическаго нагляднаго представленія. Затѣмъ мы отстраняемъ отъ послѣдняго все, что принадлежитъ ощущенію, дабы сохранить только чистое наглядное представленіе и простую форму феноменовъ—единственную вещь, которую чувствуемость можетъ доставить *a priori*. Изъ такого разыскиванія окажется, что имѣются двѣ чистыя формы нагляднаго представленія чувственнаго какъ принципы познанія *a priori*, а именно: пространство и время.

Какъ бы предметъ данъ ни былъ, онъ всегда воспринимаемъ или въ пространствѣ (если представленіе есть представленіе внѣшнее), или во времени (если представленіе идетъ отъ сенса внутрен-

няго. Пространство есть форма сенса внѣшняго; время есть форма сенса внутренняго *). Приступимъ теперь къ разсмотрѣнію этихъ формъ.

Посредствомъ внѣшняго сенса мы представляемъ себѣ извѣстныя вещи находящимися внѣ насъ и распредѣленными въ *пространствѣ*. Но никакъ не ощущеніе даетъ мнѣ представленіе пространства, потому что безъ этого послѣдняго представленія я и не могъ бы представить себѣ вещи въ вышеупоминаемомъ видѣ. Надо, значитъ, чтобы представленіе пространства уже существовало во мнѣ прежде, или—чтобы оно было самою формою моего внѣшняго сенса или всѣхъ представленій, отъ него происходящихъ. Стало быть, представленіе пространства находится во мнѣ *a priori*. Доказываетъ это еще и то, что оно (представленіе это) необходимо. Невозможно представить себѣ, чтобы не существовало пространства, хотя и очень можно вообразить, что не существуетъ предметовъ.

Точно также невозможно представить себѣ какъ только лишь одно и то же пространство, и невозможно его разсматривать какъ совокупленіе частей,—потому что части, напротивъ, могутъ быть соображены, мыслимы только въ немъ. Наконецъ, мы не представляемъ его иначе, какъ величиною безконечною, которой всѣ части существуютъ вмѣстѣ.

По всему вышеизложенному надлежитъ признать, что представленіе пространства не исходитъ изъ опыта, но существуетъ въ насъ *a priori*,

*) Чувствуемость обнимаетъ сенсъ внутренній, чрезъ который мы познаемъ себя, и—сенсъ внѣшній, чрезъ который мы познаемъ предметы внѣшніе.

какъ форма нашего внѣшняго нагляднаго представленія. что̀ и выражаетъ Кантъ, говоря, что представленіе пространства есть наглядное представленіе *a priori*.

Онъ подтверждаетъ этотъ способъ объясненія самымъ существованіемъ Геометріи, какъ науки, опредѣляющей *синтетически* и однако *a priori* свойства пространства, какъ, напримѣръ, слѣдующее свойство: пространство имѣетъ только три измѣренія. Какимъ образомъ это *аподиктическое* (абсолютно необходимое) предложеніе, равно какъ и всѣ другія предложенія такого рода были бы возможны, если бы наглядное представленіе пространства не существовало въ насъ *a priori?*

Конечно, таковыя сужденія не могутъ выходить изъ опыта — ни прямо, ни косвенно. Надо, стало быть, допустить, что начало своего происхожденія они имѣютъ во внѣшнемъ наглядномъ представленіи, которое предшествуетъ воспріятію предметовъ и не можетъ быть ничѣмъ другимъ, какъ только лишь самою формою внѣшняго сенса вообще.

Изъ всего, что̀ сказано выше, слѣдуетъ, что пространство не можетъ быть разсматриваемо какъ свойство присущее самимъ вещамъ или ихъ отношеніямъ; ибо не существуетъ свойства,—ни безусловнаго, ни относительнаго,—которое могло бы быть замѣчаемо прежде тѣхъ самыхъ вещей, къ которымъ оно принадлежитъ, и слѣдовательно,—быть замѣчаемо *a priori*.

Пространство есть не что либо другое какъ форма, въ которой мы воспринимаемъ внѣшніе предметы, и есть субъективное условіе всѣхъ *нашихъ*

внѣшнихъ наглядныхъ представленій, а потому и имѣетъ значеніе только для *насъ*. „Мы можемъ, сказалъ Кантъ,—говорить о пространствѣ, о бытіяхъ или существахъ протяженныхъ—не иначе, какъ съ точки зрѣнія человѣка. Если бы мы вышли изъ субъективнаго условія, безъ котораго не могли бы воспринимать внѣшнихъ наглядныхъ представленій или — что то же — не могли бы быть затрогиваемы предметами, то, тогда, представленіе пространства совершенно ничего бы не обозначало".

Стало быть, когда мы говоримъ, что всѣ вещи сопоставлены въ пространствѣ, это означаетъ то, что *мы* ихъ воспринимаемъ, или что они *намъ* кажутся именно такимъ образомъ, и не могутъ казаться (являться) иначе въ силу субъективнаго устройства нашей чувствуемости; но это нисколько не означаетъ того, что разсматриваемыя въ самихъ себѣ, независимо отъ нашей *манеры* воспринимать ихъ,—вещи дѣйствительно существуютъ въ такомъ видѣ. Значитъ-ли это однако, что о пространствѣ можно сказать то-же, что и о цвѣтѣ и вкусѣ, которыя тоже единственно зависятъ отъ субъективнаго устройства нашей чувствуемости? Нѣтъ; имѣется именно то различіе, что *цвѣтъ* или *вкусъ* есть не болѣе какъ *послѣдствіе* ощущенія, что какъ тотъ, такъ и другой не даютъ мѣста никакому представленію *a priori*,—тогда какъ *пространство* есть условіе воспріятія предметовъ, форма нагляднаго представленія, которое, не заключая въ себѣ никакого ощущенія или никакого эмпирическаго элемента, можетъ быть представлено *a priori* и дать мѣсто

концептамъ *a priori*, каковы концепты фигуръ и ихъ отношеній.

Анализъ таковаго же рода, какъ и предыдущій, по приложеніи его ко *времени*, приводитъ къ подобнымъ же результатамъ.

Мы представляемъ себѣ вещи,—или въ насъ самихъ или внѣ насъ,—пребывающими одновременно или послѣдовательно (сюксессивно)—потому только, что *время* служитъ основаніемъ всѣмъ нашимъ наглядным представленіямъ. Представленіе времени, значитъ, находится въ насъ *a priori;* его не возможно вывести изъ наглядныхъ представленій, которымъ оно служитъ основаніемъ; оно совершенно необходимо: можно отдѣлить, мыслью, отъ времени тотъ или другой феноменъ, но невозможно уничтожить самое время. Поэтому время, также какъ пространство, даетъ мѣсто принципамъ аподиктическимъ (каковъ, напримѣръ, слѣдующій принципъ: время имѣетъ только одно измѣреніе), которые по ихъ совершенной или абсолютной всеобщности невозможно объяснить иначе.

Нельзя сказать и то, что время есть общее понятіе (дискурсивное) о разныхъ временахъ или общее понятіе отвлеченное изъ опыта; ибо мы представляемъ его какъ безконечное цѣлое, котораго разныя времена, могущія быть нами отличаемыми, суть не что иное какъ части; слѣдовательно,—конечно надо, чтобы представленіе времени было въ насъ *a priori*, потому что оно не можетъ быть разсматриваемо какъ совокупленіе частныхъ представленій, — каковы тѣ представленія, которыя мы можемъ извлекать изъ опыта.

Для подтвержденія своего анализа о пространствѣ, Кантъ воспользовался примѣромъ изъ Геометріи.

Точно также для того, чтобы подтвердить свой анализъ о времени, онъ беретъ примѣръ изъ общей теоріи движенія. Сама идея движенія (перемѣна мѣста), какъ идея о всякой перемѣнѣ, невозможна иначе, какъ чрезъ идею о времени, а эта послѣдняя не могла бы объяснить возможность всѣхъ синтетическихъ предложеній, связанныхъ съ идеею о движеніи, если бы она (идея времени) не была сама *наглядным̀ъ представленіемъ a priori.*

Изъ предыдущаго анализа о времени слѣдуетъ: что время не есть что-либо существующее само по себѣ, ибо для сего надлежало бы, чтобы оно дѣйствительно существовало внѣ реальныхъ предметовъ, а это не имѣетъ смысла; что оно не есть свойство, присущее самимъ вещамъ — потому, что, въ такомъ случаѣ, оно не могло бы быть познаваемо *a priori* и служитъ само къ воспрининманію предметовъ.

Что же такое есть время? Она есть не что иное, какъ форма *внутренняго сенса*, точно такъ, какъ пространство есть форма *внѣшняго сенса.* Время опредѣляетъ отношеніе представленій въ нашемъ внутреннемъ состояніи, и чрезъ это опредѣляетъ и отношеніе внѣшнихъ феноменовъ,—такъ, что выходитъ, что оно есть непосредственное условіе феноменовъ внутреннихъ и посредственное условіе феноменовъ внѣшнихъ.

Стало быть, можно сказать о времени,—точно такъ, какъ о пространствѣ, — что оно (время) не

означаетъ ничего внѣ субъекта — потому что оно есть не что иное, какъ субъективное условіе нашей манеры воспринимать вещи въ насъ самихъ и внѣ насъ.

Оно, (время), конечно имѣетъ и объективное значеніе въ томъ смыслѣ, что прилагается ко всякимъ вещамъ, которые могутъ быть предложены намъ опытомъ; но оно не имѣетъ абсолютной реальности въ томъ смыслѣ, что оно не есть вещь сама въ себѣ, или свойство, присущее вещамъ въ самихъ себѣ,—если не причислять къ свойствамъ нашу манеру воспрининанія.

Безъ идеи о времени и пространствѣ мы не могли бы воспринимать никакого феномена, никакого предмета; ибо феномены послѣдовательны (сюксессивны), а предметы протяженны.

Идеи эти не могутъ происходить изъ опыта потому, что онѣ суть представленія *необходимыя*, а опытъ даетъ только случайное. Представленія пространства и времени суть, какъ мы сказали выше, *чистыя* наглядныя представленія (*a priori*); *чистыя*— потому, что не приходятъ отъ опыта, а, напротивъ, сами суть предварительныя условія опыта.

Доктрина или ученіе объ идеальности времени и пространства имѣетъ, по мнѣнію нашего философа, преимущество въ томъ, что разсѣкаетъ узелъ неразрѣшаемыхъ затрудненій, поднимаемыхъ доктриной приписывающей времени и пространству реальность абсолютную—или въ значеніи сущностей, или въ значеніи качествъ или аттрибутовъ.

Если станутъ разсматривать пространство и время, какъ сущности, то, значитъ, допускаютъ,—какъ существующими самими по себѣ,—два небытія, которыя существуютъ только для того, чтобы заключать въ себѣ все то, что реально.

Станутъ-ли разсматривать ихъ какъ качества, или какъ нѣчто выражающее отношенія (сопоставленія или послѣдованія), присущія самимъ вещамъ, откуда уже выдѣляютъ ихъ посредствомъ отвлеченія,—тогда приходятъ къ невозможности дать себѣ отчетъ въ аподиктической несомнѣнности Математики, такъ какъ опытъ не можетъ произвести эту несомнѣнность.

Наконецъ, если время и пространство существуютъ реально, то они обнимаютъ все. Ничего не можетъ существовать внѣ ихъ нескончаемости, безконечности. Самъ Богъ былъ бы подчиненъ законамъ продолженія времени, что̀ никакъ не можетъ согласоваться съ идеею объ абсолютномъ совершенствѣ.

Кантъ не скрываетъ того, что имѣются очень серьёзныя возраженія противъ его доктрины. Если время есть ничто, то не существуетъ ничего послѣдовательнаго (сюксессивнаго). Стало быть, надо тогда отрицать реальность самого мыслящаго субъекта, потому что мысли его послѣдовательны, (сюксессивны). Кромѣ того, если пространство есть ничто, то ничего и не имѣется въ пространствѣ, и внѣшній міръ не существуетъ; онъ есть не что иное какъ чистая идея, а это именно поддерживалъ Берклей.

На это Кантъ отвѣчаетъ, что мыслящій субъектъ,

то-есть *мое я* существуетъ во времени конечно какъ *феноменъ*, то-есть существуетъ такимъ, какимъ является самому себѣ; *такимъ же, какимъ онъ есть* въ дѣйствительности можетъ существовать внѣ времени.

„Если-бы я самъ могъ себя воспринимать или быть воспринимаемымъ другимъ существомъ безъ этого условія чувствуемости (именно: безъ условія времени), то тѣ же опредѣленія, которыя мы представляемъ себѣ теперь какъ измѣненія, могли бы дать познаніе, въ которомъ представленія времени, а слѣдовательно также, и представленіе измѣненія не имѣли бы болѣе мѣста“.

Время, значитъ, не принадлежитъ *моему я*, какъ объекту, но принадлежитъ воспріятію, которое *мое я* имѣетъ о себѣ. Однимъ словомъ, *мое я — субъектъ* воспринимаетъ во времени *мое я — объектъ*,— что не означаетъ, чтобы *мое я—объектъ* находилось только во времени.

Касательно втораго возраженія Кантъ отвѣчаетъ: если идеальность времени не влечетъ за собою отрицанія *моего я*, то и идеальность пространства не влечетъ отрицанія внѣшняго міра.

Изъ того, что предметы не находятся въ пространствѣ, вовсе не слѣдуетъ, чтобы они не существовали, но слѣдуетъ только то, что они *не таковы, каковыми мнѣ кажутся*. Конечно, надо, чтобы они дѣйствительно были (существовали) для того, чтобы они могли мнѣ показываться,—показываться даже *иначе, — не таковыми, каковыми они суть;* ибо единственно только реальная вещь можетъ произвести видимость, хотя бы видимость эта

и была видимость, *вводящая въ заблужденіе (fausse). Критика*, стало быть, не приводитъ къ системѣ *Берклея;* напротивъ, она,—какъ утверждаетъ Кантъ,—есть единственная доктрина, дающая намъ средство избѣжать *идеализма:* ибо, если приписывать *объективную реальность* времени и пространству, то міръ будетъ въ пространствѣ какъ *содержимое* въ *содержащемъ;* но *объективируя* пространство нельзя итти до того, чтобы сдѣлать изъ него *бытіе.* Стало быть, *содержащее* будетъ *ничто* (un néant, небытіе). Какимъ же образомъ то, что *содержимо* въ этомъ *ничто* (небытіи) будетъ реальнымъ?

„Допуская вышеупомянутую *объективную реальность*, невозможно было бы уже осуждать *Берклея* въ томъ, что онъ принималъ всѣ тѣла за чистую видимость. Само существованіе наше,—если бы оно зависѣло, такимъ образомъ, отъ реальности существующаго въ самомъ себѣ небытія (какъ напримѣръ—времени),—было бы не менѣе послѣдняго пустою видимостью. Такую нелѣпость, до сихъ поръ, еще никто не поддерживалъ".

Итакъ, продолжаетъ Кантъ, отрицаніе объективности пространства и времени не только не ведетъ къ скептицизму, а, напротивъ, ставитъ внѣ сомнѣнія—какъ существованіе міра, такъ и существованіе *моего я.* Всякая другая доктрина ставитъ въ зависимость реальность міра и реальность *моего я*—отъ реальностей какъ того, такъ и другаго небытія, въ каковыхъ реальностяхъ предполагается, что онѣ (реальность міра и реальность *моего я*) заключены. Но противорѣчіе это

исчезаетъ, если признать, что время и пространство не суть условія существованія вещей, и что необходимость мыслить ихъ есть не что иное, какъ законъ моей мысли, которому нѣтъ ничего соотвѣтственнаго въ дѣйствительной природѣ.

Теорія чувствуемости или *Трансцендентальная Эстетика*, которую мы только-что разбирали, доставила намъ одно изъ важнѣйшихъ заключеній въ философіи Канта: это именно то, что мы познаемъ вещи, и не только что вещи внѣшнія, но и—тѣ, которыя находятся въ насъ самихъ,—не иначе какъ таковыми, каковыми онѣ *кажутся* намъ въ силу субъективнаго устройства нашей чувствуемости; познаемъ ихъ какъ *феномены*, а отнюдь не такъ, какъ вещи существующія дѣйствительно и независимо отъ упоминаемой манеры ихъ восприниманія, то-есть познаемъ не какъ вещи въ самихъ *себѣ*.

Что́, именно такое есть вещи съ этой послѣдней точки зрѣнія—намъ неизвѣстно потому, что мы воспринимаемъ ихъ не иначе какъ въ видѣ или образѣ, который самъ зависитъ отъ натуры нашего субъекта.

Но, провозглашая, что „вещи, которыя мы воспринимаемъ, не таковы въ самихъ себѣ, каковыми мы ихъ воспринимаемъ, и что отношенія ихъ также не суть дѣйствительно то́, чѣмъ отношенія эти намъ кажутся,—такъ что если мы отвлечемъ мыслью, или не примемъ въ соображеніе устройство нашихъ сенсовъ, то всѣ свойства, всѣ отношенія предметовъ въ пространствѣ и во времени и самыя пространство и время исчезнутъ“, провозглашая все это, Кантъ не допускаетъ, однако, чтобы

эти предметы были только чистою видимостью или простымъ призракомъ (illusion).

Призракъ есть представленіе, неимѣющее соотвѣтствующаго ему дѣйствительнаго объекта, какъ, напримѣръ, тѣ два кольца, которыя прежде приписывали Сатурну.

Нѣтъ: предметы нашихъ воспріятій, конечно, представляютъ намъ *что-то такое*, что намъ и дѣйствительно дано; но это *что-то* мы воспринимаемъ только какъ феноменъ, а не какъ вещь саму въ себѣ.

Было бы заблужденіемъ превратить феноменъ въ *вещь* въ *самой себѣ*, и смотрѣть, напримѣръ, на пространство какъ на сущность, или какъ на дѣйствительное свойство предметовъ.

Посредствомъ *чистыхъ* наглядныхъ представленій (пространство и время), мы имѣемъ уже первый элементъ для разрѣшенія главнѣйшей задачи *Критики*—о *возможности сужденій синтетическихъ a priori*.

Связь, соединяющая подлежащее и сказуемое, есть именно *наглядное представленіе* времени или *наглядное представленіе* пространства. Эти-то наглядныя представленія и подвергаютъ разнообразіе чувственныхъ впечатлѣній синтезу, приводя это разнообразіе къ единству, безъ котораго ничего не можетъ быть схвачено моимъ умомъ.

Такимъ образомъ мы ясно замѣчаемъ: въ *наглядномъ представленіи пространства*,—что прямая линія есть кратчайшій путь отъ одной точки до другой; чрезъ *наглядное представленіе времени* —необходимую связь между феноменомъ и его при-

чиной. Но именно потому, что *наглядныя представленія* суть условія сужденій *синтетическихъ a priori*. Кантъ заключаетъ, что сужденія эти имѣютъ цѣну и значеніе только относительно вещей, расположенныхъ въ пространствѣ и во времени, то есть —въ области возможнаго опыта.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ЭЛЕМЕНТАРНАЯ ТЕОРІЯ.

II. ТРАНСЦЕНДЕТАЛЬНАЯ ЛОГИКА.

Введеніе.

Способность чувственная, или чувствуемость, которой Трансцендентальная Эстетика опредѣлила формы *a priori* (апріорныя формы), недостаточна для образованія *познанія*. Чувствуемостью предметы намъ *даются* посредствомъ доставляемыхъ ею наглядныхъ представленій (intuitions); но для того, чтобы сложилось познаніе, надо, чтобы предметы были *мыслимы* посредствомъ нѣкоторыхъ *концептовъ*, исходящихъ изъ разсудка.

Безъ чувствуемости ничего намъ не было бы *дано;* безъ разсудка же ничего не было бы *мыслимо*. Безъ разсудка наглядныя представленія чувствуемости были бы *слѣпы,* точно такъ, какъ безъ чувствуемости *концепты* разсудка были бы *безсодержательны* (*vides*). Познанію нужно содержаніе, и чувствуемость, она именно, доставляетъ это содержаніе познанію. Но для того, чтобы познаніе было достойно своего наименованія, надо еще, чтобы содержаніе было подведено подъ нѣкоторые

извѣстные *концепты* и, чрезъ это, сдѣлалось бы *удобопонятнымъ*. Въ этомъ-то и состоитъ дѣло разсудка.

Но что такое есть *концептъ?* Въ чемъ *концепты* отличаются отъ наглядныхъ представленій?

Наглядныя представленія бываютъ *чистыя* или *эмпирическія*. Мы видѣли, что время и пространство суть наглядныя представленія *чистыя*, то-есть независимыя отъ природы воспринимаемаго предмета и необходимыя для всякаго воспріятія—каково бы оно ни было.

Наглядное представленіе *эмпирическое*, напротивъ, есть самое воспріятіе предмета. Такъ, воспріятія—краснаго, бѣлаго, протяженія, твердости—суть наглядныя представленія эмпирическія.

Если бы всѣ дѣйствованія нашего ума ограничивались наглядными представленіями, тогда онъ чувствовалъ бы только, а не мыслилъ. Мыслить—это значитъ—утверждать, отвлекать, сравнивать классифировать, обобщать, соображать отношенія причины, отношенія зависимости,—что очевидно составляетъ дѣйствованія, совершенно отличныя отъ ощущенія и даже отъ *чистаго нагляднаго представленія*.

Такъ, дикарь видитъ домъ, назначеніе котораго ему неизвѣстно: это для него будетъ *простое наглядное преставленіе*—потому, что онъ не можетъ ничего утверждать, кромѣ того, что видитъ; но тотъ, который знаетъ назначеніе и начало происхожденія этого дома, имѣетъ его *понятіе* (notion), его концептъ (concept). Однимъ словомъ: *наглядное предстаеленіе* (*intuition*) есть *изображеніе въ умѣ*,

(mentale); концептъ же обнимаетъ бытіе, отношеніе, отвѣчаетъ какъ бы на вопросы: *зачѣмъ?* (*pourquoi*), *какъ?* (*comment*).

Въ примѣрѣ этомъ дѣло шло только о *наглядномъ представленіи* эмпирическомъ и о *концептахъ эмпирическихъ*. Но если всякое наглядное представленіе *эмпирическое* предполагаетъ наглядное представленіе *чистое* (какъ это было доказано въ Трансцендентальной Эстетикѣ), то точно также всякій концептъ *эмпирическій*, (то-есть всякое понятіе происходящее отъ работы ума надъ данными сенсовъ) предполагаетъ концепты *чистые* и независимые отъ опыта. Напримѣръ: опытъ научаетъ меня, что такой-то городъ содержитъ большое число жителей; но это *эмпирическое* познаніе предполагаетъ уже, что я имѣю *a priori* идею о числѣ,—*концептъ* касающійся числа.

Стало быть, для образованія человѣческаго познанія разсудокъ не менѣе необходимъ, чѣмъ чувствуемость.

Разсудокъ, слѣдовательно, есть способность, которая даетъ намъ *концепты a priori*, и, затѣмъ, прилагаетъ ихъ къ различнымъ воспріятіямъ, доставляемымъ опытомъ, то-есть къ предметамъ нагляднаго представленія чувственнаго.

Поэтому надо подвергнуть разсудокъ анализу, подобному тому, какой былъ сдѣланъ для чувствуемости, то-есть: выдѣлить изъ него все, что въ немъ находится *a priori*, и чрезъ это опредѣлить значеніе и цѣнность элементовъ ему принадлежащихъ.

Это-то именно и разработывается въ отдѣлѣ Критики, которому Кантъ даетъ названіе: *Тран-*

сценденталъная Логика, тогда какъ предыдущій отдѣлъ Критики былъ названъ имъ: Трансцендентальная Эстетика.

Трансцендентальная Логика отличается отъ Общей Логики тѣмъ, что послѣдняя вовсе не занимается, въ познаніи, ни началомъ его происхожденія, ни его содержаніемъ, ни какимъ бы то ни было отношеніемъ къ объектамъ, къ предметамъ, а трактуетъ только о логической формѣ познанія, о формѣ мысли вообще; тогда какъ первая, то-есть Трансцендентальная Логика, имѣетъ единственною цѣлью опредѣлить начало происхожденія, объемъ и объективное значеніе *концептовъ a priori*, или *чистыхъ* элементовъ мысли. Этимъ она отличается также отъ той части Общей Логики (Прикладная Логика), которая извлекаетъ, изъ психологическаго наблюденія или опыта, принципы и даетъ ихъ, какъ правила, разсудку (средства избѣгать заблужденій, направлять вниманіе, и т. п.). Трансцендентальная Логика не занимаетъ ничего изъ опыта; она должна быть построена совершенно *a priori*.

Прежде нежели приступить къ изученію ея, Кантъ назначаетъ ея подраздѣленія, что́ имѣетъ весьма важное значеніе въ его Философіи.

Подраздѣленіе это соотвѣтствуетъ раздѣленіямъ, обыкновенно принимаемымъ въ Общей Логикѣ, подъ наименованіемъ *Аналитики* и *Діалектики*.

Первый вопросъ, который логики обыкновенно стараются разрѣшить, есть вопросъ о *критеріумѣ* истины. Трансцендентальная Логика не имѣетъ притязанія опредѣлить этотъ критеріумъ,—да и человѣческому уму невозможно отыскать его.

Въ самомъ дѣлѣ, истина есть согласіе мысли съ природою вещей; я же могу познать только природу моей мысли и законы моей мысли, а не природу и законы предметовъ; слѣдовательно я никогда не смогу утверждать ни о какомъ бы то ни было отношеніи между этими двумя положеніями (termes), изъ которыхъ одно мнѣ извѣстно, а другое неизвѣстно. Изъ двухъ условій, требующихся для того, чтобы сужденіе было истинно (условія эти суть: *1) сообразность сужденія законамъ Логики; 2) сообразность сужденія природѣ вещей*), я всегда могу констатировать первое условіе, и никогда—второе.

Но если присутствіе перваго условія недостаточно для того, чтобы сужденіе признать истиннымъ, то отсутствіе его, однако, достаточно для того, чтобы сужденіе признано было ложнымъ. Мы имѣемъ, слѣдовательно, такимъ образомъ, *отрицательный критеріумъ* истины, а именно — *противорѣчіе: противорѣчащее* всегда ложно. Но изъ этого не слѣдуетъ однако, что *непротиворѣчащее* всегда истинно. Мы можемъ только утверждать, что оно имѣетъ *по крайней мѣрѣ одно* изъ двухъ условій истины, а именно—первое условіе. Обладаетъ ли же оно вторымъ условіемъ—совершенно невозможно это узнать.

Сверхъ того, если бы *критеріумъ* истины существовалъ, то онъ долженъ былъ бы быть всеобщимъ, долженъ былъ бы годиться для всѣхъ познаній, *каковой бы ни былъ ихъ предметъ*. Стало быть, для того, чтобы его опредѣлить, надлежало бы отвлечь *матерію* (содержаніе) познанія, то-есть не принимать въ соображеніе различія между пред-

метами. Но какъ истина и есть именно согласіе *формы* мысли съ ея *матеріей*, съ ея *содержаніемъ*, то будетъ противорѣчіемъ не принимать въ соображеніе *предмета* (*содержанія*) при опредѣленіи истины и признаковъ, которые должны намъ служить для ея распознаванія. Значитъ, надлежитъ сказать объ истинѣ,—въ томъ что касается познанія ея *содержанія* (ея предмета),—что противорѣчиво требовать для нея общаго критеріума.

Трансцендентальная Логика ограничится, стало быть, отыскиваніемъ *отрицательнаго критеріума* истины, отыскиваніемъ законовъ мысли. Но отбрасывая, какъ ложное, все то, что противорѣчитъ этимъ законамъ, она, Трансцендентальная Логика, остережется принимать за истины все то, что согласно съ этими законами.

Такимъ образомъ, она предохранитъ насъ отъ той *діалектики*, которая приглашаетъ насъ заключать отъ нашихъ идей къ существованію соотвѣтствующаго предмета.

Есть, конечно, что-то увлекательное въ искусствѣ строить міръ по модели нашихъ идей; умъ, предающійся таковой иллюзіи, полагаетъ, что достигъ обладанія орудіемъ, *органомъ* для расширенія своихъ познаній за предѣлами опыта и для того, чтобы подняться до безконечнаго; но онъ обманывается видимостью, и на самомъ дѣлѣ, реализируетъ только предметы прорисованные, скалькированные по его собственнымъ мыслямъ. Логика должна бороться съ такой ложной *діалектикой*, то-есть съ этимъ искусствомъ строить умозаключеніемъ міръ *трансцендентальный*.

Слѣдовательно, въ Логикѣ имѣются двѣ части: одна — положительная, другая — отрицательная.

Часть положительная, именно: *анализъ элементовъ чистаго познанія разсудка и основоположеній, безъ которыхъ ничего и никогда не можетъ быть мыслимо*, — образуетъ *Трансцендентальную Аналитику*.

Вторая часть, часть отрицательная, должна быть названа: *Трансцендентальная Діалектика*,— потому что имѣетъ цѣлью критику той ложной *діалектики*, которая утверждаетъ, въ силу принциповъ *a priori* (апріорныхъ), существованіе трансцендентальныхъ реальностей, о которомъ мы хотя и можемъ составлять себѣ идею, но не можемъ ничего узнать.

Таково общее раздѣленіе *Трансцендентальной* Логики.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ АНАЛИТИКА.

Аналитика имѣетъ цѣлью разложить всѣ наши познанія и выдѣлить изъ нихъ элементы чистые или—*a priori* (апріорные), вносимые въ него разсудкомъ.

Для этого слѣдуетъ. прежде всего, уединить, изолировать разсудокъ отъ чувствуемости — такъ, чтобы нельзя было смѣшивать наглядныя представленія послѣдней съ *концептами* перваго. Затѣмъ, надо возойти къ *концептамъ* истинно первоначальнымъ (élémentaire)—такъ, чтобы не смѣшивать концепты производные съ *концептами* примитивными (первоначальными).

Далѣе, наконецъ, должно удостовѣриться, въ томъ, что таблица чистыхъ и первоначальныхъ *концептовъ* совершенно полна, и — въ томъ, что она занимаетъ все поле дѣйствованія чистаго разсудка.

Таковы условія, долженствующія быть выполненными Аналитикой.

Вся же первая часть Трансцендентальной Логики (Трансцендентальная Аналитика) раздѣляется, въ свою очередь, на два отдѣла, изъ которыхъ первый занимается *концептами чистаго разсудка* (Аналитика концептовъ), а второй—*Основоположеніями* чистаго разсудка (*Аналитика основоположеній*).

Аналитика концептовъ.

Но что можетъ быть путеводною нитью, которая должна служить намъ здѣсь къ открытію всѣхъ чистыхъ и первоначальныхъ *концептовъ* разсудка?

Для того, чтобы выполнить эту задачу, надо дѣйствовать слѣдуя извѣстному принципу, который дозволилъ бы намъ опредѣлить мѣсто каждаго чистаго *концепта* въ разсудкѣ и цѣлостность всей системы.

Достиженіе того и другаго не можетъ быть предоставлено случайностямъ розысканія чисто механическаго.

Каковъ же, именно, этотъ упоминаемый принципъ?

Принципъ этотъ доставляется намъ функціею (дѣятельностью, назначеніемъ, fonction) разсудка.

Въ чемъ состоитъ эта функція разсудка?

Она состоитъ въ томъ, чтобы *судить;* ибо мыслить—значитъ судить.

А что такое значитъ *судить?*

Судить—это значитъ приводить къ единству разнообразныя представленія, доставляемыя чувствуемостью; приводить ихъ къ единству такъ, чтобы образовать опредѣленное познаніе предмета, даннаго или могущаго быть даннымъ этими представленіями, какъ, напримѣръ, — когда я говорю: этотъ металлъ есть тѣло; всякій металлъ есть тѣло, и проч.

Стало быть, сужденіе есть актъ, состоящій въ томъ, чтобы соединять, въ одну и ту же мысль, разнообразныя представленія *).

Такова, значитъ, дѣятельность (функція) разсудка: это есть дѣятельность объединяющая.

Стало быть, если хотятъ разобрать эту дѣятельность въ ея различныхъ элементахъ, то надлежитъ начать съ того, чтобы опредѣлить всѣ объединяющія дѣйствованія (функціи) въ *сужденіяхъ.*

Дѣятельность или дѣйствованіе мысли въ сужденіи можетъ быть приведено къ четыремъ разрядамъ:

1) *Количество;* 2) *Качество;* 3) *Отношеніе;*

---

*) Сужденіе—дѣйствованіе разсудка, которое соединяетъ въ одну идею или въ одинъ концептъ различныя представленія, называютъ также,—*Синтезомъ.* (Стало быть—судить — это значитъ производить *Синтезъ*).

Чистымъ синтезомъ былъ бы синтезъ, который опирался бы на представленіяхъ *a priori* (апріорныхъ), какъ, напримѣръ, на чистыхъ представленіяхъ пространства и времени. Но вообще синтезъ имѣетъ дѣло съ данными эмпирическими.

4) *Измѣняемость* (modalité), и въ каждомъ изъ сихъ разрядовъ къ тремъ видамъ.

По первому разряду,—сужденіе бываетъ: *Всеобщее, Частное, Единичное.*

По второму разряду—сужденіе бываетъ: *Утвердительное, Отрицательное, Неопредѣленное.*

По третьему разряду—сужденіе бываетъ: *Категорическое* (Изъявительное или Рѣшительное), *Условное* (Гипотетическое), *Раздѣлительное* (Дисъюнктивное, disjonctif).

По четвертому разряду — сужденіе бываетъ: *Возможное* (Проблематическое), *Дѣйствительное* (Ассерторическое), *Необходимое* (Аподиктическое).

Напримѣръ, такое сужденіе: „Всѣ люди суть смертны"—по первому изъ вышеупоминаемыхъ разрядовъ, будетъ—*всеобщее;* по второму разряду—*утвердительное;* по третьему—*категорическое*; по четвертому—*дѣйствительное.*

Посмотримъ теперь, какъ Кантъ выводитъ или извлекаетъ изъ этой таблицы дѣйствованій нашихъ сужденій таблицу примитивныхъ (первоначальныхъ) и основныхъ *концептовъ* разсудка.

Никакое познаніе невозможно безъ синтеза, который присоединяетъ, одни къ другимъ, наши разнообразныя, различныя представленія. Но для того, чтобы таковый синтезъ составилъ познаніе въ настоящемъ смыслѣ слова, надлежитъ, чтобы онъ не былъ слѣпой, подобно тому синтезу, который происходитъ просто изъ воображенія; надлежитъ, чтобы синтезъ совершался по *концептамъ* (слѣдуя *концептамъ*), опредѣляющимъ его единство.

Но въ этомъ-то, именно, и состоитъ общая

функція сужденія: она состоитъ въ приведеніи къ единству нашихъ разнообразныхъ представленій въ силу *концептовъ*, имѣющихъ источникомъ разсудокъ.

Стало быть, если хотятъ опредѣлить *чистые концепты* разсудка, то достаточно разсмотрѣть различныя функціи, на которыя подраздѣляется общая функція сужденія: столько, сколько этихъ функцій (дѣйствованій) было въ предыдущей таблицѣ, столько и надо признать чистыхъ *концептовъ* разсудка *).

Кантъ даетъ этимъ *чистымъ концептамъ*, которые составляютъ условія *a priori* всѣхъ нашихъ сужденій, названіе, заимствованное имъ у Аристотеля, именно—названіе: *Категоріи.*

Вотъ таблица ихъ, таблица соотвѣтствующая вышеприведенной таблицѣ сужденій:

1) Концепты количества, соотвѣтствующіе сужденіямъ *всеобщимъ*, *частнымъ* и *единичнымъ*, суть категоріи: *Всеобщность; Множество; Единство.*

2) Концепты качества, соотвѣтствующіе сужденіямъ *утвердительнымъ*, *отрицательнымъ* и *неопредѣленнымъ*, суть категоріи: *Реальность; Отрицаніе; Ограниченіе* (Limitation).

*) Въ *сужденіи* мы можемъ разсматривать *сказуемое* отдѣльно отъ даннаго *подлежащаго*, и какъ могущее быть прилагаемымъ къ какому бы то ни было подлежащему. Напримѣръ, пусть дано сужденіе: *Тѣла существуютъ.* Я могу разсматривать сказуемое *существованіе*, какъ приложимое, напр., къ душѣ, къ Богу. Это сказуемое, могущее быть разлучаемымъ съ своимъ подлежащимъ, и способное дѣлаться сказуемымъ какого бы то ни было подлежащаго,—есть *концептъ* или общая идея. Стало быть, *концепты* происходятъ или производятся изъ сужденій отвлеченіемъ (абстракціею) и обобщеніемъ.

Очевидно, что возможныхъ сужденій имѣется столько же, сколько имѣется возможныхъ *сказуемыхъ*. Поэтому классификація *сужденій* даетъ намъ и классификацію *возможныхъ сказуемыхъ*, то-есть *концептовъ*.

(Кантъ приравниваетъ, какъ мы видимъ выше сего, сужденія *неопредѣленныя* сужденіямъ *ограничивающимъ* — „потому, — говоритъ онъ, — что когда я просто утверждаю о какой-либо вещи, что она не имѣетъ такого-то признака или сказуемаго (что *ограничиваетъ* ея *концептъ*), я оставляю въ полной неопредѣленности ея положительные признаки (сказуемыя), и опредѣляю ее только по тому признаку, котораго она не имѣетъ").

3) Концепты отношенія, соотвѣтствующіе сужденіямъ *категорическимъ*, *условнымъ* и *раздѣлительнымъ*, суть категоріи: *Сущность* (substance) и *Принадлежность* (accident); *Причинность* и *Зависимость* (cause et effet); *Общеніе* (взаимодѣйствіе дѣятельнаго и страдательнаго; communauté; action réciproque).

Въ самомъ дѣлѣ, всякое сужденіе *категорическое* утверждаетъ *бытіе, сущность;* свойство сужденія *условнаго* есть установленіе отношенія между *условнымъ* и *условіемъ*, а слѣдовательно — отношеніе между причиной и явленіемъ. Что же касается сужденій *раздѣлительныхъ* (дисъюнктивныхъ), то они устанавливаютъ *взаимодѣйствіе* (réciprocité), *общеніе* (communauté) между разными предложеніями. Это кажется съ перваго взгляда парадоксальнымъ, потому что различныя предложенія раздѣлительнаго сужденія не только не относятся другъ къ другу, но взаимно другъ друга исключаютъ. Таково, напримѣръ, сужденіе: „Міръ былъ произведенъ — или случайной причиной, или — по внутренней необходимости, или по причинѣ внѣшней". Но, замѣчаетъ Кантъ, и, взаимно другъ друга исключая, эти три предложенія образуютъ, *своею сово-*

купностью (par leur ensemble) всю полность (totalité) возможныхъ гипотезъ о происхожденіи міра. Тутъ есть *отношеніе*, родъ *общенія* между ними, аналогичное, сходственное съ общеніемъ, существующимъ между частями одного цѣлаго.

4) Концепты измѣняемости, соотвѣтствующіе сужденіямъ *возможнымъ*, *дѣйствительнымъ* и *необходимымъ*, суть категоріи: *Возможность* и *Невозможность; Бытіе* и *Небытіе; Необходимость* и *Случайность* (Contingence).

Въ самомъ дѣлѣ, сужденіе *возможное* (проблематическое) утверждаетъ только *возможность;* сужденія *дѣйствительныя* (ассерторическія) суть тѣ, которыхъ утвержденіе или отрицаніе разсматривается какъ истинное. Послѣднія сужденія, стало быть, суть сужденія *бытія, существованія*. Сужденія *необходимыя* (аподиктическія) суть тѣ, которыхъ утвержденіе или отрицаніе разсматривается какъ необходимое. Надо, однако, замѣтить, что возможность, утверждаемая сужденіями возможными (проблематическими), есть не что иное, какъ возможность *логическая*, а не есть возможность *объективная;* это есть *возможность мыслить объектъ*, но никакъ не есть *возможность его* (объекта) *существованія*.

Опредѣливъ, такимъ образомъ, число *концептовъ* или *категорій* по числу сужденій или предложеній, которыхъ эти *концепты* суть сказуемыя, Кантъ констатируетъ любопытный законъ: это, именно то́, что третій *концептъ* каждаго изъ классовъ выражаетъ отношеніе и, такъ-сказать, продуктъ двухъ первыхъ *концептовъ* того же класса. Такъ:

Всеобщность есть *Множество*, приведенное къ *Единству; Ограниченіе* есть *Отрицаніе*, видоизмѣняющее утвержденіе *Реальности; Общеніе* состоитъ во взаимодѣйствіи *Сущностей*, дѣйствующихъ какъ *Причины;* наконецъ, *Необходимость* не есть, конечно, возможность бытія, существованія, но, по крайней мѣрѣ, есть *Невозможность Небытія*, несуществованія.

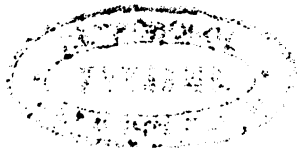
Мыслить невозможно, не утверждая одного изъ этихъ двѣнадцати *концептовъ*. И это выходитъ не потому, что разсудокъ не доставляетъ намъ другихъ концептовъ кромѣ тѣхъ, которые заключены въ предыдущей таблицѣ; но—потому, что всѣ другіе концепты суть производные упоминаемыхъ двѣнадцати *концептовъ*, составляющихъ общій источникъ всѣхъ концептовъ.

Когда мы имѣемъ эти примитивные первоначальные *концепты*, тогда легко уже получить концепты производные и подчиненные; генеалогическое дерево разсудка можетъ вырости до полной своей высоты какъ-бы само собою и безъ всякаго затрудненія.

Такъ, изъ категоріи *Причинности* производится *выводное сказуемое* (*predicable*) *сила* и выводныя сказуемыя—*дѣйствіе* и *страдательное состояніе* (пассивность), которыя Аристотель ошибочно разсматривалъ какъ всеобщія сказуемыя (предикаменты, *prédicaments*) *).

Отъ концепта *Общеніе* выводятся *выводныя* сказуемыя—*Сопротивленіе* (résistance) и *Пребываніе*. Къ

*) Всеобщее сказуемое есть первоначальный *концептъ*, категорія; выводное сказуемое есть концептъ производный.



категоріи *Измѣняемости* (Modalité) относятся выводныя сказуемыя: *Измѣненіе, Смѣна* (changement) *Рожденіе, Смерть*. Наконецъ *концепты*, въ сочетаніи съ видами чувствуемости, то-есть съ наглядными представленіямивремени и пространства, даютъ начало производнымъ концептамъ *момента* (moment), *мѣста* (lieu), *состоянія или расположенія* (situation), которые Аристотель тоже принималъ за примитивные *концепты*.

Любопытно видѣть, какъ авторъ выше-приведенной таблицы категорій, Кантъ, говоритъ о трудѣ своего предшественника Аристотеля.

„Разыскать эти основные *концепты*,—говоритъ Кантъ:—было, конечно, намѣреніемъ достойнымъ такого проницательнаго ума, каковъ былъ умъ Аристотеля. Но такъ какъ при этомъ онъ не слѣдовалъ никакому принципу, то и принялъ концепты такъ, какъ они представились ему, и, сначала, собралъ десять таковыхъ концептовъ, которые назвалъ категоріями. Впослѣдствіи, онъ полагалъ, что нашелъ еще пять подобныхъ концептовъ, которые прибавилъ къ предыдущимъ подъ названіемъ *post-predicaments* (вторыя всеобщія сказуемыя); но списокъ категорій, тѣмъ не менѣе, оказался не безошибочнымъ“.

Кантъ, напротивъ, старался вывести всю систему категорій изъ общаго принципа,—вмѣсто того, чтобы собирать ихъ случайнымъ образомъ. Онъ заботился объ устраненіи отъ нихъ не только чистыхъ формъ, принадлежащихъ чувствуемости, и не только концептовъ, исходящихъ отъ опыта, но даже и чистыхъ концептовъ, могущихъ про-

изойти изъ категорій. Онъ считалъ и называлъ категоріями только *концепты* человѣческаго ума, по истинѣ примитивные.

Въ категоріяхъ именно сужденіе, которое есть выраженіе всякаго познанія предмета, почерпываетъ свои элементы; и логическое дѣйствованіе, дѣйствованіе сужденія, располагая эти элементы, опредѣляетъ наглядное представленіе.

Чистые *концепты* (категоріи, чистыя *понятія*) эти, заключая въ себѣ только простую форму мысли, не имѣютъ, сами въ себѣ, никакого содержанія, то-есть не имѣютъ никакого отношенія къ какому бы то ни было предмету. Напротивъ, они, въ самихъ себѣ, совершенно безсодержательны и не могутъ произвести никакого познанія; а какъ, въ качествѣ *концептовъ a priori*, они не могутъ быть взяты изъ какого либо опыта, то, тогда, и возникаетъ вопросъ—какъ можемъ мы ихъ правозаконно прилагать въ нашихъ сужденіяхъ къ предметамъ, то-есть: какъ *концепты a priori* могутъ относиться къ предметамъ, или—какъ возможны опытныя сужденія посредствомъ *чистыхъ концептовъ?*

Отвѣтъ на этотъ вопросъ Кантъ называетъ *Выведеніемъ* (Дедукціею, Deduction) этихъ *концептовъ*, по аналогіи съ разрѣшеніемъ вопроса *Quid juris?*—разрѣшеніемъ, которое юрисконсульты называютъ тоже дедукціею.

Выведеніе упоминаемыхъ концептовъ не можетъ быть *эмпирическое*, не можетъ быть—потому, что чистые *концепты* даны вовсе не опытомъ, а, независимо отъ него, посредствомъ чистаго разсудка.

Безъ сомнѣнія, было бы полезно разъяснять,

какъ это сдѣлалъ *Локкъ*, первыя усилія, съ которыми наша способность познаванія стремится подниматься отъ воспріятій частныхъ къ *концептамъ* всеобщимъ; но такое разъясненіе отвѣтитъ только на *вопросъ факта*, но не разрѣшитъ *вопроса права:* для того, чтобы оправдать употребленіе чистыхъ *концептовъ* разсудка, надо представить другой актъ —объ ихъ рожденіи, а не тотъ актъ, который хочетъ заставить ихъ происходить изъ опыта.

Только одно *Трансцендентальное выведеніе* можетъ отвѣтить на послѣдній изъ упоминаемыхъ выше вопросовъ, а именно—на вопросъ: *права.*

Но *Выведеніе* это представляетъ трудность, въ которой надо дать себѣ отчетъ для того, чтобы не запутаться и не упасть духомъ при встрѣчѣ съ неожиданными препятствіями.

α) Трансцендентальное Выведеніе чистыхъ концептовъ разсудка.

Прежде всего разсмотримъ:—какую роль занимаютъ *концепты* въ человѣческомъ познаніи? На чемъ основаны ихъ права?

Концептъ есть общая идея. Его назначеніе, его функція, стало быть, состоитъ въ томъ, чтобы соединять въ одно понятіе общія черты различныхъ представленій. Безъ таковаго *синтеза*, умъ немогъ бы схватить никакого отношенія между *наглядными представленіями* (intuitions), или, говоря другими словами, не могъ бы мыслить. Слѣдовательно, *концепты* присущи самой природѣ мысли и не проис-

ходятъ изъ опыта. Самъ опытъ невозможенъ безъ нихъ.

Что́ узналъ бы я, въ самомъ дѣлѣ, о предметахъ природы, если бы законы моей мысли не обязывали меня понимать ихъ, какъ — сущности, какъ причины, и приписывать имъ извѣстную величину, извѣстное качество?

И какимъ образомъ—полагать, что *концепты* происходятъ изъ опыта, когда они предшествуютъ ему и когда они одни дѣлаютъ его возможнымъ?

Но это происхожденіе *a priori* (апріорное) *концептовъ* представляетъ, для Канта, поводъ подвергать сомнѣнію ихъ *объективность* (объективное значеніе).

По какому праву прилагаемъ мы ихъ къ *объектамъ* (предметамъ), тогда какъ *концепты* суть *формы* нашей мысли?

Какое право имѣемъ мы предполагать, въ извѣстномъ намъ объектѣ (предметѣ), существованіе того, что присуще только свойству, природѣ нашей познавательной способности?

Мыслить—значитъ видѣть повсюду сущности, причины отношенія. Но справедливо ли будетъ предполагать, что предметы дѣйствительно суть—сущности, причины, и что отношенія, устанавливаемыя между ними, суть что либо другое, а не просто логическія *фикціи* (fictions), созданныя умомъ лишь для потребности познанія?

Сомнѣніе это Кантъ пытается разрѣшить въ статьѣ, посвященной *выведенію концептовъ*, то-есть—доказательству ихъ правозаконности.

Тутъ онъ не имѣетъ, однако, притязанія дока-

зывать, что *предметы таковы дѣйствительно, каковыми мы ихъ мыслимъ* (напротивъ: онъ будетъ говорить далѣе, въ изложеніи своей Аналитики, положительно противоположное); но ограничивается установленіемъ того, что *мы имѣемъ право понимать предметы таковыми, каковыми ихъ мыслимъ.* Значитъ, правозаконность *концептовъ* разсматривается здѣсь какъ вещь совершенно различная отъ ихъ *объективной истинности.* Мы не знаемъ, соотвѣтствуютъ ли они чему либо реальному въ предметахъ (объектахъ), но право прилагать ихъ къ предметамъ мы имѣемъ.

Откуда идетъ это право?—Идетъ оно отъ необходимыхъ законовъ эмпирическаго познанія.

Въ самомъ дѣлѣ, если бы не было правозаконнымъ прилатать *концепты* къ предметамъ опыта, то мы не могли бы мыслить, а слѣдовательно, и познавать эти предметы. Но опытъ возможенъ; онъ правозаконенъ—это есть фактъ, противъ котораго можетъ спорить только скептицизмъ,—стало быть приложеніе *концептовъ* къ предметамъ, которое есть условіе *sine quâ non* опыта, такъ же правозаконно, какъ и самъ опытъ.

Познаніе какого либо предмета, или опытъ въ полномъ смыслѣ этого слова, предполагаетъ двѣ вещи: *наглядное представленіе*, которымъ этотъ предметъ данъ, и понятіе, чрезъ которое онъ мыслимъ разсудкомъ. И, точно такъ, какъ наглядное представленіе не возможно иначе какъ только подъ формами чувствуемости (пространствомъ и временемъ)—которыя суть его условія *a priori*,—точно такъ же и понятіе не можетъ произой-

ти иначе, какъ на основаніи извѣстныхъ *условій a priori* *), которыя суть формы *a priori* мысли (подобно тому, какъ условія *a priori* „пространство и время“ суть формы нагляднаго представленія),—формы, которыя, въ приложеніи къ предметамъ, доставляемымъ наглядным представленіемъ, извлекаютъ свое значеніе, свою цѣну изъ самаго этого приложенія. Такимъ образомъ выходитъ, что разсудокъ, что самъ онъ именно чрезъ свои концепты, есть творецъ опыта.

Итакъ, *Выведеніе* категорій состоитъ единственно въ установленіи того, что *чистые концепты* или *категоріи суть постулаты* (настоятельныя требованія, postulats) *опыта*, и что только чрезъ нихъ разнообразіе *чувственныхъ наглядныхъ представленій* (и даже *чистыхъ наглядныхъ представленій*) можетъ быть приведено къ единству, образующему сужденіе.

Законъ ума, въ силу котораго всякое эмпирическое познаніе возможно не иначе какъ посредствомъ *концептовъ*, связанъ самъ съ закономъ болѣе простымъ и абсолютно первымъ: этотъ основной законъ человѣческаго ума есть необходимость приводить не только-что наглядныя представленія къ единству *концептовъ*, но и самые концепты, къ *первоначальному единству самосознанія* (unité primitive de l'aperception) **), или, какъ говоритъ еще Кантъ, къ синтезу *трансцендентальнаго сознанія*.

Въ другихъ выраженіяхъ это можно высказать

*) То-есть: *концептовъ a priori* разсудка.

**) Это первоначальное единство самосознанія выражается самопроявленіемъ: *„Я мыслю“*.

такъ: въ актѣ мысли я не только-что соединяю различныя представленія въ концепты или понятія (то-есть устанавливаю между ними общія имъ черты, мысля ихъ подъ формою общихъ идей), но устанавливаю еще связь между различными общими идеями, относя ихъ къ дѣятельности одного и того же мыслящаго субъекта, имѣющаго сознаніе о своемъ *единствѣ* въ разнообразіи своихъ дѣйствованій.

Это сознаніе *единства* мыслящаго субъекта есть *самосознаніе первоначальное* (apercеption primitive), *самосознаніе чистое* (apercеption pure). Оно отлично отъ *самосознанія эмпирическаго* (apercеption empirique), то-есть отъ познанія, даваемаго мнѣ внутреннимъ сенсомъ, о модификаціяхъ, видоизмѣненіяхъ моей мысли. И, дѣйствительно, оно (примитивное или чистое самосознаніе) есть *форма* познанія, которой внутренній опытъ даетъ *содержаніе* (matière); то-есть выходитъ, что, прежде нежели что-либо познать о психологическихъ феноменахъ, надлежитъ узнать самую *познавательную способность* мою и власть, которую я имѣю, соображать мои мысли, какъ произведенныя дѣйствіемъ единичнаго субъекта.

Эмпирическое сознаніе (или внутренній сенсъ, sens intime) даетъ мнѣ познавать мои мысли, мои впечатлѣнія, *во времени*, и, слѣдовательно—даетъ познавать ихъ какъ феномены; оно (эмпирическое сознаніе) относится, значитъ, къ чувствуемости, а не къ разсудку.

Трансцендентальное же сознаніе или *первоначальное самосознаніе* есть не что иное, какъ связь этихъ

феноменовъ и знаніе *a priori* власти, которую я имѣю относить ихъ къ *моему я*. Оно (трансцендентальное сознаніе) есть сознаніе *опредѣляющей* (детерминирующей) дѣятельности моей мысли; внутренній же сенсъ есть не что иное, какъ сознаніе дѣйствованій, которыя опредѣляются, детерминируются этою дѣятельностью.

Трансцендентальное сознаніе есть сознаніе *синтетическое*, такъ какъ оно приводитъ мои различныя воспріятія (perceptions) къ единству; *эмпирическое* же сознаніе есть сознаніе *аналитическое*, такъ какъ оно даетъ мнѣ только различныя и слѣдующія другъ за другомъ, сюксессивныя, представленія, а потому и не образуетъ, само собою, познанія. Оно даетъ только отдѣльные матеріалы, изъ которыхъ *трансцендентальное сознаніе* составляетъ познаніе, самовнѣдряя ихъ, присвоивая ихъ себѣ и какъ бы поглощая въ своемъ нераздѣльномъ единствѣ.

„Потому, что я могу обнять, заключить, въ одномъ сознаніи, разнообразіе моихъ представленій — именно потому только, я и называю ихъ всѣ *моими* представленіями; ибо иначе я имѣлъ бы только лишь *мое я* (un moi) столькихъ же различныхъ цвѣтовъ, сколько было бы представленій о которыхъ я имѣлъ бы сознаніе. Связь не находится въ предметахъ, не отъ предметовъ заимствую я ее наблюденіемъ—для того, чтобы она, наконецъ, была воспринята разсудкомъ;“ нѣтъ: она исходитъ изъ разсудка, который есть не что либо другое, какъ способность образовывать соединеніе *a priori* и

приводить разнообразіе данныхъ представленій къ *единству*.

„Этотъ принципъ, говоритъ Кантъ:—есть самое высшее начало человѣческаго познанія“.

Первоначальное единство (трансцендентальное сознаніе)—какъ мы упоминали уже выше—есть единство существенно синтетическое. Тождественность сознанія самого себя выражаетъ, конечно, аналитическую истину; но единство это не могло бы быть понимаемо, мыслимо безъ разнообразія представленій, соединенію которыхъ оно служитъ и которыя приходятъ къ намъ отъ сенсовъ, — не могло бы быть мыслимо потому, что нашъ разсудокъ не *интуитивенъ* *) (intuitif), а просто дискурсивенъ, и функція его—мыслить состоитъ именно въ приведеніи упоминаемаго разнообразія къ единству. Стало быть, когда я говорю, что имѣю сознаніе о *моемъ* тождественномъ *я*, это выходитъ все равно, что сказать, что я имѣю сознаніе синтеза, который необходимо долженъ служить связью разнообразнымъ представленіямъ, и вотъ почему можно также сказать, что первоначальное единство самосознанія есть синтетическое единство (*способность субъекта устанавливать синтетическое единство*).

Точно такъ, какъ, со стороны чувствуемости, всѣ наши наглядныя представленія необходимо подчинены форменнымъ условіямъ простран-

*) *Интуитивенъ* былъ бы такой разсудокъ, въ которомъ все разнообразіе было бы одновременно дано сознаніемъ.

Нашъ разсудокъ *дискурсивенъ*, то-есть способенъ познавать только по концептамъ и чрезъ рефлексію.

ства и времени, точно такъ, со стороны разсудка, упоминаемыя наглядныя представленія необходимо подчинены условіямъ первоначальнаго синтетическаго единства самосознанія, то-есть—должны имѣть возможность соединяться въ одномъ и томъ же сознаніи.

Для того, чтобы доказать, что только сознаніе моей дѣятельности, единой и нераздѣльной, что только оно одно преобразовываетъ представленія въ *познаніе*, Кантъ воспользовался слѣдующимъ примѣромъ:

Откуда именно происходитъ концептъ или понятіе прямой линіи?

Онъ происходитъ, конечно, не отъ чувственнаго нагляднаго представленія.

Тогда не происходитъ ли онъ изъ чистаго нагляднаго представленія?

Нѣтъ,—потому, что чистое наглядное представленіе есть представленіе пространства вообще, и не даетъ мнѣ никакой фигуры, никакой опредѣленной линіи.

Но когда я соображаю прямую линію, *я провожу ее мыслью*, то-есть однимъ и тѣмъ же дѣйствованіемъ опредѣляю ея различныя точки, и въ то же время, какъ опредѣляю, соединяю ихъ между собою. Только создавая ее такимъ образомъ, дѣятельностью моего ума, я ее и познаю, и понятіе или концептъ, который я составляю объ *единствѣ* этой линіи, исходитъ отъ сознанія имѣющагося во мнѣ *a priori* единства интеллектуальнаго дѣйствованія, которымъ я построилъ концептъ.

Синтезъ, чрезъ который я отношу, такимъ обра-

зомъ, матеріалы моего познанія къ единству *моей* способности *моей* мысли—есть синтезъ *объективный;* напротивъ, собраніе идей, которыя я сопоставляю въ товарищество между собою, которыя я *ассоціирую* между собою, — мыслю-ли я ихъ въ одно и то же время или послѣдовательно (сюксессивно) — есть синтезъ *субъективный.*

Въ самомъ дѣлѣ, *ассоціація* (сопоставленіе въ товарищество) зависитъ отъ случайныхъ расположеній мыслящаго субъекта, и я могу очень хорошо мыслить—что не имѣется никакого отношенія между двумя вещами, которыя, въ одно и то же время, обѣ предстоятъ передъ моею мыслью. Соединеніе ихъ есть соединеніе чисто случайное.

Напротивъ, отношеніе, устанавливаемое мною между предметомъ и способностью, которую имѣю мыслить, соображать его посредствомъ *единой и нераздѣльной дѣятельности моей мысли,*—есть отношеніе, необходимое въ каждомъ интеллектуальномъ актѣ.

Безъ этого синтеза *первоначальнаго самосознанія* не существовало бы *предмета для меня*, тоесть моя мысль не мыслила бы никакого предмета.

Вотъ поэтому синтезъ этотъ можетъ быть названъ *объективнымъ*. Но Кантъ, хотя и употребляетъ здѣсь выраженіе *объективный*, вовсе не желаетъ допустить того, что разсудокъ познаетъ предметъ *такимъ какимъ онъ есть* въ самомъ дѣлѣ; онъ (Кантъ) только хочетъ сказать, что мы можемъ *образовывать*, благодаря единству самосознанія, *понятіе предмета*, и что безъ этого единства умъ не имѣлъ бы ничего, кромѣ ощущеній.

Разберемъ теперь, — какимъ образомъ *первоначальное единство самосознанія* служитъ къ соединенію не только чувственныхъ наглядныхъ представленій, но также—и концептовъ.

Не уразумѣвъ функціи *трансцендентальнаго синтеза*, логики никогда не опредѣляли хорошо сужденія.

Сужденіе, говорятъ они,—есть выраженіе отношенія между двумя понятіями.

Такое опредѣленіе подходитъ только къ сужденіямъ категорическимъ; ибо сужденія условныя и сужденія раздѣлительныя (дисъюнктивныя) выражаютъ отношеніе не между двумя понятіями, но между двумя или нѣсколькими сужденіями. Къ тому же,—и это есть главный недостатокъ упоминаемаго опредѣленія, — логики не говорятъ въ чемъ именно состоитъ это отношеніе. Простая ассоціація идей устанавливаетъ, точно также отношеніе между двумя понятіями, а, между тѣмъ, она не образуетъ сужденія: опредѣленіе, обыкновенно дѣлаемое, сужденію не подходитъ къ *чему либо одному опредѣленному* (*au seul défini*). Надлежитъ опредѣлить, въ чемъ состоитъ то отношеніе которое устанавливается, глаголомъ *быть*, между подлежащимъ и сказуемымъ. Но эта связка (copule, copula)—именно глаголъ *быть*—и означаетъ просто отношеніе этихъ представленій (а именно подлежащаго и сказуемаго) къ *первоначальному единству самосознанія, которое образуетъ ихъ необходимое единство.*

Въ самомъ дѣлѣ, когда я говорю, что такое подлежащее *есть* то или другое,—напримѣръ, когда я

говорю: дѣйствіе имѣетъ (*есть* имѣющее) причину,— я подразумѣваю только то, что *я не могу себѣ никакимъ образомъ представить дѣйствіе безъ причины.*

Тоже слѣдуетъ замѣтить и о сужденіяхъ эмпирическихъ; напримѣръ, предложеніе или сужденіе: *тѣла суть тяжелыя*, означаетъ, что понятіе тѣла и понятіе тяжесть взаимно принадлежатъ другъ другу въ синтезѣ нагляднаго представленія—вслѣдствіе необходимаго единства самосознанія. Въ другихъ словахъ, связка *есть* утверждаетъ только, что примитивные законы моей мысли не дозволяютъ мнѣ разсматривать подлежащее, какъ нѣчто отдѣльное отъ сказуемаго.

Эта доктрина или ученіе, которое смотритъ на утвержденіе отношенія между двумя предметами какъ на *необходимое* соединеніе этихъ двухъ предметовъ въ моей мысли, не должно, однако, быть смѣшиваемо съ ученіемъ Юма, который объясняетъ наши сужденія чисто *случайной* ассоціаціей между двумя идеями или понятіями; ибо—какъ бы ни была вкоренена во мнѣ привычка *соединять въ товарищество одну съ другою*, *ассосьировать* двѣ идеи, я могу, однако, мыслить представляемые ими предметы—существующими одинъ безъ другаго. Напротивъ, въ сужденіи, связь между подлежащимъ и сказуемымъ состоитъ въ невозможности мыслить ихъ отдѣльно въ данномъ случаѣ (если сужденіе—случайное) или, даже, мыслить ихъ отдѣльными въ какомъ бы то ни было случаѣ (если сужденіе—необходимое).

Такъ какъ назначеніе, функція *трансцендентальнаго синтеза самосознанія* есть соединеніе концеп-

товъ или понятій, и такъ какъ безъ этого синтеза я не могу мыслить, то очевидно, что *концепты* суть элементы всякой мысли *).

Такимъ образомъ мы имѣемъ какъ бы вторичное Выведеніе ихъ правозаконности, потому, что если бы вздумали оспаривать эту правозаконность, то это было бы то же, что оспаривать у человѣка право мыслить.

Но, однако, если *концептъ* есть *форма* всякаго познанія, то съ нимъ однимъ мы имѣемъ только *форму* послѣдняго. Для того, чтобы образовалось дѣйствительное познаніе, потребно для упоминаемой формы—*содержаніе* (matière), а содержаніе это есть *чувственное наглядное представленіе.*

Слѣдовательно концепты правозаконнымъ образомъ могутъ быть прилагаемы только къ предметамъ, могущимъ быть данными въ наглядномъ представленіи, то-есть—къ предметамъ возможнаго опыта. „Распространеніе значенія концептовъ за предѣлы нашего чувственнаго нагляднаго представленія не можетъ быть полезно намъ ни въ чемъ. Тогда они будутъ концептами пустыми, безсодержательными

*) Безъ категорій нѣтъ опыта, ибо нѣтъ предмета опыта—такъ какъ предметъ опыта есть нѣкоторое *единство* чувственнаго содержанія, а это единство можетъ быть привнесено лишь дѣятельностью разсудочнаго синтеза. Формы этого синтеза суть категоріи, а *верховнымъ* источникомъ его, слѣдовательно и источникомъ категорій служитъ трансцендентальное единство самосознанія.

....Единство самосознанія точно также *a priori* находится въ основѣ всѣхъ понятій, какъ разнообразіе пространства и времени въ основѣ всѣхъ чувственныхъ представленій....

Трансцендентальное единство самосознанія есть высшая логическая форма, есть чистый разсудокъ, какъ таковой.

Н. Г. Дебольскій. Педагогическій Сборникъ, 1876 года, книжка III, стр. 238.

(не содержащими въ себѣ предметовъ); будутъ ничѣмъ болѣе, какъ чистыми формами мысли, лишенными всякой объективной реальности, — потому что мы не будемъ имѣть никакого нагляднаго представленія, къ которому синтетическое единство самосознанія могло бы быть приложимо — для того, чтобы такимъ образомъ опредѣлить предметъ."

Стало быть, мы не можемъ правозаконно разсуждать ни о Богѣ, ни о безсмертіи; ибо Богъ и безсмертіе не суть предметы *нагляднаго представленія*, и потому никакой *концептъ* къ нимъ неприложимъ и не можетъ опредѣлить познаніе.

Мы, конечно, можемъ *мыслить* о предметахъ *трансцендентальныхъ* (не-чувственныхъ или переступающихъ опытъ), но мы не имѣемъ никакихъ средствъ узнать — существуютъ-ли они; мы знаемъ только, что если они существуютъ, то никакое изъ условій чувственнаго нагляднаго представленія къ нимъ не подходитъ; знаемъ, напримѣръ то́, что они не находятся—*ни во времени, ни въ пространствѣ.*

Концепты или категоріи разудка не имѣютъ другого употребленія, кромѣ своего приложенія къ предметамъ нашего чувственнаго нагляднаго представленія; но *какимъ образомъ*, именно, дѣлается это приложеніе?

На вопросъ этотъ отвѣтитъ теорія *Схематизма;* но уже здѣсь Кантъ указываетъ точку отправленія, которая должна служить къ его разрѣшенію.

Наше человѣческое наглядное представленіе есть наглядное представленіе чувственное, а не наглядное представленіе интеллектуальное, умствен-

ное. Оно (наше человѣческое наглядное представленіе) имѣетъ извѣстную форму, которая заключается *a priori* въ самой природѣ нашей способности представленія.

Вотъ именно чрезъ это разсудокъ можетъ, какъ самодѣятельность, имѣть вліяніе на внутренній сенсъ *) для того, чтобы опредѣлять его, сообразно синтетическому единству самосознанія,—чрезъ разнообразіе данныхъ представленій, и мыслить, такимъ образомъ, *a priori*, синтетическое единство самосознанія того, что есть разнообразнаго въ чувственномъ *наглядномъ представленіи*,—мыслить это синтетическое единство какъ условіе, которому необходимо подчинены всѣ предметы нашего нагляднаго представленія (нагляднаго представленія человѣческаго).

Единство это, или этотъ синтезъ, который мы мыслимъ, соображаемъ, какъ необходимый *a priori*, не есть синтезъ просто умственный (интеллектуальный); онъ подчиненъ формѣ нашего чувственнаго нагляднаго представленія, и, въ этомъ смыслѣ, есть синтезъ *фигурный*.

Но онъ не будетъ также простымъ продуктомъ *воспроизводительнаго воображенія*, принадлежащаго

---

*) Внутренній сенсъ, органъ психологическаго наблюденія, не есть то же, что есть способность самосознанія. Онъ находится къ послѣдней въ такомъ же отношеніи, въ какомъ къ ней же находится внѣшняя чувствуемость. Иное дѣло—*мое я* какъ субъектъ, и иное дѣло—*мое я* какъ объектъ чувства и мысли. Самосознаніе, которое примитивно, не есть еще само познаніе, которое есть продуктъ дѣйствія разсудка на данныя внутренняго сенса.

Внѣшній сенсъ даетъ намъ только познать отношеніе объекта къ субъекту, а внутренній сенсъ показываетъ намъ *мое я* только такимъ, какимъ оно появляется самому себѣ во времени, то-есть показываетъ *мое я* какъ *феноменъ*.

уже къ области чувствуемости, и дѣйствіе котораго подчинено эмпирическимъ законамъ.

Конечно, упоминаемый синтезъ есть дѣло тоже воображенія, но дѣло самостоятельное,—дѣло, которое есть не что иное, какъ дѣйствіе разсудка на чувствуемость, и которое опредѣляетъ *a priori* внутренній сенсъ сообразно необходимымъ законамъ разсудка. Кантъ отличаетъ его наименованіемъ *трансцендентальнаго синтеза* воображенія.

Вотъ такимъ-то образомъ Кантъ объясняетъ,—какъ категоріи (которыя не суть что либо другое, какъ простыя формы мысли) прилагаются къ предметамъ нашего нагляднаго представленія и получаютъ отъ послѣдняго свое объективное значеніе.

Это объясненіе приводитъ Канта къ—другому, а именно къ объясненію какъ бы парадокса, встрѣчающагося въ *Трансцендентальной Эстетикѣ* и состоящаго въ томъ, что посредствомъ внутренняго сенса субъектъ не въ состояніи обнять себя иначе, какъ настолько, насколько онъ впечатлѣваемъ самимъ собою, то-есть не въ состояніи обнять себя такимъ, какимъ онъ *есть самъ въ себѣ* (en soi), а можетъ обнять себя только такимъ, какимъ *является самому себѣ*.

Кажется, что какъ будто существуетъ противорѣчіе въ допущеніи того, что субъектъ можетъ быть впечатлѣваемъ самимъ собою: ничего нѣтъ, однако, реальнѣе.

Внутренній сенсъ, который содержитъ въ себѣ только форму всякаго возможнаго нагляднаго представленія, не заключаетъ въ себѣ никакого опредѣленнаго представленія. Для того, чтобы нагляд-

ное представленіе такого рода могло бы произвестись, требуется извѣстное соединеніе между обнимаемыми имъ разнообразными элементами, а соединеніе это можетъ произойти не иначе, какъ изъ того акта разсудка, который, выше сего, былъ обозначенъ Кантомъ названіемъ *трансценденталь-наго синтеза воображенія* или *фигурнаго синтеза*, и посредствомъ котораго разсудокъ опредѣляетъ внутренній сенсъ, слѣдуя извѣстному синтезу, составляющему единство самосознанія.

Такъ, напримѣръ, я опредѣляю мой внутренней сенсъ (мое внутреннее чувство), проводя *линію*, въ моемъ воображеніи, всякій разъ, когда хочу представить себѣ время. Субъектъ здѣсь совершенно реально впечатлѣваемъ самимъ собою.

Подобное же явленіе воспроизводится во всякомъ актѣ *вниманія:* разсудокъ здѣсь всегда опредѣляетъ внутренній сенсъ (внутреннее чувство) сообразно соединенію, которое имѣетъ въ виду; соединеніе же это онъ находитъ лишь въ самомъ сенсѣ; но это онъ, самъ же разсудокъ, впечатлѣвая сенсъ, и производитъ соединеніе.

Точно также выходитъ во всѣхъ случаяхъ, гдѣ внутренній сенсъ (внутреннее чувство) опредѣляемъ сообразно нѣкоторому единству самосознанія.

Если допустить все это, то нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что субъектъ нашъ чрезъ внутренній сенсъ (чрезъ внутреннее чувство) не обнимаетъ, не схватываетъ себя такимъ, какимъ онъ есть въ самомъ себѣ (en soi).

Когда соглашаются съ тѣмъ, что внѣшніе сен-

сы, не давая намъ воспринимать предметы иначе какъ по тому, какимъ образомъ мы *впечатлѣваемы*, даютъ намъ познать предметы не такими, какими они суть въ самихъ себѣ, а только такими, какими они намъ кажутся, то слѣдуетъ допустить тоже самое относительно внутренняго сенса, потому что чрезъ внутренній сенсъ *мое я* имѣетъ сознаніе о самомъ себѣ лишь настолько, насколько оно (мое я) впечатлѣваемо самимъ-же собою извѣстнымъ образомъ.

Слѣдуетъ-ли изъ этого, что мое собственное существованіе есть не болѣе, не другое что, какъ феноменъ или простая видимость?

Нѣтъ: существованіе уже конечно дано въ „*я мыслю*“ *), потому что это „*я мыслю*“ выражаетъ

*) „Я мыслю“ выражаетъ актъ, которымъ я опредѣляю свое существованіе. Этимъ, значитъ, уже дано существованіе, но не дано то,—какимъ образомъ я долженъ *опредѣлять* это существованіе, то-есть—какимъ образомъ я долженъ устанавливать различные, принадлежащіе ему элементы.

Для этого требуется наглядное представленіе самого себя, имѣющее основаніемъ форму, данную *a priori*, именно время, которое есть—чувственное и принадлежитъ къ воспріимчивости субъекта, долженствующаго быть опредѣленнымъ. Если, стало быть, я не имѣю другого нагляднаго представленія самого себя, — не имѣю нагляднаго представленія, которое давало бы то, что есть во мнѣ *опредѣляющаго (déterminant), детерминирующаго* (я имѣю сознаніе только о самопроизвольности этого опредѣляющаго),—и давало бы его прежде акта *опредѣленія (детерминаціи)* точно такъ, какъ *время* даетъ то, что есть опредѣляемое (déterminable),—если я не имѣю такого нагляднаго представленія, то не могу опредѣлить мое существованіе какъ существованіе существа самопроизвольнаго (spontané), но дѣлаю только то, что представляю себѣ самопроизвольность моей мысли, то-есть—моего акта *опредѣленія* (детерминаціи); существованіе же мое не можетъ никогда быть опредѣленнымъ иначе, какъ лишь чувственнымъ образомъ, то-есть—какъ существованіе феномена. Эта самопроизвольность дѣлаетъ однако то, что я называю себя *интеллигентностью*.

именно актъ, которымъ я опредѣляю существованіе. Но какъ „*я мыслю*“ можетъ опредѣлять существованіе не иначе, какъ чрезъ разнообразные элементы, доставляемые ему внутреннимъ сенсомъ, а слѣдовательно — по самой формѣ этого сенса, то изъ этого выходитъ, что я познаю себя вовсе не такимъ, какимъ я есть, а только какимъ себѣ кажусь?

Я, конечно, имѣю сознаніе о самомъ себѣ какъ объ интеллигентномъ существѣ, имѣющемъ способность приводить разнообразіе всякаго возможнаго нагляднаго представленія къ единству самосознанія; но сознаніе это не есть познаніе самого себя: послѣднее требуетъ, сверхъ того, нагляднаго представленія разнообразія, находящагося во мнѣ, — посредствомъ котораго я опредѣляю мысль, которая безъ сего лишена бы была всякаго содержанія. Это-то чувственное условіе, которому подчинена мысль, дѣлаетъ то, что *мое я* познаетъ — себя не иначе, какъ только такимъ, какимъ оно самому себѣ кажется.

Въ заключеніе той части „Критики чистаго разума“, которую Кантъ называетъ — *Трансцендентальное выведеніе чистыхъ концептовъ разсудка или категорій*, остается объяснить: какимъ образомъ, посредствомъ этихъ категорій, мы можемъ познавать *a priori* предметы (которые, впрочемъ, не могутъ быть для насъ чѣмъ либо другимъ какъ только предметами чувственнаго нагляднаго представленія), или: — какимъ образомъ мы можемъ, въ нѣкоторомъ родѣ, предписывать законы природѣ?

Ключъ къ разрѣшенію этого затрудненія находится въ томъ соображеніи, что пространство и время представляются *a priori* не только какъ

простыя формы чувственнаго нагляднаго представленія, но и какъ наглядныя представленія въ которыхъ дано уже *единство* синтеза разнообразнаго внѣ насъ и въ насъ находящагося *).

Такимъ образомъ Геометрія представляетъ себѣ пространство какъ предметъ, котораго различныя части составляютъ наглядно представляемое единство. Это необходимое единство пространства и времени есть основаніе всякаго синтеза, которымъ я соединяю въ одно воспріятіе различные элементы моего эмпирическаго нагляднаго представленія.

Такъ, напримѣръ, выходитъ, что, принимая за основаніе единство пространства, я, отъ наблюденія (apprehension) различныхъ частей дома, составляю себѣ воспріятіе этого дома, котораго фигуру рисую сообразно этому синтетическому единству различныхъ частей, которыя представляю себѣ въ пространствѣ. Также точно выходитъ, что, наблюдая послѣдовательно (сюксессивно), одно за другимъ, два различныя состоянія воды, а именно—состояніе ея въ жидкомъ видѣ и состояніе ея въ твердомъ видѣ,—я имѣю воспріятіе феномена (явленія) замерзанія воды; это воспріятіе имѣетъ свое основаніе въ единствѣ времени, въ которомъ я связываю два состоянія, мною въ немъ себѣ представляемыя.

Синтезъ этотъ, конечно, возможенъ, въ свою очередь, не иначе, какъ посредствомъ категорій, пребывающихъ въ разсудкѣ, и, въ данныхъ случаяхъ—посредствомъ категорій количества и при-

*) Слѣдовательно дана также *связь*, съ которой необходимо сообразно все что должно быть представляемо, опредѣленнымъ образомъ, въ пространствѣ и во времени.

чинности; но категоріи эти, въ самихъ условіяхъ пространства и времени, находятъ *a priori* средство, которое дозволяетъ намъ прилагать ихъ къ предметамъ чувственнаго нагляднаго представленія и преобразовывать это наглядное представленіе въ *воспріятіе* (percepti̇on).

Итакъ, природа, или совокупленіе всѣхъ феноменовъ, регулируется по категоріямъ разсудка, а не категоріи регулируются по природѣ.

Точно такъ, какъ наша чувствуемость впечатлѣваетъ свои формы предметамъ нашего нагляднаго представленія или феноменамъ, точно такъ и разсудокъ нашъ даетъ свои законы этимъ феноменамъ.

Необходимое согласіе между законами феноменовъ природы и нашимъ разсудкомъ не болѣе странно, чѣмъ согласіе, существующее между самими этими феноменами и нашею чувствуемостью. Все выходитъ такъ, что всегда субъектъ—тамъ впечатлѣваетъ вещамъ свои чувственныя формы, здѣсь импозируетъ, предписываетъ вещамъ законы своего ума.

„Можно вообще, — говоритъ Кантъ, — только двоякимъ образомъ мыслить необходимое согласіе опыта съ нашими *концептами:* или самъ опытъ дѣлаетъ возможнымъ эти *концепты;* или же сами *концепты* дѣлаютъ возможнымъ опытъ“.

Кантъ отвергаетъ первое толкованіе, по той причинѣ, что категоріи, состоя *концептами a priori*, не могутъ имѣть происхожденіе эмпирическое: ихъ назначеніе есть, конечно, прилагаться къ предметамъ опыта, но сами они происходить отъ него не могутъ.

Стало быть, для Канта остается въ силѣ только второе толкованіе.

Такъ какъ *концепты* не исходятъ изъ опыта, то какимъ образомъ дѣлается то, что предметы опыта поддаются познанію, производящемуся посредствомъ этихъ *концептовъ?*

Откуда приходитъ это согласіе между *формою* и *содержаніемъ* моей мысли? Слѣдуетъ-ли объяснять это согласіе предустроеніемъ (préformation) чистаго разума, то-есть слѣдуетъ-ли предполагать, что Богъ далъ природѣ именно извѣстныя свойства и, вмѣстѣ съ тѣмъ, импозировалъ нашему уму необходимость мыслить вещи такими, какими онѣ даны въ природѣ?

Какъ ни естественно кажется такое объясненіе, но Кантъ отвергаетъ его: Наши *концепты*, говоритъ онъ, не были бы *a priori*, если бы они, такъ сказать, были моделированы по природѣ вещей. Напротивъ, умъ нашъ, онъ именно, соображаетъ, мыслитъ природу по своему подобію. Мы познаемъ природу не таковою, каковою она есть, но таковою, каковою она была бы, если бы была устроена сообразно съ законами нашей мысли. Итакъ, это нашъ умъ, это онъ влагаетъ въ природу— причины, сущности. Поэтому нисколько не удивительно, что онъ ихъ въ ней и находитъ.

Противъ допущенія вышеупоминаемой системы предустроенія Кантъ приводитъ еще тотъ аргументъ, что тогда категоріи не имѣли бы той необходимости, которая имъ присуща.

„Я не могъ бы сказать тогда,—продолжаетъ онъ, что дѣйствіе связано съ причиной въ предметѣ (то-

есть—связано необходимо); но могъ бы сказать только: я созданъ уже такимъ образомъ, что не могу мыслить этого представленія иначе, какъ связаннымъ съ другимъ..... И все наше познаніе, основанное на мнимомъ объективномъ значеніи нашихъ сужденій, вышло бы не болѣе, какъ лишь простою видимостью".

Выведеніе чистыхъ концептовъ a priori разсудка или *чистыхъ разсудочныхъ понятій* (категорій) признано однимъ изъ самыхъ темныхъ и трудныхъ для пониманія мѣстъ *Критики чистаго разума.* Выше сего оно, у насъ, дано согласно со вторымъ изданіемъ *Критики.*

Насколько возможно было достигнуть въ краткомъ изложеніи, мы, по имѣющимся у насъ французскимъ переводамъ Канта и изложеніямъ его „Критики", старались передать точнѣе мысль автора, и самую *суть* Выведенія представить нашимъ читателямъ въ наибольшей ясности.

Но, относительно ясности въ вопросѣ *Выведенія,* мы остались столько же неудовлетворенными какъ нашимъ трудомъ (трудомъ составителя), такъ и всѣмъ тѣмъ, что прочли, по поводу *Выведенія,* во французскихъ изданіяхъ.

Такъ, мы хотѣли дать *Выведеніе* въ изложеніи, сдѣланномъ *Шульцемъ* (S. Schulze) (авлическимъ проповѣдникомъ Короля Прусскаго, современникомъ и согражданиномъ Канта по Кёнигсбергу), въ его книгѣ *Разъясненія Критики чистаго разума Профессора Канта,*—въ книгѣ, матеріалы которой

были просмотрѣны и одобрены самимъ Кантомъ; но вскорѣ увидѣли, что, давъ и упоминаемое изложеніе, мы, касательно ясности, мало подвинемъ дѣло впередъ.

Преслѣдуемые мыслью объ этой ясности, мы, наконецъ, обратились къ *Куно-Фишеру*, и тогда убѣдились, что, изъ всего прочитаннаго нами (по предмету, о которомъ идетъ рѣчь), изложеніе Выведенія, данное *Куно-Фишеромъ*, есть самое понятное, самое ясное.

Мы прочли это изложеніе Выведенія (сдѣланное согласно тому, какъ оно было дано Кантомъ въ первомъ изданіи *Критики*) въ *Исторіи философіи новыхъ временъ—Куно-Фишера*, въ переводѣ ея на русскій языкъ *Н. Страхова*,—въ переводѣ, за точность и опредѣлительность выраженій въ которомъ нельзя не быть весьма благодарнымъ всякому, интересующемуся предметомъ, читателю.

Понимая всю важность трактуемаго въ Выведеніи вопроса и имѣя въ виду цѣль, для которой и предпринятъ весь нашъ трудъ, мы рѣшились перепечатать, почти всю статью о *Выведеніи* изъ упоминаемой „Исторіи философіи новыхъ временъ“ *Куно-Фишера* *).

*) Непосредственно предъ симъ, въ нашей книгѣ, уже была помѣщена статья: *Трансцендентальное выведеніе чистыхъ концептовъ разсудка* (обозначенная въ заголовкѣ буквою α). Вслѣдъ засимъ, мы помѣщаемъ другую статью (обозначенную въ заголовкѣ буквою ὰ), посвященную тому же вопросу. Для того, чтобы не прерывать нити изложенія *Критики*, мы могли бы помѣстить эту статью въ Приложеніяхъ къ нашей книгѣ. Но мы считаемъ вопросъ *Выведенія* существенно важнымъ, и, помѣстивъ статью Куно-Фишера въ Приложеніяхъ, мы опасались бы, чтобы она не ускользнула, какъ нибудь, отъ вниманія читателя. *Примѣчаніе составителя и переводчика.*

α) Трансцендентальное выведеніе чистыхъ концептовъ разсудка, или чистыхъ разсудочныхъ понятій [1]).

(Истор. Филос. нов. врем. Куно-Фишера, томъ III, стр. 312—325).

Прежде всего нужно понять вопросъ и всю трудность, которая въ немъ заключается. Какимъ образомъ чистыя понятія могутъ сдѣлать наши сужденія воспріятія объективными? Будучи независимы отъ всякаго опыта, они должны однако обусловливать самую возможность опыта и обосновать его. Будучи чисто-субъективными по своему происхожденію, они должны въ своей функціи образовать объектъ опыта, и притомъ функція ихъ должна быть именно только эта, а не какая другая. Мы привыкли къ исключительной противоположности между чистымъ разсудкомъ и опытомъ, между субъектомъ и объектомъ. Въ этомъ кажущемся гіатусѣ между ними и заключается вся трудность. Если между ними дѣйствительно находится пропасть, то нашъ вопросъ совершенно не разрѣшимъ.

Пространство и время были также независимы отъ всякаго опыта; они никакъ не могли быть отвлечены отъ явленій (феноменовъ). Однако они должны были имѣть значеніе во всѣхъ явленіяхъ и они имѣли эмпирическую реальность. И это по той весьма простой и законной причинѣ, что пространство и время производятъ всѣ явленія, что они суть воззрительныя способности, безъ которыхъ ничто не можетъ быть въ воззрѣніи [2]), а слѣдовательно понятнымъ образомъ не можетъ и явиться. Можетъ быть, задача трансцендентальной логики разрѣшается подобнымъ же образомъ, какъ и задача эстетики. Можетъ быть, и чистыя понятія потому имѣютъ значеніе во всякомъ опытѣ, *что они вообще производятъ опытъ*;

---

[1]) *Чистые концепты разсудка* и *чистыя разсудочныя понятія* суть выраженія однозначущія.

[2]) Воззрѣніе (*Anschauung*, *intuition*, *intuitio*). Здѣсь, въ переводѣ на русскій языкъ Куно-Фишера, слово „*Anschauung*“ передается словомъ „*Воззрѣніе*“. Мы же, въ нашей книгѣ (какъ объ этомъ было уже замѣчено выше), передаемъ слово „*Anschauung*“ выраженіемъ „*Наглядное представленіе*“. *Примѣчаніе составителя и переводчика.*

можетъ быть, они потому объективны, что только вслѣдствіе ихъ возникаетъ объектъ опыта вообще. Ясно, по крайней-мѣрѣ, что если опытъ и чистыя понятія должны находиться въ совершенномъ единогласіи, то между ними или должна существовать чудесная гармонія, или же, если дѣло идетъ натурально, должно существовать одно изъ двухъ отношеній: или опытъ долженъ быть основаніемъ чистыхъ понятій, или же чистыя понятія должны быть основаніемъ опыта. Изъ этой альтернативы первая сторона уже признана невозможною. Слѣдовательно, для разрѣшенія проблемы остается только представить доказательство для второй.

Нужно только уяснить себѣ—что́ такое опытный объектъ. Онъ есть не что иное, какъ объективный, т.-е. имѣющій объективное значеніе опытъ, не что иное, какъ необходимая и всеобщая связь воспріятій, т.-е. такая связь, которая не произведена случайно сознаніемъ того или другаго воспринимающаго субъекта, которая, слѣдовательно, независима отъ эмпирическаго сознанія, а потому отъ сознанія вообще. Но какимъ образомъ познаніе можетъ быть независимо отъ сознанія? Сочетаніе или синтезъ воспріятій (явленій или феноменовъ) во всѣхъ случаяхъ дѣлается *нами*. Если сочетаніе только субъективно, то оно произведено нашимъ эмпирическимъ сознаніемъ, которое измѣняется съ теченіемъ времени. Если же, напротивъ, оно не чисто-субъективно, а—объективно, т.-е.—всеобще и необходимо, то оно должно обусловливаться не-эмпирическимъ, слѣдовательно чистымъ, а потому неизмѣннымъ сознаніемъ, если, разумѣется, такое сознаніе существуетъ. Здѣсь открывается высшая точка, къ какой только приводитъ насъ наше изслѣдованіе, такая точка, съ которой, если твердо установить ее, разрѣшается вся задача. Нужно только твердо помнить, что объектъ опыта не одно и тоже съ объектомъ воззрѣнія. Объектъ воззрѣнія есть явленіе (*феноменъ*). Объектъ опыта есть необходимое сочетаніе, закономѣрная связь явленій. Если это необходимое сочетаніе возможно только посредствомъ чистыхъ понятій, то мы будемъ вправѣ сказать, что чистыя понятія производятъ опытный объектъ, также какъ чистыя воззрѣнія производятъ объектъ чувственный.

Но иного объекта, какъ только въ смыслѣ воззрѣнія и опыта, не существуетъ для насъ. Для насъ не существуетъ *никакого* объекта, который былъ бы независимъ отъ субъективныхъ условій, который бы даже не былъ отъ этихъ условій въ полной зависимости. Уже этого простаго и неопровержимаго соображенія достаточно, чтобы отъучить насъ отъ упомянутой мнимой противоположности субъекта и объекта. Эта противоположность, точно также какъ самый объектъ, есть наше представленіе. Вмѣстѣ съ этимъ навсегда и вполнѣ устраняется та трудность, которая препятствуетъ разрѣшенію нашей задачи.

Первое изданіе *Критики* поступаетъ совершенно согласно съ истиннымъ духомъ критической философіи въ томъ отношеніи, что оно вполнѣ *разрѣшаетъ* предметъ въ наше явленіе (въ феноменъ), въ наше представленіе, и указываетъ способности, его образующія; ибо даже сырой матеріалъ, изъ котораго состоитъ объектъ—*чувственныя данныя* ощущенія, какъ видоизмѣненія нашей чувственности (чувствуемости), суть,—*внѣ насъ* или независимо отъ нашего воспринимающаго сознанія,—*ничто*. Форма какъ воззрѣнія, такъ и опыта есть совершенно нашъ продуктъ. *Кантъ* высказываетъ здѣсь съ полнѣйшею опредѣленностью, что явленія, или чувственныя представленія не суть предметы, находящіеся внѣ нашей силы представленія, что объектъ познанія не находится внѣ познанія, что всѣ явленія суть предметы *въ насъ*, и, какъ такіе, суть опредѣленія нашего *я*.

1) Представленіе какъ предметъ.

Синопсисъ и Синтезисъ.

Но если, такимъ образомъ, всѣ предметы суть только наши явленія и потому суть ничто внѣ нашего представленія, то ка́къ происходитъ то, что мы представляемъ ихъ какъ *предметы?* Какъ, въ такомъ случаѣ, вообще мы доходимъ до понятія предмета? Не есть ли предметъ нѣчто такое, что́ мнѣ противоположно, что́ оказываетъ мнѣ сопротивленіе, и именно этимъ заявляетъ свое независимое бытіе внѣ меня? Представ-

леніе, которое я, по собственному произволу, могу составить такъ или иначе, связать съ тѣмъ или съ другимъ—никогда не является мнѣ какъ дѣйствительный предметъ, а всегда какъ одно только представленіе. То, что̀ оказываетъ мнѣ сопротивленіе въ предметѣ,— то именно принуждаетъ меня не обращаться съ нимъ произвольно, представлять его такъ, а не иначе. Только то представленіе, которое оказываетъ на меня это принужденіе, является мнѣ какъ предметъ. Этимъ вовсе не сказано того, что я испытываю принужденіе извнѣ. Напротивъ, вещью, внѣ насъ находящеюся, нельзя было бы даже объяснить его; скорѣе же основанія его, которое не можетъ существовать внѣ разума, нужно искать въ самомъ разумѣ.

Поэтому мы намѣрены съ точностью опредѣлить, что̀ такое вообще предметъ, чтобы потомъ имѣть возможность объяснить—какъ онъ получаетъ дѣйствительность. Мы должны объяснить какъ вообще возможенъ предметъ—для того, чтобы быть въ состояніи опредѣлить—какъ, посредствомъ чистыхъ понятій, образуется предметъ опыта. Вопросъ трансцендентальной дедукціи долженъ расшириться до этого объема.

Итакъ, что же такое вообще предметъ? Каждый предметъ состоитъ изъ множества частей,—изъ многообразія, которое дано въ воззрѣніи. Каждый предметъ въ своихъ элементахъ подлежитъ воззрѣнію,—все равно, даны ли эти элементы чистымъ воззрѣніемъ, какъ въ объектахъ математики, или же они даны въ эмпирическомъ воззрѣніи, въ ощущеніи, какъ во всѣхъ другихъ объектахъ. И такъ какъ всѣ объекты возможны только посредствомъ воззрѣнія, то каждый изъ нихъ многообразенъ въ своихъ элементахъ, потому что въ воззрѣніи,—въ пространствѣ и времени,—дано только *многообразное.* Возлѣположеніе, послѣдовательность, совмѣстное существованіе уже содержитъ въ себѣ многообразіе. Но просто многообразное не составляетъ еще предмета. Предметъ есть всегда нѣчто цѣлое, нѣкоторое единство представленій. Слѣдовательно, представленіе можетъ сдѣлаться предметомъ только въ томъ случаѣ, когда многообразіе воззрѣнія будетъ соединено въ одно цѣлое,—связано въ нѣкоторое единство. Но

и это соединеніе многообразія въ единство или въ *одно* цѣлое не составляетъ еще предмета. Какъ скоро я могу какъ мнѣ угодно соединять части, располагать ихъ по произволу такъ или иначе,—результатомъ такого соединенія никогда не будетъ *объектъ*. Понятіе предмета можно вполнѣ опредѣлить только слѣдующимъ образомъ: предметъ есть чувственное многообразіе, соединенное въ одно цѣлое, или въ единство, посредствомъ нѣкоторой *необходимой* связи. Такая необходимая связь есть общее условіе, подъ которымъ однимъ данное многообразіе можетъ быть соединено въ единствѣ. Такого рода общее условіе мы называемъ правиломъ, или закономъ; правиломъ—если, въ силу его, многообразіе *можетъ* быть связано опредѣленнымъ образомъ; закономъ—если въ силу его многообразія *должно* быть связано опредѣленнымъ образомъ. Теперь мы можемъ сказать: предметъ есть правильная или закономѣрная связь чувственнаго многообразія въ единство. Такъ, напримѣръ, треугольникъ потому дѣлается предметомъ, что его геометрическіе элементы связываются въ эту опредѣленную фигуру по нѣкоторому правилу. Если многообразное дано чистымъ воззрѣніемъ, то вслѣдствіе правильной связи его возникаетъ *математическій объектъ*. Если многообразное дано въ ощущеніи, то необходимая связь обращаетъ его въ *объектъ воспріятія*, въ чувственное явленіе. Если же даны, какъ многообразное, самыя эти явленія и объекты воспріятія, то необходимая и закономѣрная связь ихъ образуетъ *объектъ опыта* или *природу*, какъ закономѣрную связь явленій.

Поэтому предыдущій вопросъ:—какимъ образомъ, посредствомъ чистыхъ понятій, возможенъ опытный объектъ,—имѣетъ одинаковое значеніе съ вопросомъ: *какимъ образомъ посредствомъ чистыхъ понятій возможна природа?*

Впрочемъ, напередъ нужно рѣшить общій вопросъ: какъ вообще возможенъ объектъ?

Объяснено уже, что̀ такое объектъ. Для существованія объекта необходимы три условія: 1) многообразное въ воззрѣніи, 2) соединеніе его посредствомъ синтеза, и 3) необходимость этого синтеза.

Воззрѣніе, взятое само по себѣ, содержитъ только многообразіе; синтезъ соединяетъ многообразное; необходимый синтезъ дѣлаетъ это единство объективнымъ, дѣлаетъ представленіе предметомъ, привноситъ къ воззрѣнію (или мыслитъ въ воззрѣніи) предметъ.

Воззрѣніе, взятое само по себѣ, не есть синтетическое въ смыслѣ дѣйствительнаго соединенія. Ощущеніе даетъ отдѣльныя впечатлѣнія; пространство и время суть принципы постояннаго множества и раздѣленія; въ пространствѣ все находится одно подлѣ другаго, во времени все—одно послѣ другаго, и даже то, что по времени существуетъ или воспринимается вмѣстѣ, еще не соединяется поэтому въ *одно* представленіе. Единство представленія не дается ни воззрѣніемъ, ни ощущеніемъ. Чувственности, по выраженію Канта, можно приписать *синопсисъ*, но не *синтезисъ*. Итакъ, какимъ же образомъ происходитъ синтезъ или единство представленія?

2) Единство представленія.

Синтезъ аппрегенсіи, воображенія и чистаго сознанія.

Назовемъ то многообразное, которое должно сложиться въ одно представленіе *a*, *b*, *c* и такъ далѣе. Въ такомъ случаѣ, первымъ условіемъ будетъ, чтобы каждое изъ этихъ представленій было взято, чтобы одно было присоединено къ другому, и чтобы такимъ образомъ былъ пройденъ, одно за другимъ, весь рядъ представленій. Это сложеніе частей Кантъ называетъ *аппрегенсіею* (*apprehensio*). Безъ такой аппрегенсіи немыслимо никакое соединеніе многообразнаго, слѣдовательно, никакое единство представленія. Даже единство пространства и времени должно быть представляемо такимъ образомъ. Поэтому синтезъ аппрегенсіи есть чистый, такъ какъ безъ него невозможны были бы даже представленія пространства и времени. Представленіе каждой математической величины предполагаетъ эту аппрегенсію. Но сама аппрегенсія предполагаетъ еще другую способность, безъ ко-

торой она не могла бы совершаться. Если я схватываю (аппрегендирую) всѣ части представленія одну за другою, но не имѣю возможности, при представленіи послѣдней части, представлять и первую, при представленіи послѣдующей—предыдущую, то весь синтезъ аппрегенсіи нисколько не поможетъ дѣлу. Слѣдовательно, для этого синтеза нужна способность, которая бы вновь представляла то, что прежде подлежало воззрѣнію, которая бы снова воспроизводила его образъ,—нужно *воспроизводительное воображеніе*, которое въ то время, какъ моему воззрѣнію предстоитъ *c*, припоминаетъ мнѣ *a* и *b*: въ противномъ случаѣ соединеніе ихъ въ цѣлое представленіе невозможно. Притомъ, ясно, что уже представленіе каждой математической величины предполагаетъ это воспроизводительное воображеніе. Отсюда слѣдуетъ, что этотъ воспроизводительный синтезъ по своему происхожденію чистъ и априоричень, что онъ принадлежитъ къ „трансцендентальнымъ дѣйствіямъ духа“. „Очевидно, — говоритъ Кантъ,—что если я мысленно провожу линію, или мыслю о времени отъ одного полудня до другаго, или даже хочу представить себѣ извѣстное число, то мнѣ прежде всего необходимо схватить одно за другимъ эти многообразныя представленія. Но если бы я предшествующее (т.-е. первыя части линіи, предшествующія части времени, или представляемыя одна за другою единицы) постоянно терялъ изъ мысли, и не воспроизводилъ его, переходя къ послѣдующему, то никогда не могло бы выдти отсюда цѣльное представленіе, не могли бы возникнуть ни одна изъ всѣхъ названныхъ мыслей, и даже чистѣйшія и первѣйшія основопредставленія пространства и времени“.

Между тѣмъ, схватываніе частей силою аппрегенсіи, воспроизведеніе представленій силою воображенія не въ состояніи еще произвести единства представленія. Я аппрегендирую отдѣльныя части, одну за другою, припоминаю при представленіи слѣдующей всѣ предыдущія, такъ что рядъ представленій носится передъ мною *цѣлый*; но что́ мнѣ поручится въ томъ, что вновь произведенныя представленія суть тѣ же самыя, какія я имѣлъ прежде, что

воспроизведенныя представленія совершенно тождественны съ аппрегендированными? Если они *не* тождественны, то, со всевозможнымъ воспроизведеніемъ, мы не дойдемъ до единства представленія. Что́ за польза мнѣ, во время воззрѣнія на *c*, ясно представлять себѣ силою воспроизводительнаго воображенія *a* и *b*, если я однако же не убѣжденъ въ томъ, что эти воспроизведенныя представленія суть дѣйствительно *a* и *b*? Слѣдовательно, для единства представленія совершенно необходимо, чтобы я не только опять вызывалъ прежнія представленія, но чтобы я былъ убѣжденъ въ тождествѣ вызванныхъ представленій съ первоначальными, т.-е. чтобы я въ настоящихъ представленіяхъ *узналъ* прежнія, чтобы я ихъ рекогносцировалъ. Слѣдовательно, для того, чтобы достигнуть единства представленія, къ воспроизведенію (*Reproductio*) нужно прибавить „*воспознаніе*“ (*Recognitio*). Синтезъ его есть тождество представленій. Безъ него немыслимъ никакой объектъ, даже никакой объектъ чистой математики. Итакъ, и этотъ синтезъ воспознанія есть чистый принадлежащій къ трансцендентальнымъ условіямъ познанія. Но какъ возможно это воспознаніе, которое не достигается ни путемъ аппрегенсіи, ни путемъ воображенія? Какую способность предполагаетъ оно въ насъ?

Я долженъ сознавать тождество моихъ представленій, быть вполнѣ увѣреннымъ въ томъ, что представленіе, которое я припоминаю въ моментъ *c*, есть тоже самое, которое я имѣлъ въ моментъ *b*. Это воспознаніе возможно только посредствомъ моего *сознанія*. Воспознаніе есть не представленіе, а сравненіе двухъ представленій, т.-е. понятіе. На этомъ основаніи Кантъ называетъ этотъ актъ возобновленнаго познанія „синтезомъ воспознанія въ *понятіи*“. Предположимъ теперь, что мое сознаніе постоянно измѣняется вмѣстѣ съ измѣненіемъ моего состоянія, что оно каждый моментъ есть иное; въ такомъ случаѣ тождество двухъ представленій въ различные моменты очевидно невозможно,— невозможно, слѣдовательно, и сознаніе этого тождества или воспознаніе. Назовемъ это зависящее отъ времени, измѣняющееся вмѣстѣ съ впечатлѣніями сознаніе — *эмпирическимъ*.

Оно есть сознаніе нашихъ временныхъ состояній, перемѣнчивое такъ же, какъ эти состоянія, и какъ все перемѣнчивое, находящееся въ постоянномъ (непрерывномъ) измѣненіи. Посредствомъ такого эмпирическаго сознанія невозможно упомянутое „воспознаніе въ понятіи“, слѣдовательно, и единство представленія, а слѣдовательно невозможенъ и объектъ вообще.

Тождество различныхъ по времени представленій необходимо предполагаетъ тождество сознанія: именно такое сознаніе, которое при всѣхъ перемѣнахъ времени и впечатлѣній остается *неизмѣнно тѣмъ же*. Если самъ я въ каждое мгновеніе становлюсь другимъ, то никогда два представленія, полученныя мною въ различныя мгновенія, не могутъ быть одними и тѣми же. Такое неизмѣнное сознаніе, въ отличіе отъ эмпирическаго, называется *чистымъ*. Это чистое сознаніе есть единственное условіе, при которомъ возможно—тождество различныхъ по времени представленій, познаніе этого тождества, воспознаніе въ понятіи, а, слѣдовательно, вообще предметъ: оно есть послѣднее и высшее условіе, необходимое, чтобы произвести объектъ.

Кантъ, по примѣру Лейбница, называетъ сознаніе „апперцепціею“ (*apperceptio*). Онъ отличаетъ эмпирическую апперцепцію отъ чистой, которая, какъ единственное условіе возможности объектовъ, необходимо предшествуетъ всякому опыту, а слѣдовательно есть первоначальная или апріорическая. Всякое сознаніе имѣетъ своимъ предметомъ наши представленія, а потому—насъ самихъ. Чистое сознаніе познаетъ тождество различныхъ по времени представленій, что было бы невозможно, если бы наше собственное *я*, независимо отъ всѣхъ перемѣнъ своихъ эмпирическихъ состояній, не оставалось неизмѣнно однимъ и тѣмъ же. Слѣдовательно, чистое сознаніе, если опредѣлить его ближе, есть чистое, первоначальное самосознаніе, которое Кантъ называетъ „*трансцендентальною апперціпціею*“ (синтетическимъ единствомъ апперцепціи, трансцендентальнымъ единствомъ самосознанія и т. д.).

Всѣ представленія, какъ бы различны они ни были, схо-

дятся въ *одномъ* пунктѣ: всѣ они въ совокупности суть *мои* представленія. Всѣ они принадлежатъ одному и тому же единому сознанію. Это сознаніе производитъ ихъ синтетическое единство. Сознаніе моего *я* есть вмѣстѣ и сознаніе такого синтетическаго единства всѣхъ моихъ представленій. Такимъ образомъ чистое самосознаніе составляетъ верховное основоположеніе всякаго познанія. Что *я* въ каждое мгновеніе равно *я*,—вотъ основаніе, которое связываетъ собою все, которое различаетъ и сравниваетъ представленія, и вообще синтетически соединяетъ многообразное. *Я равно я*—есть аналитическое основоположеніе; *я равно единству всѣхъ представленій* есть синтетическое и притомъ верховное синтетическое основоположеніе всякаго познанія. Здѣсь Кантъ становится на ту точку, изъ которой впослѣдствіи исходилъ Фихте въ своемъ наукословіи. *Я*, какъ верховный и первый принципъ знанія, какъ основаніе всякой объективности, въ этомъ мѣстѣ дознано и установлено Кантомъ.

3) Необходимое единство представленія. Трансцендентальная апперцепція.

Чистое сознаніе и производительное воображеніе.

Теперь дознано, какъ вообще возможенъ объектъ. Онъ возможенъ только посредствомъ троякаго рода синтеза: соединенія частныхъ его представленій, воспроизведенія прежнихъ и воспознанія тождественныхъ. Соединеніе возможно только при посредствѣ воспринимающей аппрегенсіи; воспроизведеніе—посредствомъ воображенія; воспознаніе — посредствомъ чистаго самосознанія. Безъ этого троякаго синтеза невозможно придти ни къ какому объекту,—ни къ объекту воззрѣнія, ни къ объекту воспріятія, ни къ объекту опыта.

Для совершеннаго разъясненія дѣла недостаетъ еще одного пункта. Синтезъ или соединеніе представленій объяснено, но не объясненъ еще *необходимый* синтезъ, безъ котораго единство представленія не будетъ предметомъ. Я могу, одно за другимъ, аппрегендировать цѣлый рядъ представленій, могу силою воображенія припомнить весь рядъ, могу, силою чи-

стаго сознанія, въ настоящихъ представленіяхъ опять узнать прежнія, слѣдовательно, и дѣйствительно соединяю данныя представленія; но если я соединяю ихъ по произволу, если я связываю *a* съ *b* такъ же случайно, какъ могъ связать его съ *c*, *d* и такъ далѣе, то такимъ путемъ происходитъ безпорядочная куча представленій, а никакъ не правильное цѣлое, выходитъ калейдоскопъ, а не *картина*. Если, слѣдовательно, соединеніе совершается не по опредѣленному правилу, если оно не принуждено къ нѣкоторому опредѣленному синтезу, исключающему всякое произвольное сочетаніе, то изъ явленія никогда не произойдетъ даже образа, не говоря уже о томъ, что бы изъ явленій произошелъ закономѣрный опытъ. *Что же слѣдовательно, дѣлаетъ синтезъ необходимымъ?*

Образъ есть объектъ воспріятія. Онъ предполагаетъ, что всѣ частныя его представленія присущи въ одно и то же время,—что́ возможно только при помощи воспроизводительнаго воображенія. Безъ воображенія невозможенъ даже объектъ воспріятія. Весьма справедливо замѣчаетъ Кантъ: „Еще ни одинъ психологъ не подумалъ о томъ, что воображеніе есть необходимая составная часть самого воспріятія. Это происходило отъ того, что частью ограничивали дѣятельность этой способности одними воспроизведеніями, частью думали, что чувства не только доставляютъ намъ впечатлѣнія, но и соединяютъ ихъ, и производятъ образы предметовъ, тогда какъ для этого, безъ сомнѣнія, кромѣ воспріимчивости впечатлѣній, требуется еще нѣчто большее, именно функція ихъ синтеза".

Воспроизводительное воображеніе не дѣлаетъ ничего инаго, кромѣ того, что связываетъ различныя представленія, присоединяетъ ихъ одно къ другому т.-е. производитъ *ассоціацію* представленій. Эта ассоціація можетъ допускать самый пестрый рядъ представленій, и нельзя видѣть, какъ этимъ путемъ можно дойти до правильнаго и необходимаго образа, до объективнаго единства представленія. Воображеніе должно связывать представленія необходимымъ образомъ, оно должно быть вынуждено соединять съ представленіемъ *a* представле-

ніе *b*, но никакъ не *c*, *d* и такъ далѣе. Къ этому оно можетъ быть принуждено только самыми представленіями. Если они связаны сами въ себѣ, если они сплошь тѣсно соединены другъ съ другомъ, то воображеніе можетъ ихъ производить и соединять не иначе, какъ только опредѣленнымъ образомъ. Эта связь въ самыхъ представленіяхъ называется ихъ *сродствомъ:* такимъ образомъ сродство есть причина объективной или необходимой ассоціаціи. Но что̀ составляетъ причину сродства, что́ даетъ представленіямъ ихъ сплошное единство? Не что иное, какъ то, что они на самомъ дѣлѣ связаны въ *единомъ* сознаніи; слѣдовательно, чистое сознаніе производитъ ту объективную связь представленій, которая даетъ воображенію руководящую нить для произведенія о́браза.

Воображеніе производитъ о́бразъ по правилу, даваемому чистымъ сознаніемъ, т.-е. оно производитъ его по первоначальному правилу, и есть въ этомъ отношеніи не воспроизводительное, а производительное; оно,—такъ какъ дѣйствуетъ по правиламъ, — не есть только воззрительное и воспринимающее, но и интеллектуальное. Безъ такого *производительнаго воображенія* никогда не могъ бы создаться объективный образъ, т.-е. объективное явленіе, а безъ такого явленія не могъ бы явиться ни одинъ предметъ опыта. Въ этомъ смыслѣ Кантъ принужденъ утверждать, что производительное воображеніе есть основаніе опыта и связывающее звено между чувственностью и разсудкомъ.

Но какимъ образомъ мы можемъ сказать, что сродство явленій основывается на чистомъ сознаніи? Явленія сами по себѣ суть ничто; но для того, кому они являются, они суть представленія, предполагающія сознаніе. Это сознаніе въ отличіе отъ явленій, которыхъ оно составляетъ условіе, есть чистое сознаніе. Явленія должны соотвѣтствовать своему условію, должны согласоваться съ чистымъ сознаніемъ; другими словами, они необходимо должны имѣть возможность соединяться въ *одномъ и томъ же* сознаніи. Это было бы невозможно, если бы не существовало никакого единства въ явленіяхъ. Безъ единства закономѣрной связи въ явленіяхъ не могло бы существовать и чистаго сознанія, а безъ

этого сознанія не могли бы вообще существовать явленія. Связь между явленіями и чистымъ сознаніемъ есть тоже, что закономѣрная связь явленій, ихъ взаимная соприналежность, ихъ трансцендентальное сродство, составляющее какъ-бы разсудокъ воображенія. „Ибо неподвижное и постоянно пребывающее *я* (чистой апперцепціи) составляетъ коррелатъ всѣхъ нашихъ представленій, насколько возможно сознавать ихъ, и всякое сознаніе также принадлежитъ къ всеобъемлющей чистой апперцепціи, какъ всякое воззрѣніе, въ качествѣ представленія, принадлежитъ къ чистому внутреннему воззрѣнію, именно—къ времени. Эта апперцепція и составляетъ то, что должно присоединиться къ чистому воображенію, чтобы сдѣлать его функцію интеллектуальною".

Итогъ дедукціи или выведенія.

Чистый разсудокъ и категоріи.

Мы показали выше, что ни одинъ предметъ опыта, а, слѣдовательно, и никакой опытъ, невозможны безъ способности снова узнавать представленія, безъ воспознанія въ понятіи. Это воспознаніе было возможно только при помощи чистаго сознанія. Только чистое сознаніе можетъ сравнивать представленія и познавать ихъ единство или различіе. Всякое сравненіе представленій есть сужденіе. Всѣ сужденія безъ исключенія соединяютъ представленія въ *единомъ* сознаніи. Слѣдовательно, чистое сознаніе составляетъ форму сужденія, а формы сужденія у насъ были категоріи. Итакъ, категоріи суть тѣ формы, въ которыхъ чистое сознаніе соединяетъ многообразіе явленій; они суть условія, подъ которыми въ чистомъ сознаніи связываются явленія; слѣдовательно, суть правила, или законы этой связи. Но быть связаннымъ въ чистомъ сознаніи значитъ тоже, что быть связаннымъ объективно. Что́ соединяетъ чистое сознаніе, то́, по этому самому, соединимо и даже необходимо должно быть соединено въ каждомъ сознаніи; то́ имѣетъ значеніе совершенно независимо отъ эмпирическаго сознанія, которое также различно, какъ раз-

личны индивидуумы; то́ — имѣетъ значеніе для сознанія, какъ сознанія, т.-е. *объективное* значеніе.

На этомъ основаніи категоріи составляютъ единственныя условія, подъ которыми явленія могутъ быть связываемы объективно, т.-е. онѣ суть условія опытныхъ сужденій и опытныхъ объектовъ: онѣ суть законы, по которымъ связаны между собою явленія. Если мы эту закономѣрную связь назовемъ природою,—а что́ другое можетъ значить природа?—то придемъ къ тому заключенію, что категоріи суть условія природы,—что чистый разумъ, какъ способность, производящая правила, по которымъ необходимо должны быть связываемы явленія,—есть законодатель природы.

Доказать это—составляло задачу трансцендентальной дедукціи (выведенія), и этимъ самымъ задача эта теперь совершенно разрѣшена.

Аналитика основоположеній.

Выведеніе, которое было изложено выше сего, объяснило происхожденіе и оправдало значеніе *чистыхъ концептовъ* или категорій разсудка, показавъ общимъ образомъ, что роль ихъ состоитъ въ томъ, чтобы сдѣлать возможнымъ опытъ или эмпирическое познаніе.

Теперь надо розыскать, какимъ образомъ категоріи дѣлаютъ опытъ возможнымъ, и указать на тѣ основоположенія, которыя онѣ (категоріи) доставляютъ въ приложеніи своемъ къ феноменамъ.

Таково, двоякаго рода, содержаніе второй книги Аналитики, къ которой мы пришли, и которая носитъ названіе *Аналитики основоположеній*. Мы видѣли, что первоначальное единство самосознанія устанавливаетъ связь между многими или нѣсколькими наглядными представленіями и между многи-

ми или нѣсколькими концептами; но для того, чтобы—*судить*, недостаточно того, чтобы наглядныя представленія были соединены съ наглядными представленіями и концепты съ концептами: надлежитъ, чтобы *наглядное представленіе* было соединено съ *концептомъ*, или, какъ говоритъ Кантъ, *подведено* (subsumée) подъ *концептъ*.

Первый, заключающійся въ *Аналитикѣ основоположеній*, вопросъ, есть вопросъ о средствѣ или условіи, которое одно лишь дозволяетъ прилагать къ феноменамъ чистые *концепты* разсудка, и, чрезъ это, дѣлаетъ опытъ возможнымъ.

Для того, чтобы имѣть право сказать, что какой либо предметъ заключается въ какомъ либо *концептѣ*, надо, чтобы представленіе предмета было однородно съ *концептомъ*. Такъ, согласно примѣру, приведенному Кантомъ, эмпирическій концептъ тарелки имѣетъ нѣчто однородное съ чисто геометрическимъ концептомъ круга—потому что форма, мыслимая въ первомъ, замѣчаема во второмъ.

Но чистые *концепты* разсудка, по собственному свойству своему, нисколько не однородны съ чувственными наглядными представленіями, которыя мы должны подводить подъ нихъ въ нашихъ сужденіяхъ.

Какимъ же образомъ чистые *концепты* (напримѣръ: *концептъ* причинности) могутъ быть прилагаемы къ чувственнымъ наглядным представленіямъ?

Таковъ вопросъ, задаваемый самому себѣ Кантомъ.

Такъ какъ не имѣется никакой однородности между категоріями разсудка и феноменами къ ко-

торымъ первыя прилагаются,—не имѣется однородности потому, что характеръ категорій умственный, интеллектуальный, а характеръ феноменовъ чувственный, то, конечно, для того, чтобы приложеніе было возможно, требуется, чтобы между двумя этими терминами (termes) было нѣчто третье—однородное, съ одной стороны, съ категоріей, съ другой стороны съ феноменомъ,—нѣчто третье, которое дозволяло бы прилагать категорію къ феномену.

Это нѣчто посредствующее доставляется намъ именно *временемъ*, которое вмѣстѣ—однородно съ феноменомъ (такъ какъ оно заключается въ каждомъ изъ нашихъ разнообразныхъ эмпирическихъ представленій) и съ категоріей (такъ какъ оно, время, такъ же всеобще, какъ категорія, и доставляетъ упоминаемымъ представленіямъ правило *a priori*).

Да,—время, оно, именно, дозволяетъ намъ давать чистымъ *концептамъ* разсудка нѣкоторую *форму*, которая дѣлаетъ ихъ приложимыми къ феноменамъ.

Возьмемъ, напримѣръ, категоріи количества: какимъ образомъ возможно опредѣлить ее въ *числѣ* и сдѣлать такъ, чтобы она могла прилагаться къ феноменамъ, если—не посредствомъ времени?

Таковой *формѣ* Кантъ даетъ наименованіе: *Схема* (Schème), а *Схематизмомъ* (Schèmatisme) *чистаго разсудка* называетъ общій процессъ дѣйствованія разсудка въ томъ актѣ, которымъ разсудокъ даетъ эту форму своимъ чистымъ *концептамъ*.

Схема сама по себѣ есть, всегда, не что иное,

какъ продуктъ воображенія: какимъ образомъ, напримѣръ, составить (формировать) схему числа безъ участія синтеза воображенія?

Но надо точнѣе и хорошо отличать схему отъ *изображенія* (образъ, image).

Когда, напримѣръ, я ставлю пять точекъ, одну подлѣ другой, я составляю себѣ *изображеніе* числа пять; но когда я мыслю число вообще (которое можетъ быть пять, или сто, или всякое другое число), или, даже, когда я мыслю число опредѣленное, но болѣе высокое, то — эта мысль есть скорѣе представленіе методы, по которой я представляю въ одномъ изображеніи множественность единицъ (напримѣръ: тысячу) — сообразно извѣстному концепту, чѣмъ представленіе самаго этого изображенія (изображенія—тысячи), которое, въ послѣднемъ случаѣ, было бы мнѣ, къ тому же, весьма трудно обнять глазами разомъ и сравнить съ концептомъ или понятіемъ.

Вотъ это-то представленіе процесса воображенія, который состоитъ въ томъ, чтобы опредѣлять какой-либо *концептъ* по общему правилу и служить къ доставленію,—въ соотвѣтствіе этому концепту — его (этого концепта) изображенія, Кантъ называетъ *схемою* *).

Стало быть, схема не есть изображеніе; она такъ рѣшительно отличается отъ послѣдняго, что

*) Такъ, когда я представляю себѣ треугольникъ, я не назначаю ему воображеніемъ величину опредѣленную; но представляю себѣ процессъ, которымъ могу провести въ пространствѣ какія либо три линіи, встрѣчающіяся между собою въ трехъ точкахъ. Вотъ это будетъ *схема*.

не существуетъ никакого соотвѣтствующаго изображенія, которое могло бы быть къ ней подходящимъ (adéquate).

Не существуетъ, напримѣръ, изображенія треугольника, которое когда либо могло быть подходящимъ къ концепту треугольника вообще. Изображеніе треугольника есть, дѣйствительно, всегда изображеніе треугольника или прямоугольнаго, или остроугольнаго, и проч.; между тѣмъ какъ схема треугольника обнимаетъ всѣ эти фигуры: схема эта, стало быть, можетъ существовать не иначе, какъ въ мысли. *Изображеніе* есть эмпирическій продуктъ производительнаго воображенія; *схема* же есть продуктъ чистаго воображенія, которое само дѣлаетъ возможнымъ изображеніе.

Если, теперь, хотятъ составить таблицу Трансцендентальныхъ схемъ, поводъ которымъ даютъ чистые *концепты* разсудка, то стóитъ только взять таблицу категорій, чтобы видѣть — кáкъ посредствомъ времени (которое есть основная схема) каждая изъ категорій можетъ прилагаться къ наглядному представленію.

Всѣ схемы суть представленія *во времени* (чрезъ это онѣ соприкасаются съ чувствуемостью) и представленія *по правиламъ* (чрезъ это онѣ соприкасаются съ разсудкомъ, — потому что *правила* эти суть не что иное, какъ категоріи).

Такимъ образомъ:

1) Для категоріи *Количества* и ея подраздѣленій — *единства*, *множества*, *всеобщности* — мы будемъ имѣть схемою — *число*, которое есть пред-

ставленіе, дѣлаемое мною себѣ, послѣдовательнаго (сюксессивнаго) приложенія однороднаго единства къ единству.

2) Для категоріи *Качества* будемъ имѣть три схемы, соотвѣтствующія *реальности, ограниченію, отрицанію.*

Схема *реальности,* какъ величины чего либо такого, что́ наполняетъ время, *есть просто представленіе непрерывнаго и однообразнаго произведенія чувственной реальности во времени,*—когда нисходятъ хронологически (во времени) отъ ощущенія, имѣющаго извѣстную степень, — проходя чрезъ уменьшеніе степени этого ощущенія до полнаго его уничтоженія, то-есть до нуля,—или восходятъ постепенно отъ отрицанія ощущенія до нѣкоторой степени ощущенія. Если я представляю себѣ это уменьшеніе, то имѣю схему—*ограниченія;* если же представляю себѣ ощущеніе убывшее до нуля, то имѣю схему—*отрицанія.*

3) Въ категоріи *Отношенія* мы будемъ имѣть:

а) Схемою *сущности:* — постоянную пребываемость (permanence) реальнаго во времени;

б) Схемою *причинности:* — послѣдованіе (сюксессивность) различныхъ элементовъ, подчиненное обычному общему правилу;

в) Схемою *общенія:* — одновременность опредѣленій (детерминацій) одной сущности съ опредѣленіями (детерминаціями) другихъ сущностей—слѣдуя общему правилу;

4) Наконецъ, въ категоріи *Измѣняемости* (Modalité) будемъ имѣть:

а) Схемою *возможности:* — существованіе въ

произвольный моментъ времени; согласіе синтеза нашихъ представленій съ условіями времени вообще.

b) Схемою *существованія:*—присутствіе какого либо предмета, продолжающееся въ опредѣленномъ времени.

c) Схемою *необходимости:*—существованіе предмета во всѣ времена.

Мы видимъ, что время служитъ какъ-бы общимъ фономъ всѣхъ схемъ, о которыхъ мы предъ симъ упоминали. Эти самыя схемы не суть что либо другое, какъ времённыя опредѣленія *a priori* какъ мы объясняемъ это ниже сего.

(Изъ Куно-Фишера.) — Всѣ явленія (феномены) существуютъ во времени. Каждое изъ нихъ имѣетъ чувственную продолжительность во времени, т.-е. пребываетъ, пока проходитъ извѣстное время. Это продолженіе есть *ряда временъ;* представленіе ряда временъ возникаетъ чрезъ постепенное приложеніе равныхъ частей времени, изъ которыхъ каждая есть единица. Это приложеніе единицы къ единицѣ даетъ *число.* Каждое явленіе, въ продолженіи своего существованія, наполняетъ время и составляетъ, въ этомъ отношеніи, опредѣленное *содержаніе времени.* Явленія наполняютъ время не одинаковымъ образомъ, а имѣютъ извѣстное времённое отношеніе: одно остается въ то время, какъ другія проходятъ, или же они слѣдуютъ одно за другимъ, или же, наконецъ, всѣ существуютъ одновременно. Назовемъ это времённое отношеніе *порядкомъ времени.* Наконецъ, время обнимаетъ собою бытіе явленій опредѣленнымъ образомъ:—явленіе существуетъ или когда нибудь, или въ извѣстный моментъ, или же во всякое время.

Назовемъ это *времённое* опредѣленіе *формою времени.* Этимъ исчерпываются всѣ возможныя *времённыя* опредѣленія; они суть: *Рядъ временъ,* число (Количество); *содержаніе времени* (Качество); *порядокъ времени* (Отношеніе); *форма времени* (Измѣняемость, Модальность). Каждое явленіе имѣетъ извѣстную *времённую* величину, образуетъ извѣстное содержаніе *времени,* занимаетъ въ отношеніи къ другому извѣстное *времённое* отношеніе и имѣетъ извѣстную форму *врёменнаго* бытія. — *(Куно-Фишеръ. Перев. Страхова.)*

Изъ того, что̀ предшествовало, ясно, что схематизмъ разсудка, производимый Трансцендентальнымъ синтезомъ воображенія, стремится не къ чему либо другому, а только — къ единству разнообразныхъ элементовъ нагляднаго представленія во внутреннемъ сенсѣ, и, такимъ образомъ, — и къ единству самосознанія.

Дѣлая возможнымъ приложеніе категорій къ предметамъ возможнаго опыта, схематизмъ даетъ имъ (категоріямъ) *значеніе,* котораго онѣ не имѣли бы безъ него.

Что̀ означалъ бы, напримѣръ, концептъ *сущности* безъ чувственнаго опредѣленія *постоянной пребываемости?* Я, конечно, могу ее (сущность) мыслить какъ подлежащее, которое не есть сказуемое какой либо другой вещи; но какое употребленіе могу я сдѣлать изъ такого концепта, которому не соотвѣтствуетъ никакой предметъ, могущій быть опредѣляемымъ?

Да: это схемы, онѣ, именно, реализируютъ чистые *концепты* разсудка.

„Категоріи безъ схемъ,—говоритъ Кантъ:—суть

не что иное, какъ дѣйствованія, функціи разсудка, относящіяся къ понятіямъ; но онѣ (категоріи), конечно, не представляютъ никакого предмета. Значеніе категоріи получаютъ отъ чувствуемости, которая реализируетъ разсудокъ, и, въ то же время, ставитъ его въ границы".

Резюмируемъ въ нѣсколькихъ словахъ эту теорію *схематизма чистаго разсудка.*

Безъ *концептовъ*, всякое *наглядное представленіе* (intuition) будетъ непонятно; безъ *нагляднаго представленія* всякій *концептъ* будетъ безсодержателенъ. Познаніе есть продуктъ *подведенія* (*subsomption*) *нагляднаго представленія* подъ *концептъ.*

Какимъ образомъ выполняется это *подведеніе?* Выполняется оно *синтезомъ воображенія; воображеніе* представляетъ себѣ *разнообразіе* (*различность*) наглядныхъ представленій какъ *послѣдовательное* (сюксессивное), и, такимъ образомъ, *соединяетъ* ихъ между собою (ибо въ *послѣдованіи* уже заключается *непрерывность*).

Представляя себѣ разнообразныя представленія какъ *прилагаемыя одно къ другому,* какъ *сопоставленныя послѣдовательно* (сюксессивно), воображеніе приводитъ ихъ къ *концепту количества протяженнаго* (*quantité extensive*); представляя же себѣ ощущенія могущими *возрастать* или *убывать*, оно (воображеніе) приводитъ эти ощущенія къ *концепту количества напряженнаго, интенсивнаго* (*quantité intensive*), то-есть къ концепту *качества.*

Представленіе *нагляднаго представленія* или *воззрѣнія*—остается-ли оно однимъ и тѣмъ же во мно-

гіе, слѣдующіе другъ за другомъ моменты, измѣняется-ли оно послѣдовательно (сюксессивно)—дозволяетъ намъ устанавливать между этими *наглядными представленіями отношеніе* (и подводить ихъ подъ *концепты сущности, причины*).

Затѣмъ, представленіе *нагляднаго представленія* или *воззрѣнія*,—въ неопредѣленномъ времени, или въ опредѣленномъ времени, или, наконецъ, во всякомъ времени,—доставляетъ содержаніе *концептамъ возможности, существованія* и *необходимости*.

Такимъ-то образомъ, воображеніе приводитъ къ *единству разсудка* разнообразныя впечатлѣнія *чувствуемости;* и это-то, именно, *единство*, устанавливающееся посредствомъ схемы между *наглядными представленіемъ* и *концептомъ*, служитъ связью между подлежащимъ и сказуемымъ въ сужденіяхъ *синтетическихъ a priori*.

Теперь мы видимъ, что главнѣйшая задача Критики вполнѣ разрѣшена. Всѣ условія, составляющія или образующія возможность *сужденій синтетическихъ a priori*, опредѣлены.

Условія эти, какъ мы уже видѣли выше, суть: 1) *Наглядныя представленія* (intuitions); 2) *Категоріи*; 3) *Первоначальное единство самосознанія*—необходимое для связи одного нагляднаго представленія съ другимъ наглядным представленіемъ, и одного понятія или концепта съ другимъ понятіемъ или концептомъ; 4) *Схема*—необходимая для связи *нагляднаго представленія* съ *концептомъ*.

Указавъ общія условія, которыя дозволяютъ разсудку прилагать его чистые *концепты* къ син-

тетическимъ сужденіямъ, надо, затѣмъ, розыскать каковы тѣ сужденія, которыя разсудокъ производитъ *a priori* слѣдуя симъ условіямъ, или изложить систему *Основоположеній чистаго разсудка.*

Дѣло здѣсь идетъ собственно только о синтетическихъ сужденіяхъ; но для того, чтобы лучше выяснить ихъ свойства по самой противоположности, существующей между этими сужденіями и сужденіями аналитическими, Кантъ начинаетъ съ того, что выставляетъ на видъ главнѣйшій принципъ или высшее основоположеніе послѣднихъ сужденій.

Это высшее основоположеніе аналитическихъ сужденій есть тотъ принципъ, который называютъ *принципомъ* или *началомъ противорѣчія.*

Начало противорѣчія есть всеобщій критеріумъ всякой истины въ томъ смыслѣ, что всякое предложеніе, которое влечетъ за собою противорѣчіе, уже по этому самому можетъ быть уличено въ ложности; но, въ смыслѣ этомъ, начало противорѣчія есть не болѣе какъ критеріумъ отрицательный.

Конечно, оно можетъ быть достаточнымъ для признанія истинности сужденій чисто аналитическихъ; но относительно познаванія синтетическаго оно есть развѣ только познаніе *sine quâ non* истины, а не можетъ быть ея опредѣляющимъ принципомъ. Всякое предложеніе или сужденіе, заключающее въ себѣ противорѣчіе, ложно; но предложеніе не есть необходимо истинное потому только, что въ немъ нѣтъ противорѣчія. Стало быть, не тутъ надо искать принципа всѣхъ тѣхъ сужденій, которыя не суть сужденія чисто аналитическія.

Этотъ принципъ, это высшее основоположеніе синтетическихъ сужденій намъ уже знакомо. Кантъ формулируетъ его здѣсь, говоря, что: *Всякій предметъ (предметъ познанія) подчиненъ необходимымъ условіямъ синтетическаго единства разнообразныхъ элементовъ нагляднаго представленія въ лонѣ возможнаго опыта* *).

Безъ этихъ условій, въ самомъ дѣлѣ, не будетъ для насъ возможнаго опыта, не составится, слѣ-

*) Вотъ что говоритъ по этому поводу Фихте (сынъ) въ своемъ введеніи къ переводу на французскій языкъ «*Методы для достиженія блаженной жизни*,—Фихте-отца (*Méthode pour arriver à la vie bienheureuse*, traduit par M. Bouillier, 1845):

«Это есть одинъ изъ важнѣйшихъ результатовъ Критики чистаго разума Канта; но, признаюсь,—безъ болѣе полнаго объясненія трудно обнять глубокій смыслъ и плодотворныя послѣдствія этихъ формулъ,— такъ неясно выраженныхъ.

Вотъ каковъ ихъ настоящій и упрощенный смыслъ:

Каковымъ я долженъ мыслить предметъ въ возможномъ опытѣ по тѣмъ общимъ условіямъ, при которыхъ только предметъ и можетъ подлежать опыту—*таковъ* онъ и есть необходимо въ предѣлахъ опыта; необходимое соединеніе качествъ (свойствъ), находящихся въ мысли *a priori* объ этомъ предметѣ, составляетъ именно его существенность *a priori*. Стало быть, сужденіе синтетическое *a priori* о предметѣ порождается мыслью объ условіяхъ, качествахъ, признакахъ, и проч., при которыхъ только онъ и можетъ подлежать опыту, —и въ таковомъ сужденіи имѣется *предвареніе* (anticipation) всякаго возможнаго опыта относительно этого предмета.

Вотъ это-то и объясняетъ почему Кантъ, въ другомъ мѣстѣ своего труда, называетъ мысль, и преимущественно мысль *a priori* (апріорную)—*предвареніемъ опыта*. Точно такъ, какъ математикъ, разсматривающій, прежде всякаго опыта, основныя отношенія пирамиды въ чисто-геометрической мысли, необходимо предваряетъ въ мысли такую существенность этой пирамиды, каковая всегда будетъ находима во всякомъ возможномъ опытѣ какой бы то ни было пирамиды, —точно такъ предваряетъ и мысль философская, построивая *a priori* концептъ вещи.

«Фихте и Шеллингъ обозначали такой процессъ названіемъ—философскаго построенія; Гегель же называлъ его чистою и діалектическою мыслью».

довательно, познанія, а будетъ только какая-то рапсодія воспріятій безъ связи между послѣдними.

Стало быть, *возможность опыта*, она именно, есть принципъ и критеріумъ цѣнности всѣхъ нашихъ синтетическихъ сужденій.

«Это она (то-есть возможность опыта),—говоритъ Кантъ,—именно она, даетъ объективную реальность всѣмъ нашимъ познаніямъ a priori.“ Но недостаточно заявить только объ этомъ общемъ принципѣ: надо послѣдовать за нимъ въ различныхъ его приложеніяхъ, или начертать систематическую таблицу всѣхъ синтетическихъ принциповъ чистаго разсудка, то-есть всѣхъ принциповъ или основоположеній, служащихъ *a priori* правилами опыту.

Этотъ трудъ беретъ на себя Кантъ.

И здѣсь, также, таблица категорій доставляетъ ему указанія для начертанія плана этихъ основоположеній, которыя не суть что-либо другое какъ правила объективнаго употребленія категорій.

Конечно, невозможно сдѣлать такой списокъ, гдѣ находились бы всѣ *синтетическія сужденія*, которыя человѣческій умъ можетъ составить *a priori*. Но такъ какъ такія сужденія, по большей части, суть сужденія производныя, то достаточно исчислить только тѣ изъ нихъ, которыя абсолютно *примитивны, первоначальны*. Только таковыя сужденія должны обозначаться наименованіемъ *основоположеній*.

Число ихъ настолько ограниченно, что совершенно дозволяетъ Трансцендентальной Логикѣ сдѣлать имъ полную и методическую классификацію.

Такъ какъ всякое сужденіе имѣетъ сказуемымъ *концептъ* (категорію), то сужденія имѣютъ столько

же классовъ, сколько имѣется классовъ *концептовъ* (категорій):

1) Основоположенія a priori касательно *Количества* — суть: *Аксіомы нагляднаго представленія.*

2) Основоположенія a priori касательно *Качества* суть: *Предваренія воспріятія.*

3) Основоположенія a priori соотвѣтствующія *Отношенію* суть: *Аналогіи опыта.*

4) Наконецъ, къ категоріи *Измѣняемости* относятся *Постулаты* (postulats) *эмпирическаго мышленія* (настоятельныя требованія эмпирическаго мышленія).

Кантъ называетъ *Аксіомы нагляднаго представленія* и *Предваренія воспріятія* — основоположеніями *математическими;* а *Аналогіи опыта* и *Постулаты эмпирическаго мышленія* — основоположеніями *динамическими.* Основоположенія, имѣющія употребленіе математическое, суть абсолютно необходимыя, то-есть аподиктическія; тогда какъ основоположенія, имѣющія употребленіе динамическое, принимаютъ характеръ необходимости *a priori* (апріорной) только при условіи мышленія опытнаго, а стало быть, принимаютъ упоминаемый характеръ посредственно, не прямо. Послѣднія основоположенія эти, слѣдовательно, не имѣютъ той непосредственной очевидности, которая свойственна первымъ двумъ основоположеніямъ; но несомнѣнность ихъ по отношенію къ опыту вообще, тѣмъ не менѣе, существуетъ. Какъ тѣ, такъ и другія основоположенія простираются только на предметы опыта; ибо, касательно того, что переступаетъ чувственный міръ, мы уже видѣли, что, согласно Критикѣ,

мы не имѣемъ никакого права и никакой возможности утверждать что-либо.

Можно привести *Аксіомы нагляднаго представленія* къ слѣдующему единственному принципу. *Всѣ феномены, относительно нагляднаго представленія ихъ, суть величины протяженныя* (quantité extensive).

Величина протяженная есть та, въ которой представленіе частей предшествуетъ необходимо представленію цѣлаго и дѣлаетъ послѣднее представленіе возможнымъ.

Такимъ образомъ я не могу мыслить линію,—какъ бы мала она ни была,—не воспроизводя, дѣйствованіемъ моей мысли, послѣдовательно (сюксессивно), всѣ ея точки.

Тоже самое, что замѣчается относительно протяженности, слѣдуетъ сказать и относительно времени (продолженія времени). Я мыслю его не иначе какъ послѣдовательнымъ (сюксессивнымъ), постепеннымъ и непрерывнымъ движеніемъ отъ одного мгновенія къ другому, и изъ этого наконецъ выходитъ,—чрезъ посредство всѣхъ частей времени и изъ сложенія всѣхъ ихъ вмѣстѣ,—опредѣленная величина времени.

Всякій феноменъ, всякій предметъ, будучи необходимо воспринимаемъ во времени и въ пространствѣ, долженъ, слѣдовательно, — точно такъ, какъ и само время (само продолженіе времени) и само пространство, —быть познаваемъ какъ *величина протяженная* и схватываемъ послѣдовательнымъ (сюксессивнымъ) синтезомъ одной своей части съ другою.

Вотъ на такомъ-то послѣдовательномъ (сюксессивномъ) синтезѣ *производительнаго* воображенія въ построеніи или созиданіи фигуръ основывается Геометрія съ своими аксіомами, и такъ какъ предметы не могутъ представляться мнѣ иначе, какъ въ томъ порядкѣ, въ которомъ воображеніе мое соединяетъ различныя наглядныя представленія, то надо, чтобы ихъ (предметовъ) очертаніе было сообразно (по крайней мѣрѣ въ моихъ глазахъ) очертанію геометрическихъ построеній, происходящихъ отъ самыхъ законовъ моего воображенія. Поэтому-то Математика, выражая только лишь законы моей мысли, приложима къ опыту, и опытъ никогда не можетъ изобличить Математику въ невѣрности.

Предваренія воспріятія суть сужденія, которыя мы дѣлаемъ *a priori* о нашихъ воспріятіяхъ. Таковыя сужденія дѣйствительно существуютъ. Ибо прежде нежели мы воспринимаемъ ощущеніе, мы уже знаемъ *a priori*, *что всякое ощущеніе имѣетъ величину напряженную* (*quantité intensive*). Это есть основной принципъ всѣхъ *Предвареній воспріятія;* всякій опытъ предполагаетъ его и каждый физикъ его подразумѣваетъ.

Величиною напряженной Кантъ называетъ степень силы, которая можетъ возрастать или убывать нечувствительнымъ образомъ. При воспріятіи всякаго феномена производится на меня нѣкоторое впечатлѣніе, могущее быть измѣреннымъ потому, что оно способно быть, болѣе или менѣе, сильнымъ; но впечатлѣніе это, однако, не имѣетъ ничего общаго съ *протяженностью*, составленною изъ частей сопоставленныхъ вмѣстѣ. (Такимъ обра-

зомъ: лоскутъ красной матеріи составленъ, конечно, изъ безчисленнаго числа частей, но ощущеніе, производимое имъ на мои глаза, не имѣетъ частей; оно просто и нераздѣлимо. Однако же, если ощущеніе это и не можетъ быть уменьшено ни раздѣленіемъ, ни вычитаніемъ (отдѣленіемъ), то, за то, можетъ ослабѣвать и, такъ сказать, угасать понемногу).

Есть еще слѣдующее различіе между *протяженностью* и *напряженностью:* воображеніе, для того, чтобы представить себѣ въ образѣ *протяженіе*, начинаетъ съ того, что представляетъ себѣ части его, и только чрезъ приложеніе одной части къ другой приходитъ къ пониманію цѣлаго; напротивъ, ощущеніе можетъ быть воспринимаемо съ какою бы то ни было *напряженностью*, не проходя для этого прежде чрезъ низшія степени.

Такъ какъ величина *напряженная* феномена можетъ уменьшаться, убывать до нуля, то при этомъ, *для меня*, можетъ произойти отсутствіе всякаго воспріятія; но это отсутствіе воспріятія не доказываетъ еще отсутствія всякаго предмета, ибо могутъ существовать предметы, не могущіе быть воспринятыми, и—поэтому-то никакой опытъ не можетъ установить, что имѣется пустота въ пространствѣ. Только при отсутствіи ощущенія *познать* я не могу имѣются ли какіе либо предметы; слѣдовательно, познаніе внѣшняго міра зависитъ отъ *напряженности* моихъ ощущеній, а не отъ *протяженности* моихъ наглядныхъ представленій.

Основоположеніе это есть законъ всякаго опыта; и такъ какъ я могу утверждать его даже и

прежде провѣрки его опытомъ, то, значитъ, онъ есть настоящее *Предвареніе.* Конечно, степень напряженности ощущенія дается мнѣ только опытомъ; но свойство всякаго ощущенія—имѣть степени и проходить оныя—мы знаемъ *a priori.*

Предваренія воспріятія даютъ намъ познаніе *a priori* качества, общаго и присущаго всѣмъ нашимъ воспріятіямъ, разсматриваемымъ или взятымъ отдѣльно (качество это есть именно напряженность); но они (предваренія воспріятія) не даютъ намъ связи, которая должна соединять между собою эти различныя воспріятія. Надо, однако, чтобы представленія наши были соединяемы, чтобы они состояли между собою въ извѣстномъ *отношеніи,* потому что, безъ этого, представленія наши не могутъ образовать никакого познанія. И, дѣйствительно, имѣются три основоположенія *a priori*, безъ которыхъ мы не могли бы установить между феноменами этого, требуемаго умомъ, *отношенія.* Кантъ называетъ эти основоположенія: *Аналогіи опыта.*

Первая Аналогія: Сущность пребываетъ постоянно во всякой феноменальной смѣнѣ и количество ея (т.-е. сущности) въ природѣ ни увеличивается, ни уменьшается.

Вторая Аналогія: Всѣ измѣненія происходятъ по закону связи причины и явленія (дѣйствія) *).

Третья Аналогія: Всѣ сущности, насколько

---

*) То-есть происходятъ по закону связи причины и явленія (дѣйствія) въ порядкѣ послѣдованія (сюксессивности), такъ какъ *Критика* Канта сводитъ основоположеніе причинности только лишь къ этому значенію (*Desdouits*).

онѣ одновременно могутъ быть воспринимаемы въ пространствѣ, состоятъ во всеобщемъ взаимодѣйствіи.

Теперь—почему основоположенія эти обозначены названіемъ *Аналогіи?*

Какимъ образомъ служатъ онѣ къ установленію между предметами опыта извѣстныхъ *отношеній*, мыслимыхъ *a priori*, безъ которыхъ предметы эти были бы для насъ непонятны?

Названіе *Аналогія* есть не что иное, какъ греческое слово αναλογία, означающее *отношеніе* (*rapport*), *пропорцію* (*proportion*)—на языкѣ геометровъ. Геометрическая пропорція состоитъ въ томъ, что—когда три члена даны, то можно вычислить четвертый членъ. Аналогіи же (о которыхъ здѣсь идетъ рѣчь) суть такія отношенія, въ которыхъ, когда три члена даны, то можно найти не четвертый членъ, но отношеніе его къ этимъ тремъ другимъ членамъ,—правило для того, чтобы искать четвертый членъ въ опытѣ и признакъ, по которому этотъ членъ можно было бы признать.

Попробуемъ выяснить мысль Канта примѣромъ:

Разсмотримъ Аналогію причинности.

Пусть будутъ даны явленіе (дѣйствіе) А, причина А, и явленіе (дѣйствіе) В. Я не могъ бы, конечно, вычислить *a priori* причину В: только одинъ опытъ можетъ мнѣ ее дать. Но я знаю *a priori*, что причина В находится къ явленію (дѣйствію) В въ такомъ же отношеніи, въ какомъ причина А находится къ явленію (дѣйствію) А. Слѣдовательно, для того, чтобы отыскать эту неизвѣстную причину, я долженъ производить

такіе же опыты надъ феноменомъ B, какіе производилъ надъ феноменомъ A—для того, чтобы отъискать причину A.

Такимъ образомъ, *Аналогіи* служатъ путеводною нитью въ опытѣ. Онѣ не идутъ изъ опыта, потому что сами содѣйствуютъ сдѣланію его возможнымъ; сверхъ того, опытъ безъ аналогій могъ бы давать намъ феномены только лишь уединенными, и тогда мы не могли бы имѣть никакого правила, никакой методы для перехода отъ одного опыта къ другому.

Стало быть, основоположенія эти исходятъ изъ самой природы моего ума, который существенно синтетиченъ; и такъ какъ моей натурѣ присуще не иначе схватывать какой либо феноменъ, какъ только лишь въ наглядномъ представленіи времени, то и необходимо, чтобы отношенія, устанавливаемыя мною между этими феноменами, были отношенія времени. Такъ же, какъ время имѣетъ только три вида: *Постоянное пребываніе* (*Permanence*), *Послѣдованіе* (*Succession*) и *Одновременность* (*Simultanéité*), то существуютъ, равно, только и три вида отношеній между феноменами, три вида, которые, говоря другими словами, и суть *три* вышеупоминаемыя *Аналогіи.*

Первая, какъ мы видѣли выше, даетъ мнѣ мыслить *сущность въ постоянномъ пребываніи;* вторая—указываетъ намъ на *причинность* (causalité) *въ послѣдованіи* (*succession*) феноменовъ; третья—утверждаетъ *взаимодѣйствіе* феноменовъ *одновременныхъ.* Безъ этихъ трехъ основоположеній:—*сущности постоянно пребывающей, причины и*

взаимодѣйствія,—намъ невозможно было бы составить какое бы то ни было *динамическое* сужденіе о природѣ.

Какое, въ самомъ дѣлѣ, могъ бы я составить или формулировать сужденіе—по поводу феноменовъ,—если бы я не мыслилъ ихъ какъ видоизмѣненія *сущности постоянно пребывающей?* Предположимъ, что я устроенъ такъ, что могъ бы воспринимать измѣненія не мысля о *постоянномъ пребываніи;* тогда, такъ какъ всякій феноменъ длится только одно недѣлимое мгновеніе, то я воспринималъ бы вещи только какъ всегда кончающіяся, какъ всегда возрождающіяся; существованіе ихъ казалось бы мнѣ заключеннымъ во *временахъ*, *равныхъ нулю*, или, лучше, не казалось бы мнѣ вовсе во времени,—что̀ приводитъ къ предположенію совершенно несогласному съ основными законами человѣческаго ума.

Итакъ, для того, чтобы познавать во времени, надлежитъ наблюдать что либо такое, что̀ длится, продолжается,—схватывать *основу* постоянно пребывающую *(substratum)*, неизмѣняющуюся сущность подъ видоизмѣненіями ея принадлежностей (accidents).

Обычный здравый смыслъ согласенъ съ Философіей въ томъ, чтобы признавать эту постоянную пребываемость сущности, несмотря на претерпѣваемыя ею перемѣны состоянія. Ничего не погибаетъ, когда все преобразовывается; то, что̀ кажется исчезающимъ,—на самомъ дѣлѣ измѣняетъ только мѣсто, но не можетъ уменьшиться, и одинъ философъ имѣлъ полное основаніе сказать: „Вы-

чтите вѣсъ золы, полученной отъ сожженнаго дерева, изъ бывшаго въ немъ до сожженія вѣса,—и вы будете имѣть вѣсъ дыма".

Послѣдованіе (сюксессивность) феноменовъ, непонятное безъ принципа *сущности*, было бы не менѣе непонятно безъ принципа *причинности*. Этотъ послѣдній принципъ,—какъ мы уже это видѣли,—есть, по Канту, утвержденіе *правила* (règle), которое опредѣляетъ и объясняетъ *послѣдованіе* (сюксессивность).

Какая связь будетъ существовать, въ моей мысли, между феноменомъ А и феноменомъ В, если я не имѣю правила, которое дозволяетъ мнѣ мыслить происхожденіе втораго феномена, какъ опредѣляемое первымъ феноменомъ? Принципъ сущности, конечно, устанавливаетъ между этими двумя феноменами нѣкоторую связь,—приводя меня къ тому, чтобы разсматривать или мыслить ихъ какъ двѣ принадлежности одной и той же сущности; но онъ, этотъ принципъ, устанавливаетъ между феноменами лишь неопредѣленное отношеніе, и не объясняетъ, почему феноменъ А предшествуетъ феномену В; почему одинъ изъ нихъ есть *условіе*, а другой—есть *условное*.

Надлежитъ еще, чтобы я вѣрилъ въ требованіе такого порядка, въ требованіе, которое мѣшаетъ произойти порядку обратному; однимъ словомъ—вѣрилъ бы въ *опредѣленіе* феномена послѣдующаго феноменомъ предыдущимъ. Иначе связь ихъ будетъ мнѣ казаться случайною, а слѣдовательно—непонятною, потому что нѣтъ ничего непонятнѣе случая. Прибавимъ еще, что правило это существуетъ

a priori. Въ самомъ дѣлѣ: какимъ образомъ правило это можетъ исходить изъ опыта,—изъ опыта, который даетъ мнѣ только лишь послѣдованіе, а не *причину* этого послѣдованія.

Здѣсь умѣстно будетъ упомянуть объ одной трудности, касающейся второй аналогіи, о трудности, которую слѣдуетъ устранить: Какимъ образомъ *причинность* можетъ состоять въ отношеніи времени, — какимъ образомъ можетъ состоять она въ опредѣленіи, въ детерминаціи того что́ *слѣдуетъ* — тѣмъ, что́ *предшествуетъ*, — когда часто причина и явленіе (дѣйствіе, effet) существуютъ одновременно, а не послѣдовательно, то-есть — когда они не слѣдуютъ другъ за другомъ?

Напримѣръ: я чувствую, что въ комнатѣ теплѣе, чѣмъ на открытомъ воздухѣ. Я ищу причину этому и нахожу ее въ топящейся печи. Эта топящаяся печь, какъ причина (cause), существуетъ одновременно съ проявленіемъ дѣйствія (effet), то-есть съ теплотою въ комнатѣ. Стало быть, тутъ не имѣется послѣдованія (сюксессивности) во времени между причиной и явленіемъ (дѣйствіемъ); но, тѣмъ не менѣе, законъ и тутъ приложимъ.

Большая часть производящихъ причинъ въ природѣ существуютъ одновременно съ своими явленіями (дѣйствіями), и позднѣйшее появленіе послѣднихъ зависитъ единственно отъ того, что причина не можетъ произвесть всего своего дѣйствія въ одинъ мигъ, въ одинъ моментъ. Но, въ моментъ, когда явленіе (дѣйствіе) начинаетъ заявляться, оно всегда имѣется одновременно съ причиннодѣйствіемъ своей причины; ибо если бы эта причина

перестала существовать за одно мгновеніе прежде, то и само явленіе не имѣло бы мѣста, само оно не могло бы произойти.

Необходимо замѣтить здѣсь, что дѣло идетъ о *порядкѣ* времени, а не о *теченіи* времени: отношеніе остается, хотя и не имѣлось истекшаго времени, не имѣлось промежутка. Время между причиннодѣйствіемъ причины и его непосредственнымъ явленіемъ (effet) можетъ быть безконечно мало, можетъ *исчезнуть* (а слѣдовательно причина и явленіе могутъ сдѣлаться одновременными); но отношеніе одной къ другому можетъ быть всегда опредѣляющимся во времени.

Если, напримѣръ, шаръ (какой либо тяжелый шаръ) кладется на мягкую подушку и производитъ въ ней углубленіе, то шаръ этотъ, разсматриваемый какъ причина, существуетъ въ одно время съ своимъ явленіемъ (углубленіемъ). Но я различаю ихъ одну отъ другого (причину отъ явленія) по отношенію времени, существующему въ ихъ динамической связи. Въ самомъ дѣлѣ, когда я кладу шаръ на гладкую подушку, то углубленіе этой подушки слѣдуетъ за ровной или гладкой фигурой, за фигурой, которую подушка имѣла за мгновеніе прежде; но если въ подушкѣ имѣлось углубленіе прежде (все равно какимъ бы образомъ оно ни произошло), то выйдетъ уже не такъ: отъ углубленія подушки я не могу уже заключить къ шару (то-есть къ существованію шара).

Послѣдованіе (сюксессивность) есть, стало быть, единственный эмпирическій критеріумъ явленія въ его отношеніи къ предшествующему ему причинно-

дѣйствію причины. Стекло есть причина поднятія воды (поднятія, надъ горизонтомъ поверхности, у боковъ стакана), хотя оба явленія имѣются одновременно. Въ самомъ дѣлѣ, лишь только я почерпну воду стекляннымъ стаканомъ въ другомъ большомъ сосудѣ, я вижу, что за этимъ что-то слѣдуетъ: слѣдуетъ именно измѣненіе горизонтальной поверхности,—горизонтальной поверхности, которую вода имѣла въ большомъ сосудѣ,—на поверхность вогнутую, которую вода принимаетъ въ стаканѣ. Мы видимъ, что отношеніе причины къ явленію заявляется намъ не иначе, какъ при посредствѣ слѣдующихъ другъ за другомъ различныхъ состояній.

Причинность приводитъ къ концепту или понятію *дѣйствованія;* концептъ дѣйствованія приводитъ къ концепту *силы*, а концептъ силы—къ концепту *сущности.*

Кантъ находитъ нужнымъ сказать нѣсколько словъ объ эмпирическомъ *критеріумѣ* сущности, такъ какъ послѣдняя кажется скорѣе высказывающеюся въ дѣйствованіи, чѣмъ въ устойчивости или постоянной пребываемости феноменовъ.

Тамъ, говорятъ, гдѣ имѣется дѣйствованіе, имѣется и сила и способность дѣйствовать, а слѣдовательно — и сущность. Но, что́ именно разумѣется подъ названіемъ *сущность*, и по какому праву заключаютъ непосредственно отъ дѣйствованія къ существенному характеру идеи сущности, а именно—къ постоянной пребываемости (устойчивости) дѣятельнаго агента? Вопросъ этотъ, вопросъ неразрѣшимый по обыкновенной методѣ (чрезъ ана-

лизъ понятій), *Критикой* разрѣшается безъ затрудненія.

Дѣйствованіе указываетъ уже на отношеніе субъекта причинности къ явленію (effet). Такъ какъ всякое явленіе (effet) состоитъ въ тóмъ именно, что свершается, въ томъ, что измѣняется, то попослѣдній, по порядку восхожденія, субъектъ того, что измѣняется—есть нѣчто постоянно пребывающее,—*субстратумъ* (substratum) всякаго измѣненія, *сущность*. Ибо, по основоположенію причинности, дѣйствованіе есть всегда основаніе всякаго измѣненія, и не можетъ, слѣдовательно, имѣть своимъ источникомъ субъектъ, который измѣняется самъ *).

Изъ этого слѣдуетъ, что дѣйствованіе есть достаточный *эмпирическій критеріумъ* сущностности субстанціальности, substantialité)—и что нѣтъ необходимости констатировать постоянную пребываемость—чрезъ сравниваніе воспріятій **).

Возникновеніе того что совершается (свершающееся событіе) касается не сущности, а только лишь ея состояній или ея видоизмѣненій: это есть

*) Пусть одинъ феноменъ, то-есть одно измѣненіе, будетъ причиною другаго феномена или измѣненія;—тѣмъ не менѣе, все-таки слѣдуетъ розыскивать причину этого перваго измѣненія, которое опредѣлило второе, и, такимъ образомъ идя далѣе, необходимо возойти къ дѣйствію чего-либо неизмѣняющагося, но — производящаго измѣненіе.

**) Надо хорошо помнить, что дѣло здѣсь идетъ только о *сущности* какъ—*феноменѣ*,—то-есть о предметахъ, которые представляются намъ во времени и въ пространствѣ; ибо, въ Трансцендентальной Діалектикѣ Кантъ будетъ говорить, что ничто не уполномочиваетъ насъ на утвержденіе первой причины, сущности сверхъчувственной,—для истолкованія чувственныхъ феноменовъ.

простое измѣненіе, а не продуктъ, извлекаемый изъ *ничто*. Твореніе не можетъ быть допущено какъ фактъ феноменальный: одна возможность этого уничтожила бы единство опыта. Твореніе можетъ быть вопросомъ только относительно вещей взятыхъ въ себѣ, вещей чисто недоступныхъ сенсамъ.

Что же касается того, какимъ образомъ совершается измѣненіе состоянія, — мы не имѣемъ объ этомъ никакого понятія *a priori: a priori* мы знаемъ только форму, общее условіе измѣненія. Между двумя мгновеніями всегда имѣется время, и между двумя данными состояніями всегда имѣется разница, различіе. Слѣдовательно, всякій переходъ изъ одного состоянія въ другое происходитъ во времени заключенномъ между двумя мгновеніями. Одно изъ этихъ мгновеній опредѣляетъ состояніе, которое вещь покидаетъ, а другое мгновеніе опредѣляетъ состояніе, которое вещь принимаетъ: вмѣстѣ же они составляютъ границы состоянія промежуточнаго между двумя опредѣленными состояніями и составляютъ часть полнаго, цѣлаго, измѣненія. Итакъ, причина не производитъ своего явленія (effet) разомъ, вдругъ, — и измѣненіе возможно только чрезъ ея непрерывное дѣйствованіе, чрезъ дѣйствованіе, которое, — такъ какъ оно идетъ равномѣрно, — называется *моментомъ* (moment).

Непрерывность есть, стало быть, законъ всякаго измѣненія. Имѣется непрерывность отъ нуля до состоянія окончательнаго, — и послѣднее предложеніе есть предложеніе очевидно *апріорное (a priori)*.

Точно такъ, слѣдовательно, какъ *время* есть

чувственное условіе *a priori* непрерывнаго движенія отъ того, что существуетъ, къ тому, что слѣдуетъ, такъ точно *разсудокъ*, посредствомъ единства самосознанія, есть условіе *a priori* возможности непрерывнаго распредѣленія (детерминаціи) во времени феноменовъ, въ каждое ихъ мгновеніе, чрезъ серію причинъ и явленій (effets).

Идея о *силѣ*, какъ мы только-что видѣли, есть связь между принципомъ *причинности* и *принципомъ сущности;* но она приводитъ также и къ мысли объ отношеніи—не только между двумя феноменами, но и между всѣми *сосуществующими* феноменами.

Такимъ образомъ, третья *Аналогія* опыта (*основоположеніе взаимодѣйствія*) есть послѣдствіе двухъ первыхъ Аналогій.

Это взаимодѣйствіе всѣхъ силъ дозволяетъ мнѣ разсматривать природу какъ *одно цѣлое.* Чрезъ основоположеніе причинности—феномены представляются мнѣ только связанными во времени; но чрезъ признаваніе взаимодѣйствующей причинности они представляются мнѣ одновременными, то-есть связанными въ одномъ и томъ же времени.

Какъ и двѣ предшествующія *Аналогіи*, основоположеніе о которомъ мы теперь говоримъ, то-есть основоположеніе *общенія* (commerce) *сущностей,* есть условіе опыта, и, слѣдовательно, отъ послѣдняго не происходитъ.

Въ самомъ дѣлѣ, воспринимая, надо воспринимать вещи какъ *совокупныя;* совокупленіе не есть простое сопоставленіе вмѣстѣ частей въ пространствѣ; части *совокупнаго цѣлаго* состоятъ между

собою въ отношеніи *динамическомъ*, безъ чего не было бы основанія предполагать, что онѣ другъ друга поддерживаютъ. Но опытъ не даетъ намъ этого *динамическаго* отношенія между предметами воспріятія, а даетъ только одни эти предметы. Стало быть, выходитъ, что я *a priori* мыслю единство, связь матеріальныхъ вещей и полное единство природы, равно какъ и ея законовъ.

Безъ этого единства, я воспринималъ бы вещи только какъ *величины* и всякое познаніе *динамическое*, всякая наука природы была бы невозможна.

Постулаты (настоятельныя требованія) *эмпирическаго мышленія (postulats de la pensée empirique)* суть опредѣленія *возможности*, *существованія* и *необходимости*.

Если *Аналогіи* необходимы для опыта, то *Постулаты* необходимы для концепціи, для соображенія какого бы то ни было опыта. Дѣйствительно, уже одно намѣреніе установить что-либо чрезъ наблюденіе предполагаетъ:

1) Чтобы я допустилъ *a priori* нѣкоторые феномены какъ *возможные;*

2) Чтобы я мыслилъ *a priori* нѣкоторыя условія, по присутствію которыхъ можно было бы распознавать *реальность* отъ простой возможности;

3) Чтобы я установилъ *a priori* нѣкоторыя необходимыя отношенія между феноменами и формами моей мысли.

Такихъ *Постулатовъ*, или такихъ принциповъ, которыхъ *настоятельно требуетъ* уже и простая мысль о произведеніи опыта, и которыя такая мысль уже предполагаетъ, имѣется три:

1) *Возможно все то, что согласно съ форменными условіями опыта*, то-есть—все то, что̀ можетъ быть наглядно представляемо и *подведено* (*subsumé*) подъ *концептъ* посредствомъ схемы.

2) *Реально все то, что связано съ матеріальными условіями опыта*, то-есть все то, что̀ можетъ быть предметомъ ощущенія.

3) *То, чего связь (connexion) съ реальнымъ опредѣлена по всеобщимъ условіямъ опыта, существуетъ необходимо.* Это значитъ: что всѣ звенья цѣпи (ряда) причинъ необходимо сцѣпляются и взаимно опредѣляются; что *необходимость* феномена, составляющаго часть упоминаемой цѣпи, происходитъ отъ *реальности* другихъ феноменовъ. Напримѣръ, если феноменъ B связанъ закономъ причинности съ феноменомъ A, и если феноменъ A заявляется *реально*, то феноменъ B будетъ *необходимъ*.

Уже по одному изложенію этихъ *Постулатовъ* видно, что всѣ наши утвержденія о *возможности*, о *реальности* и даже о *необходимости* ограничиваются, по мнѣнію Канта, предметами опыта. Возможность, такимъ образомъ, приводится къ *физической* (естественной) *возможности;* существованіе — къ *матеріальной реальности;* необходимость — *къ физическому опредѣленію* (къ физической детерминаціи).

Мы не можемъ, значитъ, быть увѣренными ни въ необходимости, ни даже въ возможности вещей сверхчувственныхъ. Если мы не принимаемъ въ соображеніе никакого отношенія предмета къ нашимъ ощущеніямъ и къ чистымъ наглядным представленіямъ чувствуемости, тогда напрасно ка-

жется намъ, что всякій предметъ возможенъ, коль скоро концептъ его (понятіе о немъ) не влечетъ противорѣчія. Нѣкоторыя вещи невозможны, хотя и не заключаютъ въ себѣ противорѣчія.

Не представляетъ, напримѣръ, противорѣчія, что двѣ прямыя линіи ограждаютъ собою пространство, но тѣмъ не менѣе это невозможно, потому что *никакъ не можетъ быть допущено законами нашего нагляднаго представленія* (въ построеніи). И такъ, для того, чтобы быть въ правѣ утверждать, что какая-либо вещь возможна, надо чтобы она согласовалась вмѣстѣ—и съ законами нашего разсудка, и съ законами нашей чувствуемости. Это второе условіе *возможности* не можетъ осуществляться въ предметахъ, которые ускользаютъ отъ всякаго нагляднаго представленія; но даетъ ли это достаточное основаніе для того, чтобы утверждать, что предметы эти невозможны? Нѣтъ; но, тѣмъ не менѣе, мы не знаемъ о томъ, каковы могутъ быть условія *возможности* этихъ предметовъ. Отсутствіе противорѣчія недостаточно,—ибо оно можетъ опредѣлять возможность мысли, но не возможность существованія.

Если *возможность* вещи можетъ быть доказана не иначе, какъ возможностью ея *нагляднаго представленія*, то *реальность* предмета можетъ быть доказана не иначе какъ *ощущеніемъ* (sensation).

Но ощущеніе доказываетъ не только реальность воспринятаго феномена, но доказываетъ также и реальность причины его произведшей. Такъ, мы не замѣчаемъ магнитическаго тока, но замѣчаемъ притяженіе желѣзныхъ опилокъ на-

магниченнымъ тѣломъ, и изъ этого заключаемъ, по *аналогіи* причинности, о *реальности тока.*

Тотъ *постулатъ*, во имя котораго мы заключаемъ отъ ощущенія—къ реальности причины самого ощущенія, есть основаніе нашего вѣрованія во внѣшній міръ. Декартъ какъ-бы не допускалъ другой несомнѣнности, кромѣ несомнѣнности внутренняго опыта; но онъ не видѣлъ, что послѣдняя влечетъ за собою несомнѣнность опыта внѣшняго, и—что *простое сознаніе моего существованія доказываетъ существованіе предметовъ внѣ меня.*

Въ самомъ дѣлѣ, послѣдовательныя (сюксессивныя) модификаціи (видоизмѣненія) *моего я* суть представленія; а для того, чтобы имѣлось представленіе, надо, чтобы было что нибудь такое, что́ представляется.

Не скажутъ-ли, что воображеніе можетъ доставлять мнѣ представленія *безъ объекта*, безъ предмета, — такъ, какъ это бываетъ въ сновидѣніи, въ состояніи бреда?

Да, это можетъ быть такъ, но—лишь при томъ условіи, что я имѣлъ уже прежде представленія предметовъ дѣйствительныхъ. Стало быть, если бы ничего не было, то я не имѣлъ бы и сознанія въ томъ, что что-либо воспринимаю.

Здѣсь видны снова усилія, дѣлаемыя Кантомъ для того, чтобы избѣжать *Идеализма* *). Онъ, Кантъ, никогда не сомнѣвался въ матеріальномъ мірѣ, а

*) Точно такъ, какъ душа существуетъ для меня только какъ объектъ внутренняго опыта, точно такъ и внѣшнія вещи существуютъ для меня только какъ объекты чувственнаго нагляднаго представленія. Мнѣ неизвѣстно, что́ такое эти вещи суть въ самихъ себѣ, точно такъ, какъ я не знаю, что́ такое есть душа въ самой себѣ.

сомнѣвался только въ его соотвѣтствіи съ нашими воспріятіями.

Когда реальность міра уже установлена вторымъ постулатомъ, тогда мы можемъ заключить, во имя третьяго постулата, отъ этой реальности къ необходимости феноменовъ. Это значитъ не то, чтобы природа была необходима; но если она, уже разъ, существуетъ, то *различныя состоянія ея необходимо опредѣляются одни другими:* однимъ словомъ—имѣются *законы.* Законы эти, безъ которыхъ природа была бы намъ непонятна, могутъ быть приведены къ двумъ законамъ: *причинности и непрерывности. In mundo non datur casus, fatum, hiatus, saltus.* (Въ мірѣ не совершается ничего ни случайно, ни по слѣпой необходимости; въ немъ нѣтъ ни перерыва, ни скачка).

Какимъ образомъ возможно было бы мыслить

Тѣла существуютъ внѣ насъ, въ пространствѣ, — настолько же вѣрно, насколько вѣрно то, что я существую во времени. Но такъ какъ пространство и время,—субъективныя формы нагляднаго представленія, — онѣ только однѣ и дѣлаютъ возможнымъ опытъ, то изъ этого слѣдуетъ, что тѣла, какъ феномены, не существуютъ таковыми внѣ моей мысли, и что душа, какъ объектъ сознанія, не существуетъ во времени и внѣ моей интеллигентности Prolégomènes).

Кантъ полагалъ, что доктриною этою онъ разрушилъ обыкновенный Идеализмъ.

„Вещи, гогоритъ онъ, — существуютъ въ пространствѣ дѣйствительно—какъ предметы опыта; ибо хотя пространство и есть не что иное, какъ форма моей чувствуемости, но оно, однако, такъ же реально, какъ реаленъ и я самъ, и тогда остается только удостовѣриться въ эмпирической истинности феноменовъ. Если же, напротивъ, пространство и феномены существовали бы внѣ насъ, то тогда реальность внѣшнихъ предметовъ не основывалась бы ни на какомъ другомъ доказательствѣ, кромѣ нашего воспріятія". Въ другихъ выраженіяхъ: такъ какъ условія всякаго нагляднаго представленія находятся во мнѣ, то это именно и есть гарантія истинности опыта, *Willm, Примѣчаніе.*

міръ, если бы разнообразные феномены происходили случайно, слѣдовательно—безъ связи?

Какимъ образомъ мыслить міръ какъ предметъ воспріятія, если имѣется *пустота* (le vide), ибо пустота не можетъ быть воспринята?

Стало быть, для меня становится необходимостью мыслить міръ какъ связь причинъ и какъ непрерывную цѣпь частей. Если бы я не допускалъ *a priori* такую концепцію природы, то былъ бы лишенъ путеводной нити въ опытѣ и не могъ бы даже помышлять о томъ, чтобы искать познанія законовъ природы.

Можно, слѣдовательно, заключать объ *основоположеніяхъ* разсудка тоже, что и объ его *концептахъ*.

Безъ посредства *основоположеній*, безъ ихъ вмѣшательства, никакое опытное познаніе не существовало бы; стало быть, правозаконность опыта доказываетъ правозаконность *основоположеній* разсудка.

Но именно потому, что *правозаконность* ихъ доказывается отношеніемъ ихъ къ опыту,—основоположенія эти могутъ быть прилагаемы къ однимъ лишь предметамъ чувственнаго міра.

Такое заключеніе однообразно повторяется въ концѣ каждой части Аналитики.

Но если всѣ наши познанія ограничиваются опытомъ, то онъ, опытъ, даетъ ли намъ онъ, по крайней мѣрѣ, воспринимать реальность вещей? Какимъ образомъ это узнать? Мы воспринимаемъ ихъ таковыми, каковыми онѣ намъ кажутся, то-есть воспринимаемъ ихъ какъ *феномены*. Но что́ такое

именно есть предметы въ самихъ себѣ? Какова, именно, ихъ натура? Натура ихъ ускользаетъ отъ всякаго воспріятія, и есть не что иное, какъ объектъ мысли, *нумѐнъ (noumène)*.

Предметы—суть ли они, дѣйствительно, *сущности*, *причины?* Для того, чтобы имѣть право утверждать это, надлежитъ, чтобы категоріи были къ предметамъ приложимы; но мы видѣли, что категоріи могутъ быть прилагаемы только къ предметамъ нагляднаго представленія, а, слѣдовательно, только лишь къ *феномену* (ибо *нумен*ъ тогда только могъ бы быть предметомъ нагляднаго представленія, когда мы имѣли бы *умственное воззрѣніе (intuition intellectuelle)*, котораго мы, однако не имѣемъ). Итакъ, концептъ *нумена* есть концептъ чисто *ограничивающій;* все, что́ мы знаемъ о нуменѣ—это именно то́, что онъ находится внѣ предѣловъ нашего познанія.

Здѣсь Кантъ объясняетъ различіе между *нуменомъ отрицательнымъ* (нуменомъ въ отрицательномъ значеніи) и *нуменомъ положительнымъ* (нуменомъ въ положительномъ значеніи). Чувственные предметы суть *нумены отрицательные*,—что́ означаетъ, что мы мыслимъ и даже утверждаемъ ихъ существованіе, не зная при этомъ ничего объ ихъ дѣйствительныхъ свойствахъ (аттрибутахъ). Предметы же *сверхъчувственные* суть *нумены положительные*,—что̀ означаетъ, что *концептъ* ихъ заключаетъ аттрибуты опредѣленные; но ничто не доказываетъ того, что эти нумены существуютъ, такъ какъ концепція ихъ (идея ихъ) не соотвѣтствуетъ никакому наглядному представленію.

Такимъ образомъ *нуменъ отрицательный* есть то́, о чемъ мы можемъ сказать только, что оно существуетъ (напримѣръ: *Міръ*). *Нуменъ же положительный* есть то́, о чемъ можно сказать все исключая того, что оно существуетъ.

Когда хотятъ утверждать о предметѣ дѣйствительномъ (о *нуменѣ*) то, что заключается въ его концепціи, и такимъ образомъ имѣютъ притязаніе познавать его однимъ только разсудкомъ безъ пособія какого бы то ни было нагляднаго представленія, то тогда, какъ выражается Кантъ, учиняютъ *амфиболію* (*amphibolie*), двусмысленность.

Для того, чтобы не впасть въ заблужденія подобнаго рода, слѣдуетъ непремѣнно прибѣгнуть къ *трансцендентальной рефлексіи* (*réflexion transcendentale*).

Подъ *рефлексіей* вообще понимаютъ тотъ актъ ума, которымъ онъ ищетъ отношенія концептовъ между собою. Если дѣло идетъ объ отношеніи соотвѣтствія или несоотвѣтствія, — тогда рефлексія есть рефлексія *логическая*. Если же, напротивъ, дѣло идетъ о томъ, чтобы сравнивать происхожденіе концептовъ и разыскивать какая именно есть та способность, которая намъ ихъ даетъ (разобрать, напримѣръ,—происходитъ то или другое понятіе отъ чувствуемости или отъ разсудка),—то тогда *рефлексія* есть рефлексія *трансцендентальная*. Польза *трансцендентальной рефлексіи* состоитъ въ томъ, чтобы оберегать насъ отъ расположенія ума—принимать логическія отношенія за отношенія дѣйствительныя.

Логическія отношенія, обязанныя своимъ про-

исхожденіемъ разсудку, не научаютъ насъ ни чему болѣе какъ лишь манерѣ мыслить вещи. Только одна чувствуемость даетъ намъ познавать о томъ— существуютъ ли предметы и каковы суть законы феноменовъ. Такъ, два концепта или понятія могутъ быть тождественными съ точки зрѣнія количества и качества (напримѣръ: два угла въ 30 градусовъ каждый), не давая намъ, однако, никакого права заключать, что два эти предмета составляютъ одинъ предметъ. Они суть одно и тоже для интеллигентности, для отвлеченнаго пониманія, но ихъ имѣется два для чувствуемости,—для чувствуемости, воспринимающей ихъ въ двухъ различныхъ мѣстахъ (région) пространства.

Два противорѣчащихъ *концепта* или понятія взаимно уничтожаютъ другъ друга; но это не даетъ повода къ тому, чтобы двѣ противоположныя реальности исчезали. Чувствуемость, въ дѣйствительности, замѣчаетъ, въ одно и тоже время, двѣ противоположныя силы — силы, которыя взаимно вознаграждаются, но не уничтожаются. Такимъ образомъ: двѣ силы могутъ сжимать одинъ и тотъ же предметъ въ двухъ противоположныхъ направленіяхъ; радость и горе могутъ существовать въ одномъ и томъ же субъектѣ.

Концептъ сущности содержитъ въ себѣ качества внутреннія (потому что я составляю этотъ *концептъ* по подобію съ моимъ сознаніемъ); но слѣдуетъ ли изъ этого заключать, что существенные, образующіе элементы матеріи одарены внутренними силами? По крайней мѣрѣ, чувствуемость не открываетъ мнѣ ничего, кромѣ внѣшняго дѣй-

ствія этихъ элементовъ, и я не имѣю никакого права утверждать что́ либо болѣе. Въ разсудкѣ моемъ *концептъ матеріи* предшествуетъ *концепту формы*,—это означаетъ, что я мыслю *опредѣляемое* (*le déterminable*) прежде чѣмъ *опредѣленное* (*le déterminé*), части прежде цѣлаго, матеріалы сопоставленные вмѣстѣ прежде отношенія ихъ сопоставленія. Слѣдуетъ-ли же изъ этого, что *пространство* есть *послѣдствіе* сопоставленія вмѣстѣ матеріальныхъ элементовъ, и что члены (термины) отношенія (то-есть тѣла) существуютъ прежде самаго отношенія (то-есть — пространства)? Таковыя заключенія суть не что иное, какъ *амфиболіи*, двусмысленности, и на такихъ-то амфиболіяхъ основана вся система метафизики Лейбница.

Локкъ *сансуализируетъ* предметы разсудка; Лейбницъ же *интеллектуализируетъ* природу, то-есть—судитъ объ ея законахъ и о предметахъ, которые она въ себѣ заключаетъ, по *идеѣ* ихъ, а не по опыту. Но судить о вещахъ по *идеѣ* ихъ—это значитъ сливать въ одну и ту же вещь всѣ тѣ вещи, которыя подходятъ подъ одну общую идею. Отсюда-то и вышелъ знаменитый принципъ *неразличаемостей* (*des indiscernables*). „Невозможно, говоритъ Лейбницъ,—чтобы два отдѣльныя бытія или существа, имѣли совершенно одинаковые аттрибуты; ибо, тогда ничего бы ихъ не различало и они были бы *одно*“. Но развѣ мы не видимъ, что два предмета, предполагаемые таковыми (то-есть предполагаемые имѣющими совершенно одинаковые аттрибуты), могутъ различаться занимаемымъ ими въ пространствѣ мѣстомъ.

Если принципъ *неразличаемостей* основанъ на *амфиболіи*, соотвѣтствующей концепту *количества*, то *оптимизмъ* (Лейбница) основанъ на амфиболіи концепта *качества*. *Концепты* различныхъ качествъ не исключаютъ взаимно другъ друга; изъ этого Лейбницъ и заключилъ, что въ *реальности* всѣ качества, всѣ совершенства приличествуютъ другъ другу, взаимно согласуются и соединены въ существѣ *реальномъ*, въ Богѣ. Сверхъ того, *концептъ* Бога и *концептъ* зла исключаютъ другъ друга; слѣдовательно, существованіе Бога и реальность зла не могутъ быть допущены вмѣстѣ, и такъ какъ Богъ *есть*, то зла — *нѣтъ*, или оно *есть* въ отрицательномъ значеніи, въ томъ именно, что отсутствіе его составляетъ условіе еще бо́льшаго блага.

Къ своей системѣ *Монадъ* Лейбницъ пришелъ чрезъ *амфиболіи* концептовъ *Отношенія*, чрезъ перенесеніе на вещи аттрибутовъ требуемыхъ концептами *сущности*, *причины* и *взаимодѣйствія*. *Въ разсудкѣ* — простое предшествуетъ сложному; отъ сего и вытекаетъ идея нѣкоторыхъ простыхъ силъ, изъ которыхъ должна быть составлена матерія. Но по какому праву можно утверждать, что въ мірѣ, въ *чувственномъ мірѣ*, сложное (составное) состоитъ изъ элементовъ простыхъ? Причинность и взаимодѣйствіе (общеніе между собою сущностей) которыя Лейбницъ приписываетъ *монадамъ* суть можетъ быть тоже не что иное, какъ *концепты* безъ объектовъ.

Наконецъ, доктрина Лейбница о времени и о пространствѣ основана на *амфиболіи* концептовъ *Измѣняемости*. *Для разсудка* понятіе тѣла *воз-*

можно не иначе какъ въ *необходимомъ* пространствѣ. Изъ сего Лейбницъ заключилъ, что *пространство* есть необходимое отношеніе между реальностями, тогда какъ, слѣдуя „Критикѣ“ Канта, пространство есть не что иное, какъ отношеніе между нашими воспріятіями, а вовсе не отношеніе между воспринимаемыми предметами.

Изъ всего этого слѣдуетъ, что мы не имѣемъ никакихъ средствъ узнать, что́ такое есть *вещи въ самихъ себѣ*;—не имѣемъ никакихъ средствъ узнать это: ни чрезъ воспріятіе, которое даетъ намъ лишь *феноменъ*, а не предметъ; ни чрезъ концепты, которые суть не что иное, какъ форма нашего разсудка, а не выраженіе *сути* вещей.

Феномены открываютъ мнѣ только то, что внѣ меня имѣются вещи; концепты же открываютъ мнѣ мыслящаго субъекта, который и есть *мое я*. Я знаю, стало быть, что міръ существуетъ и что я *есмь* тоже; но вовсе не знаю: *что́ такое* есть міръ и *кто* именно есть я.

Таковы заключенія *Аналитики*.

Если уже наше познаніе опытнаго міра такъ не обширно, что́ же будетъ тогда съ нашимъ познаніемъ объ абсолютномъ?

Ограниченные простымъ имѣющимся о немъ понятіемъ или концептомъ, что́ можемъ мы о немъ утверждать, кромѣ того только, что мы его мыслимъ?

Но если невозможно доказать, что *концептъ* этотъ имѣетъ объектъ, то (будемъ помнить это твердо) невозможно также доказать и то, что *концептъ* этотъ объекта не имѣетъ. Вопросъ остается

открытымъ и будетъ предоставленъ на заключеніе *Практическому разуму*.

Одинаковое безсиліе спекулативнаго разума какъ въ томъ, чтобы доказать существованіе, такъ и въ томъ, чтобы доказать несуществованіе души, свободы, Бога, будетъ разсматриваться въ *Трансцендентальной діалектикѣ*.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ДІАЛЕКТИКА.

I. Введеніе.

Мы, конечно, имѣемъ,—какъ объ этомъ было уже говорено выше,—нѣкоторыя понятія, которыя не исходятъ отъ сенсовъ (понятія пространства и времени—необходимыя воспріятію; понятія количества, качества, отношенія, измѣняемости—необходимыя для всѣхъ сужденій, составляемыхъ нами о вещахъ); но эти, чисто относительныя, понятія могутъ быть мыслимы только по отношенію ихъ съ *абсолютнымъ* или *безконечнымъ*. Безъ *идеи* объ *абсолютномъ единствѣ*, *концептъ* количества не имѣетъ смысла. Безъ *идеи совершенства*—*концептъ* качества непонятенъ. Всякое сужденіе о причинности предполагаетъ серію, рядъ причинъ, а поэтому, стало быть, и *первую причину*. Наконецъ, реальность и даже возможность вещей не могутъ быть мыслимы иначе какъ чрезъ идею о существѣ необходимомъ, которое было бы условіемъ всего, будучи само безусловнымъ.

Кантъ называетъ *Идеями* эти понятія объ *абсо-*

лютномъ, о *безконечномъ*, о *безусловномъ*. *Способность*, *мыслящая эти Идеи*, *есть разумъ*. То, что выражается такъ-называемымъ понятіемъ абсолютнаго, не *есть*, а *должно* быть; оно не объектъ, который опредѣляется опытомъ, а *цѣль*, которую полагаетъ себѣ разумъ. Это-то понятіе разумной цѣли Кантъ называетъ *Идеею*.

Точно такъ, какъ мы понимаемъ данныя ощущенія не иначе, какъ при освѣщеніи ихъ *концептами разсудка*,—точно такъ мы понимаемъ концепты разсудка не иначе, какъ при посредствѣ началъ или *идей разума*. Разсудокъ приводитъ разнообразіе воспріятій къ единству посредствомъ извѣстныхъ правилъ; разумъ приводитъ къ единству правила разсудка посредствомъ нѣкоторыхъ началъ или верховныхъ правилъ (идей). Разсудокъ есть способность правилъ (règle); разумъ есть способность началъ или верховныхъ правилъ.

Верховнымъ правиломъ было бы такое сужденіе, которое обусловливаетъ всѣ прочія сужденія, а само не обусловливается *никакимъ* другимъ сужденіемъ. Такое верховное правило было бы принципомъ не въ относительномъ, а въ абсолютномъ смыслѣ. Относителенъ тотъ принципъ, который справедливъ только въ извѣстномъ отношеніи, слѣдовательно—всегда условнымъ образомъ. Абсолютенъ, напротивъ, тотъ принципъ, который справедливъ рѣшительно во всѣхъ отношеніяхъ.

Опредѣляемый, такимъ образомъ, разумъ имѣетъ двоякое употребленіе: *употребленіе логическое* и *употребленіе чистое*, которое Кантъ называетъ—употребленіемъ дѣйствительнымъ, реальнымъ.

Логическое употребленіе есть умозаключеніе, которое выводитъ предложеніе (сужденіе) частное изъ истины общей. Но такъ какъ частное предложеніе есть предложеніе *условное*, а предложеніе общее есть его *условіе*, то можно сказать, что умозаключеніе состоитъ въ установленіи отношенія между *условнымъ* и его *условіемъ*. Если общее предложеніе есть условіе (или—что́ тоже—есть большая посылка въ умозаключеніи) по отношенію къ заключенію, то, въ свою очередь, это условіе или эта большая посылка проистекаетъ отъ большой посылки еще болѣе общей, и такая зависимость большой посылки (условія) отъ большой посылки болѣе общей (отъ условія болѣе общаго) можетъ идти далѣе, до тѣхъ поръ, пока приходятъ къ большой посылкѣ *всеобщей*, къ *предложенію всеобщему* (универсальному), которое было бы уже *безусловно*, а слѣдовательно—и необходимо.

Но какъ всякое, какое бы то ни было заключеніе, предполагаетъ большую посылку, то умъ необходимо восходитъ *регрессіей неопредѣленной*:—отъ истины какой либо одной идеи къ истинѣ идеи, которая была бы началомъ предъидущей идеи; отъ истины идеи, которая была бы этимъ началомъ, къ началу еще болѣе предыдущему. Это приводитъ къ тому, чтобы сказать: что всякая случайная истина вынуждаетъ насъ восходить къ истинѣ необходимой; что когда дано *условное*, то, вмѣстѣ съ нимъ, дана вся цѣпь условій, и что, однимъ словомъ, всякое логическое употребленіе разума предполагаетъ *абсолютное*,—абсолютное, безъ котораго цѣпь условій

не была бы никогда полною, потому что ей недоставало бы перваго кольца или звена.

Но, вѣдь то́, что мной сейчасъ высказано,—сужденіе, только-что мною произнесенное о томъ, что отъ цѣпи условій я могу заключить къ первому кольцу или звену (то-есть къ *безусловному*)—есть сужденіе не *аналитическое*, но *синтетическое* (ибо гипотеза противоположная заключенію упоминаемаго сужденія, а именно гипотеза *безконечнаго ряда* или *безконечной цѣпи*, не влечетъ противорѣчія). Синтетическія же сужденія, по мнѣнію Канта, пригодны только относительно предметовъ опыта, а потому заключать къ объективной реальности *безусловнаго* или первой причины будетъ неправильно и не правозаконно.

Стало быть, Идея *абсолютнаго* не есть идея *имманентная* (immanente), то-есть она не пребываетъ, не осуществляется ни въ какомъ бы то ни было предметѣ познанія, но есть идея *трансцендентная* (*transcendante*), то-есть идея, присущая природѣ мыслящаго субъекта. Откуда же является потребность разума мыслить абсолютное? Является она отъ потребности отдохнуть въ продолженіи своего регрессивнаго пути къ безконечному, и, въ тоже время, отъ потребности *экономіи* (?), которая приглашаетъ разумъ—приводить къ наивозможно меньшему числу свои соображенія —включая или вводя ихъ однѣ въ другія.

И вотъ—мы принимаемъ за первый реальный членъ (терминъ) ряда или цѣпи причинъ послѣдній членъ восходящаго ряда нашей мысли, и, та-

кимъ образомъ, даемъ предметъ или объектъ идеѣ *безусловнаго.*

Это есть иллюзія,—иллюзія, которой столь же невозможно избѣжать, какъ и иллюзіи оптической—когда море кажется намъ болѣе возвышеннымъ у горизонта, чѣмъ у берега; но если иллюзія остается, то я могу, по крайней мѣрѣ, знать, что это есть иллюзія. Я могу, обсуждая, не поддаваться обману зрѣнія, равно какъ могу устоять и противъ заблужденія разума, если Трансцендентальная Діалектика объяснитъ мнѣ причину иллюзіи, заставляющей меня допускать абсолютное.

Реализировать эту идею было заблужденіемъ Платона; отвергать же совершенно *идеи*, имѣющія, по крайней мѣрѣ, бытіе въ разумѣ, и ограничивать дѣятельность ума одними *концептами разсудка*— было заблужденіемъ Аристотеля. Но въ обѣихъ системахъ есть не малая доля истины. Аристотель познавалъ лучше предѣлы *объективнаго знанія;* Платонъ лучше познавалъ законы мысли и, въ особенности, законы нравственности.

Платонъ замѣчалъ очень хорошо, что наша способность мышленія испытываетъ потребность болѣе высшую, тѣмъ потребность складывать феномены какъ буквы азбуки (слѣдуя синтетическому единству),—складывать для того, чтобы имѣть возможность читать эти феномены въ опытѣ; онъ замѣчалъ хорошо, что разумъ нашъ естественно поднимается къ познаніямъ, хотя и слишкомъ высокимъ для того, чтобы данный опытомъ предметъ могъ подходить къ нимъ, но однако къ такимъ, какія,

тѣмъ не менѣе, имѣютъ свою реальность и не суть простыя фикціи.

Говоря, что эти высшія познанія не суть *простыя фикціи*, Кантъ не хочетъ этимъ дать понять, что имъ соотвѣтствуетъ дѣйствительный, реальный объектъ (такъ какъ онъ не перестаетъ поддерживать противное), но хочетъ сказать, что они реальны какъ принципы нашихъ сужденій и, въ особенности, какъ принципы нашего поведенія.

Въ самомъ дѣлѣ—какое правило для нашего поведенія могли бы мы извлекать изъ опыта?

Таковыя правила были бы чисто относительными, измѣнчивыми, запутанными. Истинный образецъ добродѣтели находится въ моемъ разумѣ, а не въ томъ или другомъ добродѣтельномъ человѣкѣ, выставляемомъ мнѣ опытомъ; ибо объ добродѣтельномъ человѣкѣ я сужу только по сравненію съ идеаломъ Добра, мыслимымъ моимъ разумомъ. Зрѣлище (созерцаніе) добродѣтельныхъ людей доказываетъ мнѣ, безъ сомнѣнія, возможность, болѣе или менѣе, реализировать таковой идеалъ въ здѣшней жизни; но оно не доставляетъ мнѣ самого Архитипа (Archétype), съ которымъ я долженъ стараться сообразовывать свое поведеніе,—не доставляетъ самого Идеала.

Да: и индивидуумъ, и общество только тогда могутъ нескончаемо подвигаться на пути къ нравственному усовершенствованію, когда останавливаютъ взоръ на этомъ Идеалѣ добродѣтели и справедливости, а не намѣреваются только подражать тому, что́ выставляетъ намъ опытъ.

Многіе смѣялись надъ тѣмъ, что Платонъ же-

лалъ, чтобы веденіе государственнаго дѣла было сопричастно Идеямъ. Но что тутъ страннаго?

Не *идея* ли должна служить принципомъ всякой организаціи, всякаго законодательства? Если кажется труднымъ сообразовываться, на практикѣ, съ идеаломъ справедливости, то въ этомъ менѣе виновата человѣческая природа, чѣмъ нравственное невѣжество политиковъ и пренебреженіе, оказываемое ими къ истиннымъ философскимъ принципамъ законодательства.

Точно такъ, какъ идея добра есть правило нашихъ поступковъ, точно такъ идеи,—архитипы вещей,—объясняютъ намъ природу; поэтому-то Платонъ и разсматриваетъ идеи какъ самыя причины вещей: „Растеніе, говоритъ онъ, — животное, правильный строй міра (конечно также и весь порядокъ природы) показываютъ ясно, что все это могло устроиться не иначе, какъ по идеямъ. И въ самомъ дѣлѣ: никакое индивидуальное твореніе, въ индивидуальныхъ условіяхъ своего существованія, не подходитъ совершенно къ идеѣ полнѣйшаго совершенства своей породы (такъ, человѣкъ не можетъ воспроизвести, совершеннымъ образомъ, идею человѣчества, которую носитъ въ своей душѣ, какъ образецъ для своихъ дѣйствованій, поступковъ); но каждая изъ идей, тѣмъ не менѣе, опредѣлена непреложно и во всей полнотѣ въ высшей интеллигентности. Идеи эти суть первоначальныя причины вещей; но только одна совокупность вещей, связываемыхъ идеями въ природѣ, можетъ быть послѣднимъ совершенно подходящею“.

Сколько мы ни восхищаемся здѣсь возвышенностью мыслей Платона,—говоритъ Кантъ,—но должны, однако, признать безсиліе ума для того, чтобы доказать реальность такихъ архитиповъ..... Во всякомъ случаѣ, не смотря на нѣкоторую искусственность рѣчи, попытка философскаго ума подняться отъ созерцанія копіи, представляемой ему физическимъ порядкомъ міра, къ тому архитектоническому порядку, который регулируется сообразно конечнымъ цѣлямъ, то-есть регулируется по идеямъ, вполнѣ достойна уваженія и заслуживаетъ подражанія.

Но достоинство этой методы Кантъ признаетъ, въ особенности, относительно нравственныхъ вопросовъ. „Въ самомъ дѣлѣ,—говоритъ онъ,—если касательно природы опытъ даетъ намъ правило и есть источникъ истины, то касательно нравственныхъ законовъ опытъ (увы!), именно опытъ есть матерь видимости, и было бы грубою ошибкою — извлекать изъ *того, что дѣйствительно дѣлается*, законы *того, какъ именно должно дѣлаться*“.

„Наука осторожная и скромная должна, однако, оставить въ сторонѣ высокія метафизическія соображенія. За исключеніемъ нравственности, гдѣ опытъ безсиленъ для преподаванія намъ правилъ, познаніе наше не можетъ подняться за предѣлы опыта. Надо, стало быть, освободить умъ отъ трансцендентальныхъ иллюзій—для того, чтобы расчистить и укрѣпить грунтъ тамъ, гдѣ должно быть воздвигнуто величественное зданіе нравственности, укрѣпить грунтъ, въ которомъ разумъ, разыскивая сокровища, понадѣлалъ безчисленное число подзем-

ныхъ лазеекъ, отчего почва подъ основаніемъ зданія оказалась вся подрытою".

Дебольскій. Какъ въ разсудкѣ существуютъ условія для объединенія чувственныхъ представленій, такъ въ разумѣ должны существовать условія для объединенія разсудочныхъ дѣйствій: эти условія суть *трансцендентальныя идеи.*

Идея также необходима для мышленія, какъ и категорія; ибо иначе разсудочная дѣятельность лишится своего верховнаго единства. *Дебольскій, Педагогическій Сборникъ, 1876 г. Книжка IV.*

Кантъ вездѣ вѣренъ своей методѣ. Какъ таблица логическихъ дѣйствованій сужденія доставила таблицу категорій разсудка, такъ точно на таблицѣ различныхъ видовъ умозаключеній Кантъ начертываетъ таблицу трансцендентальныхъ идей разума.

Въ дѣйствительности *идеи* заключаютъ въ себѣ (какъ мы видѣли) первый принципъ (первое начало) всякаго умозаключенія, не могущее быть доказываемымъ основаніе всѣхъ доказательствъ, высшія *большія посылки* (les majeurs) изъ которыхъ проистекаютъ всѣ другія возможныя большія посылки умозаключенія.

Возможныхъ формъ силлогизмовъ имѣется три, то-есть имѣются три способа для приведенія предложенія *условнаго* къ большей посылкѣ составляющей его *условіе*, — то-есть къ безусловному: силлогизмъ *категорическій* (рѣшительный), силлогизмъ *условный* (гипотетическій) и силлогизмъ *раздѣлительный* (дисъюнктивный, disjonctif).

Силлогизмъ *категорическій* утверждаетъ то, что

какое либо *сказуемое* (аттрибутъ) присуще *сущности* и что оно (сказуемое) имѣетъ, слѣдовательно, условіемъ реальность этой *сущности;* силлогизмъ *условный* утверждаетъ то, что когда *причина* дана, то съ нею дано уже и *явленіе* (effet), и дозволяетъ намъ обратно восходить отъ *явленія* къ *причинѣ*, которая есть *условіе* явленія; силлогизмъ *раздѣлительный* утверждаетъ *различность* (разнообразіе) частей одного цѣлаго и въ тоже время отношеніе ихъ къ цѣлому (ибо если исключеніе многихъ гипотезъ влечетъ за собою утвержденіе другой какой-либо гипотезы, то это значитъ, что, вмѣстѣ взятыя, онѣ образуютъ *сумму*, *полность* всѣхъ возможныхъ объясненій вещей).

Соотвѣтственно этимъ тремъ видамъ умозаключеній или силлогизмовъ, трансцендентальныхъ идей имѣется тоже три:

1) Идея *абсолютной сущности*, существованіе которой служитъ основаніемъ всякой другой *сущности*, а слѣдовательно—служитъ всякому сужденію, всякому *категорическому* силлогизму; 2) Идея *полнаго ряда* (полной цѣпи) *условій*, а слѣдовательно—и *первой* причины, какъ основанія всѣхъ *причинъ* предполагаемыхъ нами въ условныхъ силлогизмахъ: однимъ словомъ—идея *предположенія*, *которое не предполагаетъ уже болѣе ничего;* 3) Идея существа, соединяющаго въ себѣ все, что есть реальнаго въ различныхъ предметахъ,—существа, отъ котораго зависятъ всѣ ихъ сношенія, всѣ ихъ взаимныя отношенія. Эта идея о существѣ, которое соединяетъ разнообразіе всѣхъ ска-

зуемыхъ (аттрибутовъ) и которому, слѣдовательно, ничего не недостаетъ, есть идея существа совершеннаго. Это *абсолютное синтеза разнообразія* соотвѣтствуетъ категоріи *общенія*, которой это абсолютное есть самое высшее выраженіе; тогда какъ двѣ предыдущія идеи соотвѣтствуютъ категоріи *сущности* и категоріи *причинности*.

Идея *сущности абсолютной* есть въ то же время идея *сущности простой* (substance simple); ибо сложная составная сущность не можетъ быть мыслима—какъ *безусловная*, а имѣетъ свое *условіе* въ условіи простыхъ элементовъ ее составляющихъ. Я мыслю себя тоже какъ *субъекта простаго* (simple); стало быть, идея *моего я* есть, въ окончательномъ анализѣ, первая изъ *трансцендентальныхъ* идей—идея *сущности абсолютной*.

Идея *полнаго ряда* (полной цѣпи) *условій феноменовъ* есть идея *природы*, мыслимой какъ совокупленіе въ одно всѣхъ причинъ и всѣхъ явленій.

Наконецъ, *идея* существа совершеннаго, разсматриваемаго какъ условіе возможности всего (по тому уже самому, что всякая возможная реальность ему принадлежитъ), есть идея Бога. Безъ этой *идеи* Бога ничего не можетъ быть мыслимо; ибо все, что только есть предметъ мысли, можетъ быть мыслимо не иначе какъ по какому либо аттрибуту, а никакого аттрибута невозможно мыслить, котораго не было бы въ Немъ.

Абсолютный субъектъ есть субъектъ *трансцендентальный;* ибо опытъ (внутренній сенсъ) даетъ намъ только феномены *моего я*, а не даетъ *мое я* какъ *сущность*.

Идея природы есть равно идея *трансцендентальная;* ибо опытомъ воспринимается только часть ряда (часть цѣпи) феноменовъ, а не *всеполнота* ихъ ряда.

Наконецъ, идея Бога слишкомъ обширна для того, чтобы какой либо предметъ опыта могъ ему соотвѣтствовать.

Стало быть, эти три идеи составляютъ предметъ тройной науки Чистаго разума: *Трансцендентальной Психологіи, Трансцендентальной Космологіи и Трансцендентальной Теологіи.*

Но именно потому, что науки эти суть науки *трансцендентальныя,* — онѣ и не имѣютъ предметовъ реальныхъ, или, по крайней мѣрѣ, не могутъ доказать идеями реальность своихъ предметовъ.

Кантъ называетъ *Трансцендентальнымъ Паралогизмомъ* (*Paralogisme transcendental*) умозаключеніе, которое заключаетъ отъ идеи *моего я* къ дѣйствительному существованію *моего я* простаго (*le moi simple*),—сущности духовной.

Антиноміями Чистаго разума (*Antinomies* de la Raison pure) Кантъ называетъ противорѣчія въ которыя мы необходимо впадаемъ, когда реализируемъ природу, то-есть — *полную серію* (полный рядъ) *феноменовъ.*

Наконецъ, если изъ того, что идея Бога есть условіе всякой мысли, мы выводимъ заключеніе, что Его существованіе есть условіе всѣхъ существъ, то мы олицетворяемъ, говоритъ Кантъ, *Идеалъ Чистаго разума.*

Изъ вышеизложеннаго вытекаетъ потребность раздѣлить вторую часть *Діалектики* на три главы

озаглавленныя: *Трансцендентальный Паралогизмъ, Антиномiи, Идеалъ Чистаго разума.* За послѣдней изъ сихъ главъ слѣдуетъ прибавленiе, предназначенное для того, чтобы показать — что *Идеалъ*, если онъ и не имѣетъ предмета, за то служитъ регулирующимъ принципомъ человѣческаго знанiя, и, сверхъ того, приготовляетъ насъ къ нравственному аргументу касательно существованiя Бога, къ аргументу, который и будетъ развитъ въ *Методологiи.*

II. О трансцендентальномъ паралогизмѣ.

Разберемъ теперь, какими аргументами *Критика* старается доказать, что *идеи* суть чисто субъективныя соображенiя.

Прежде всего — что̀ знаемъ мы о нашей душѣ? Что̀ знаемъ мы о ней, по крайней мѣрѣ, *a priori?* (Ибо то, что мы знаемъ о ней чрезъ внутреннее наблюденiе, приводится къ простымъ *феноменамъ*, которыми *наукѣ Чистаго разума* не предстоитъ заниматься).

Я знаю, что я мыслю, и что мысль моя есть *едина.*

Cogito—есть условiе *a priori* всякаго акта *мысли;* это есть *проводникъ* (*véhicule*) *всѣхъ концептовъ вообще*, или,—говоря другими выраженiями,—всякая мысль предполагаетъ сознанiе моей способности мыслить. Но болѣе я ничего не знаю *a priori.*

По какому же праву предполагаемъ мы въ этомъ субъектѣ *Cogito* аттрибуты (сказуемыя), которые не принадлежатъ ему *аналитически?* Эти

аттрибуты, которые невозможно дать ему, не составляя *синтетическихъ сужденій* (а слѣдовательно, и не дѣлая паралогизмовъ, потому что *синтетическія сужденія* становятся—софистическими тамъ, гдѣ намъ недостаетъ наглядныхъ представленій), но которые философы, не колеблясь, приписываютъ нашей душѣ, суть: 1) *Сущность;* 2) *Простота* (simplicité); 3) *Постоянная пребываемость* (permanence) или *единство* подъ феноменальнымъ разнообразіемъ (численная тождественность, то-есть *единство* (немножество) касательно разныхъ временъ существованія); 4) Отношеніе или сношеніе съ предметами *возможными* въ пространствѣ, и спеціально съ моимъ собственнымъ тѣломъ.

Мы видимъ, что эти утвержденія *a priori*, касательно души, соотвѣтствуютъ категоріямъ: *отношенія, качества, количества* и *измѣняемости*. Если будетъ доказано, что утвержденія эти суть сужденія не правозаконныя, то, вмѣстѣ съ тѣмъ, докажется и то, что ни съ какой точки зрѣнія мы не въ состояніи будемъ что либо утверждать о *моемъ я*.

Какимъ образомъ могу я узнать—есть ли *я* дѣйствительно существо, *сущность?* Декартъ заключилъ отъ мысли къ бытію или существу, какъ будто „*ergo sum*“ заключалось аналитически въ „*cogito*“.

Но мысль есть не что иное, какъ *синтезъ разнообразія феноменовъ*. Поэтому изъ факта моей мысли я могу вывести только одно слѣдствіе, а именно, что: *я имѣю сознаніе въ моей способности синтезировать* (въ моей синтетической способно-

сти). Для того же, чтобы разрѣшить вопросъ: власть мыслить, дѣлать *синтезъ*—есть ли она *сущность?*—надлежало бы имѣть наглядное представленіе *моего я;* но такое наглядное представленіе невозможно потому, что сознаніе *моего я*, состоя условіемъ всѣхъ наглядныхъ представленій, должно всѣмъ имъ предшествовать. Точно также не имѣется и концепта *моего я*, такъ какъ сознаніе *моего я* есть условіе всѣхъ концептовъ, есть ихъ *проводникъ*, и не сливается ни съ однимъ изъ нихъ въ особенности.

Что́ же такое представляетъ намъ *мое я* въ окончательномъ анализѣ? — *трансцендентальный* субъектъ мысли=*x*, то-есть субъектъ недоступный для своей собственной мысли.

Простота (simplicité, характеръ простоты) *моего я* такъ же мало можетъ быть доказываема, какъ и его *сущностность* (substantialité). Моя мысль—*едина;* но заключать отъ этого къ единству субъекта—значило бы—заключать отъ *единства логическаго* къ *единству реальному*. Къ тому же—могутъ ли еще и существовать простыя сущности?

Это—вопросъ весьма важный, и о немъ будетъ говориться, позднѣе, при разборѣ *антиномій.*

Тождественность способности моей мыслить можетъ-ли быть доказательствомъ *тождественности* и постоянной пребываемости *меня какъ лица* (моей личности)?

Нѣтъ: ибо *дѣятельность*, *функція* (fonction) можетъ быть постоянно пребываемою и всегда сама себѣ тождественною—безъ того, чтобы *субъектъ* этой дѣятельности былъ бы тождественъ.

Наконецъ, не болѣе права имѣю я утверждать

и объ отношеніи или сношеніи, которое полагаю что имѣю съ предметами, находящимися внѣ меня, и, въ особенности, съ моимъ тѣломъ. Кто знаетъ, въ самомъ дѣлѣ: отношеніе это есть ли отношеніе случайное, или есть необходимый законъ всякой мысли?

Для Критики, конечно, было бы большимъ камнемъ преткновенія, если бы возможно было доказать *a priori*, что *cogito* влечетъ признаніе за нимъ *сущности*, что сущность эта есть сущность простая, постоянно пребывающая, отличная отъ природы; ибо тогда возможно было бы познать, что́ такое есть существо *въ самомъ себѣ;* возможно было бы познать *умень*, проникнуть въ этотъ невѣдомый міръ и утверждать что либо о предметахъ *въ самихъ себѣ* и утверждать безъ нагляднаго представленія.

Но достигнуть этого нельзя никакъ, потому что всѣ мнимыя доказательства существованія *моего я* какъ сущности приводятъ къ слѣдующему софистическому силлогизму:

Всякій субъектъ есть сущность (большая посылка); *но то, что мыслитъ, есть субъектъ* *) (малая посылка); *слѣдовательно мое я, которое мыслитъ, есть сущность* (заключеніе).

Слово „*субъектъ*“ не имѣетъ того же смысла въ большой посылкѣ (*la majeure*), какой имѣетъ въ малой посылкѣ (*la mineure*). Въ большой посылкѣ оно означаетъ *какую либо вещь вообще, способную имѣть аттрибуты;* въ малой же посылкѣ

*) Ибо то что мыслитъ—есть субъектъ мысли.

оно означаетъ только *актъ мысли*. Совершенно справедливо, что, по одному тому только, что я говорю: *я мыслю*, я не могу мыслить себя иначе какъ субъектомъ; но это тождественное предложеніе (я мыслю) не открываетъ мнѣ ровно ничего о видѣ моего существованія и я не могу предложеніе это подвести подъ большую посылку, потому что въ ней идея субъекта не имѣетъ того же смысла.

Заключеніе, значитъ, выведено *per sophisme figurae dictionis*, по софистическому выраженію рѣчи.

Не имѣется, стало быть, никакого основанія для *спекулативнаго* доказательства безсмертія души,— для доказательства, извлекаемаго изъ простоты самой души.

Тщетно *Мендельсонъ* старался усовершенствовать это доказательство. Этотъ философъ хорошо понялъ, что для того, чтобы доказать безсмертіе существа *простаго*, недостаточно сказать: „*То, что есть простое, не можетъ быть разложимо*“; ибо если существо простое не можетъ уничтожиться, не можетъ погибнутъ чрезъ *разложеніе* (*décomposition*), то можетъ уничтожиться или погибнуть чрезъ исчезновеніе (*extinction*). Поэтому Мендельсонъ старается въ своемъ *Федонѣ* (*Phedon*) доказать, что простая сущность настолько же обезпечена отъ *исчезновенія*, какъ и отъ *разложенія*. „Исчезновеніе,—говоритъ онъ:—можетъ происходить только постепенно, то-есть послѣдовательною (сюксессивною) потерею частей; а въ *простомъ*—частей нѣтъ“. Но онъ не видѣлъ того, что душа,—даже если она и есть простое,—можетъ, однако, имѣть многія *каче-*

ства, и терять ихъ послѣдовательно, сюксессивно, такъ что можетъ постепенно придти къ полному исчезновенію сознанія, а слѣдовательно, и къ полному исчезновенію *моего я;* ибо *мое я* не можетъ быть чѣмъ либо другимъ, какъ моимъ же собственнымъ сознаніемъ.

Но, однако, если я не имѣю никакого *спекулативнаго* доказательства существованія и безсмертія души, то нахожу столько же невозможнымъ доказать то́, что душа не существуетъ, или то́, что душа должна уничтожаться, погибать вмѣстѣ съ тѣломъ.

Итакъ, когда Практическій разумъ выкажетъ мнѣ безсмертіе, а слѣдовательно отличіе души отъ тѣла, тогда я не буду уже имѣть никакихъ возраженій противъ этихъ истинъ.

III. Антиноміи трансцендентальной космологіи.

Совсѣмъ иное выходитъ въ томъ, что касается *природы*, разсматриваемой какъ *всеобщность*, *всеполнота феноменовъ и ихъ условій*. Про природу не слѣдуетъ говорить, какъ про душу, что существованіе ея *проблематично* съ точки зрѣнія спекулативной; но надлежитъ сказать, что таковое бытіе не существуетъ: ибо предположеніе полнаго ряда, *полной серіи феноменовъ*, *существующей реально*, влечетъ съ собою неизбѣжныя *противорѣчія*.

Кантъ называетъ таковыя противорѣчія *Антиноміями*. Онъ насчитываетъ ихъ четыре.

Эти четыре *антиноміи* соотвѣтствуютъ катего-

ріямъ: количества, качества, отношенія и измѣняемости.

Первая Антиномія.

Теза. Необходимо, съ одной стороны, *чтобы міръ имѣлъ начинаніе и чтобы онъ имѣлъ предѣлы.*

Ибо если допустить предположеніе—что міръ не имѣлъ начинанія, что онъ вѣченъ, то изъ этого будетъ слѣдовать, что до каждаго даннаго момента протекла уже вѣчность, а съ нею—и безконечный рядъ слѣдующихъ другъ за другомъ состояній. Но безконечность ряда именно и состоитъ въ томъ, что онъ никогда не можетъ быть оконченъ послѣдовательнымъ (сюксессивнымъ) синтезомъ. Стало быть, безконечный рядъ, протекшій въ мірѣ, невозможенъ, и, слѣдовательно, начинаніе міра есть необходимое условіе самаго его существованія.

Если бы міръ былъ безконечнымъ въ пространствѣ, то сумма его частей, которыя конечны, составляла бы, приложеніемъ одной части къ другой, безконечное число, что́ невозможно.

Антитеза. Но, съ другой стороны, невозможно, чтобы міръ имѣлъ начинаніе и чтобы онъ имѣлъ предѣлы въ пространствѣ.

Если міръ имѣлъ начинаніе, то, значитъ, ему (міру) предшествовало пустое, безсодержательное время; но пустое, безсодержательное время не заключаетъ ничего, что́ могло бы опредѣлить (рѣшить) какую бы то ни было вещь къ возникновенію; стало быть, ничего не могло возникнуть въ такихъ условіяхъ.

Если міръ имѣетъ предѣлы, то онъ, значитъ, граничитъ съ пустымъ, безсодержательнымъ пространствомъ, находится въ нѣкоторомъ отношеніи съ пустымъ пространствомъ, то-есть — съ чистымъ *ничто* (néant), съ чистымъ небытіемъ,—что́ противорѣчиво. *Слѣдовательно, міръ вѣченъ и безконеченъ.*

Вторая Антиномія.

Теза. Міръ составленъ изъ частей простыхъ.

Въ самомъ дѣлѣ, составленіе есть не что иное, какъ случайное отношеніе сущностей: стало быть, характеромъ послѣднихъ должна быть простота.

Антитеза. Но, съ другой стороны, равно доказывается, что простыя части, не занимая никакого пространства, не могутъ, прибавляясь одна къ другой, образовать пространственность. Слѣдовательно, *міръ составленъ не изъ простыхъ частей.*

Третья Антиномія.

Теза. Необходимо допустить причинность (causalité) свободную для того, чтобы объяснить причинность природы.

Въ самомъ дѣлѣ, предположимъ, что всѣ феномены, во всѣ времена, были опредѣляемы тѣми феноменами, которые имъ предшествовали, и что никакая свободная причинность не сообщила перваго опредѣленія. — Тогда, значитъ, никогда и не было начинанія для ряда причинъ,—что́, конечно, противорѣчиво.

Антитеза. Но не менѣе противорѣчиво утверждать, что причина можетъ дѣйствовать, не бывъ опредѣляемою къ дѣйствію предшествующимъ феноменомъ. Стало быть, *первой причины, причины свободной не имѣется.* Къ тому же, если бы существовала свободная причина (напримѣръ—моя воля), то она нарушила бы порядокъ законовъ природы.

Четвертая Антиномія.

Теза. Для того, чтобы объяснить вселенную, необходимо предполагать Существо необходимое, которое или было бы отлично отъ вселенной, или составляло бы ея часть.

Въ самомъ дѣлѣ, рядъ феноменовъ есть рядъ случайный, *условный*, а все *условное* предполагаетъ *условіемъ* первое безусловное начало.

Антитеза. Но, съ другой стороны, невозможно, чтобы Существо необходимое существовало въ самомъ мірѣ; равно невозможно и то, чтобы Оно существовало внѣ міра и, въ то же время, было его причиною.

Въ самомъ дѣлѣ, если міръ *случаенъ*, то никакое *необходимое* Существо не можетъ составлять его (міра) части.

Не болѣе подвинуло бы насъ впередъ предположеніе, что Существо необходимое находится внѣ міра; ибо для того, чтобы Существо это или эта причина міра (какъ первое звено ряда причинъ) начало дѣйствовать, надлежало бы, чтобы ея причинность совершалась во времени и чтобы она

(причина міра) вошла сама въ составъ цѣпи феноменовъ, а слѣдовательно,—чтобы она находилась не внѣ міра,—что противорѣчитъ предположенію.

Разрѣшеніе антиномій.

Таковы, по мнѣнію Канта, противорѣчія, въ которыя впадаетъ разумъ, когда онъ хочетъ подняться къ началу происхожденія и къ существенности вещей. Должны ли мы, поэтому, отказаться отъ надежды познать что либо изъ того, что касается не только одного міра, но — Бога и свободы?

Нѣтъ; если бы нашъ разумъ, если бы и онъ самъ захотѣлъ отказаться отъ такого познанія,—то онъ не могъ бы этого сдѣлать.

Къ тому же, вполнѣ ли вѣрно, что приведенныя выше противорѣчія не происходятъ отъ простаго недоразумѣнія, и не должны-ли мы розыскивать: не возможно ли, въ извѣстной мѣрѣ, согласить *тезы* съ *антитезами?*

Догматизмъ, поддерживающій тезы, стоитъ въ одно и то же время въ согласіи и съ правилами нравственности, и съ обычнымъ здравымъ смысломъ, который, не озабочиваясь о томъ, чтобы узнать, возможно-ли абсолютно первое Существо, находитъ въ этой концепціи (въ концепціи абсолютно перваго существа) твердую постоянную точку, къ которой можетъ прикрѣпить путеводную нить для дальнѣйшаго движенія; „тогда какъ, въ непрерывномъ и нескончаемомъ восхожденіи отъ

условнаго къ условію, онъ (здравый смыслъ) имѣетъ всегда одну ногу на вѣсу и не можетъ найти никакого удовлетворенія".

Съ своей стороны, эмпиризмъ, поддерживающій антитезы, кажется благопріятствующимъ наукѣ; ибо если мы представляемъ себѣ рядъ причинъ безпредѣльно идущимъ, то находимъ въ такомъ воззрѣніи мотивъ, побуждающій насъ двигать, все далѣе и далѣе, наши розысканія природы.

Но ужели невозможно намъ, принимая въ соображеніе обѣ эти доктрины, обращаться къ каждой изъ нихъ, — такъ какъ обѣ доктрины полезны: одна — для нравственности, другая — для науки? Да, конечно, это возможно, — потому что противорѣчія, въ которыя впадаетъ разсудокъ по поводу трансцендентальныхъ вопросовъ Космологіи, происходятъ отъ того, что въ умозаключеніяхъ нашихъ мы принимаемъ *феномены* за *предметы въ самихъ себѣ* (objets en soi), за *нумены*. Разсѣявъ эту *амфиболію*, Критика заставляетъ исчезнуть и противорѣчія, которыя сначала насъ удивляютъ.

Разсмотримъ первую *антиномію*.

Что такое есть міръ?

Совокупность (ensemble) *феноменовъ*. Но *законы феноменовъ суть не что иное какъ законы нашей мысли*. Законы же нашей мысли, въ послѣдовательной (сюксессивной) концепціи міра, не позволяютъ намъ останавливаться; за какимъ либо временемъ, за какимъ либо пространствомъ мы всегда мыслимъ какой либо феноменъ, какой либо матеріальный предметъ; поэтому, наша концепція міра не есть концепція законченная,—и *антитеза*, зна-

читъ, справедлива, если только подъ названіемъ *природа* мы принимаемъ (какъ и слѣдуетъ дѣлать) *концепцію, которую мы имѣемъ о мірѣ.*

Но, съ другой стороны, никогда понятіе наше, концептъ нашъ, не достигаетъ *безконечнаго, вѣчности, необъятности*, и, такимъ образомъ, вселенная не можетъ быть *мыслима какъ безконечная.* Въ такомъ смыслѣ и *теза* вѣрна.

Въ самихъ себѣ, феномены суть ничто; стало быть, рядъ ихъ—ни *конеченъ*, ни *безконеченъ;* но понятіе, концептъ, который мы о немъ имѣемъ (то-есть движеніе нашей мысли въ ея регрессивномъ, восходящемъ пути къ началу происхожденія вещей и къ ихъ предѣламъ)—концептъ этотъ *неопредѣленъ*, а слѣдовательно, онъ тоже — ни *конеченъ, ни безконеченъ.*

Такимъ образомъ выходитъ, что два противоположныя утвержденія не противорѣчатъ другъ другу; оба они справедливы, и антиномія здѣсь есть только кажущаяся. (Ясно, что вышеизложенное нельзя было бы считать разрѣшеніемъ, если феномены были бы чѣмъ либо дѣйствительнымъ, реальнымъ; ибо реальное можетъ быть только—или *конечнымъ*, или *безконечнымъ* (?); *неопредѣленное* существуетъ только въ порядкѣ мысли).

Также точно разрѣшается и вторая антиномія. *Міръ феноменовъ* не составленъ изъ простыхъ частей; точно также онъ не можетъ быть раздѣлимымъ до безконечности,—и причина этого заключается въ томъ, что онъ есть ничто *въ самомъ себѣ.* Но движеніе нашей мысли, въ восхожденіи отъ сложнаго, составнаго къ простому, или, говоря

другими словами,—*умственное дѣленіе* (дѣленіе въ умѣ) частей матеріи,—не имѣетъ предѣловъ; стало быть, наше понятіе не достигаетъ *простаго.*

Въ такомъ смыслѣ *антитеза* справедлива.

Но дѣленіе стремится до безконечности, стремится, но не достигаетъ этого; слѣдовательно, въ этомъ смыслѣ, и *теза* вѣрна.

Однимъ словомъ, сумма частей міра существуетъ только въ нашей мысли; *число ихъ равно числу дѣленій, дѣлающихся въ нашемъ умѣ.* А такъ какъ наша мысль не можетъ ни достичь *безконечнаго*, ни остановиться на *конечномъ*, то и число нашихъ дѣленій, производящихся въ умѣ,—*неопредѣленно.*

Стало быть, и здѣсь также нѣтъ противорѣчія между *тезой* и *антитезой.* Дѣленіе можетъ остановиться только на *простомъ:* это справедливо; оно никогда не достигаетъ *простаго,* что также вѣрно; но такъ какъ дѣленіе не останавливается никогда, то поэтому оба предложенія и согласуются другъ съ другомъ. Если феномены были бы *чѣмъ нибудь*, то таковое разрѣшеніе было бы нелѣпо, потому что *простой* элементъ, котораго всегда ищутъ и никогда не находятъ, долженъ былъ бы существовать прежде всякаго составленія, прежде всякой сложности, а тѣмъ по бо́льшей причинѣ,—прежде всякаго разложенія; но въ мысли дѣленіе можетъ предшествовать элементу; сложное, составное есть точка отправленія, а *простое* есть не что другое, какъ точка прибытія, точка совершенно идеальная, которой не достигаютъ никогда.

Итакъ, въ двухъ первыхъ антиноміяхъ, какъ теза, такъ и антитеза, обѣ онѣ справедливы съ

извѣстной точки зрѣнія, и обѣ ложны—съ другой точки зрѣнія.

Для двухъ остальныхъ антиномій разрѣшеніе выходитъ совсѣмъ иное. *Антитезы* (которыя суть предложенія эмпиризма) справедливы въ мірѣ *феноменовъ; тезы* (предложенія спиритуалистическія) справедливы въ мірѣ *ноуменовъ*. Таковое различіе не могло быть прилагаемо, по крайней мѣрѣ—такимъ же точно образомъ, къ двумъ первымъ антиноміямъ, имѣющимъ предметомъ отношенія математическія; ибо въ математической связи рядовъ (серій) феноменовъ дѣло идетъ только объ условіи, которое само составляетъ часть ряда, Такъ, начинаніе феноменовъ, само оно, есть феноменъ; *простой* или *не простой* элементъ матеріи составляетъ часть этой матеріи; слѣдовательно, если *феномены* суть ничто, то первый феноменъ такъ же мало реаленъ, какъ и феномены послѣдующіе, элементъ *простой* такъ же мало реаленъ, какъ и что либо сложное, составное.

Но совсѣмъ не то выходитъ, когда дѣло идетъ о *причинѣ* міра, о Существѣ необходимомъ. Это существо можетъ существовать не будучи само феноменомъ, и существовать, какъ существо не-обнимаемое сенсами (être intelligible), какъ существо стоящее внѣ ряда феноменовъ. Такъ, разумъ можетъ быть причиною какого-либо дѣйствія, но, однако, онъ не образуетъ *феномена*, который явился бы наполнить промежутокъ времени между упоминаемымъ дѣйствіемъ и дѣйствіемъ непосредственно предшествовавшимъ послѣднему: изъ этого видно, что безусловное, предпоставленное феноменамъ, не

нарушаетъ ихъ ряда, не разрываетъ ихъ цѣпи, по той причинѣ, что само оно не есть звено цѣпи. Слѣдовательно, феномены могутъ сцѣпляться, связываться (какъ звенья въ цѣпи) неопредѣленно долго или далеко, слѣдуя необходимымъ законамъ, безъ того, чтобы ихъ не-обнимаемая сенсами (*intelligible*) причина была подчинена сама такому, какъ и феномены, опредѣленію. Все то, что производится во времени, есть опредѣленное (детерминированное) явленіе, неизбѣжное слѣдствіе непосредственно предшествующаго феномена (*антитеза* значитъ справедлива); но причина этихъ феноменовъ, причина, не-обнимаемая сенсами, находясь внѣ времени, не подчинена этому закону (значитъ, *теза* тоже вѣрна). Такимъ образомъ, *разумъ*, который предполагаетъ свободную причину, удовлетворенъ, а *разсудокъ*, который предполагаетъ безконечный рядъ второстепенныхъ причинъ, не противорѣчитъ разуму. Въ самомъ дѣлѣ, свобода, мыслимая разсудкомъ какъ нѣчто невозможное, существуетъ только тамъ, куда разсудокъ не можетъ проникнуть, а именно—въ мірѣ *нуменовъ*.

Остается доказать, что *феноменъ* можетъ имѣть свою причину въ фактѣ, который самъ не есть феноменъ,—въ фактѣ разума. Но это доказываетъ внутренній опытъ, потому, что *разумъ—причина, не-обнимаемая сенсами*—импозируетъ мнѣ обязанности, *повелительныя* (*des impératifs*) и, такимъ образомъ,—есть причина моихъ дѣйствій или поступковъ; не будучи самъ во времени, онъ, разумъ, опредѣляетъ (рѣшаетъ) мои дѣйствія или поступки во времени. Надлежитъ, конечно, чтобы мой посту-

покъ получилъ свою возможность отъ предшествующихъ ему физическихъ условій; „но условія эти не касаются опредѣленія или рѣшенія свободной воли; онѣ относятся только къ ея проявленію въ феноменѣ. Какъ ни многочисленны были бы физическія причины подвигающія меня желать чего либо, какъ много ни было бы чувственныхъ побужденій, все-таки они не создадутъ долга, а произведутъ только хотѣніе, хотѣніе всегда условное, которому долгъ, провозглашаемый разумомъ, противопоставляетъ мѣру и предѣлъ, запрещеніе и авторитетъ".

Имѣются, стало быть, двѣ причинности: одна изъ нихъ дѣйствуетъ слѣдуя природѣ; другая проявляется чрезъ свободу. Разумъ есть не-обнимаемая сенсами причина моихъ свободныхъ поступковъ или дѣйствій; но поступки или дѣйствія эти, однако, имѣютъ свою причину и въ мірѣ феноменальномъ, ибо самъ человѣкъ есть феноменъ. Нѣтъ ни одного условія изъ условій, рѣшающихъ человѣка къ дѣйствію (къ дѣйствію эмпирическаго характера), которое не заключалось бы въ рядѣ естественныхъ явленій, то-есть—не имѣло бы своей причины въ предшествующемъ *феноменѣ*. Но, говоря про разумъ, нельзя сказать того же самаго, нельзя сказать,—что тому состоянію, въ которомъ онъ опредѣляетъ, рѣшаетъ свою свободную волю, предшествуетъ другое состояніе, въ которомъ упоминаемое выше состояніе было бы уже опредѣлено.

Однимъ словомъ, человѣческіе поступки или дѣйствія опредѣленны какъ *феномены*, то-есть насколько мы воспринимаемъ ихъ во времени и въ

пространствѣ, и совершенно свободны насколько они имѣютъ отношеніе къ разуму, къ нравственному закону. Напримѣръ: человѣкъ произноситъ ложь; эта ложь есть фактъ, есть чувственный актъ (потому что онъ происходитъ во времени), и, какъ таковой, онъ опредѣленъ *фактомъ предшествовавшимъ*, —фактомъ дурнаго воспитанія, легкомыслія, отсутствія чувства чести. Но, однако, существенность этой лжи есть нарушеніе законовъ разума; какъ таковое, этотъ проступокъ есть актъ, *не-обнимаемый сенсами*. Разумъ человѣка, произнесшаго ложь, и могъ бы, и долженъ былъ бы не допустить его солгать. Стало быть, разумъ есть *причина* произнесенной лжи, есть, именно, ея *свободная причина*.

Изъ этого слѣдуетъ, что, съ точки зрѣнія разума, поступки или дѣйствія наши имѣютъ причину внѣ міровую и независимую отъ физическаго, естественнаго опредѣленія. Эта свободная причина, которая можетъ сосуществовать съ опредѣленіемъ нашихъ поступковъ или дѣйствій *какъ феноменовъ*, образуетъ *свободу трансцендентальную* (единственную реальную свободу). Въ самомъ дѣлѣ, Практическій разумъ обязываетъ насъ предполагать свободу; но свобода не существуетъ въ мірѣ чувственномъ; стало быть—надо, чтобы она была трансцендентальная.

Безъ сомнѣнія, весьма трудно сообразить, какимъ образомъ поступки или дѣйствія наши могутъ имѣть двѣ причины, изъ которыхъ одна—свободна и дѣлаетъ поступки или дѣйствія эти свободными, а другая—не-свободна и препятствуетъ имъ быть свободными. Но несообразность таковой

теоріи исчезаетъ, если мы вспомнимъ, что вторая причина, будучи *феноменомъ*, въ силу этого не имѣетъ никакой реальности. Опредѣленіе *феноменальное* и, слѣдовательно, мечтательное не имѣетъ ничего *несовмѣстнаго* съ дѣйствительною свободой.

Кантъ выражаетъ большое удовольствіе по поводу различія, установленнаго имъ между *феноменами* и *вещами въ самихъ себѣ*. „Ибо,—говоритъ онъ,—если бы феномены представляли предметы таковыми, каковыми они существуютъ въ самихъ себѣ, то тогда свобода была бы потеряна".

Для того, чтобы разрѣшить четвертую антиномію точно также достаточно сообразить что въ мірѣ феноменовъ (во времени) все есть *условное;* тогда какъ *внѣ времени* можетъ существовать существо необходимое.

Два противорѣчащія предложенія *(теза* и *антитеза)* могутъ, значитъ, быть справедливыми въ одно и то-же время въ различныхъ отношеніяхъ,—такъ,—что хотя всѣ вещи чувственнаго міра и были бы совершенно случайными и не имѣли бы никогда другого существованія, кромѣ существованія эмпирическаго, условнаго, — но, тѣмъ не менѣе, — для цѣлаго ряда,—существовало бы условіе не-эмпирическое, то-есть—существо безусловное и абсолютно необходимое.

Существо это, какъ условіе недоступное сенсамъ, не составляло бы части ряда или цѣпи, какъ одно изъ звеньевъ этой цѣпи, даже и какъ самое высшее конечное звено.

Итакъ, въ чувственномъ мірѣ нигдѣ не имѣется необходимости безусловной; нѣтъ ни одного такого

члена ряда условій, для котораго мы не могли бы ожидать и искать эмпирическаго условія,—какъ бы далеко условіе это ни было.

Но не слѣдуетъ полагать поэтому, что весь рядъ не можетъ имѣть причину своего бытія въ Существѣ недоступномъ сенсамъ, — въ существѣ, которое по факту свободно отъ всякаго эмпирическаго условія и заключаетъ въ себѣ, напротивъ, начало возможности феноменовъ.

Кажется, что имѣется какъ-бы противорѣчіе въ томъ, чтобы, съ одной стороны, объяснять феномены необходимой причиной, а съ другой стороны, допускать, что полный рядъ феноменовъ есть рядъ случайный.

Но и здѣсь опять доктрина идеальности феноменовъ разрѣшаетъ всякое противорѣчіе.

Феномены существуютъ только въ нашей мысли; невозможность нейти къ безконечному въ восхожденіи случайныхъ причинъ—есть не что иное, какъ законъ нашего ума.

Такъ какъ разумъ въ этомъ восхожденіи можетъ переходить отъ случайнаго феномена не иначе, какъ только лишь къ предшествующему условію — къ условію равно случайному, — то, поэтому, мы никогда и не приходимъ къ Существу необходимому. Въ этомъ смыслѣ, *антитеза* справедлива.

Но такъ какъ законы разсудка не суть законы истины, то и *возможно* *) то, что феномены имѣютъ (какъ утверждаетъ это *теза*) причину первую, реальную, лишь бы только она существовала не иначе,

*) Кантъ говоритъ здѣсь только о возможности *логической*, отличной, по его мнѣнію, отъ возможности *абсолютной* или *онтологической*.

какъ въ мірѣ, недоступномъ сенсамъ, и не имѣла бы на феномены иного вліянія, кромѣ *причинности*, недоступной сенсамъ; — то-есть лишь бы только она существовала при условіи дѣйствовать на феномены, не дѣйствуя во времени и въ пространствѣ,—во времени и въ пространствѣ, гдѣ феномены кажутся находящимися, но гдѣ дѣйствительно ихъ нѣтъ.

IV. Объ идеалѣ чистаго разума.

Разрѣшеніе антиномій привело къ тому, чтобы почитать *возможнымъ* существованіе первой причины, Существа необходимаго; но, въ то же время, упоминаемое разрѣшеніе удаляетъ это *Верховное недоступное сенсамъ (ce suprême Intelligible)* въ міръ *ноуменовъ*, въ тотъ міръ, о которомъ мы не можемъ утверждать ничего другого, кромѣ его возможности.

Идея Существа необходимаго, по мнѣнію Канта, есть Идеалъ, реальность котораго, для спекулативнаго разума, остается проблематическою. Отъ простаго концепта нельзя заключать къ реальности мыслимаго объекта, если объектъ этотъ не воспринимается опытомъ,—не воспринимается опытомъ въ то же самое время какъ мыслится.

Идея по преимуществу, Идея идей, и именно Идея-Существа совершеннаго стоитъ, очевидно, выше всякаго возможнаго опыта; какимъ же образомъ могу я имѣть наглядное представленіе ея объекта? А безъ нагляднаго представленія какимъ

образомъ возможно знать о томъ—имѣетъ-ли *Идея* объектъ? Находясь въ такомъ сомнѣніи, я приведенъ утверждать единственно только то, что Идея есть необходимая форма моей мысли.

Впрочемъ, если бы даже этотъ *Идеалъ* не имѣлъ никакой реальности внѣ моей мысли, то онъ, все-таки, не былъ бы поэтому безполезнымъ. Человѣческій разумъ заключаетъ въ себѣ идеалы, такіе идеалы, которые, хотя, правда, и не имѣютъ, подобно идеаламъ Платона, творческой силы, но имѣютъ, однако, силу практическую и служатъ основаніемъ возможности извѣстныхъ дѣйствій (возможности нравственныхъ поступковъ).

Таковымъ идеаломъ является *Мудрый (le Sage)* у стоиковъ. Идеалъ этотъ существуетъ только въ мышленіи, но согласуется вполнѣ съ идеею совершенной мудрости человѣческой. Мы судимъ о нашихъ поступкахъ по сравненію ихъ съ этимъ типомъ. Таковые идеалы даютъ единство мѣры, необходимое разуму, которому нуженъ концептъ того, что́ *совершенно*,—для того, чтобы имѣть возможность оцѣнить степень и недостатокъ *несовершенства*.

Кантъ говоритъ здѣсь точно такъ, какъ говорилъ Декартъ; идея несовершеннаго предполагаетъ идею Существа совершеннаго; но отъ необходимости этой идеи Кантъ не заключалъ къ ея объективности.

Тѣмъ не менѣе, если онъ и провозглашалъ, что *метафизической спекуляціей* невозможно установить реальность такого Идеала совершенства,

за то онъ съумѣлъ превосходнымъ образомъ опредѣлить его *существенность*.

Существенность Идеала состоитъ въ обладаніи всѣми *возможными аттрибутами*. Стало быть, ничто, рѣшительно ничто, не можетъ существовать не обладая, въ извѣстной мѣрѣ, какимъ либо аттрибутомъ Бога. Но, говоря, что Богъ обладаетъ всѣми возможными аттрибутами, мы справедливо отказываемъ ему во множествѣ аттрибутовъ чисто отрицательныхъ, которые только ограничивали бы его совершенство.

Безъ такого понятія объ Идеалѣ, который заключаетъ въ себѣ *полное собраніе возможностей*, мы не могли бы никогда утверждать о какой либо вещи — возможна-ли она, или нѣтъ. Говоря другими словами, мы не мыслимъ ничего, не сравнивая того, что́ мыслимъ съ Идеею Бога, точно такъ, какъ мы не мыслимъ протяженныхъ вещей иначе, какъ мысля или соображая пространство. Идея Бога есть, такъ сказать, *общее мѣсто* всѣхъ аттрибутовъ, а, слѣдовательно, и *общее мѣсто* всѣхъ соображеній, всѣхъ концепцій нашего ума. Кто не мыслилъ бы Бога,—не мыслилъ бы вовсе.

Соображая, мысля Бога, какъ полноту бытія, мы мыслимъ Его, въ то же время, какъ Существо единое. *личное*. Въ самомъ дѣлѣ, если бы эта всеобщность, эта полнота совершенствъ была бы распредѣлена между многими существами, то ни одно изъ нихъ не было бы совершенно, а множество несовершенныхъ не могутъ, въ общемъ ихъ соединеніи, образовать совершенство. Сверхъ того, Богъ есть — *простое;* ибо если бы Онъ былъ со-

ставленъ изъ частей, то въ каждой изъ этихъ частей Онъ имѣлъ бы условіе своей возможности,— что влечетъ за собою противорѣчіе потому, что Богъ самъ есть условіе всякой возможности. Стало быть Онъ есть — ни сумма существъ, ни сумма качествъ, распредѣленныхъ между существами — какъ предполагаетъ это Пантеизмъ.

Онъ есть все то, что̀ суть они, но онъ не есть— эти существа; ибо аттрибуты, соединяющіеся въ немъ и существующіе въ немъ въ безконечной степени, раздѣлены между существами возможными, и ни одно изъ послѣднихъ не сопричастно упоминаемымъ аттрибутамъ иначе, какъ весьма несовершеннымъ образомъ. Одинъ изъ этихъ аттрибутовъ можетъ быть отрицаемъ для одной вещи; другой аттрибутъ можетъ быть отрицаемъ для какой либо другой вещи, и вотъ, поэтому-то (какъ мы видѣли это уже выше) идея *Всеобщности, Всеполноты возможныхъ* соотвѣтствуетъ сужденію раздѣлительному (дисъюнктивному). Наконецъ, если аттрибуты вещей проистекаютъ изъ *Всеполноты возможныхъ совершенствъ,* то проистекаютъ изъ нея не чрезъ *дѣленіе,* а, если можно такъ сказать,—чрезъ иммитацію, чрезъ что-то въ родѣ несовершеннаго уподобленія (assimilation).

Но, однако, не необходимо, чтобы это совершенное Существо,—основаніе возможныхъ вещей,— было бы реально,—для того, чтобы проистекающія изъ него вещи были бы возможны. Достаточно того, чтобы оно было мыслимо, какъ *Идеалъ;* ибо совершенное Существо идеальное заключаетъ въ себѣ столько же совершенства, сколько—и совер-

шенное существо реальное. „Реальное не заключаетъ въ себѣ ничего болѣе противъ просто-возможнаго. Сто *экю*, реальныхъ абсолютно, не заключаютъ въ себѣ ничего болѣе противъ ста *экю* возможныхъ“.

Значитъ, спекулативнымъ путемъ нельзя доказать, что Существо совершенное есть что-то другое, а—не простая концепція ума *).

Откуда же является непобѣдимый инстинктъ разума, побуждающій утверждать не только что идею такого Существа (идею о немъ), но также и его существованіе? Выходитъ это потому, что разумъ ощущаетъ потребность отдохнуть въ восхожденіи, въ регрессіи, отъ условнаго къ безусловному, и, не находя возможности отыскать это верховное условіе, эту необходимость въ существахъ несовершенныхъ, все-таки продолжаетъ предполагать это условіе существующимъ гдѣ либо далѣе, и, потому, помѣщаетъ его въ существѣ совершенномъ.

Заключеніе кажется логическимъ, и было бы, дѣйствительно, таковымъ, если *рядъ условныхъ былъ бы реаленъ*. Но мы видѣли, что *феномены*

*) Въ этой главѣ *Критики чистаго разума*, Кантъ, въ своихъ разсужденіяхъ касательно существованія Бога, указываетъ на безсиліе теоретическаго разума доказать спекулативнымъ путемъ это существованіе. Но далѣе, въ *Методологіи*, онъ заставляетъ предчувствовать, а въ Критикѣ Практическаго Разума и въ Критикѣ Сужденія уже положительно даетъ неотразимыя доказательства существованія Бога, основанныя на фактѣ нравственнаго закона.

Они (доказательства Канта) преисполняютъ читателя благоговѣніемъ, вселяютъ ему самыя высокія мысли и благотворнѣйшимъ образомъ дѣйствуютъ—какъ на умъ, такъ и на всю природу человѣка, въ особенности же—на его нравственность. *Примѣчаніе составителя и переводчика.*

существуютъ только въ нашей мысли; слѣдовательно, *условіе* имѣетъ, можетъ быть, не болѣе реальности, чѣмъ они сами; возможно даже, что оно существуетъ только въ мысли. Отъ ряда (цѣпи) можно заключить къ первому звену; но если всѣ звенья существуютъ только въ состояніи идеальномъ, то такое же значеніе будетъ имѣть и первое звено. Итакъ, спекулація можетъ сказать о Существѣ совершенномъ только то, что идея его есть условіе всякой мысли, а не то, что его существованіе есть условіе вещей.

Такъ какъ субъективная необходимость мыслить Существо совершенное не влечетъ за собою самаго его существованія, то, какъ философы, такъ и обыкновенный здравый смыслъ, всегда чувствовали потребность въ доказательствѣ упоминаемаго существованія.

Всѣ испробованныя доказательства могутъ быть сведены къ тремъ доказательствамъ.

Обыкновенно, или отправляются отъ опыта для того, чтобы подняться до Бога, или же—отправляются отъ простаго концепта его существенности.

Если отправляются отъ простаго концепта и изъ идеи Бога стараются вывести Его бытіе, Его существованіе, то тогда употребляютъ аргументъ онтологическій.

Если отправляются отъ *опыта неопредѣленнаго*, то-есть—отъ существованія *какихъ бы то ни было вещей* (отъ существованія міра) для того, чтобы заключить о реальности первой причины, то тогда имѣютъ аргументъ космологическій—*à contingentia mundi*.

Наконецъ, если отправляются отъ *опыта опредѣленнаго*, то-есть отъ качествъ и гармоніи міра— для того, чтобы вывести изъ нихъ существованіе интеллигентности, произведшей эту гармонію, то, тогда, доказательство будетъ *физико-теологическое* или доказательство конечными цѣлями.

Всѣ доказательства эти, говоритъ Кантъ, недостаточны, и они должны быть таковыми, потому что, пользуясь ими, разумъ выходитъ изъ области возможнаго опыта, внѣ котораго, согласно критической доктринѣ, концепты наши не имѣютъ цѣны.

Кантъ обсуждаетъ прежде доказательство онтологическое; ибо два другія, какъ говоритъ онъ, зависятъ отъ упоминаемаго доказательства и его предполагаютъ.

Св. Ансельмъ полагалъ возможнымъ заключить отъ идеи совершеннаго къ его существованію. Въ самомъ дѣлѣ, говоритъ онъ: существу, которому недоставало бы существованія, недоставало бы чего-то, и, слѣдовательно, оно не было бы совершеннымъ. А потому выходитъ настоящее противорѣчіе въ выраженіяхъ, если мы скажемъ: „*Существо совершенное не существуетъ*“.—Кантъ утверждаетъ, что предложеніе это не противорѣчиво.

Предложеніе это есть предложеніе отрицательное. Отрицательное же предложеніе противорѣчиво только тогда, когда соотвѣтствующее утвердительное предложеніе есть предложеніе аналитическое или сужденіе аналитическое. Но утвердительное сужденіе: „*Существо совершенное существуетъ*“ есть сужденіе *синтетическое*, а не аналитическое,

потому что сказуемое *существованіе* не заключено въ подлежащемъ *совершенство*.

Къ тому же, даже и тогда, когда было бы возможно привести аргументъ къ сужденію аналитическому, — существованіе Бога все-таки не было бы еще доказано. Предложеніе: „*Треугольникъ имѣетъ три угла*“ есть предложеніе аналитическое и, однако, изъ него не слѣдуетъ, что существуетъ треугольникъ, а слѣдуетъ только то, что если *онъ существуетъ*, то имѣетъ три угла. Это есть не что иное, какъ условное утвержденіе: дайте исчезнуть подлежащему „*треугольникъ*“, тогда и сказуемое *(три угла)* исчезнетъ тоже. Точно такъ, если имѣется существо совершенное, то оно существуетъ; но уничтожьте подлежащее „*существо совершенное*“, то тогда и сказуемое *существованіе* исчезнетъ вмѣстѣ съ упоминаемымъ подлежащимъ.

Аргументъ, значитъ, приводится къ тому, чтобы сказать: „Существо совершенное существуетъ, если оно существуетъ“.

Конечно, могутъ сказать, что имѣются подлежащія абсолютно необходимыя, подлежащія, уничтожить которыя невозможно даже и въ предположеніи, и что Существо совершенное есть именно такое подлежащее. Но это значитъ предполагать то, что̀ и составляетъ вопросъ, а именно бытіе Существа совершеннаго.

Выставляютъ также на видъ, что отмѣненіе гипотезы Существа совершеннаго влечетъ противорѣчіе; но при этомъ однако ставятъ одно условіе — это именно то́, чтобы такое Существо было *возможно* (Лейбницъ). Но знаемъ ли мы,

что оно возможно? Логически—да,—знаемъ; ибо концептъ его не вовлекаетъ въ противорѣчіе. Но возможность логическая, то-есть — возможность мысли заключаетъ-ли она возможность существованія?

Стало быть, невозможно достигнуть того, чтобы *спекулативнымъ путемъ* доказать *a priori* существованіе Бога; ибо одинъ только опытъ дозволяетъ намъ прибавить, чрезъ *синтетическое* сужденіе, аттрибутъ (сказуемое) *существованіе* къ концепту предмета.

Вотъ, поэтому-то философы призвали, въ пособіе къ своимъ доказательствамъ, опытъ, и пытались подняться отъ чувственнаго міра къ его причинѣ доказательствомъ космологическимъ и доказательствомъ посредствомъ конечныхъ цѣлей. Напрасный трудъ. Напрасный—потому, что, отправляясь отъ конечнаго, я могу придти къ безконечному только развѣ наполняя промежутокъ между тѣмъ и другимъ доказательствомъ *a priori*, котораго слабость мы уже видѣли.

Космологическое доказательство можетъ быть выражено слѣдующимъ образомъ: „*Если что либо существуетъ, то существо абсолютно необходимое должно существовать; но что-либо дѣйствительно существуетъ:—стало быть, имѣется и существо необходимое и это существо есть существо совершенное*“. Аргументъ этотъ, хотя и кажется отличающимся отъ перваго аргумента—такъ какъ опирается на опытъ, но, въ сущности, есть тотъ же первый аргументъ, но—перемѣнившій костюмъ и голосъ для того, чтобы прослыть за второй.

Въ самомъ дѣлѣ, опытъ служитъ намъ, правда, для того, чтобы подниматься до существа необходимаго, до условія реальностей случайныхъ; но онъ не доказываетъ того, что это необходимое существо было бы совершенно. Для того, чтобы перейти отъ концепта *необходимаго* къ концепту *совершеннаго*, надлежитъ, именно, утвердить *a priori* тождество этихъ двухъ концептовъ, — что́ значитъ возвратиться къ доказательству онтологическому, уже нами разобранному.

Скажемъ болѣе: для того, чтобы подняться отъ реальностей случайныхъ къ реальности существа необходимаго, надлежитъ прибѣгнуть къ основоположенію *причинности*, а это основоположеніе, какъ мы видѣли это въ *Аналитикѣ*, имѣетъ значеніе только въ мірѣ чувственномъ. Прилагаемое къ существу совершенному, которое не есть предметъ возможнаго опыта, основоположеніе это не имѣетъ никакого *объективнаго* значенія.

Какимъ же образомъ узнать, имѣетъ ли дѣйствительно міръ—причину бытія?

Доказательство конечными цѣлями есть самое древнее изъ всѣхъ другихъ, и, можно даже сказать, есть доказательство всего рода человѣческаго. Не отнесется ли Кантъ къ этому доказательству снисходительнѣе? Неужели заключать отъ гармоніи міра къ причинѣ интеллигентной — будетъ тоже софизмомъ?

Да, отвѣчаетъ *Критика:* ибо строить такое доказательство значитъ умозаключать касательно произведеній природы по аналогіи ихъ съ произведеніями человѣческаго искусства. Такимъ обра-

зомъ я могу заключать отъ часовъ къ часовщику, потому что и часы и часовщикъ принадлежатъ къ міру чувственному. Но если я заключаю къ Богу, который не есть предметъ опыта, то я дѣлаю умозаключеніе *трансцендентальное*, а слѣдовательно умозаключеніе не имѣющее значенія. Порядокъ міра могъ бы, по бо́льшей мѣрѣ, доказать бытіе архитектора *очень могущественнаго;* но заключать отъ этого его могущества и отъ его причинодѣйствованія къ его *совершенству*,—это значитъ опять возвратиться къ доказательству онтологическому. Но, прибавляетъ Кантъ: доказательство конечными цѣлями заслуживаетъ того, чтобы всегда быть вспоминаемымъ съ уваженіемъ.... Оно оживляетъ изученіе природы и ведетъ къ воззрѣніямъ, которыя наше наблюденіе не могло бы открыть само собою.

Мы увидимъ далѣе — какое важное значеніе даетъ Кантъ аргументу конечныхъ цѣлей (телеологическому) въ своей *Критикѣ Сужденія.*

Находя всѣ вышеупомянутыя доказательства недостаточными, Кантъ приходитъ къ окончательному формулированію своего заключенія, которое, все содержаніе *Діалектики* даетъ намъ предугадывать.

Вотъ это заключеніе:

„Всякое спекулативное изслѣдованіе разумомъ, по отношенію къ Теологіи, не имѣетъ никакого значенія *въ томъ, что касается внутренняго характера этой науки,* и слѣдовательно,—если не поставить принципами нравственныхъ законовъ, если не поставить ихъ началами для того, чтобы пользоваться ими какъ путеводною нитью,—то невоз-

можно будетъ имѣть никакой естественной Теологіи".

Значитъ ли это, что спекулативныя доказательства безполезны? Нѣтъ: они не безполезны; ибо, если, взятыя одни, они и не имѣютъ значенія, за то приготовляютъ насъ къ наилучшему доказательству, къ доказательству основанному на началахъ нравственности.

Не будучи въ состояніи доказать существованіе Бога, спекулація, въ вышеприведенныхъ доказательствахъ, даетъ намъ познать—что̀ Онъ есть такое, т.-е. какими аттрибутами долженъ Онъ обладать. Такимъ образомъ, когда позднѣе существованіе Его будетъ доказано доказательствомъ на началахъ нравственности, то мы будемъ знать уже впередъ, что это совершенное Существо должно быть первой причиной, причиной интеллигентной, высшимъ провидѣніемъ. Чрезъ это мы избѣжимъ того, чтобы примѣшивать къ идеѣ его что либо недостойное, и избавимся вмѣстѣ и отъ антропоморфизма (anthropomorphisme) и отъ деизма, который отрицаетъ его личность.

V. Прибавленіе къ Трансцендентальной Діалектикѣ.

(Регулирующее значеніе идей чистаго разума).

Концепція Идеала и, вообще, всѣ абсолютныя идеи, кромѣ того, что приготовляютъ насъ къ доказательству по нравственнымъ началамъ, имѣютъ еще и другую, весьма дѣйствительную пользу.

Да и могло-ли быть иначе? Вѣдь *всѣ наши спо-*

собности должны имѣть свою причину бытія, должны быть приноровлены къ извѣстной конечной цѣли.

Польза, извлекаемая изъ концепціи *абсолютнаго* заключается, прежде всего, въ томъ, что умъ, не будучи въ состояніи найти предѣлъ своимъ разъисканіямъ въ какой либо изъ случайныхъ причинъ, побуждается этимъ двигать, все далѣе и далѣе, свои изслѣдованія природы. Сверхъ того, Идеи имѣютъ послѣдствіемъ давать единство *концептамъ* разсудка,—точно такъ, какъ *концепты* даютъ единство познаніямъ опытнымъ.

Значеніе Идей не есть значеніе *образующее (constitutif)* (то-есть онѣ не образуютъ познанія предмета), но—значеніе *регулирующее:* это означаетъ, что Идеи направляютъ умъ къ извѣстной цѣли. Цѣль эта есть соображеніе науки—*единою,* соображеніе отношенія между различными нашими познаніями. Представляя себѣ всѣ познанныя нами вещи происходящими отъ *единаго* начала, мы поэтому расположены искать связи между ними; мы *систематизируемъ,* такимъ образомъ, наши познанія, прицѣпляемъ ихъ одни къ другимъ, и составляемъ науку изъ ихъ отношеній. Связь, которую мы устанавливаемъ между нашими познаніями, легко можетъ быть связью лишь воображаемою; но воображаемая или нѣтъ — эта связь есть условіе единства нашего знанія.

Предположимъ множество сходящихся линій направляющихся къ одной точкѣ, расположенной по ту сторону нашего небеснаго свода. Точка эта можетъ быть и не существуетъ, ибо мы не можемъ

знать — продолжаются ли линіи за предѣлами нашего взора; но мыслью мы соображаемъ этотъ *воображаемый фокусъ* *) и, такимъ образомъ, эти разлученныя линіи дѣлаются для насъ частями одной и той же системы линій.

Этотъ *воображаемый фокусъ* есть *идея;* эти линіи суть наши познанія; познанія наши, отнесенныя мыслью къ *идеѣ,* къ *Абсолютному* — какъ общему началу происхожденія всего что есть, составляютъ, такъ-сказать вѣтви одного и того же дерева; науки разныя становятся *наукою* единою, единымъ знаніемъ.

Науки природы не существовало бы, если бы мы не соображали послѣднюю какъ составленную по единому плану,—по плану, въ которомъ всѣ части находятся однѣ съ другими во взаимныхъ отношеніяхъ.

Идея единой первой причины, она именно, и влечетъ эту концепцію единаго и гармоническаго плана. Отъ сего является потребность: разыскивать единство въ разнообразіи вещей; группировать ихъ по видамъ, родамъ, классамъ; представлять себѣ различные роды связанными между собою нечувствительными переходами, и, однимъ словомъ, мыслить въ природѣ *непрерывность формъ* (continuité des formes).

Тѣмъ не менѣе, этотъ законъ непрерывности существуетъ только въ нашей мысли, а не въ природѣ, какъ полагалъ Лейбницъ; ибо если непре-

*) *Воображаемый фокусъ* (foyer imagineire): точка, въ которой сошлись бы сходящіяся линіи, если бы онѣ продолжали свой путь въ одной и той же средѣ.

рывность была бы реальная, дѣйствительная, то тогда надлежало бы, чтобы между двумя сосѣдними видами существовало не только множество промежуточныхъ степеней, но безконечное число промежуточныхъ степеней.

Давая, такимъ образомъ, единство нашимъ концептамъ, *идея* выполняетъ роль, сходственную съ тою ролью, какую выполняетъ *схема* въ познаніи чувственномъ. Мы видѣли, въ *Аналитикѣ*, что *схема* не есть опредѣленное изображеніе, но есть представленіе общаго процесса, метода для представленія себѣ разнообразія въ единствѣ. Точно также и *идея* есть не *концептъ*, но представленіе общаго метода—для приведенія къ единству разнообразія концептовъ: это есть правило—принципъ систематическаго единства всякой интеллектуальной дѣятельности.

Такъ *Идея* сущности *простой* есть схема познанія психологическаго: это значитъ, что, представляя себѣ это сущностное единство, я даю правило, направленіе къ изученію феноменовъ *моего я*. Я простираю мои изслѣдованія къ разыскиванію взаимныхъ отношеній соединяющихъ эти феномены; стараюсь отнести ихъ къ небольшому числу способностей общихъ, а эти послѣднія—къ основной способности (дѣятельности *моего я*).

Идея природы *мыслимой, соображаемой какъ единый предметъ (какъ нѣчто единое)* есть *схема* познанія міра; ибо такое соображеніе даетъ мнѣ общую методу, путеводную нить къ тому, чтобы отъискивать отношеніе законовъ между собою, и къ тому, чтобы приводить: частные законы къ другимъ

законамъ болѣе общимъ, производныя причины къ причинамъ предшествующимъ, а эти послѣднія еще къ другимъ причинамъ тоже предшествующимъ, и такъ далѣе. Иначе, я никогда бы не позналъ ничего, кромѣ фактовъ изолированныхъ, отдѣльныхъ, кромѣ законовъ отдѣльныхъ.

Наконецъ, *Идея* Интеллигентности благоустрояющей есть *схема*, которая направляетъ насъ при изученіи существъ органическихъ; ибо, именно отправляясь отъ понятія о конечной цѣли, приходимъ мы къ разыскиванію отправленій *(функцій)* органовъ.

Но если мы забываемъ, что эти Идеи суть только принципы *регулирующіе;* если мы превращаемъ ихъ въ принципы образующіе (то-есть, если мы присвояемъ имъ объекты), тогда, вмѣсто того, чтобы возбуждать стремленіе наше къ разысканіямъ, концепція абсолютнаго будетъ только благопріятствовать лѣности нашего ума. Въ самомъ дѣлѣ, если мы будемъ полагать, что достигли конечнаго пункта, крайняго предѣла нашихъ разысканій чрезъ открытіе первой причины, то тогда мы уже не будемъ имѣть ни полезной горячности, ни достаточной любознательности для того, чтобы углубляться въ изслѣдованіе второстепенныхъ причинъ.

Однако, если не слѣдуетъ разсматривать существованіе души, существованіе совершеннаго Существа, какъ разъясненія природы (по крайней мѣрѣ— какъ разъясненія, которыя освобождаютъ отъ отыскиванія другихъ разъясненій), то *невозможно* также привести и такія причины, которыя препятствовали бы допустить эти не-матеріальныя реальности; ибо,

въ концѣ-концовъ, онѣ не заключаютъ въ себѣ никакого противорѣчія.

Но нельзя того же самаго сказать объ *Идеѣ природы*, потому что она влечетъ за собою *антиномію*, изъ которыхъ невозможно выпутаться, не отрицая *феноменальной* ея (природы) реальности.

Такимъ образомъ *Трансцендентальная Діалектика* приводитъ къ слѣдующимъ заключеніямъ:

1) Къ одинаковому безсилію какъ въ томъ, чтобы доказать, такъ и въ томъ, чтобы *отрицать* существованіе души и Бога; 2) къ полезности этихъ идей какъ началъ, какъ принциповъ регулирующихъ наши познанія; 3) къ *вѣроятности* въ пользу объективности этихъ Идей (ибо имѣется болѣе правдоподобія въ пользу правдивости нашего разума, мыслящаго эти идеи, чѣмъ въ пользу его неправдивости). Эта вѣроятность обращается, наконецъ, въ несомнѣнность въ *Методологіи*, которая заключаетъ въ себѣ какъ-бы предварительное резюмированіе *Критики Практическаго Разума.*

МЕТОДОЛОГІЯ ЧИСТАГО РАЗУМА.

Введеніе.

Скептицизмъ обыкновенно бываетъ или самодовольный, или безотрадный. Самодовольнымъ онъ бываетъ какъ скептицизмъ *пирронистовъ* или скептицизмъ *Монтеня*, для которыхъ вѣрованія человѣческаго рода были какъ-бы врагами, гибель которыхъ эти скептики готовы были созерцать не

безъ нѣкотораго удовольствія; безотраднымъ же скептицизмъ бываетъ у тѣхъ людей, которые хотѣли бы вѣрить и продолжаютъ еще любить прежде дорогія имъ вѣрованія, не смотря на то, что ихъ уже не имѣютъ.

Скептицизмъ Канта не подходитъ ни къ одному изъ этихъ двухъ характеровъ скептицизма.

Безъ ненависти къ догматизму съ которымъ борится, примиряясь съ убѣжденіемъ въ томъ, что полную истину надо считаетъ недосягаемою для разума,—Кантъ создаетъ свою *Критику*, которая холодна и спокойна, какъ математическое доказательство.

Но мы знаемъ впередъ, что тайна его спокойствія не есть равнодушіе; это есть увѣренность въ томъ, что онъ отъищетъ другимъ путемъ истины, въ возможности познаванія которыхъ отказываетъ разуму спекулативному. Скептицизмъ его направляется только на пріемы, которые онъ считаетъ дурными и которые хочетъ замѣнить новыми.

Справедливо ли то, что практическій разумъ настолько отличенъ отъ разума спекулативнаго, что разрушеніе одного не влечетъ за собою разрушеніе другого? Обсужденіе этого вопроса мы увидимъ далѣе. Но укажемъ, уже и здѣсь, на твердую, здоровую вѣру въ нравственныя истины въ умѣ человѣка столь сильно наклоннаго къ критикѣ, въ умѣ такого логика, какимъ былъ Кантъ,—логика, который употреблялъ всѣ старанія, всѣ возможныя усилія для того, чтобы подвергать сомнѣнію вещи самыя очевидныя, и сомнѣніе котораго, между тѣмъ, останавливается, преисполненное благоговѣнія, предъ

величественной и божественной ясностью нравственнаго закона.

Хотя главный предметъ *Методологіи* состоитъ въ доказательствѣ существованія Бога и безсмертія души, но въ этой послѣдней части *Критики Чистаго Разума* разсматриваются еще и другіе вопросы.

Кантъ намѣревается здѣсь разобрать вообще правила, долженствующія управлять разумомъ въ разсмотрѣніи всѣхъ вопросовъ, которые послѣдній можетъ себѣ поставить. Мы уже впередъ знаемъ, что правила эти будутъ чисто *ограничивающія* (restrictives) въ разборѣ вопросовъ спекулативныхъ, и *положительныя* въ разборѣ вопросовъ нравственнаго характера.

Совокупленіе ограничивающихъ правилъ, прилагаемыхъ къ задачамъ спекулативнымъ, составляетъ *Дисциплину Чистаго Разума.*

Совокупленіе положительныхъ правилъ, прилагаемыхъ къ вопросамъ нравственнаго характера, составляетъ *Канонъ Чистаго Разума.*

Къ этимъ двумъ главнымъ частямъ Методологіи Кантъ прилагаетъ двѣ другія части: *Архитектонику Чистаго Разума* (классификація человѣческихъ знаній) и *Исторію Чистаго Разума*, то-есть исторію разныхъ метафизическихъ системъ.

I. ДИСЦИПЛИНА ЧИСТАГО РАЗУМА.

Было уже доказано выше, что познаніе чрезъ идеи невозможно, потому что таковое познаніе не имѣетъ содержанія; стало быть, *Методологіи* пред-

стоитъ заняться только *формою* познанія, то-есть пріемами, употребляемыми разумомъ въ полѣ спекулативности.

Однимъ словомъ, представляются вопросы: Какимъ образомъ мы умозаключаемъ? Имѣемъ ли мы даже право разсуждать о вещахъ, переступающихъ опытъ?

Аналитика отвѣчала уже на послѣдній вопросъ отрицательно. Есть, однако, исключеніе: въ Математикѣ правозаконность умозаключенія несомнительна.

Но если Математика можетъ давать доказательства убѣдительныя даже и тогда, когда переходитъ предѣлы опыта, то почему Философія, въ свою очередь, не можетъ сдѣлать то же самое?

Различіе происходитъ отъ того, что въ Математикѣ наши *концепты* прилагаются къ *наглядным̀ъ представленіямъ*, — не къ наглядным̀ъ представленіямъ чувственным̀ъ, конечно, а—къ *чистому* наглядному представленію пространства и къ *чистому* наглядному представленію времени. Напротивъ, внѣ Математики, концепты разума пусты, не содержатъ наглядныхъ представленій—ни чистыхъ, ни чувственныхъ: слѣдовательно, въ Философіи всякое сужденіе *синтетическое a priori* невозможно (исключая тѣхъ сужденій, которыя предполагаетъ опытъ, какъ мы это видѣли уже въ *Аналитикѣ*).

Къ тому же, для того, чтобы умозаключать, надо имѣть *опредѣленія* (définitions), аксіомы, доказательства. Разумъ же можетъ прилагать таковую методу только въ Математикѣ. Въ самомъ дѣлѣ, — отчего происходитъ, что геометръ можетъ опредѣлить (dé-

finir) *концептъ?* Происходитъ это оттого, что онъ *строитъ* концептъ; въ дѣйствительности геометръ опредѣляетъ, дефинируетъ—не треугольникъ, но процессъ своего собственнаго ума, строющаго треугольникъ. Такъ какъ геометръ имѣетъ совершенно ясное сознаніе этого процесса, и такъ какъ въ фигурѣ нѣтъ рѣшительно ничего, кромѣ того, что онъ (геометръ) вложилъ въ нее, *строя* ее, то онъ и можетъ опредѣлить (définir) эту фигуру во всѣхъ ея свойствахъ. Опредѣленіе его выходитъ полнымъ: оно совершенно хорошо.

Но въ Философіи нѣтъ ничего схожаго съ этимъ. Мы не знаемъ всего того, что заключаетъ въ себѣ концептъ, и слѣдовательно всякое опредѣленіе (définition), которое мы захотѣли бы дать ему, будетъ неполнымъ. Мы чувствуемъ это такъ хорошо, что бываемъ вынуждены разъяснять примѣрами сомнительныя и нерѣшительныя опредѣленія, которыя мы, можно сказать, развѣ только лепечемъ, когда хотимъ сказать, напримѣръ, о томъ, что суть такое: — сущность, причина и, даже, — справедливость (?).

А коль скоро мы прибѣгаемъ къ примѣрамъ, къ приложеніямъ, то это значитъ, что мы уже не опредѣляемъ *a priori.*

Точно такая же невозможность выходитъ и для аксіомъ. Аксіома есть сужденіе синтетическое *a priori*, и слѣдовательно, предполагаетъ *чистое наглядное представленіе* времени и пространства,— что̀ приводитъ къ тому, чтобы сказать, что аксіомы существуютъ только въ Математикѣ.

Но безъ аксіомъ и безъ опредѣленій (дефини-

ціи), ясно, —не можетъ быть и доказательствъ. И такъ, *догматическое употребленіе* разума въ Философіи не имѣетъ никакого значенія. Метафизика не имѣетъ матемъ (mathèmes), доказанныхъ предложеній, а имѣетъ только *догматы*, то-есть — предложенія синтетическія по концептамъ и безъ наглядныхъ представленій,—предложенія, которыя не имѣютъ аподиктическаго, необходимаго (доказательнаго) значенія.

Но догматы эти, однако, имѣютъ значеніе опровергающее (refutatif) въ *полемическомъ употребленіи разума*, ибо ихъ можно противопоставлять, съ одинаковымъ правдоподобіемъ, противоположнымъ утвержденіямъ. Бога не доказываютъ, но доказываютъ то, что и атеизмъ, и пантеизмъ тоже не могутъ быть доказаны. Значитъ ли это, однако, что Богъ и безсмертіе суть гипотезы, которыхъ спекулативный разумъ можетъ утверждать возможность? Нѣтъ: ибо мы знаемъ только, что гипотезы эти *логически возможны*, возможны быть мыслимыми. Но возможность логическая не влечетъ за собою возможности дѣйствительной, хотя невозможность логическая влечетъ и невозможность дѣйствительную. Такимъ образомъ равно невозможно доказать, какъ то, что совершенное Существо возможно, такъ и то, что оно невозможно. Къ этому именно, приводится единственное утвержденіе, которое дозволено намъ постановить по отношенію къ гипотезамъ Чистаго Разума.

Эти гипотезы могли бы еще имѣть значеніе, какъ объясненіе фактовъ, если бы онѣ объясняли ихъ всѣ безъ пособія вспомогательныхъ гипотезъ.

Но этого — нѣтъ. Идея совершеннаго Существа объясняетъ, конечно, порядокъ и гармонію міра; но для того, чтобы объяснить непорядокъ, нравственное зло, надо прибѣгать къ новымъ гипотезамъ. Единство души объясняетъ, конечно, единство мысли; но не даетъ объясненія соединенія души съ тѣломъ.

Кажется, однако, есть одинъ случай, когда можно утверждать истинность гипотезы: это—именно тогда, когда противорѣчащая гипотеза несообразна.

Но, говоритъ Кантъ, и это есть иллюзія, заблужденіе; ибо (за исключеніемъ—въ Геометріи)—два противорѣчащія предложенія могутъ быть одинаково истинными и одинаково ложными. Мы видѣли этому примѣры по поводу *антиномій*. Стало быть несообразность одной гипотезы не влечетъ истинности гипотезы противорѣчащей.

Если же въ Геометріи выходитъ иначе, то именно потому, что наука эта имѣетъ дѣло только съ отношеніями нашей мысли съ самой собою. Вездѣ, въ другихъ случаяхъ, доказательство *апагогическое* (*apagogique*), или доказательство по абсурду, можетъ быть оспариваемо.

Въ резюмированіи,—*Дисциплина* чистаго разума приводитъ къ заключенію, состоящему въ томъ, что спекулативнымъ разумомъ мы не можемъ утверждать ни реальность, ни возможность чего бы то ни было.

Затѣмъ, наконецъ, мы выходимъ къ свѣту,—къ доказательству по началамъ нравственнымъ, которое Кантъ излагаетъ, вслѣдъ за симъ, въ *Канонѣ* чистаго Разума.

II. КАНОНЪ ЧИСТАГО РАЗУМА.

Если съ первыхъ же словъ *Критики* и во все время ея изложенія Кантъ не давалъ бы намъ предчувствовать перемѣну, которая совершается здѣсь какъ будто внезапно, то читатель, увидавъ себя вдругъ выведеннымъ изъ полной ночи скептицизма къ сіянію самыхъ высокихъ истинъ, испыталъ бы изумленіе, подобное изумленію узника пещеры Платона, когда узникъ этотъ изъ міра тѣней выходитъ на полный свѣтъ и въ міръ реальностей.

Доказательство нравственное (то-есть доказательство, основанное на началахъ нравственныхъ), къ которому мы приступаемъ, такъ же просто, какъ и ясно. Если это доказательство и не есть (какъ это утверждаетъ *Критика*) единственное убѣдительное доказательство, — то оно все-таки настолько неотразимо, что одно оно можетъ уже быть достаточнымъ.

Непреодолимое стремленіе разума къ безконечному есть фактъ. Фактъ этотъ Кантъ констатировалъ лучше чѣмъ кто либо, указавъ намъ на всегда и постоянно возраждающіяся усилія нашей мысли— достигнуть *Трансцендентальной* истины и выдти изъ узкихъ предѣловъ опыта, гдѣ разумъ задыхается.

Но упоминаемое стремленіе разума было бы фактомъ *неимѣющимъ цѣли*, и природа, импозируя его, значило бы, подшутила надъ нами, если бы никакимъ путемъ нашему познанію не было возможно переступить границы чувственнаго міра.

Такъ какъ за границы эти мы не можемъ переступить разумомъ спекулативнымъ, то надо, чтобы мы проникли туда разумомъ практическимъ. Если бы это было не такъ, то къ какой именно причинѣ могло бы быть отнесено желаніе (которое не слѣдуетъ заглушать)—встать твердою стопою гдѣнибудь внѣ опыта?

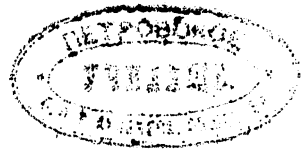
Разумъ предчувствуетъ вещи, имѣющія для него громадный интересъ; онъ вступаетъ на дорогу спекулативности для того, чтобы подойти ближе къ глубоко интересующимъ его предметамъ, а предметы эти, между тѣмъ, бѣгутъ предъ нимъ. Безъ сомнѣнія, онъ можетъ надѣяться лучшаго успѣха на другой дорогѣ, на единственномъ, остающемся ему для слѣдованія пути, а именно—на пути своего практическаго употребленія.

Практическимъ можно назвать все то, что возможно чрезъ свободу.

Но намъ извѣстно, что существуютъ вещи практическія, то-есть вещи, которыя могутъ и должны быть сдѣланными. Стало быть, человѣкъ свободенъ.

Я могу пользоваться моею свободою для того, чтобы попытаться достигнуть счастія. Это есть *эмпирическая* конечная цѣль; ибо это есть такая цѣль, которую рекомендуютъ мнѣ мои сенсы.

Но я мыслю, также, конечную цѣль умозрительную, раціональную: она состоитъ въ томъ, чтобы отыскивать средства не только къ достиженію счастія, но и къ тому, чтобы сдѣлать себя достойнымъ счастія. Эта конечная цѣль есть цѣль *обязательная, безусловная* (ибо я могу отказаться отъ счастія, но не могу отказаться отъ добродѣтели).



Но, однако, это *безусловное,* этотъ *менъ,* который я называю нравственнымъ закономъ, можетъ и долженъ имѣть вліяніе и на чувственный міръ, потому что онъ долженъ опредѣлять мои поступки, мои дѣйствія, которыя принадлежатъ къ міру феноменовъ.

Чистый разумъ заключаетъ въ себѣ (не въ спекулативномъ, правда, своемъ употребленіи, но въ нѣкоторомъ практическомъ употребленіи, то-есть—въ употребленіи нравственномъ) принципы *возможности опыта,* то-есть—принципы дѣйствій, поступковъ, которые въ *исторіи* людей *могли* бы быть найдены сообразными съ нравственными принципами.

Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ разумъ провозглашаетъ, что такія-то дѣйствія, поступки должны совершиться, то надо, чтобы они и дѣйствительно могли совершиться. Слѣдовательно, особенный видъ систематическаго единства, а именно — единство нравственное должно быть тоже возможно, между тѣмъ какъ систематическое единство природы не могло быть доказано спекулативными принципами разума. Оно не могло быть доказано; ибо если разумъ имѣетъ способность къ причинодѣйствованію по отношенію къ свободѣ вообще, то онъ не имѣетъ этой способности по отношенію къ цѣлой природѣ, и если нравственные принципы разума могутъ производить свободныя дѣйствія, то не производятъ законовъ естественныхъ, законовъ природы. Стало быть, принципы чистаго разума въ практическомъ ихъ употребленіи, то-есть въ употребленіи нравственномъ,—имѣютъ *объективную* реальность.

Бездна между міромъ недоступнымъ сенсамъ и міромъ чувственнымъ, значитъ, заполнена. Я чувствую дѣйствительное присутствіе Блага, чувствуя обязательство, подчиняясь заповѣди, которую оно (Благо) мнѣ импозируетъ. Какимъ же образомъ могу я сомнѣваться въ *объективной* его реальности?

Но если благо существуетъ, то надлежитъ, чтобы существовало совершенное согласіе между добродѣтелью и счастіемъ; ибо вѣчное несогласіе между ними было бы абсолютнымъ непорядкомъ (неурядицей), абсолютнымъ отрицаніемъ блага.

Но таковое согласіе не существуетъ въ здѣшней жизни, слѣдовательно имѣется еще и другая жизнь.

Сверхъ того, согласіе это можетъ быть реализировано только могуществомъ безконечно совершеннымъ, которое благоустрояетъ по нравственнымъ законамъ; а разъ когда существованіе такого могущества доказано, я долженъ признать его, въ то же время, за причину міра.

Слѣдовательно, Богъ и будущая жизнь суть два предположенія неразлучныя съ обязательствомъ, импозируемымъ намъ разумомъ.

Повторимъ еще: такъ какъ въ мірѣ физическомъ все подчинено необходимости, и въ немъ, въ этомъ мірѣ, не существуетъ гармоніи между благополучіемъ и нравственностью, то разумъ находится обязаннымъ допустить другую жизнь, жизнь будущую, въ которой гармонія эта можетъ установиться.

Итакъ, мы должны признать одно изъ двухъ: или то́, что нравственные законы суть не что иное, какъ химера, или то́, что Богъ и будущая жизнь существуютъ.

Эта нравственная теологія имѣетъ надъ теологіею спекулативной преимущество не только въ томъ, что замѣняетъ гипотезу доказательствомъ, но и въ томъ еще, что лучше опредѣляетъ аттрибуты Бога.

Аргументъ конечныхъ цѣлей возноситъ насъ, безъ сомнѣнія, къ мысли объ интеллигентной причинѣ міра, но не доказываетъ того, что причина эта есть единственная и что она всемогуща. Нравственное же доказательство доказываетъ существо всемогущее; ибо надо *все* знать для того, чтобы оцѣнять значеніе человѣческихъ дѣйствій, поступковъ; надо *все* мочь для того, чтобы вознаграждать по дѣйствительнымъ заслугамъ.

Упоминаемое доказательство доказываетъ тоже Бога *единаго*. Въ самомъ дѣлѣ, какимъ образомъ могли бы мы найти въ различныхъ воляхъ совершенное единство намѣреній и цѣлей..... причину, способную производить явленія, всегда согласныя съ нравственнымъ закономъ.

Разъ, когда Богъ уже познанъ какъ Творецъ гармоніи нравственнаго міра, или, какъ выражался Лейбницъ, міра благодати,—какимъ образомъ можетъ Онъ быть не признанъ Творцомъ міра природы?

Какимъ образомъ гармонія вселенной могла бы не быть проявленіемъ Его мудрости, благости и могущества?

Все, слѣдовательно, въ природѣ имѣетъ конечную цѣль. Это положеніе, это правило нужно было спекулативному разуму—какъ принципъ регулирующій; но теперь оно сдѣлалось доказанною истиной.

Да: въ мірѣ дѣйствительно существуетъ система конечныхъ цѣлей, зависящихъ одна отъ другой, система цѣлей, которыя всѣ подчинены конечной цѣли высшей, а именно—возможности земнаго существованія существа, призваннаго практиковать нравственный законъ.

Чрезъ это Физика (естественныя науки) получаетъ связь съ Теологіей; міръ природы и міръ благодати существуютъ другъ для друга; оба эти міра находятъ свое единство въ высшемъ намѣреніи, и соображеніе этого единства даетъ нашимъ разысканіямъ природы путеводную нить, и въ то же время дѣлаетъ характеръ этихъ разысканій священнымъ.

III. АРХИТЕКТОНИКА ЧИСТАГО РАЗУМА.

Теперь, когда мы уже открыли связь, соединяющую между собою всѣ наши познанія, возможно подумать объ отнесеніи ихъ къ единой наукѣ, которой всякая другая наука была бы вѣтвью. Это-то взаимную зависимость наукъ Кантъ пытается очертить въ *Архитектоникѣ чистаго разума.*

Общій источникъ всѣхъ знаній есть разумъ. Общая цѣль всѣхъ вещей заключается въ высшей конечной цѣли разума. Первое основное знаніе есть, стало быть, наука самого разума или Философія; она, именно, даетъ единство всѣмъ нашимъ познаніямъ, разсматривая ихъ съ точки зрѣнія конечныхъ цѣлей и какъ различныя части плана, соображеннаго божественной интеллигентностью.

Соображать вещи съ точки зрѣнія конечныхъ

цѣлей—это значитъ опредѣлять законы вещамъ. Мы знаемъ только два предмета: природу и свободу; наука, значитъ, должна обнимать изученіе законовъ физическихъ и изученіе законовъ нравственныхъ.

Первые, то-есть законы физическіе, суть *тотъ порядокъ, который существуетъ;* вторые, то-есть законы нравственные, суть—*тотъ порядокъ, который долженъ быть.*

Изученіе естественныхъ наукъ (Физики), съ точки зрѣнія законовъ, ихъ единства и ихъ цѣлесообразности,—есть наука философская: она должна называться: *Метафизика природы.*

Изученіе же нравственныхъ законовъ должно быть названо: *Метафизика нравовъ.*

Таково самое общее раздѣленіе науки.

Метафизика природы подраздѣляется, въ свою очередь, на *Философію Трансцендентальную* и на *Физіологію* (то-есть Физику) *раціональную.*

Первая изучаетъ законы мыслящаго субъекта; вторая—предметы.

Но такъ какъ нѣкоторые предметы принадлежатъ къ области опыта, а другіе—только мыслимы разумомъ, то *Физіологія раціональная* подраздѣляется еще на: *Физіологію имманентную* (не выходящую изъ опыта) и *Физіологію трансцендентную* (переступающую опытъ).

1) *Физіологія имманентная* разсматриваетъ предметы опыта (чувственный міръ, душу) и заключаетъ въ себѣ *Раціональную Физику* и *Раціональную Психологію.*

Науки эти занимаются только тѣмъ, что́ мы знаемъ *a priori* о чувственныхъ предметахъ (Кантъ

обозначалъ часто эти науки, при изложеніи своего труда, названіями: Чистая Физика и Чистая Психологія).

2) *Физіологія трансцендентная* подраздѣляется, въ свою очередь, на *Космологію* и *Теологію*.

Первая занимается природою, разсматриваемою какъ бытіе реальное, какъ *субстратумъ* (substratum, основа) феноменовъ; вторая — разыскиваетъ первую причину міра.

Такимъ образомъ группированныя, всѣ эти науки суть какъ-бы вѣтви дерева человѣческаго разума; но, исключая *Метафизики нравовъ*, всѣ онѣ приводятся къ познанію только лишь однихъ концептовъ предметовъ, а не предметовъ дѣйствительныхъ.

Но однако наука разума или *Метафизика* если и не составляетъ собственно никакого знанія, то, тѣмъ не менѣе, есть правило человѣческаго ума; она помогаетъ ему, направляетъ его во всѣхъ другихъ наукахъ, которыя и приводитъ къ единству. Она служитъ, говоритъ Кантъ, основаніемъ возможности нѣкоторыхъ наукъ и пособіемъ при пользованіи всѣми ими.

IV. Исторія чистаго разума.

Упоминаемаго выше назначенія Метафизики прежде не понимали хорошо, а потому философы и раздѣлялись на двѣ школы:

Одни, съ Эпикуромъ, отрицали эту науку и не допускали никакихъ другихъ идей, кромѣ тѣхъ, которыя даются сенсами. Это были философы *сенсуалисты*.

Другіе, съ Платономъ, полагали, что идеи, мыслимыя разумомъ, имѣютъ реальный объектъ, и принимали Метафизику за науку существъ, тогда какъ она, въ дѣйствительности, есть не болѣе какъ наука формъ разума. Таковы именно — философы *интеллектуалисты.*

Между интеллектуалистами различаютъ *ноологистовъ* (noologistes), которые относили къ разуму (къ способности *a priori*) понятія сверхчувственныя, и *эмпириковъ* (empiristes) (Аристотель, Локкъ), которые, по странной непослѣдовательности, производятъ эти понятія отъ сенсовъ, признавая, между тѣмъ, что они (то-есть понятія эти) переступаютъ сенсы. Эпикуръ былъ болѣе логиченъ. Что́, въ самомъ дѣлѣ, можетъ быть противорѣчивѣе того, чтобы имѣть притязаніе доказывать Бога и безсмертіе души, когда полагаютъ, что всѣ наши идеи приходятъ изъ опыта.

Точно такъ, какъ во всѣ времена существовали двѣ школы: одна, которая не умѣетъ пользоваться Метафизикой, другая, которая злоупотребляетъ ею,—такъ точно существуютъ и двѣ методы: метода *натуралистическая* и метода *ученая.*

Первая придерживается обыденнаго здраваго смысла и есть настоящая *Мизологія* (misologie).

Вторая—метода *ученая* (которая не пренебрегаетъ тѣмъ, чтобы размышлять и углубляться) бываетъ то *догматическою* (Вольфъ), то *скептическою* (Юмъ).

Между двумя этими крайностями остается еще открытый путь: это именно *метода критическая.* Правда, это есть не болѣе еще какъ вновь откры-

тая тропинка, но тропинку эту необходимо превратить въ царственную дорогу. По этому пути, можетъ быть, удастся, наконецъ, привести къ хорошему концу тщетно поднимавшееся въ продолженіи двадцати вѣковъ предпріятіе: удовлетворить вполнѣ человѣческій разумъ относительно того, чѣмъ онъ до сего времени постоянно занимался,—чѣмъ занимался всегда съ особеннымъ стараніемъ, но всегда совершенно безуспѣшно.

РЕЗЮМЕ КРИТИКИ ЧИСТАГО РАЗУМА.

Резюмируемъ теперь заключенія *Критики чистаго разума.*

Въ первыхъ же строкахъ своего введенія, Кантъ подрываетъ основаніе сенсуализма.

Познанія наши, конечно, начинаются съ опыта, но они не всѣ изъ него происходятъ. Даже и то познаніе, которое приходитъ къ намъ изъ опыта, есть составное изъ впечатлѣній, получаемыхъ нами въ воспріятіи, и изъ идей, которыя производитъ, сама собою, наша познавательная способность. Эти идеи, приходящія отъ нашей познавательной способности, а не изъ опыта, суть такія идеи, свойство которыхъ именно быть абсолютными и всеобщими; ибо опытъ не доставляетъ намъ никогда сужденій строго всеобщихъ. Какимъ, напримѣръ, образомъ возможно производить изъ опыта истины математическія, законъ причинности?

Такъ какъ принципы или основоположенія эти имѣютъ характеръ всеобщей и абсолютной необходимости, то тщетно старались бы, съ Юмомъ,

объяснять ихъ привычною ассоціаціею воспріятій. Въ самомъ дѣлѣ, таковая *ассоціація* идей, будучи привычною, тѣмъ не менѣе была бы все-таки *случайною*. Скажемъ болѣе: необходимыя сужденія не только что невозможно приписывать опыту, но и самъ опытъ, самъ онъ возможенъ не иначе какъ лишь чрезъ знаніе, которое мы имѣемъ *a priori* о необходимыхъ истинахъ (напримѣръ: основоположеніе причинности; идея пространства).

Понятія *a priori* приводятся Кантомъ къ тремъ классамъ:

1) Чистыя наглядныя представленія;

2) Чистые концепты или категоріи;

3) Абсолютныя Идеи.

Чистыя наглядныя представленія суть тѣ представленія, которыя умъ составляетъ себѣ о пространствѣ и о времени; безъ этихъ представленій никакой опытъ невозможенъ. Это суть *формы* чувствуемости. Онѣ непреложны, тогда какъ *содержаніе,* которое предоставляется имъ, можетъ разнообразиться до безконечности.

Кромѣ чистыхъ наглядныхъ представленій, дѣлающихъ воспріятія возможными, умъ мыслитъ, соображаетъ отношенія между этими воспріятіями. Эти отношенія суть *концепты* или *категоріи;* дѣятельность ихъ (функція ихъ) есть поставленіе въ порядокъ многихъ представленій и дѣланіе изъ нихъ общаго представленія.

Относить начало происхожденія этихъ концептовъ къ опыту—невозможно, такъ какъ опытъ прилагается только къ предметамъ частнымъ, отдѣльнымъ; концепты же, напротивъ, прилагаются къ

всякому предмету безразлично. Такимъ образомъ, каковы бы ни были воспринимаемые нами предметы,—утверждать о нихъ что-либо мы можемъ не иначе какъ съ слѣдующихъ четырехъ точекъ зрѣнія, а именно съ точекъ зрѣнія: *Количества, Качества, Отношенія, Измѣняемости.* Эта форма мысли остается непреложною, какъ бы разнообразны ни были предметы, даваемые ощущеніемъ.

Но это еще не все. Кромѣ *наглядныхъ представленій* и *концептовъ a priori,* человѣкъ имѣетъ еще нѣкоторыя *абсолютныя Идеи.* Таковы Идеи—души нематеріальной, Существа совершеннаго.

Если *концепты,* какъ мы видѣли, суть условія всякой мысли, то упоминаемыя *Идеи* суть, въ свою очередь, условіе *концептовъ.* Въ самомъ дѣлѣ, всякій *концептъ* выражаетъ отношеніе, а всякое отношеніе, потому самому что выражаетъ *относительное,* предполагаетъ *безусловное, абсолютное.* Безъ *идеи абсолютнаго единства,*—таковой какъ идея единства *моего я,—концептъ количества* невозможенъ; безъ *идеи совершенства*—какой смыслъ можно было бы дать *концепту качества?* Всякое сужденіе объ *отношеніи* (причинность, взаимодѣйствіе) неразрывно связано съ *идеей первой Причины,* причины свободной. Наконецъ, *концепты измѣняемости* (то-есть концепты возможности, существованія и необходимости) требуютъ въ начало ряда (серіи) возможныхъ существъ—реальность Существа необходимаго.

Таковы-то суть *Трансцендентальныя Идеи;* и такъ какъ всякій актъ мысли заключаетъ ихъ въ себѣ, то совершенно справедливо будетъ сказать,

что всякое предложеніе, всякое сужденіе, всякое, даже, воспріятіе предполагаетъ Идею безконечнаго, идею Бога. Сужденіе, которое не предполагало бы Бога, было бы составлено не по законамъ разума.

Но можно ли считать правдивою ту способность, которую я называю моимъ разумомъ? Что доказываетъ мнѣ то, что сужденія разума сообразны съ истиной, съ реальностью вещей? „Я имѣю право въ этомъ сомнѣваться“, говоритъ Кантъ,—и онъ излагаетъ побудительныя причины сомнѣнія.

Капитальный, главнѣйшій аргументъ недовѣрія Канта есть то, что всѣ принципы (основоположенія) разума, по крайней мѣрѣ, всѣ тѣ, которые служатъ къ распространенію нашихъ познаній суть принципы *синтетическіе a priori*.

Въ этомъ Кантъ видитъ побудительную причину подвергать сомнѣнію значеніе этихъ принциповъ. *Сужденія аналитическія* правозаконны, потому что невозможно отрицать ихъ безъ противорѣчія. Сужденія *синтетическія*, когда онѣ суть—*a posteriori*, имѣютъ себѣ доказательство въ опытѣ. Но на чемъ основываются сужденія, которыя суть вмѣстѣ и *синтетическія*, и *a priori*? Кантъ пытается доказать, что они возможны только чрезъ *наглядное представленіе* времени и пространства. Допуская это, Кантъ вынужденъ свести наши сужденія о причинности къ выраженію отношенія времени, отождествить понятіе *причины* съ понятіемъ *послѣдованія* (сюксессивности).

Изъ этой теоріи выходитъ, что всѣ синтетическія сужденія, произносимыя разумомъ о предметахъ, которые находятся внѣ времени и пространства,

напримѣръ, сужденія произносимыя о существованіи души и о Безконечномъ, суть утвержденія не правозаконныя. *Наглядныя представленія* и *концепты* разсудка (какъ, напримѣръ, *концепты: сущности, причины*) правозаконны только въ своемъ приложеніи къ предметамъ опыта, и служатъ лишь для того, чтобы дѣлать опытъ возможнымъ. Такимъ образомъ и выходитъ то́, что всѣ наши положительныя познанія ограничиваются опытомъ.

Между такимъ ученіемъ и ученіемъ сенсуалистовъ имѣется, однако, большая разница.

По первому изъ этихъ ученій, а именно, по доктринѣ Канта, мы можемъ если не *познавать*, то, по крайней мѣрѣ, *мыслить* нематеріальные предметы,—до тѣхъ поръ, пока нравственное ученіе не докажетъ ихъ реальности.

Ограничиваясь дѣятельностью только спекулативнаго разума, мы не можемъ, по мнѣнію *Критики*, подниматься выше чувственнаго познанія.

Предметы мы воспринимаемъ не таковыми, каковы они суть въ самихъ себѣ, но таковыми, каковыми они намъ кажутся. Мы не знаемъ, что именно такое есть *нумены*, то-есть вещи въ самихъ себѣ; только *феноменъ*, только онъ одинъ есть предметъ нашего познанія.

Тѣмъ не менѣе, если, идя спекулативнымъ путемъ, всѣ наши идеи не имѣютъ предмета; если я не могу знать, ни по поводу міра, который воспринимаю,—что́ такое именно онъ есть, ни по поводу Безконечнаго, которое мыслю, — существуетъ ли оно реально; если пространство и время, въ которыхъ представляется мнѣ міръ, если само со-

вершенное Существо суть не что иное, какъ субъективныя формы моей мысли, то имѣется, однако, одна идея разума, идея, которой скептицизмъ не можетъ коснуться и въ объективности которой мнѣ не дозволено сомнѣваться. Это есть Идея *Благого (Добраго)*.

Благое (*Доброе*) не можетъ быть простою формою моей мысли, потому что оно мной повелѣваетъ; оно выше меня, потому что импозируетъ мнѣ законъ; стало быть, и внѣ меня имѣется существованіе. *Благое* не есть также простая мечта, абстракція; ибо оно дѣйствуетъ на меня, оно есть причина моихъ поступковъ, а абстракція не дѣйствуетъ, не можетъ быть причиною чего бы то ни было.

Эта реальность *Благого* предполагаетъ реальность *Блага* абсолютнаго. Но абсолютнаго Блага не можетъ быть, если совершеннаго согласія между добродѣтелью и счастіемъ не существуетъ нигдѣ. Такого согласія не существуетъ въ здѣшнемъ мірѣ; слѣдовательно надо, чтобы имѣлась другая жизнь; надо, сверхъ того, чтобы существовало Существо безконечно справедливое и безконечно могущественное, для того, чтобы воздать каждому по его заслугамъ. Однимъ словомъ, я не могу вѣрить въ нравственный законъ, не вѣря въ Бога и не надѣясь на безсмертіе.

Таково окончательное заключеніе *Критики чистаго Разума*. Здѣсь постановлены уже основанія нравственной системы Канта. Но для того, чтобы вполнѣ обнять его ученіе, его доктрину, надо искать ея развитія въ *Критикѣ практическаго Разума* и въ добавленіи къ этой части Критики, озаглавленномъ: *Основанія Метафизики нравовъ*.

Критика практическаго разума.

I. ПРЕДИСЛОВІЕ И ВВЕДЕНІЕ.

Доказать свободу, избѣжать антиноміи, которую представляетъ концептъ свободы, когда его разсматриваютъ спекулативнымъ разумомъ,—такова задача поставленная здѣсь себѣ Кантомъ. Коль скоро задача эта будетъ разрѣшена,—всѣ другія задачи, касающіяся человѣческаго разума, будутъ тоже разрѣшены; ибо концептъ свободы,—когда реальность его уже утверждена аподиктическимъ (необходимымъ) закономъ практическаго разума,—составляетъ ключъ свода зданія всей системы чистаго Разума, и всѣ другіе концепты (концепты: Бога, безсмертія), которые, какъ чистыя Идеи, не имѣютъ опоры въ разумѣ спекулативномъ, связаны съ этимъ концептомъ свободы и получаютъ съ нимъ и чрезъ него недостающія имъ состоятельность и объективную реальность.

Такъ какъ всегда познаніе чистаго Разума служитъ принципомъ для практическаго употребленія, то и общее раздѣленіе *Критики практическаго Разума* должно быть сообразно раздѣленію *Критики спекулативнаго (чистаго) Разума:* 1) *Аналитика* изучаетъ принципы Разума или идею Благого; 2) *Діалектика* занимается этою идеею или этимъ *концептомъ*, возведеннымъ къ абсолютному, то-есть понятіемъ высшаго Блага; 3) *Методологія*

имѣетъ предметомъ разъискать совокупность средствъ, долженствующихъ быть употребленными для того, чтобы открыть законамъ чистаго практическаго Разума доступъ въ душу человѣка.

Въ *Аналитикѣ* Кантъ заключаетъ отъ *объективности* Благого къ объективной реальности свободной воли.

Въ *Діалектикѣ* же онъ заключаетъ отъ *объективнаго концепта* высшаго Блага къ существованію Бога и къ безсмертію души.

II. АНАЛИТИКА ПРАКТИЧЕСКАГО РАЗУМА.

Аналитика изучаетъ: 1) *Принципы;* 2) *Объектъ;* 3) *Побужденія* практическаго Разума.

Что такое есть — *принципъ* практическаго Разума?

Когда воля моя опредѣляется слѣдуя правилу, пригодному только *для меня*, то тогда правило это есть не что иное какъ простое *субъективное правило* (*maxime*); если же правило пригодно для воли *каждаго разумнаго и свободнаго существа*, то тогда оно (правило) есть уже *Принципъ* (*principe*).

Такимъ образомъ правило, которое я составляю себѣ, положимъ на то, чтобы не сносить безнаказанно никакого оскорбленія, не имѣетъ значенія всеобщаго; оно субъективно; есть, именно, не что иное какъ—*субъективное правило (maxime)*. Въ самомъ дѣлѣ, разумъ можетъ, пожалуй, говорить мнѣ, что правило это *необходимо для достиженія цѣли* (напримѣръ,—для удовлетворенія моего самолюбія); но я могу и не желать этой цѣли. Стало быть, не-

обходимость этого правила подчинена нѣкоторому условію; это именно есть *повелительное (impératif) условное* или *гипотетическое*. Къ тому же, не возможно было бы, безъ противорѣчія, сдѣлать изъ этого субъективнаго правила мести всеобщее Правило для воли каждаго разумнаго существа.

Разсмотримъ, напротивъ, Правило, состоящее въ томъ, чтобы *никогда не лгать*. Разумъ импозируетъ мнѣ его не только какъ *необходимое условіе для того, чтобы достигнуть цѣли;* но импозируетъ мнѣ его *безусловно, во всѣхъ случаяхъ, что́ бы ни вышло:* это есть заповѣдь *безусловная, повелительное категорическое (Impératif catégorique)*.

Правило субъективное (maxime), правило, которое не можетъ быть прилагаемо ко всякой разумной волѣ, которое подчинено нашимъ желаніямъ,— не можетъ быть познаваемо или знаемо *a priori*. (Въ самомъ дѣлѣ, только одинъ опытъ научаетъ меня различать, что та или другая вещь доставляетъ мнѣ удовольствіе). Слѣдовательно, разыскиваніе такихъ *эмпирическихъ* правилъ не должно быть предметомъ чистаго практическаго Разума.

Чистый Разумъ можетъ опредѣлить только Правило *a priori (апріорное)*, Правило *формленное*, то-есть Правило, существенно свойственное природѣ каждаго *разумнаго и свободнаго существа*.

Конечно, воля *разумнаго существа*, и сама она тоже есть способность желать; но это есть *высшая* способность желаемости, потому что только идея всеобщаго Блага можетъ опредѣлять (рѣшать) ее,—тогда какъ *низшая* способность желаемости

опредѣляется лишь побужденіями *эмпирическими*, идеею счастія или благополучія.

Удивительно, что нѣкоторые умы, и умы проницательные, не замѣчали между низшею способностью желаемости и высшею способностью желаемости другаго различія, кромѣ различія чисто случайнаго характера. Для этихъ мыслителей—одна изъ этихъ способностей состоитъ въ отыскиваніи удовольствій чувственныхъ, другая — въ отыскиваніи *удовольствій* интеллектуальныхъ (духовныхъ). Но удовольствіе интеллектуальное, какъ бы чисто оно ни было, все-таки есть побужденіе *эмпирическое*. „Выдавать удовольствія ума, говоритъ Кантъ,—за побужденія, отличныя отъ побужденій, идущихъ отъ сенсовъ (чувствъ),—это значитъ дѣлать то же самое, чтб дѣлаютъ тѣ невѣжды, которые, имѣя притязаніе заниматься Метафизикой, стараются дѣлить, утонять матерію до того, что отъ этого можно почувствовать головокруженіе, и полагаютъ, что такимъ образомъ получатъ идею о существѣ духовномъ и при томъ—протяженномъ. Если допустить съ Эпикуромъ, что добродѣтель опредѣляетъ (рѣшаетъ) воли только обѣщаемымъ ею удовольствіемъ, то затѣмъ нельзя уже имѣть право порицать его за то, что онъ разсматривалъ это *удовольствіе* какъ совершенно подобное удовольствію идущему отъ сенсовъ (чувствъ). Личный принципъ счастія, — какое употребленіе, при этомъ, ни имѣли бы разсудокъ и разумъ,—не можетъ заключать другихъ принциповъ опредѣленія (рѣшаемости) для воли, кромѣ тѣхъ, которые свойственны низшей способности желаемости. Изъ этого слѣ-

дуетъ: или то, что высшая способность желаемости не существуетъ, или то, что чистый разумъ долженъ имѣть возможность быть практическимъ чрезъ самого себя, то-есть долженъ опредѣлять (рѣшать) волю безъ предположенія участвованія какого бы то ни было чувства, какого бы то ни было представленія пріятнаго или непріятнаго,—опредѣлять (рѣшать) волю одною только формою практическаго Правила".

Эти абсолютные *Принципы* разума, какъ принадлежащіе разуму, а не опыту, должны отличаться отъ другихъ принциповъ особыми характерами. Главныхъ характеровъ имѣется четыре.

Первый изъ сихъ характеровъ есть *всеобщность* (универсальность), что́ означаетъ, что Принципы эти должны быть таковы, чтобы всѣ воли могли съ ними сообразовываться, не становясь въ противорѣчіе однѣ съ другими. (Легко видѣть проистекающія изъ сего практическія послѣдствія: напримѣръ, я не могу поставить Правиломъ субъективное правило (maxime) *слѣдовать всѣмъ своимъ желаніямъ;* это субъективное правило въ значеніи всеобщаго Правила уничтожается само собою; ибо, сообразовываясь съ нимъ, я этимъ самымъ мѣшаю другимъ съ нимъ сообразовываться. То же можно сказать и о субъективномъ правилѣ: *Преслѣдуй свой собственный интересъ*). Этотъ характеръ всеобщности, безъ котораго невозможно было бы мыслить безусловное Правило для нашихъ поступковъ, можетъ быть выраженъ такъ: *Поступай такимъ образомъ, чтобы субъективное правило (maxime) твоей воли могло всегда быть разсма-*

тривaемо какъ Принципъ всеобщаго законодательства.

Второй характеръ упоминаемыхъ Принциповъ есть *автономія.* Законодательство разума должно быть *автономное,* то-есть независимое отъ свойства желаемыхъ предметовъ и отъ свойства моихъ желаній. Безъ этого, упоминаемое законодательство не было бы всеобщимъ и безусловнымъ (абсолютнымъ). Воля, которая будетъ регулироваться, направляться по такимъ *Принципамъ* (по Принципамъ, могущимъ быть разсматриваемыми, какъ Принципы всеобщаго законодательства) будетъ по этому самому независима отъ физической необходимости: она будетъ волею свободною. Если бы не существовало другого порядка вещей, кромѣ порядка природы, то я никогда не вздумалъ бы даже и предполагать возможности дѣятельности свободной.

Но практическій разумъ импозируетъ намъ этотъ концептъ *свободы,* импозируя намъ нравственный законъ. Моя свобода, стало быть, доказывается мнѣ разумомъ; но, кромѣ того, и свидѣтельство опыта является еще подкрѣпить имѣющуюся во мнѣ въ этомъ несомнѣнность.

Въ самомъ дѣлѣ: предположите, что какому либо человѣку говорятъ: „Откажись отъ твоего желанія, или ты будешь сейчасъ же повѣшенъ". Очевидно, что страхъ смерти удержитъ его отъ выполненія желанія; ибо между двумя чувственными побужденіями наиболѣе сильное всегда возьметъ верхъ.

Но пусть скажутъ: „Сдѣлай ложное показаніе,—

или ты будешь немедленно убитъ". И наша совѣсть свидѣтельствуетъ намъ, что каждый человѣкъ свободенъ противостоять этой угрозѣ, и что, слѣдовательно, наша воля не находится въ зависимости отъ чувственныхъ побужденій.

Эта-то независимость моей воли по отношенію къ законамъ природы и составляетъ ея *автономію*. Быть *автономнымъ* (самостоятельно-свободнымъ) значитъ повиноваться только закону, сдѣланному *для насъ*, а именно—закону разума; если же, напротивъ, наша воля подчиняется законамъ природы, законамъ нашихъ инстинктовъ, нашихъ желаній, то тогда она слѣдуетъ не своему закону, а другому закону: тогда она уже есть воля *гетерономная*, (hétéronome), несамостоятельно-свободная.

Однако, хотя нравственный законъ дѣлаетъ насъ существами свободными, освобождая нашъ разумъ и нашу волю отъ владычества сенсовъ, но, съ другой точки зрѣнія, онъ импозируетъ намъ стѣсненіе, подчиненіе—обязывая насъ не покорятся нашимъ чувственнымъ наклонностямъ. Стало быть, относительно нравственнаго закона, мы находимся въ положеніи *зависимости*. Отъ нашего повиновенія илѝ отъ нашего сопротивленія вытекаетъ *заслуга* (mérite), или *проступокъ* (démérite). Смѣшивать *нравственный законъ* съ *нравственнымъ сенсомъ* или *чувствомъ* (sens moral), то-есть съ удовольствіемъ, или неудовольствіемъ, которыя намъ причиняютъ наши поступки, значитъ забывать упомянутое сейчасъ отношеніе зависимости. Таковое смѣшиваніе обратило бы правило нашего поведенія въ дѣло отыскиванія счастія. Къ тому же, удо-

вольствіе доброй совѣсти и угрызеніе совѣсти предполагаютъ уже идею нравственнаго обязательства, а слѣдовательно и не могутъ быть основаніемъ этого обязательства.

Наконецъ, *Принципы* разума отличаются еще отъ субъективныхъ правилъ (maximes) своекорыстія и благоразумія (prudence) двумя послѣдними *(третьимъ* и *четвертымъ)* характерами, заключающимися въ слѣдующемъ:

Съ ними, то-есть съ этими Принципами—*знаютъ всегда, что̀ именно должно дѣлать;* напротивъ, только послѣ долгаго опыта узнаютъ—выгодна или невыгодна для насъ та или другая вещь, и часто даже не узнаютъ этого и никогда.

Сверхъ того, съ упоминаемыми Принципами *можно всегда исполнять свой долгъ*, потому что, для того, чтобы это было возможно, достаточно захотѣть,—между тѣмъ какъ не всегда можно дѣлать то, на что опытъ заставляетъ насъ смотрѣть какъ на пріятное или выгодное.

Резюмируя, скажемъ, что четыре характера, которые принадлежатъ нравственному закону и принадлежатъ только ему одному, суть: 1) *Всеобщность* (универсальность); 2) *Автономія*, которая предполагаетъ *Обязательство;* 3) *Возможность для закона быть всегда познаннымъ;* 4) *Возможность для закона быть всегда практикованнымъ* (быть всегда приводимымъ въ дѣйствіе).

Очевидно, что этихъ четырехъ характеровъ лишены всѣ эмпирическіе законы,—законы, которые могутъ быть приведены къ слѣдующимъ субъективнымъ правиламъ (maximes): *Надлежитъ слѣдовать*

своимъ естественнымъ (физическимъ) инстинктамъ (Эпикуръ); *надлежитъ слѣдовать своимъ нравственнымъ инстинктамъ* (Гютчесонъ, Hutcheson); *надлежитъ сообразовываться съ субъективными правилами (maximes), полученными чрезъ воспитаніе; надлежитъ сообразовываться съ установленіями, законами, своей страны.*

Были предлагаемы еще два принципа для того, чтобы служить основаніемъ нравственному обязательству. Но принципы эти не могутъ служить основаніемъ нравственному обязательству; ибо, напротивъ, нравственное обязательство есть ихъ первый Принципъ (начало),—онъ самъ служитъ имъ основаніемъ. Эти два принципа суть слѣдующіе: „*Реализируй (осуществляй) собою совершенство*“, говоритъ Вольфъ вслѣдъ за стоиками; „*Сообразуйся съ волею Бога*“, говоритъ Крузіусъ (Crusius). Но первый изъ этихъ *принциповъ* предполагаетъ существованіе Бога, потому что если Бога—нѣтъ, то нѣтъ и совершенства; второй принципъ предполагаетъ нравственный законъ; ибо безъ знанія нравственнаго закона мы не знали бы ни того, что Богъ существуетъ, ни того — какова, именно, его воля. Къ тому же, эти принципы суть принципы *матеріальные*, а не—*форменные:* это значитъ, что они ставятъ правило нашихъ дѣйствій въ объектѣ внѣшнемъ, вмѣсто того, чтобы искать его въ одной формѣ нравственнаго *концепта* насъ самихъ, то-есть въ идеѣ законодательства всеобщаго и приложимаго ко всякой свободной волѣ.

Зная самихъ себя какъ *обязываемыхъ* нравственно, а слѣдовательно,—какъ *свободныхъ* *), мы

*) Въ области нравственной человѣкъ свободенъ поступать такъ

знаемъ уже нѣчто изъ міра, *недоступнаго сенсамъ*, знаемъ именно *фактъ разума*, и впервые имѣемъ право признать въ *ноуменѣ* объективную реальность. *Ноуменъ* этотъ есть моя *свобода*. Свобода, по-истиннѣ, есть реальность, потому что она есть *причина*, и, стало быть, Юмъ былъ не правъ, утверждая, что мы не знаемъ ни одной причины. Отъ объективной реальности свободы проистекаетъ, въ свою очередь, объективная реальность другихъ *трансцендентальныхъ концептовъ* и *Идей* разума, но съ однимъ условіемъ, однако, а именно съ условіемъ, чтобы эти *концепты* и эти *Идеи* имѣли съ свободою необходимое отношеніе.

Доказавъ свободу,—намъ остается еще опредѣлить ея *объектъ* и ея *побужденія* (mobiles).

Способность желаемости (низшая) имѣетъ предметомъ (объектомъ) пріятное и не всегда можетъ достигнуть этого пріятнаго. Способность желаемости (высшая), то-есть воля, имѣетъ предметомъ (объектомъ) Благое (Доброе) и всегда можетъ его достигнуть, потому что Благое (Доброе) пребываетъ уже и въ одномъ намѣреніи. Надо твердо помнить это различіе между пріятнымъ и Благимъ (Добрымъ). Благое (Доброе) хорошо само по себѣ, и, слѣдовательно, есть *конечная цѣль абсолютная;* пріятное же хорошо только по отношенію къ намъ, а потому есть только—*конечная цѣль относительная.*

На многихъ языкахъ двѣ вещи, столь различныя, называются обѣ однимъ и тѣмъ же словомъ каж-

---

или—иначе; стало быть, обязательство нравственное указываетъ въ человѣкѣ и на его нравственную свободу. *Примѣчаніе составителя и переводчика.*

даго изъ этихъ языковъ. Такимъ образомъ, латинскій языкъ понимаетъ какъ то, такъ и другое (то-есть— и пріятное, и Благое (Доброе) подъ словомъ *Bonum*.

На нѣмецкомъ языкѣ такое смѣшеніе невозможно; латинское слово *Bonum* переводится словомъ *Gute*, когда рѣчь идетъ о нравственномъ Благѣ или Добрѣ, и словомъ *Wohl*, когда рѣчь идетъ о благѣ физическомъ, то-есть о пріятномъ.

Точно также на нѣмецкомъ языкѣ, слово *Böse* означаетъ нравственное зло; слово *Übel* или слово *Weh* означаютъ зло физическое, боль.

Могли, конечно, смѣяться надъ стоикомъ, который посреди самыхъ ужасныхъ страданій воскликалъ: *Боль!* какъ бы ты меня ни мучила, я, все-таки, никогда не скажу, что ты есть *зло*. Стоикъ же, однако, былъ правъ. То, что́ онъ ощущалъ, было *зло физическое (Übel)* и крики его объ этомъ свидѣтельствовали; но для чего было ему соглашаться, что это было *зло абсолютное (Böses)?* Въ самомъ дѣлѣ, боль не уменьшала нисколько достоинства его личности; она уменьшала только его *благосостояніе*. Одна какая либо ложь, въ которой онъ могъ бы себя упрекнуть, была бы достаточна для того, чтобы сломить его гордость; боль же давала ему случай проявить эту гордость.

Конечно, соображеніе физическаго блага и физическаго зла входятъ и могутъ входить въ наши сужденія; разумъ не запрещаетъ этого. Но ясно, что если бы только это одно соображеніе руководило насъ въ нашихъ поступкахъ, то тогда человѣкъ былъ бы не выше животнаго, которое не имѣетъ никакой другой цѣли, кромѣ *пріятнаго*.

Человѣкъ не есть существо только чувственное, и превосходство его надъ животными не заключается единственно въ высшей степени пониманія сравнительно съ пониманіемъ послѣднихъ. Надѣленный разумомъ, онъ не долженъ ограничиваться регулированіемъ своихъ желаній и дисциплинированіемъ своихъ страстей для того, чтобы извлекать изъ нихъ бо́льшее удовлетвореніе: онъ долженъ сдѣлать изъ чистаго нравственнаго закона, изъ присущаго ему собственнаго закона, верховное Правило для своихъ поступковъ, — условіе своего благополучія, счастія.

Стало быть, *объектъ, свойственный* только *намъ*, есть *абсолютно Благое (Доброе)*, *нравственное Благое (Доброе)*. Сдѣлавъ ясное различіе между Благимъ (Добрымъ) и пріятнымъ, Кантъ старается опредѣлить Благое (Доброе) въ его существенности. Благое (Доброе), по его мнѣнію, есть не что иное, какъ подчиненіе обязательности нравственнаго закона. Такимъ образомъ, что либо (какая либо вещь) не потому обязательно, что хорошо, а хорошо потому только, что—обязательно. Кантъ соглашается, что, повидимому, это походитъ на парадоксъ; но, тѣмъ не менѣе, онъ утверждаетъ, что это есть истина—по той причинѣ, что нравственный законъ можетъ быть опредѣляемъ *a priori* только своею формою (обязательность, всеобщность), а не своимъ содержаніемъ (Благо).

Кантъ порицаетъ методу древнихъ философовъ, которые разсматривали опредѣленіе высшаго Блага, какъ основной вопросъ нравственности. Это значитъ,—говоритъ Кантъ,—искать опредѣленіе (детер-

минацію) воли въ объектѣ, вмѣсто того, чтобы искать его въ форменныхъ законахъ мыслящаго субъекта.

Такъ какъ нравственный законъ существуетъ въ силу самого своего раціональнаго (умственнаго) характера и — независимо отъ всякаго внѣшняго предмета, то *объективность* его не имѣетъ такой же надобности, какую имѣетъ объективность *концептовъ* спекулативнаго разума — быть выводимою изъ своего приложенія къ предметамъ опыта. Тѣмъ не менѣе, нравственный законъ можетъ и даже долженъ относиться къ міру феноменовъ, такъ какъ онъ есть причина моихъ дѣйствій, а мои дѣйствія (раціональныя, умственныя, въ своемъ принципѣ), имѣютъ своимъ *содержаніемъ феномены.*

Съ этой точки зрѣнія мы можемъ прилагать къ нашимъ поступкамъ, къ нашимъ дѣйствіямъ и къ нашимъ обязанностямъ — *категоріи*, при пособіи которыхъ мы познаемъ чувственные предметы.

Такъ, правила нашего поведенія различаются: касательно *количества*, сообразно тому—суть-ли они субъективныя правила (maximes) *частныя*, или Принципы *всеобщіе;* касательно *качества*, они (то-есть правила нашего поведенія) различаются, смотря по тому — предписываютъ ли они *дѣйствіе*, предписываютъ ли они *опущеніе*, предписываютъ ли они *исключеніе;* они (правила нашего поведенія) или могутъ имѣть *отношеніе* къ лицу, или могутъ прилагаться ко взаимному *отношенію* между многими лицами; наконецъ, съ точки зрѣнія *измѣняемости* правила нашего поведенія могутъ побуждать насъ— или къ вещамъ законнымъ, или — къ вещамъ без-

законнымъ, побуждать къ выполненію обязанностей совершенныхъ или несовершенныхъ.

Это приложеніе нравственнаго закона,—который есть *фактъ разума*, есть *ноуменъ*,—приложеніе къ дѣйствіямъ (поступкамъ), которыя суть *феномены*, поднимаетъ весьма важный вопросъ.

Какимъ образомъ причина свободная, причина, дѣйствующая въ *мірѣ недоступномъ сенсамъ* (*monde intelligible*), въ мірѣ трансцендентальномъ, можетъ производить дѣйствія въ томъ феноменальномъ мірѣ, который мы воспринимаемъ, или, скорѣе, думаемъ, что воспринимаемъ во времени и въ пространствѣ? Какимъ образомъ дѣйствіе можетъ быть *нравственнымъ*, то-есть какимъ образомъ можетъ оно реализировать въ чувственномъ мірѣ идеальный типъ міра необнимаемаго сенсами? Развѣ имѣется нравственный типъ феноменовъ? Развѣ имѣется нравственный типъ природы?

Да, имѣется;—отвѣчаетъ Кантъ: — подъ этимъ типомъ надо понимать типъ такого міра, котораго разумный человѣкъ пожелалъ бы быть членомъ. Такимъ образомъ я не пожелалъ бы быть членомъ такого міра, въ которомъ господствовали бы ложь и своекорыстіе. Стало быть, міръ, подобный этому послѣднему міру, противоположенъ нравственному типу природы.

Изъ этого вытекаетъ слѣдующая формула, которая составляетъ какъ-бы другое выраженіе нравственнаго закона и можетъ служить критеріумомъ для того, чтобы судить о каждомъ изъ нашихъ поступковъ:

Поступай такимъ образомъ, чтобы ты могъ

желать быть причастнымъ такому міру, въ которомъ каждый поступалъ бы точно такъ, какъ ты.

Эта новая формула предполагаетъ опредѣленіе, данное уже выше: *Правило нашихъ поступковъ должно быть таково, чтобы оно могло быть установлено какъ всеобщій законъ;* но упоминаемая новая формула имѣетъ преимущество предъ этой послѣдней въ томъ, что въ новой формулѣ берутся въ соображеніе какъ міръ, такъ равно и явленія, производимыя нашими волями. Принимая правило, выраженное въ новой формулѣ, принимая его при судѣ о достоинствѣ всѣхъ нашихъ поступковъ, мы держимся средины между двумя крайностями, а именно—между эмпиризмомъ, который разсматриваетъ только послѣдствія нашихъ поступковъ, а не ихъ (поступковъ) законы, и мистицизмомъ, который разсматриваетъ только Благое (Доброе) *въ самомъ себѣ (en soi)* и—индифферентенъ къ міру и къ людямъ, посреди которыхъ мы дѣйствуемъ.

Но, хотя (какъ мы это видѣли выше) *послѣдствія* какого либо поступка и могутъ быть нравственно хороши,—все-таки не надо упускать изъ вида того, что одна лишь доброкачественность послѣдствій, что она одна не можетъ еще свидѣтельствовать о степени нравственнаго достоинства воли. Если поступокъ мой и сообразенъ закону, но произвожу я его подвигаемый побужденіями, посторонними этому закону, то это не значитъ еще, что я дѣйствую нравственно. Достоинство моихъ поступковъ, стало быть, зависитъ отъ побужденія, подвигающаго меня къ дѣйствію. Существенный характеръ всякаго нравственнаго опредѣленія (рѣ-

шаемости къ дѣйствію)—это то, чтобы воля была опредѣляема (рѣшаема) единственно нравственнымъ закономъ, безъ содѣйствія чувственныхъ привлеченій. Чувственныя побужденія, которыя уничтожаютъ нравственное достоинство законнаго поступка, когда только *они одни* привели человѣка къ рѣшенію, суть любовь къ собственному нашему благосостоянію и самомнѣніе. Если нравственный законъ строгъ относительно любви къ благосостоянію, то онъ не менѣе строгъ и къ самомнѣнію, которое онъ осуждаетъ, заставляетъ смиряться, какъ говорится—обрываетъ, показывая намъ, что почитаніе самого себя не имѣетъ никакого права на существованіе, если только оно не основано на повиновеніи и на подчиненіи безусловнымъ заповѣдямъ практическаго разума.

Сверхъ того, будемъ помнить всегда, что повиноваться нравственному закону слѣдуетъ не въ виду только одного удовольствія, которое доставляетъ намъ *Благое (Доброе)*: это было бы опять побужденіемъ эгоистическимъ. *Авторитетъ*, *Обязательность* присущи этому закону; надлежитъ, значитъ, склоняться предъ нимъ по побужденію благоговѣнія, вызываемаго имъ (закономъ), и во имя сознанія нашей отъ него зависимости. Такое чувство благоговѣнія имѣетъ нѣчто тягостное; ибо оно предполагаетъ съ нашей стороны признаніе, въ предметѣ нашего уваженія, чего-то болѣе высшаго, чѣмъ мы. Наклонность къ осужденію другихъ людей является у насъ отъ того, что намъ не пріятно признавать въ нихъ превосходство, обязывающее платить имъ тяжкую дань должнаго имъ уваженія. И такъ какъ предъ лицомъ нравственнаго

закона мы страдаемъ, видя себя такими мелкими и такими несовершенными, то, поэтому, мы и усиливаемся, хотя и тщетно, отказывать этому закону въ уваженіи, подобающемъ его неоспоримому величію. Если мы охотно стараемся низводить нравственный законъ на степень обыкновенной привычной наклонности, если мы усиливаемся растолковывать его себѣ, какъ правило хорошо разсчитаннаго своекорыстія (личнаго интереса),—то не дѣлаемъ ли это изъ желанія (смутнаго желанія) отдѣлаться отъ того неодолимаго уваженія, которое такъ строго напоминаетъ намъ о нашемъ собственномъ недостоинствѣ.

Однако, въ этомъ чувствѣ благоговѣнія или уваженія, рядомъ съ причиняемымъ имъ тяжелымъ ощущеніемъ, стоитъ и наслажденіе,—наслажденіе, которое мы находимъ для себя въ созерцаніи. Да, нами чувствуется, что мы возвышаемся сами, созерцая этотъ святой законъ и останавливая нашъ взоръ на предметѣ, — на предметѣ, такъ высоко стоящемъ, что, смотря на него, кажется, что мы теряемъ изъ вида и свою собственную, бренную природу. Такимъ образомъ подчиненіе свободное, но сопровождаемое чувствомъ зависимости, есть именно характеръ нравственнаго намѣренія. Напрасно захотѣли бы уваженіе къ закону замѣнить энтузіазмомъ Добра, чистою любовью къ Добру: нравственное правило, которое удобно подходитъ къ намъ, людямъ, не есть еще истинное нравственное Правило. Не слѣдуетъ, чтобы мы, подобно солдатамъ-волонтерамъ, имѣли бы высокомѣріе становиться выше идеи долга и имѣли бы притязаніе

дѣйствовать по своему собственному произволенію, не находя никакой нужды въ какомъ либо приказаніи *).

Одному лишь Богу принадлежитъ дѣлать Добро по любви, ибо Онъ одинъ обладаетъ *святостью;* человѣкъ же долженъ лишь стремиться къ добродѣтели. Если мы говоримъ, что любовь намъ предписана относительно Бога и относительно ближняго, то дѣло идетъ не о любви чувственной, но о любви практической. Любить Бога—значитъ любить ему повиноваться; любить ближняго — значитъ любить исполнять относительно его свои обязанности.

Но заповѣдь эта, истолкованная даже такимъ образомъ, можетъ быть разсматриваема не иначе, какъ заповѣдью повелѣвающею исполнять нашъ долгъ охотно и съ самоотверженіемъ. Точно такъ, какъ и всѣ Евангельскія заповѣди, этотъ сжатый законъ представляетъ намъ нравственное ученіе во всемъ его совершенствѣ; онъ ставитъ намъ такой идеалъ святости, котораго ни одинъ человѣкъ не можетъ вполнѣ осуществить, но къ которому непрерывнымъ, хотя и нескончаемымъ, восхожденіемъ мы должны все болѣе и болѣе приближаться.

„О, долгъ! высокое и святое слово,—восклицаетъ Кантъ:—ты, который въ своемъ суровомъ величіи, далекій отъ того, чтобы ласкать чувственность, требуешь безусловнаго повиновенія, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, не импозируешь ничего такого, что могло бы наполнить душу отвращеніемъ и ужасомъ; ты — подчиняющій насъ закону предъ которымъ

*) Позволяемъ себѣ обратить вниманіе читателя на Приложеніе II въ концѣ этого перваго тома нашего труда. *Составитель и переводчикъ.*

умолкаютъ всѣ страсти, предъ которымъ онѣ склоняются, хотя глухо, и работаютъ противъ него:— какъ узнать достойное тебя начало? Гдѣ найти корень исходящаго изъ тебя благороднаго стебля, гордо отвергающаго всякую сдѣлку съ разными наклонностями; гдѣ найти этотъ корень, въ коемъ должно заключаться необходимое условіе того значенія, той цѣны, которую люди могутъ давать самимъ себѣ?“

Это начало не можетъ быть ничѣмъ другимъ, какъ тѣмъ именно, что́ поднимаетъ человѣка выше его чувственной природы,—какъ тѣмъ, что́ связываетъ его съ порядкомъ вещей, недоступнымъ сенсу, съ порядкомъ стоящимъ выше міра феноменальнаго и существованія временнаго: начало это есть личность (personnalité) человѣка; это есть независимость его отъ физическаго механизма, его свобода, разсматриваемая въ то же время какъ способность существа, которое принадлежитъ и къ чувственному міру.

Только чрезъ свою свободу и чрезъ повиновеніе закону человѣкъ и есть отдѣльная *личность*. Въ силу этого, человѣкъ есть существо столь же священное и неприкосновенное, какъ и самъ нравственный законъ, для котораго человѣкъ созданъ. Слѣдовательно, человѣкъ долженъ быть разсматриваемъ каждымъ другимъ человѣкомъ какъ *конечная цѣль*, а не какъ средство.

Все въ мірѣ,—насколько намъ въ немъ доступно распоряжаться,—можетъ быть употребляемо какъ средство; только человѣкъ, только онъ лишь одинъ какъ существо разумное, есть цѣль въ самой себѣ, какъ субъектъ (проводникъ) нравственнаго закона. Человѣкъ никогда не долженъ быть употребляемъ какъ простое средство.

Я долженъ уважать самого себя такъ же, какъ уважаю другого. Честный человѣкъ ничего не боится такъ сильно, какъ умалить свою нравственную личность низкимъ поступкомъ. Такой человѣкъ, ввергнутый въ бѣдствіе, — котораго могъ бы избѣжать цѣною дурнаго поступка, — не находитъ ли онъ утѣшенія въ сознаніи того, что оказалъ, въ лицѣ своемъ, уваженіе человѣческому достоинству? Подобное утѣшеніе, конечно, нельзя назвать счастіемъ; ибо никто къ нему не стремится и не находитъ его желательнымъ, никто, можетъ быть, не пожелалъ бы и жизни на такихъ условіяхъ; но человѣкъ этотъ живетъ, и не могъ бы перенести того, чтобы въ собственныхъ глазахъ своихъ быть недостойнымъ жизни. Спокойствіе души въ несчастіи есть послѣдствіе уваженія къ чему-то отличному отъ жизни и съ потерею чего сама жизнь не имѣла бы никакой цѣны.

Но не забудемъ того, что если человѣкъ долженъ быть разсматриваемъ какъ конечная цѣль, а не какъ средство, по отношенію къ вещамъ этого міра, то это—потому, что человѣкъ есть *субъектъ нравственнаго закона*, а слѣдовательно, и субъектъ того, что̀ свято въ самомъ себѣ, равно какъ и того, что̀ одно можетъ дать чему-либо характеръ святости.

Мы видимъ изъ этого, что нравственное ученіе Канта есть нравственное ученіе свободы; но оно, въ то же время, есть нравственное ученіе *зависимости, подчиненія*. Въ сущности—это одно и тоже. Въ самомъ дѣлѣ, къ чему могла бы намъ служить свобода, если не къ тому, чтобы подчинять

насъ и дѣлать сопричастнымъ *добровольно* тому всеобщему порядку, которому природа подчинена *слѣпо*.

Съ такими высокими принципами нравственное ученіе Канта не могло не восойти до Бога—начала всякаго нравственнаго порядка и единственной конечной цѣли воли разумной и свободной. И дѣйствительно, Кантъ предпринимаетъ доказательство существованія Бога въ своей *Діалектикѣ практическаго Разума*.

Однако, прежде нежели перейти отъ *Аналитики* къ *Діалектикѣ*, Кантъ, вѣрный своей обычной методѣ и плану другихъ своихъ *Твореній*, бросаетъ взглядъ назадъ,—для того, чтобы провѣрить ходъ мысли въ этой первой части Критики практическаго Разума и обсудить, снова, правозаконность устанавливаемыхъ имъ принциповъ. Этотъ провѣрочный разборъ озаглавленъ такъ: *Критическій разборъ Аналитики*.

Въ *Критикѣ чистаго Разума* Эстетика предшествуетъ Аналитикѣ, а въ Аналитикѣ изученіе *концептовъ* предшествуетъ изученію *основоположеній*. Таковой порядокъ былъ необходимъ, потому что *концепты*, для того, чтобы быть прилагаемыми къ предметамъ, имѣютъ потребность въ чистыхъ *наглядныхъ представленіяхъ* времени и пространства; *концепты* же, въ свою очередь, должны быть изучены прежде *основоположеній*, потому что основоположенія происходятъ отъ приложенія *концептовъ* къ предметамъ.

Напротивъ, *Принципы* (основоположенія) практическаго разума не происходятъ отъ *концептовъ;*

выходитъ обратное: Принципы познаются прежде всего.

Прежде обладанія *концептомъ* Благого (Добраго), я начинаю съ познанія *Принципа: „Поступай такъ, чтобы твой поступокъ могъ быть установленъ какъ всеобщее Правило“*. Это Правило не выводится изъ чего либо. Напротивъ, *концепты* добра и зла изъ него выводятся. Точно такъ, какъ *Принципы* предшествуютъ *концептамъ*, точно такъ и *концептъ* блага (добра) предшествуетъ *нравственному сенсу* (sens moral). Надлежитъ, стало быть, чтобы Нравственная Эстетика (изученіе нравственной чувствуемости) шла послѣ изученія нравственнаго *концепта*.

Таково разъясненіе порядка, которому слѣдовала *Аналитика*, и—разъясненіе раздѣленія ея на три главы, изъ которыхъ: первая изучаетъ *Принципы;* вторая изучаетъ *Объектъ* (предметъ) *нравственнаго* закона; третья — изучаетъ *побужденія* воли, то-есть изучаетъ эти побужденія съ одной стороны—какъ побужденія эгоистическія, чувственныя; съ другой стороны—какъ побужденія истинно нравственныя.

Надо замѣтить при этомъ, что практическій разумъ, не занимая ничего у опыта, долженъ слѣдовать въ своей методѣ порядку чисто раціональному (умственному), то-есть—порядку *дедуктивному*, и идти отъ наиболѣе общаго къ наиболѣе частному. Идея всеобщаго закона есть все, что̀ можетъ быть наиболѣе общаго; это какъ-бы *большая посылка (la majeure)* дедукціи. Идея добра и зла, то-есть идея такого или другого возможнаго по-

ступка, сообразнаго или несообразнаго съ упоминаемымъ закономъ, есть какъ-бы *малая посылка (la mineure)*. Наконецъ, идея опредѣленія (детерминаціи, рѣшаемости) воли по тому или другому побужденію есть какъ-бы практическое *заключеніе* этихъ обѣихъ посылокъ. Тотъ, кто могъ убѣдиться въ истинѣ предложеній, заключающихся въ *Аналитикѣ*, долженъ быть доволенъ такими сравненіями или подобіями; ибо они справедливо подаютъ надежду на возможность когда либо усмотрѣть единство чистаго разума во всей его полнотѣ (разума теоретическаго и разума практическаго), и вывести все изъ одного принципа. Это есть неизбѣжная потребность человѣческаго разума, который находитъ полное удовлетвореніе только въ совершенно систематическомъ единствѣ своихъ познаній.

Если все зданіе нравственности основывается на принципахъ, которые сами заключаются *аналитически* въ *концептѣ* существа разумнаго и свободнаго, то не надлежитъ-ли, чтобы Критика установила прежде всего возможность самого факта свободы?

Но свобода вводитъ непремѣнно въ противорѣчіе, и, слѣдовательно, невозможна въ чувственномъ мірѣ. Полагали, что возможно воспринять фактъ свободы внутреннимъ опытомъ; но это есть заблужденіе. Въ самомъ дѣлѣ, феномены нашей души, открываемые намъ опытомъ, находятся во *времени*, а все, что есть во *времени*, необходимо опредѣляется феноменомъ предшествующимъ,-что́ и исключаетъ всякую свободу. Прибѣгнутъ-ли къ жалкой уловкѣ, заключающейся въ томъ, чтобы на-

зывать свободнымъ тотъ опредѣленный актъ, котораго опредѣляющая причина есть внутренняя, и такимъ образомъ станутъ смѣшивать свободу съ простою *самодѣятельностью?* (Такова, какъ извѣстно, система Лейбница). Но тогда и стрѣлки часовъ будутъ свободными; ибо сила, заставляющая ихъ (стрѣлки) двигаться, скрыта внутри машины. Таковая свобода не дѣлаетъ изъ человѣка ничего, кромѣ *умственнаго автомата* (то-есть автомата, двигающагося умомъ). Это будетъ свобода машинки (tourne-broche), которая, разъ заведенная, исполняетъ уже одна, сама, свои движенія.

Въ стараніяхъ своихъ согласить механизмъ природы съ свободою *моего я*, Кантъ предлагаетъ здѣсь снова разрѣшеніе уже изложенное имъ по поводу третьей антиноміи чистаго разума.

Предопредѣленіе (fatalité) царствуетъ абсолютно въ мірѣ феноменовъ, и такимъ образомъ оно управляетъ моими дѣйствіями какъ феноменами, то-есть—насколько я совершаю ихъ (дѣйствія) во времени; но мой разумъ и моя свобода дѣйствуютъ внѣ времени, а поэтому не могутъ быть опредѣляемы никакимъ предшествующимъ феноменомъ.

Человѣкъ (существо разумное) можетъ сказать про всякій, имъ совершенный, предосудительный поступокъ, что хотя онъ (человѣкъ) и былъ опредѣляемъ (рѣшаемъ, детерминируемъ) какъ феноменъ—тѣмъ, что предшествовало этому поступку, но могъ бы, однако, его не дѣлать, потому что со всѣмъ тѣмъ, что мотивировало поступокъ, онъ (поступокъ) все-таки первоначально зависѣлъ отъ самого человѣка какъ самодѣятельности разумной и

свободной. Таково, дѣйствительно, рѣшеніе той чудной, находящейся въ насъ, способности, которая называется *совѣсть*. Каково бы ни было стеченіе увлекающихъ обстоятельствъ, какъ сильны ни были бы чувственныя побужденія къ тому, чтобы подвигнуть насъ ко злу, Совѣсть не преминетъ осудить насъ и наказать угрызеніями, которыя не имѣли бы смысла безъ свободы. Даже тогда, когда мы знали бы чувствованія и субъективныя правила (maximes) индивидуума настолько точно, что могли бы предвидѣть все будущее его поведеніе съ такою же непогрѣшимостью, съ какою астрономы предсказываютъ затмѣніе солнца,—и тогда даже мы имѣли бы право утверждать, что этотъ человѣкъ свободенъ, потому что весь рядъ его разсужденій и его рѣшеній зависѣлъ отъ самопроизвольности его какъ существа необнимаемаго сенсами (intelligible) и существа нравственнаго.

Идея свободы имѣетъ громадную важность: только лишь чрезъ нее одну становится возможнымъ связать міръ чувственный съ міромъ недоступнымъ сенсамъ; чрезъ нее реальность міра недоступнаго сенсамъ дается намъ положительнымъ образомъ, и благодаря ей, мы знаемъ, что и мы сами составляемъ его часть.

Идея свободы поднимаетъ насъ выше природы и открываетъ путь нашему умственному взору въ высшія сферы *).

*) Таковое познаніе міра недоступнаго сенсамъ, имѣя свой источникъ въ практическомъ разумѣ, не можетъ, однако, простираться далѣе нашихъ нравственныхъ потребностей и не имѣетъ никакого теоретическаго употребленія.

Такая доктрина, по мнѣнію Канта, есть единственная доктрина, могущая спасти свободу; ибо, говоритъ онъ,—если бы моя свобода была во времени, и если бы феномены, совершающіеся во времени, были чѣмъ либо реальнымъ (дѣйствительнымъ),—то тогда и эти феномены, и моя свобода были бы равно предопредѣлены Высшею волею.

Такимъ образомъ—Богъ и свобода были бы несовмѣстимы. Но это не такъ; ибо, напротивъ: *свобода и нравственный законъ предполагаютъ Бога.*

Это есть послѣднее и самое высокое заключеніе *Критики Практическаго Разума. Аналитика* приготовила насъ къ этому заключенію; *Діалектика* даетъ намъ его доказательство.

Здѣсь мы выходимъ къ совершенной истинѣ и на полный свѣтъ.

III. ДІАЛЕКТИКА ПРАКТИЧЕСКАГО РАЗУМА.

Разумъ требуетъ того, чтобы мы поднимались отъ *концепта* конечнаго къ *идеѣ* Безконечнаго, отъ условнаго къ безусловному. Спекулативная философія не могла установить *объективность* этого идеала.

Но практическій Разумъ имѣетъ тоже свой идеалъ: этотъ идеалъ есть *высшее Благо.*

Посмотримъ,—можетъ ли практическій Разумъ доказать объективность своего идеала?

Но, прежде всего,—что́ такое есть—это *высшее Благо?*

Это есть совершенное согласіе добродѣтели со счастіемъ.

Конечно, нравственно Благое (Доброе) должно быть выполняемо не въ виду ожидаемаго счастія; мы видѣли выше, что при такомъ побужденіи за волей нельзя признать никакой заслуги. Но, однако, *справедливо,* а слѣдовательно и *хорошо,* чтобы счастіе происходило отъ нравственнаго состоянія воли. Такое согласіе между добродѣтелью и счастіемъ предпочтительнѣе, стало быть, положенія вещей противоположнаго; оно, то-есть упоминаемое согласіе, реализируетъ возможный *maximum* Блага; оно (согласіе же это) и есть высшее Благо.

Но таковое согласіе существуетъ ли *объективно,* то-есть существуетъ ли дѣйствительно; или же оно есть не что иное, какъ *субъективный* идеалъ, концепція моей мысли?

Въ этомъ-то и состоитъ вопросъ.

Если добродѣтель и счастіе были бы тождественны, то, утверждая ихъ согласіе, ихъ соединеніе, я произнесъ бы только сужденіе *аналитическое.* Но не правы стоики и эпикурейцы, считающіе тождественными упоминаемые два *концепта* (добродѣтель и счастіе): не правы стоики, признавая счастіе только въ одномъ практикованіи (выполненіи) добродѣтели; не правы эпикурейцы, полагая добродѣтель въ одномъ только разыскиваніи счастія. Добродѣтель и счастіе, — далекіе отъ того, чтобы быть тождественными,—взаимно другъ друга ограничиваютъ, борятся между собою въ одномъ и томъ же субъектѣ. Соединеніе ихъ между собою не можетъ совершаться иначе, какъ по образу соединенія причины съ явленіемъ. Стало быть, я могу утверждать это соединеніе (соединеніе добродѣтели со

счастіемъ) не иначе, какъ сужденіемъ *синтетическимъ*, а такое сужденіе тѣмъ труднѣе вывести, что я встрѣчаюсь, лицомъ къ лицу, съ слѣдующею *антиноміею:* или счастіе (желаніе счастія) есть причина моей добродѣтели, и тогда послѣдняя не есть уже добродѣтель, ибо она не безкорыстна; или же добродѣтель есть причина счастія; но это невозможно, потому что счастіе мое зависитъ отъ законовъ природы, а не отъ моихъ намѣреній. Въ обоихъ случаяхъ кажется, что соединеніе добродѣтели со счастіемъ не только что не доказано, а, напротивъ, невозможно.

Но антиномія эта, однако, есть антиномія только кажущаяся. Первая изъ вышеприведенныхъ гипотезъ есть гипотеза совершенно ложная: желаніе счастія, никакимъ образомъ, не можетъ быть причиною добродѣтели. Что касается второй гипотезы, то ложность ея признавать можно только въ мірѣ *феноменовъ*. Правда, что, вслѣдствіе физическихъ или естественныхъ законовъ вселенной, счастіе не всегда слѣдуетъ за добродѣтелью; но *чрезъ недоступнаго сенсамъ Творца міра* связь эта можетъ быть установлена и содержана. Безъ сомнѣнія,—и на землѣ даже,—и безъ предположенія чего либо другого, кромѣ естественныхъ послѣдствій моихъ поступковъ,—практикованіе добродѣтели производитъ удовлетворяющее чувство; но это есть довольство чисто интеллектуальное, а не чувственное; оно не производитъ счастія совершеннаго, потому что человѣкъ и при этомъ страдаетъ вслѣдствіе наклонностей, съ которыми борется. Стало быть, если одной добродѣтели, если ея одной, недоста-

точно для того, чтобы произвести заслуженное счастіе, то тогда, значитъ, она не реализируетъ высшаго Блага.

Для того, чтобы реализировать его, потребно могущество сильнѣйшее, высшее: надлежитъ, чтобы существовалъ Богъ.

Но, скажутъ многіе, доказано ли еще то́, что высшее Благо существуетъ гдѣ либо? А если оно не существуетъ, если оно есть чистый идеалъ, то и существованіе Бога, которое доказывается мнѣ только какъ необходимое условіе реализаціи этого высшаго Блага, можетъ быть тоже подвержено сомнѣнію.

Возраженіе это совсѣмъ неосновательно; мнѣ совершенно невозможно сомнѣваться въ реальности высшаго Блага, а слѣдовательно — и въ Томъ, кто есть его условіе, не сомнѣваясь, въ то же время, въ существованіи нравственнаго закона; ибо высшее Благо *находится въ сопричастіи съ нравственнымъ закономъ* (составляетъ его часть), потому что мы обязаны трудиться для осуществленія этого Блага, — не преслѣдуя счастія конечно, но стараясь сдѣлаться его достойнымъ, стараясь заглушить и уничтожить наклонности, которыя, своимъ противодѣйствіемъ нравственному закону, производятъ состояніе страданія въ нравственномъ существѣ. Совершенная сообразность моихъ наклонностей съ моимъ разумомъ есть цѣль, къ которой я долженъ стремиться; могу же я къ ней стремиться только тогда, когда имѣю надежду ея достигнуть, а таковую надежду могу имѣть тогда только, когда существуетъ будущая жизнь. Нрав-

ственный законъ не можетъ ни уволить меня отъ необходимости преслѣдованія этой цѣли, ни требовать отъ меня преслѣдованія цѣли химерической.

Слѣдовательно, нравственный законъ влечетъ за собою признаніе безсмертія души, влечетъ признаніе Бога, безъ котораго я никогда не могъ бы, самъ собою, реализировать это высшее Благо, тогда какъ реализированія этого Блага повелѣно мнѣ желать.

Таковое доказательство существованія Бога имѣетъ то преимущество, что доказываетъ совершенство Бога вмѣстѣ съ Его существованіемъ.

Если бы я зналъ Бога только по однимъ лишь чудесамъ природы, то былъ бы въ вправѣ утверждать, что Онъ могущественъ, что Онъ мудръ и добръ; но ничего, однако, не доказывало бы еще тогда, что совершенство Его безконечно.

Но, соображая Его, какъ Того, кто реализируетъ высшее Благо, я нахожу въ самомъ анализѣ этого *концепта* Совершенство абсолютное. Я нахожу въ немъ: 1) Личность; ибо личность состоитъ въ волѣ, а то, чего высшее Благо есть законъ, — есть *воля;* 2) Всезнаніе; ибо, для того, чтобы распредѣлять счастіе по точной соразмѣрности съ добродѣтелью, надо читать въ глубинѣ сердецъ; 3) Всемогущество; 4) Вѣчность; ибо справедливость должна существовать всегда, вѣчно.

Однимъ словомъ, я не только знаю, что Богъ существуетъ, но знаю также, что́ такое Онъ есть; я достигаю того, что дѣлаю себѣ совершенно опредѣленный концептъ совершеннаго Существа.

Такимъ образомъ, всѣ истины, которыя *Кри-*

тика чистаго Разума объявила—проблематическими, являются доказанными *практическимъ Разумомъ*.

Богъ и безсмертіе души суть *постулаты* (настоятельныя требованія) *нравственнаго закона*, *постулаты свободы*.

IV. МЕТОДОЛОГІЯ ПРАКТИЧЕСКАГО РАЗУМА.

Подъ наименованіемъ: *Практическая метода*, Кантъ разумѣетъ совокупность средствъ, долженствующихъ быть употребленными для того, чтобы подчинить душу абсолютному владычеству нравственныхъ законовъ, или для того, чтобы утвердить господство послѣднихъ надъ субъективными правилами (maximes).

Если истинная нравственность есть только лишь такая нравственность, которая происходитъ отъ непосредственнаго повиновенія закону, отъ повиновенія внушаемаго и возбуждаемаго единственно чувствомъ долга, то это не значитъ еще, что не дозволяется прибѣгать иногда къ побужденіямъ своекорыстнаго характера, — прибѣгать къ нимъ для того, чтобы пріуготовлять къ добродѣтели души необработанныя, и возвращать къ добродѣтели души испорченныя. Но коль скоро сознаніе нравственнаго закона будетъ пробуждено или возобновлено въ душахъ такихъ людей, тогда съ ними уже слѣдуетъ говорить не другимъ какимъ либо языкомъ, а языкомъ разума; тогда—добродѣтель, выказанная во всей ея красотѣ, и заповѣдь, представленная во всей своей силѣ — будутъ, конечно, несравненно могущественнѣе дѣйствовать на сердца, чѣмъ всевозможныя угрозы и обѣщанія.

Да: именно чувствомъ ихъ личнаго достоинства надо пріучать людей къ уваженію своего долга и къ тому, чтобы они любили добродѣтель. Это есть: и побужденіе самое сильное, и единственное основаніе всякой хорошей методы нравственности.

Вслушайтесь внимательно, какъ въ обществѣ самомъ обычномъ разговариваютъ о поведеніи умершихъ или отсутствующихъ людей; прислушайтесь къ этимъ разговорамъ—и вы, нерѣдко, будете удивлены проницательностью, съ которою обсуждаются побужденія, намѣренія и нравственное значеніе поступковъ или дѣйствій этихъ умершихъ или отсутствующихъ людей: строгость однихъ, снисходительность другихъ—равно являютъ дань уваженія величію закона и свидѣтельствуютъ о готовности всѣхъ дѣлать справедливую оцѣнку степени нравственности поступковъ.

Въ интересѣ воспитанія дѣтей, Кантъ желалъ бы, чтобы наставники пользовались упоминаемою наклонностью разума, наклонностью подвергать разбору степень нравственнаго достоинства людей,—предоставляя суду своихъ воспитанниковъ жизнь историческихъ лицъ. Таковыя упражненія, по мнѣнію Канта, удивительно пригодны для формулированія нравственнаго чувства.

Если бы стали спрашивать, что́ именно можетъ быть пробнымъ камнемъ для распознаванія истинной нравственности (moralité), то на вопросъ этотъ Кантъ отвѣчаетъ уже впередъ, говоря, что разрѣшеніе вопроса сдѣлалось сомнительнымъ только благодаря философамъ; ибо въ простомъ людскомъ разумѣ различіе между добромъ и зломъ от-

мѣчено такъ же явственно, какъ и отличіе лѣвой руки отъ правой.

Разскажите десятилѣтнему ребенку исторію человѣка, котораго хотѣли увлечь на сдѣланіе ложнаго показанія,—хотѣли увлечь сначала блестящими обѣщаніями, потомъ самыми ужасными угрозами, наконецъ,—физическими истязаніями и нравственными мученіями, ставя спасеніе семейства этого человѣка въ зависимость отъ его покорности,—и скажите слушающему васъ ребенку, что человѣкъ, про котораго вы разсказываете, не сдался ни на обѣщанія, не испугался угрозъ, устоялъ противъ пытки и казни близкихъ ему людей; передайте все это, и—вы увидите, какъ вашъ юный слушатель будетъ переходить, постепенно, отъ простаго одобренія къ восхищенію, отъ восхищенія къ изумленію, къ глубокому почитанію, къ благоговѣнію, и, наконецъ, пожелаетъ самъ достичь такого же величія души и даже быть на мѣстѣ благороднаго мученика.

Итакъ, добродѣтель тѣмъ болѣе станетъ казаться прекрасною и желаемою, чѣмъ болѣе будетъ она стоить усилій и жертвъ, и—тѣмъ болѣе пріобрѣтетъ владычества надъ душами людей, чѣмъ сама будетъ чище. Слѣдовательно правила нравственности будутъ тогда имѣть болѣе вѣса, когда къ нимъ менѣе будутъ примѣшивать побужденій своекорыстнаго характера, а законъ тѣмъ ближе будетъ подходить къ тому, чтобы быть уважаемымъ, чѣмъ болѣе будетъ казаться *самимъ собою*,—во всей своей простотѣ, во всемъ своемъ величіи. Стало быть, если хотятъ достичь истинной нравственности и вну-

шить непоколебимыя и прочныя добродѣтели, надо вести все къ тому, чтобы люди повиновались именно ему,—нравственному закону. Когда же обращаются къ однимъ лишь чувствамъ людей, то производятъ только временный и проходящій энтузіазмъ, возбуждаютъ добродѣтельныя движенія,—движенія непродолжительныя и безъ всякаго ручательства въ ихъ устойчивости.

По мнѣнію Канта, прогрессивный ходъ того, что́ можно назвать методою морализаціи, долженъ располагаться въ нижеслѣдующемъ порядкѣ:

Прежде всего надо начинать съ того, чтобы пріучать къ нравственному сужденію и выправлять его, подвергая оцѣнкѣ извѣстный поступокъ. Для этого сначала надо спрашивать: сообразенъ ли нравственности этотъ поступокъ взятый въ самомъ себѣ, и какому именно закону онъ сообразенъ; строго ли обязателенъ поступокъ, или представляетъ такое дѣйствіе, которое по выбору могло быть сдѣлано и могло быть не сдѣлано. Увѣрившись въ законности поступка, надлежитъ еще разобрать—внушенъ ли онъ единственно уваженіемъ къ закону, однимъ лишь чувствомъ долга, и убѣдиться—есть ли этотъ поступокъ истинно нравственный поступокъ. Таковыя упражненія не только будутъ служить къ выработкѣ нравственнаго сужденія, но возбудятъ еще сильнѣе интересъ къ закону и къ самой нравственности. Затѣмъ надлежитъ приводить сколь возможно болѣе примѣровъ нравственной чистоты, примѣровъ, которые могли бы дать воспитаннику сознаніе своей свободы, своей независимости отъ возбужденій чувственныхъ и стра-

стей, и могли бы образовать въ немъ рѣшимость руководиться только одними внушеніями разума. Тогда изъ сознанія свободы родится уваженіе къ самому себѣ, и на этомъ фундаментѣ установится нравственность все болѣе и болѣе твердая и чистая.

Критика практическаго Разума оканчивается великолѣпнымъ заключительнымъ словомъ. Приводимъ изъ него нѣкоторыя выдающіяся мѣста:

Двѣ вещи, говоритъ Кантъ, наполняютъ мою душу всегда обновляющимся удивленіемъ и все болѣе и болѣе глубокимъ благоговѣніемъ. Удивленіе и благоговѣніе это тѣмъ болѣе увеличиваются, чѣмъ чаще мысль моя возвращается къ этимъ вещамъ и внимательнѣе въ нихъ всматривается; эти два предмета моего вниманія суть: звѣздное небо, распростертое надо мною, и нравственный законъ, находящійся во мнѣ самомъ. Оба предмета эти суть положительные факты, факты непосредственно связанные съ чувствомъ моего существованія.

Первый изъ этихъ фактовъ ставитъ меня въ отношеніе съ неизмѣримостью вселенной; второй—находящійся въ сокровенной глубинѣ моей натуры и образующій мою личность,—связываетъ меня съ міромъ истинно безконечнымъ и досягаемымъ только лишь для ума.

Зрѣлище этого несмѣтнаго числа міровъ уничтожаетъ, такъ сказать, существованіе мое—какъ чувственнаго созданія,—какъ созданія, вынужденнаго, въ тотъ или другой день, отдать ничтожное количество матеріи, его составляющей, землѣ, которая и сама есть не что иное, какъ одна изъ

точекъ вселенной. Нравственный же законъ, напротивъ, поднимаетъ безконечно высоко мое значеніе—какъ существа разумнаго, поднимаетъ это значеніе чувствомъ моей личности, въ которой открываетъ мнѣ, какъ мое собственное, какъ присущее именно мнѣ — существованіе освобожденное отъ всѣхъ потребностей и нуждъ животной жизни и независимое отъ чувственнаго міра.

V. ОСНОВАНІЯ МЕТАФИЗИКИ НРАВОВЪ.

Хотя сочиненіе Канта: *Основанія Метафизики нравовъ* появилось въ печати прежде *Критики практическаго Разума,* но оно скорѣе составляетъ дополненіе послѣдней, нежели пріуготовленіе къ ней. Въ самомъ дѣлѣ *концептъ* Благого (Добраго) и раздѣленіе нашихъ обязанностей опредѣлены здѣсь (въ *Основаніяхъ Метафизики нравовъ*) *въ томъ что касается ихъ содержанія,* то-есть здѣсь авторъ даетъ намъ практическій *критеріумъ* для того, чтобы распознавать: нравственъ тотъ или другой поступокъ, или не нравственъ; составляетъ-ли онъ обязанность совершенную (parfait), или несовершенную (imparfait). Въ *Критикѣ* же *практическаго Разума* Кантъ ограничивается разборомъ *формы* идеи Благого (Добраго), его *повелительнымъ* (impératif) характеромъ и состояніемъ *зависимости* свободнаго субъекта по отношенію къ нравственному обязательству.

Въ чемъ именно состоитъ *содержаніе Благого (Добраго),* то-есть,—какія именно вещи можно считать *добрыми?* (то-есть, что̀ именно можно считать *добрымъ?*)

Одна только вещь есть вещь абсолютно добрая, добрая въ самой себѣ (сама по себѣ),—это именно *добрая воля.*

Въ самомъ дѣлѣ, блага этого міра преслѣдуются не для нихъ самихъ, но—лишь въ виду счастія, которое они намъ доставляютъ; счастіе же, въ свою очередь, не есть непремѣнно доброе само въ себѣ (само по себѣ), потому что оно можетъ привести насъ къ самонадѣянности, къ самомнѣнію, и отвлечь отъ истиннаго повиновенія нравственному закону. Добрая воля, напротивъ, есть конечная цѣль сама въ себѣ, а не цѣль посредствующая, предназначенная лишь для того, чтобы дать намъ возможность достигнуть цѣли высшей.

Но что такое есть, въ самомъ дѣлѣ, эта высшая конечная цѣль? Ужъ—не жизнь-ли? Не самосохраненіе-ли? Нѣтъ: инстинктъ печется о самосохраненіи гораздо лучше, чѣмъ воля.

Тогда эта высшая цѣль не есть-ли—удовлетвореніе нашихъ желаній? Но такая цѣль, могла-ли бы она называться высшею цѣлью! Вѣдь достиженіе подобной цѣли (удовлетвореніе нашихъ желаній) часто дѣлается въ ущербъ разуму.

Остается разобрать—при какихъ условіяхъ воля есть *воля добрая.*

Законъ доброй воли долженъ быть пригоденъ для всякой воли. Слѣдовательно для того, чтобы какой-либо поступокъ былъ добрымъ, надлежитъ *дѣйствовать такимъ образомъ, чтобы я могъ желать того, чтобы мое субъективное правило (maxime) сдѣлалось всеобщимъ закономъ.*

Такъ, я не могу желать, чтобы всѣ меня обма-

нывали; стало быть, *обманывать, лгать*,—противно нравственному закону.

Если какой либо поступокъ не можетъ быть мыслимъ *безъ противорѣчія* какъ всеобщій законъ, то избѣгать такого поступка есть для насъ долгъ *строгій*, точный *(devoir strict)*. Такимъ образомъ, самоубійство, ложь,—не могли бы быть всеобщими законами, потому что человѣчество разрушилось бы, если бы таковые факты сдѣлались общими.

Но имѣются еще другіе поступки, которые, установившись какъ законы, не влекли бы за собою противорѣчія; но поступки эти, однако, носятъ такой характеръ, что я не захотѣлъ бы жить въ обществѣ, гдѣ они были бы закономъ. Избѣгать ихъ есть тоже долгъ, но долгъ *не тѣсный* (large),—растяжимый. Напримѣръ, эгоизмъ, суровость къ бѣднымъ не влекутъ за собою непремѣнно разрушенія общества; но, однако, хотѣлось-ли бы мнѣ жить въ обществѣ эгоистовъ и скупцовъ? Самоотверженіе, благотворительность,—какъ то, такъ и другая,—суть, стало быть, обязанности, но обязанности *не тѣсныя*, обязанности *несовершенныя;* они (эти двѣ добродѣтели) тѣмъ болѣе похвальны, что обязанность выполненія ихъ менѣе строга.

Какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ обязательство существуетъ: это есть *Повелительное категорическое (Impératif catégorique)*.

Что же касается повелительныхъ *условныхъ (гипотетическихъ)*, то они подраздѣляются: на *повелительныя умѣлости (habileté)* и *повелительныя благоразумія* (prudence).

Первыя импозируютъ намъ извѣстныя средства,

какъ необходимыя условія для достиженія данной цѣли; вторыя—внушаютъ намъ извѣстные поступки, какъ средства для достиженія счастія.

Повелительныя умѣлости выводятся *a priori* изъ анализа предположенной себѣ цѣли: такъ, изъ анализа *данной* какой либо задачи Геометріи выводится необходимая метода для разрѣшенія задачи.

Повелительныя благоразумія выводятся изъ опыта.

Что касается *Повелительнаго категорическаго* (утвержденія нравственнаго обязательства), то оно не выводится ни изъ опыта, ни изъ простаго анализа, а есть предложеніе (сужденіе) практическое *синтетическое a priori.*

Какимъ же образомъ установить его объективность?

Кантъ отвѣчаетъ на это, что если человѣкъ, по своимъ чувственнымъ инстинктамъ, сопричастенъ міру феноменовъ, то по своему разуму онъ сопричастенъ также міру необнимаемому сенсами. Какъ сопричастный этому послѣднему міру, человѣкъ долженъ имѣть и законъ необнимаемый сенсами (intelligible), законъ чисто раціональный, и этотъ законъ есть—*Нравственное обязательство.*

Такимъ образомъ, связь между подлежащимъ и сказуемымъ въ *синтетическомъ* предложеніи: *„человѣкъ долженъ повиноваться нравственному закону“*, оправдывается двойственною природою моего существа, оправдывается соединеніемъ въ моей личности двухъ міровъ: міра чувственнаго и міра необнимаемаго сенсами.

Когда воля подчиняется нравственному закону, тогда она *автономна;* слѣдуя же чувственнымъ ин-

стинктамъ, она повинуется законамъ природы, а не своему закону. Воля тогда *гетерономна*.

Автономія есть именно самъ принципъ, само начало нравственности: это означаетъ, что на моей волѣ лежитъ долгъ поступать согласно *закону, сдѣланному для нея (для воли)*.

Что касается свободы, то Кантъ доказываетъ ее здѣсь, указывая на то, что она уже предполагается обязательствомъ.

Это доказательство приводится къ слѣдующему удивительно ясному и точному силлогизму:

„Я тогда только *обязываемъ* поступать нравственно, если я свободенъ;

Но я дѣйствительнѣйшимъ образомъ обязываемъ поступать нравственно;

Слѣдовательно: я свободенъ“.

Во имя этой свободы, которая доказана *мнѣ* реальностью нравственнаго закона, *я* долженъ уважать существо, обладающее ею; ибо свобода такъ же священна, какъ священъ и законъ, который ей предназначено исполнять. Отсюда выходитъ правило, что человѣкъ есть предметъ уваженія для человѣка и *что его должно разсматривать не какъ средство, а какъ конечную цѣль*.

Въ этомъ практическомъ правилѣ подразумѣваются всѣ наши обязанности въ отношеніи къ самимъ себѣ и въ отношеніи къ ближнему Оно, то-есть это правило, заключаетъ въ себѣ обязанности *совершенныя* (обязанности справедливости); ибо если я нарушаю справедливость въ отношеніи другихъ людей, то это значитъ, что я пользуюсь другими

людьми какъ средствами для того, чтобы достигнуть выполненія своихъ желаній.

Правило это заключаетъ въ себѣ также обязанности несовершенныя (обязанности благотворительности); ибо если я посвящаю себя другимъ, если я имъ помогаю, то это потому, что я хочу трудиться для выполненія *цѣлей* другого, и—потому что я разсматриваю человѣчество, и вообще всякую разумную натуру—какъ *конечную цѣль* въ самой себѣ.

Это уваженіе къ человѣческой личности, разсматриваемое Кантомъ, какъ основаніе *обязанностей* справедливости, установлено въ *Метафизикѣ нравовъ*, какъ принципъ *права*.

Право, по мнѣнію Канта, есть совокупность условій, при которыхъ свободная воля одного можетъ согласоваться съ свободною волею другого, или, выражаясь иначе, право—это есть возможность пользованія моей свободой во всемъ, что только не стѣсняетъ другого въ возможности для него пользованія своею свободой.

РЕЗЮМЕ НРАВСТВЕННАГО УЧЕНІЯ КАНТА.

Критика чистаго разума выводитъ, что познавательныя способности наши имѣютъ сверхъ-опытный источникъ, но не могутъ правозаконно быть прилагаемы къ сверхъ-опытнымъ предметамъ. Изъ это выходитъ, что всѣ синтетическія сужденія, произносимыя разумомъ о предметахъ, которые находятся внѣ времени и пространства, суть сужденія неправозаконныя. Такое заключеніе можетъ ли

оно насъ удовлетворить? Что́ намъ въ томъ, что мы имѣемъ *идеи* сверхъ-чувственныя, если идеи эти не образуютъ *познаній*, если мы находимся въ невозможности утверждать реальность ихъ объекта?

Но къ счастію для человѣческаго разума имѣется сужденіе, правда, только одно лишь сужденіе, которое, хотя и есть сужденіе *синтетическое a priori*, но, однако, составляетъ собою исключеніе,—сужденіе, которое можетъ и должно быть разсматриваемо правозаконнымъ. Предложеніе или сужденіе это есть слѣдующее: „*Человѣкъ обязанъ повиноваться закону разума*“.

Но на чемъ основана правозаконность этого сужденія?

Что́ такое есть эта связь подлежащаго съ сказуемымъ?

Связь эта заключается въ двойственной натурѣ человѣка, который есть, вмѣстѣ, и существо чувственное, и существо разумное. Какъ существо разумное, онъ не можетъ имѣть другого закона, кромѣ закона разума (и упоминаемое предложеніе было бы даже сужденіемъ *аналитическимъ*, если бы человѣкъ былъ только существомъ разумнымъ; но такъ какъ онъ, вмѣстѣ, есть тоже и существо чувственное, то изъ этого слѣдуетъ заключить, что *существо чувственное есть субъектъ законовъ разума*,— что́ составляетъ предложеніе очевидно *синтетическое*).

Но существо чувственное не можетъ быть подчинено разуму необходимостью физической; ибо разумъ дѣйствуетъ не одинаковымъ образомъ съ силами физическими. Подчиненіе это не можетъ быть

ничѣмъ другимъ, какъ лишь необходимостью нравственной, нравственнымъ обязательствомъ.

Разъ, когда синтетическое сужденіе это уже установлено,—все касающееся нравственности выводится простымъ анализомъ *концептовъ закона раціональнаго (закона разума) и обязательства.*

Разумъ для всѣхъ одинъ; стало быть, нравственный законъ есть законъ *всеобщій* (универсальный); то, что́ обязательно, должно быть знаемо и должно быть исполняемо. Но такого именно характера не достаетъ нравственности удовольствія и нравственности своекорыстія. Я не могу безъ противорѣчія желать того, чтобы всеобщимъ закономъ было своекорыстіе и удовольствіе, потому что своекорыстіе и удовольствіе не одинаковы для всѣхъ людей; сверхъ того, удовольствіе и своекорыстіе не обязательны, ибо разумъ позволяетъ мнѣ искать ихъ не иначе, какъ подъ *условіемъ* (именно — если я хочу быть счастливымъ); но я могу отказаться отъ счастія, а слѣдовательно,—и отъ средствъ къ его достиженію. Обязательно только то, отъ чего я не могу отказаться безъ противорѣчія, а выйдетъ противорѣчіе, когда существо разумное поступаетъ неразумно. Значитъ, повиновеніе закону обязательно и обязательно не *условно* — въ виду какой либо цѣли, а—*безусловно, категорически,* и—въ силу только одного разума. Повиновеніе это образуетъ Благое. Благое (Доброе) всегда можетъ быть познаваемо и всегда можетъ быть практиковано (приводимо въ дѣйствіе) по тому уже самому, что пребываетъ только въ одномъ намѣреніи. Очевидно, что невозможно сказать то же самое о вну-

шеніяхъ, идущихъ отъ своекорыстія; они часто обманчивы, и къ тому же не всегда возможно дѣлать то, что̀ полезно, ибо тутъ одного намѣренія недостаточно. Стало быть, одно только Благое (Доброе) обладаетъ свойствами существенно присущими закону разума.

Такъ какъ Благое (Доброе) пребываетъ въ *намѣреніи*, то-есть пребываетъ въ выборѣ побудительной причины, мотива, а не въ самомъ совершеніи поступка, которое не всегда находится въ нашей власти, то изъ этого слѣдуетъ, что *степень нравственности* воли не заключается въ одной лишь правильности, правомѣрности поступка. Для того, чтобы воля была нравственна, надлежитъ, чтобы она дѣйствовала для закона, по уваженію къ закону, а не по эгоизму, не по гордости, и даже не въ виду удовольствія совѣсти. Всѣ побужденія эгоистическія суть побужденія *эмпирическія*, а не *раціональныя*, слѣдовательно они (побужденія эгоистическія) не могутъ согласоваться съ закономъ разумнаго существа.

Но однако, если я не *долженъ* искать счастія,—счастіе тѣмъ не менѣе не есть зло. Было бы *хорошо*, чтобы добродѣтель была вознаграждаема счастіемъ; это справедливо, а потому составляетъ часть *Блага абсолютнаго, Блага высшаго, Справедливости совершенной*.

Но существуетъ ли эта Справедливость совершенная? Да, существуетъ; ибо это есть идеалъ, къ которому я *обязываемъ* стремиться непрестанно, хотя и не могу никогда его достигнуть,—а было бы противорѣчиво, если бы человѣкъ былъ обязываемъ стремиться къ идеалу химерическому.

Но такъ какъ это высшее Благо, это согласіе добродѣтели со счастіемъ не существуетъ на землѣ и не можетъ быть реализировано законами природы, то надо, чтобы оно существовало въ другой жизни и было бы реализировано Существомъ, которое выше природы, Существомъ разумнымъ, совершенно благимъ (добрымъ), вѣчнымъ и всемогущимъ.

Такимъ образомъ устанавливаются практическимъ разумомъ тѣ великія истины, о которыхъ спекулативный разумъ давалъ намъ мыслить и которыя онъ приглашалъ любить, хотя и не былъ въ состояніи ихъ доказать.

Эти истины суть: *Безсмертіе души и существованіе Бога.*

Высшее Благо, Благо абсолютное находится только въ Богѣ; самое же великое благо, реализированіе котораго находится во власти человѣка, есть *добрая, благая воля.* Воля тогда есть добрая. благая воля, когда она хочетъ, желаетъ того, чтб сообразно съ всеобщею конечною цѣлью людей и общества. И потому—не дѣлать никакого поступка, который обобщаясь, становясь всеобщимъ образомъ дѣйствія людей, могъ бы разрушить общество — есть долгъ *строгій, точный* (strict).

Идея Блага естественно приводитъ насъ къ идеѣ *Прекраснаго* и къ идеѣ *Предназначенія* или *Цѣлесообразности* (ибо понятіе *конечной цѣли*, въ одно и то же время, заключается и въ идеѣ Благого, и въ идеѣ Прекраснаго). Изученіе этихъ новыхъ понятій, которыя дополняютъ списокъ Идей чистаго разума, есть предметъ *Критики Сужденія.*

Критика сужденія.

ГЛАВА I.

КРИТИКА ЭСТЕТИЧЕСКАГО СУЖДЕНІЯ.

I. ПРЕДИСЛОВІЕ И ВВЕДЕНІЕ.

Существуютъ два міра: міръ *природы* и міръ *свободы*.

О первомъ изъ этихъ двухъ міровъ мы не знаемъ ничего, кромѣ представленій, которыя дѣлаетъ себѣ о немъ нашъ разсудокъ. Мы мыслимъ этотъ міръ какъ подчиненный законамъ опредѣленнымъ и неизбѣжнымъ; мы не можемъ проникнуть въ его существенность, не можемъ достигнуть мыслью ни границъ его, ни начала его происхожденія, и самъ Творецъ его намъ неизвѣстенъ,—потому что разсудокъ нашъ, ограниченный въ познаваніи понятіями чувственными, не можетъ ничего себѣ представить внѣ феноменовъ.

Міръ свободы, напротивъ, открывается намъ въ заповѣди нравственнаго закона; и такъ какъ законы этого высшаго міра суть законы самого нашего ума, то намъ не нужно выступать изъ самихъ себя для того, чтобы провѣрить его реальность: мы живемъ, мы дѣйствуемъ въ этомъ нравственномъ мірѣ; мы составляемъ его часть, ему сопричастны, и чрезъ это прямо связаны съ высшею Причиною всего, съ Богомъ, безъ котораго нравственный законъ не имѣлъ бы смысла, былъ бы невозможностью.

Двумъ этимъ мірамъ соотвѣтствуютъ двѣ наши способности познаванія: міръ *феноменовъ* есть предметъ, и единственный предметъ, спекулативнаго разума,—разума, который теряетъ наше довѣріе, коль скоро пытается утверждать что либо положительное по поводу міра недоступнаго сенсамъ. Міръ *свободы* есть предметъ разума практическаго, — предметъ, объективность котораго доказывается заповѣдью нравственнаго закона, заповѣдью *непреодолимой*, а стало быть и *несомнительной*.

Таково именно заключеніе первыхъ двухъ *Критикъ* Канта.

Критика Сужденія имѣетъ задачей разобрать характеръ и разсмотрѣть правозаконность третьей способности, которую Кантъ обозначаетъ подъ названіемъ *Сужденія рефлексивнаго* (réfléchissant) и которая имѣетъ предметомъ *концептъ* Прекраснаго и *концептъ* Цѣлесообразности (finalité).

Эта третья способность есть способность промежуточная между разумомъ спекулативнымъ и разумомъ практическимъ.

Въ самомъ дѣлѣ, Прекрасное заимствуетъ свое *содержаніе* отъ міра чувственнаго (предмета знанія спекулативнаго); но, съ другой стороны, понятіе Прекраснаго имѣетъ поразительныя аналогіи (сходственности) съ понятіемъ Благого (Добраго), и потому сопричастно и міру недоступному сенсамъ.

Точно такъ, и понятіе Цѣлесообразности, не смотря на то, что нашъ умъ прилагаетъ его къ міру чувственному, гдѣ все намъ кажется соотвѣтствіемъ и гармоніею,—есть, въ сущности, равно какъ и Идея Прекраснаго, не что иное, какъ форма

ПЕТРОВСКОЕ УЧИЛИЩЕ

понятія Благоустроенія, Порядка (Ordre) и потому входитъ въ связь съ міромъ нравственнымъ.

Однимъ словомъ, эти двѣ идеи (Прекрасное и Цѣлесообразность) суть для нашего ума какъ бы переходъ отъ міра феноменовъ, гдѣ онѣ имѣютъ свое *содержаніе*, къ міру, недоступному сенсамъ, гдѣ онѣ имѣютъ свою *форму*.

Надо обратить особое вниманіе на то, что, исчисляя упоминаемыя предъ симъ три способности, Кантъ не имѣетъ притязанія составить списокъ всѣхъ способностей души, а хочетъ только сдѣлать списокъ способностямъ познаванія *a priori;* ибо способности опытныя, экспериментальныя, не относятся къ области *Критики*, которая имѣетъ задачею изучить только наши познанія *чистыя, форменныя,* наши познанія *a priori* (апріорныя).

Такъ, чистый разумъ не есть способность познавать *чувственные предметы*, а—способность соображать, мыслить принципы *чистые*, принципы *a priori*, которые входятъ какъ формы въ чувственное познаніе.

Точно такъ и практическій разумъ не есть способность *хотѣть*, *желать чего либо* (способность *желаемости*), но—способность, которая мыслитъ *Принципы a priori*, необходимые для того, чтобы служить правиломъ способности желаемости.

Такъ, наконецъ, и *Сужденіе* не есть способность воспринимать Прекрасное (это воспрининаніе и сопровождающее его наслажденіе суть объекты способности *чувствовать, ощущать*); Сужденіе есть способность соображать, мыслить *принципы a priori*, принципы всеобщіе и необходимые, которые вхо-

дятъ какъ раціональные (умозрительные) элементы въ воспріятія Прекраснаго, въ отправленіе этой *способности чувствовать*.

Относя *Сужденіе* къ *способности чувствовать*, Кантъ имѣетъ намѣреніе говорить не о способности испытывать удовольствіе или страданіе *чувственныя;* ибо удовольствіе и страданіе чувственныя суть не что иное, какъ *феномены* и подлежатъ опыту. Но, кромѣ удовольствія чувственнаго, существуетъ удовольствіе раціональное, которое происходитъ отъ гармоніи, замѣчаемой нашимъ умомъ, между предметами сенсовъ и нашими сверхъчувственными способностями.

Таково именно чувство Прекраснаго.

Вопросъ состоитъ въ томъ, чтобы узнать—соотвѣтствуютъ ли послѣднему, предъ симъ упоминаемому, удовольствію принципы раціональные, — составляющіе предметъ способности особливой, способности *Сужденія*.

Сужденіе имѣетъ ли чрезъ самого себя (само въ себѣ) принципы *a priori?* Принципы эти суть ли принципы образующіе или просто—регулирующіе?

Даетъ ли Сужденіе *a priori* правило чувству удовольствія или неудовольствія, какъ нѣчто среднее между способностью познавать и способностью желать (точно такъ, какъ разсудокъ предписываетъ *a priori* законы первой изъ этихъ способностей, а разумъ—второй способности)?

Вотъ чѣмъ занимается *Критика Сужденія* *).

*) Когда, при видѣ розы, мы восклицаемъ: *Какъ она прекрасна!* когда, при разсматриваніи какого либо насѣкомаго, мы *удивляемся* его сложенію, или же когда созерцаніе звѣзднаго неба возбуждаетъ въ насъ чувство *высокаго* и въ то же время плѣняетъ нашъ умъ идеею *Порядка* и *Гармоніи* всѣхъ небесныхъ движеній,—то тогда чувства эти

Можно спросить себя, для чего Кантъ дѣлаетъ изъ *Сужденія* способность отличную отъ разсудка и назначаетъ предметомъ *Сужденія* единственно правила *a priori* эстетическаго чувства,—тогда какъ разсудокъ есть также способность судить, и когда наши сужденія простираются на множество предметовъ. Но Кантъ объясняетъ свою мысль очень ясно различіемъ между сужденіемъ *опредѣляющимъ (déterminant)* и сужденіемъ *рефлексивнымъ (réfléchissant)*. Разсудокъ произноситъ, конечно, сужденія, но это суть сужденія *опредѣляющія*. Сужденіемъ *опредѣляющимъ* называется приложеніе *категорій* къ предметамъ,—потому что разсудокъ нашъ можетъ составить себѣ *опредѣленную* идею какого бы то ни было предмета не иначе, какъ посредствомъ упоминаемаго приложенія. Напримѣръ, слѣдующее сужденіе: *каждый феноменъ имѣетъ свою причину,*—есть сужденіе *опредѣляющее;* ибо, безъ приложенія категоріи причины къ феномену, я не могу составить себѣ никакой идеи о феноменѣ. Никакого удовольствія не получается въ результатѣ отъ этого *подведенія* наглядныхъ представленій къ категоріямъ: это есть только чистый и простой фактъ познанія.

Но разъ, когда предметъ уже познанъ посредствомъ сужденія *опредѣляющаго*, рефлексія можетъ привести насъ къ открытію таинственной гармоніи между природою упомянутаго предмета и природою нашего ума; утвержденіе этой гармоніи есть

и сопровождающія ихъ сужденія суть ли чисто объективныя, или они смѣшаны съ элементами, извлеченными изъ субъекта?

Разрѣшеніе такого вопроса есть предметъ *Критики Сужденія*.

сужденіе, но сужденіе, которое ничего не прибавляетъ къ опредѣленію (къ дефиниціи), къ свойству предмета, и ничего отъ него не отнимаетъ. Стало быть, таковое сужденіе *рефлексіи* не есть сужденіе *опредѣляющее*. Идея, которую мы имѣемъ о свойствахъ и о существенности предмета остается тою же самою, каковою она была и до рефлексіи; рефлексія же, сверхъ прежняго утвержденія, утверждаетъ только удовольствіе, которое приноситъ намъ гармонія, воспринимаемая или предчувствуемая нами между законами моей мысли и законами природы.

Тѣмъ не менѣе сужденіе опредѣляющее и сужденіе рефлексивное, какъ то, такъ и другое, имѣютъ то общаго, что оба дозволяютъ или даютъ намъ соображать частное какъ содержащееся въ общемъ. Но, въ сужденіи *опредѣляющемъ*, *общее* (то-есть принципъ, правило, законъ) дано мнѣ прежде, нежели умъ мой подводитъ частное подъ правило. Такъ, принципъ причинности данъ мнѣ прежде феномена, и, только уже по *подведеніи* нагляднаго представленія феномена подъ этотъ принципъ, прихожу я къ формулированію слѣдующаго *опредѣляющаго* сужденія: „*Всякій феноменъ имѣетъ свою причину*“. Напротивъ, въ сужденіи *рефлексивномъ* частное дано мнѣ прежде; потомъ, чрезъ рефлексію я отношу этотъ частный фактъ къ какому либо общему закону. Такимъ образомъ, я начинаю съ того, что воспринимаю феноменъ, а затѣмъ уже спрашиваю себя о томъ, гдѣ находится его мѣсто въ общемъ строѣ міра. Однимъ словомъ, сужденія *a priori* разсудка предшествуютъ опытному позна-

нію; *сужденія* же рефлексіи (хотя они тоже суть *a priori*) слѣдуютъ за опытомъ и пополняютъ его,—связывая мыслью всѣ наши наглядныя представленія между собою и приводя ихъ къ идеѣ направляющей, къ причинѣ бытія.

Эта *направляющая идея* рефлексивнаго сужденія можетъ формулироваться слѣдующимъ образомъ:

„*Разсматривайте природу сообразно таковому единству, какое установилъ бы разсудокъ,—если бы природа дѣйствительно была послѣдствіемъ интеллигентной причины*“.

Идея *цѣлесообразности* есть, стало быть, регулирующій принципъ Сужденія, и это выходитъ такъ именно въ силу закона нашего ума, который заставляетъ насъ искать во всемъ единство въ разнообразіи. Но, можетъ быть, идея эта есть лишь идея чисто субъективная (по крайней мѣрѣ, мы не вправѣ утверждать съ перваго взгляда, что она соотвѣтствуетъ дѣйствительнымъ реальнымъ законамъ и отношеніямъ вещей). Этотъ трансцендентальный концептъ цѣлесообразности природы, не есть ни концептъ природы, ни концептъ свободы, потому что не придаетъ и не присвоиваетъ ничего предмету (природѣ); онъ представляетъ только ту единственную манеру, которой мы должны слѣдовать въ размышленіяхъ нашихъ о предметахъ природы—для того, чтобы дойти до опыта совершенно связнаго во всѣхъ своихъ частяхъ. Цѣль рефлексіи состоитъ въ томъ, чтобы дойти до разрѣшенія слѣдующей важной проблемы, которая находится *a priori* въ нашемъ разсудкѣ: *изъ воспріятій даваемыхъ природою, которая заключаетъ въ себѣ без-*

конечное разнообразіе эмпирическихъ законовъ, сдѣлать одну связную систему.

Безъ этого единства, которое мы предполагаемъ въ природѣ, умозаключеніе по *аналогіи* было бы невозможно. А такъ какъ аналогія есть основаніе всѣхъ классификацій устанавливаемыхъ нами для того, чтобы связать между собою законы природы или ея различныя части, то что сталось бы съ наукой, если бы Сужденіе *рефлексивное* не давало правила и направленія разысканіямъ физика и натуралиста? Здѣсь мы видимъ, что роль (регулирующая), назначенная Кантомъ Сужденію цѣлесообразности, есть, въ сущности, такая же, какую онъ приписывалъ *трансцендентальнымъ идеямъ* въ *Критикѣ чистаго Разума.*

Сужденія цѣлесообразности суть двухъ родовъ: Сужденія *цѣлесообразности въ точномъ смыслѣ этого слова* (Сужденія Телеологическія) и Сужденія *Эстетическія.*

Когда предметъ нравится намъ своею формою, и мы нисколько не обращаемъ вниманія на его назначеніе, тогда гармонія, насъ поражающая, намъ нравящаяся, есть—не гармоническое соединеніе частей предмета между собою, но—та гармонія, которая существуетъ между его формами и характеромъ нашихъ способностей: это есть *чувство Прекраснаго* или Сужденіе *Эстетическое.*

Когда же, напротивъ, то, что нравится намъ въ предметѣ, есть гармонія его частей между собою и сообразность цѣлаго (совокупнаго) опредѣленному предназначенію, тогда произносимое нами сужденіе есть Сужденіе *Телеологическое.*

Эти два сорта сужденій, въ нѣкоторомъ родѣ, *интеллектуализируютъ* (одушевляютъ) природу; ибо *Прекрасное* и *Благоустроеніе (Порядокъ)* суть понятія *a priori*, понятія раціональныя (умственныя). Предполагая, такимъ образомъ, Благоустроеніе (Порядокъ) въ природѣ, мы привыкаемъ размышлять о Благоустроеніи абсолютномъ и, вмѣстѣ, привыкаемъ любить его. Чрезъ это намъ становится легче подчиняться ему, и, такъ сказать, обнимать его всѣми силами души, когда оно является намъ какъ правило не только нашихъ сужденій, но—и нашей воли.

Кантъ приступаетъ къ изученію, послѣдовательно, одного за другимъ, сужденія *Эстетическаго* и сужденія *Телеологическаго*,—въ двухъ отдѣльныхъ частяхъ *Критики Сужденія*. Каждая изъ этихъ двухъ частей подраздѣлена, въ свою очередь, на три части: *Аналитику*, *Діалектику* и *Методологію*

II. АНАЛИТИКА ПРЕКРАСНАГО.

Въ *Критикѣ чистаго Разума*, Кантъ употреблялъ слово *Эстетика* для того, чтобы означить науку чистыхъ формъ чувствуемости. Но отчего происходитъ то, что онъ употребляетъ это слово здѣсь для того, чтобы обозначить чувство Прекраснаго и принципы *a priori* вкуса? Это выходитъ отъ того, что чувствуемость, конечно, играетъ роль въ сужденіяхъ вкуса. Для того, чтобы рѣшить—прекрасна или нѣтъ какая-либо вещь, мы не относимъ ея представленія къ ея объекту—имѣя въ виду познаніе, но относимъ это представленіе къ субъекту

и къ чувству удовольствія или неудовольствія,— относимъ посредствомъ воображенія.... Сужденіе вкуса, значитъ, не есть сужденіе познаванія; слѣдовательно, оно не есть сужденіе логическое, а есть сужденіе *эстетическое*, то-есть—чувственное.

Такъ какъ *Эстетическое* сужденіе принадлежитъ чувствуемости или, по крайней мѣрѣ, нѣкоторымъ образомъ отъ нея зависитъ, то оно и есть сужденіе чисто *субъективное;* это означаетъ, что оно направляется не на отношеніе представленій къ предметамъ, а на отношеніе представленій къ чувству удовольствія или неудовольствія,—на отношеніе, которое не указываетъ ничего о предметѣ, но выражаетъ просто состояніе, въ которомъ находится субъектъ затронутый представленіемъ.

Совсѣмъ другое — представить себѣ *разсудкомъ* правильное зданіе, отлично приспособленное къ своей цѣли, и—совсѣмъ другое—имѣть сознаніе въ чувствѣ удовлетворенія, которое примѣшивается къ представленіямъ.

Сужденіе вкуса состоитъ единственно въ такомъ сознаніи моего внутренняго удовлетворенія, которое не даетъ мнѣ никакого познанія о свойствѣ предмета, а даетъ мнѣ узнавать только то— какимъ образомъ способности мои впечатлѣны или затронуты.

Уже въ этихъ первыхъ строкахъ *Аналитики вкуса* видно сейчасъ, что цѣль Канта состоитъ не въ томъ, чтобы искать отличительныя черты (caractères) Прекраснаго въ предметахъ, но въ томъ, чтобы узнать — каковы именно характерныя черты удовольствія, производимаго въ насъ красотою.

Впрочемъ, намъ уже извѣстно, что общій духъ философіи Канта и самая сущность критической методы заключаются въ томъ, чтобы ограничивать изученіе вещей изученіемъ *субъективныхъ* формъ нашего познанія. *Критика Сужденія* остается вѣрною этой методѣ до тѣхъ поръ, пока Кантъ, замѣчая отношеніе между Прекраснымъ и Благимъ (Добрымъ) и гармонію принциповъ Сужденія съ принципами Нравственнаго закона, не признаетъ, вдругъ, *объективность* идеи Прекраснаго и идеи Цѣлесообразности, объективность, въ которой онъ имъ сначала отказывалъ.

Аналитика Эстетическаго Сужденія подраздѣляется на двѣ части, а именно: на *Аналитику Прекраснаго* (Beau) и на Аналитику *Высокаго* (Sublime). Безъ сомнѣнія, существуютъ общія черты между душевными движеніями, производимыми въ насъ зрѣлищемъ Прекраснаго и душевнымъ движеніемъ, которое производитъ въ насъ Высокое. Но, однако, Прекрасное имѣетъ болѣе сродства съ чувствуемостью, а Высокое имѣетъ болѣе сродства съ разумомъ. Надо, стало быть, изучать отдѣльно эти двѣ формы Эстетическаго Сужденія.

Не смотря на то, что удовольствіе, производимое зрѣлищемъ Прекраснаго, есть не только раціональное (умственное), но и чувственное,—удовольствіе или удовлетвореніе это, однако, отличается отъ всѣхъ другихъ наслажденій четырьмя главными характерами, которые указываютъ этому удовлетворенію мѣсто отдѣльное и роль особенно благородную въ средѣ другихъ феноменовъ чувствуемости. Это тоже, конечно, есть чувство, но—чувство свойства высшаго,

и которое можетъ существовать только въ существѣ разумномъ и нравственномъ.

1) *Первый характеръ Прекраснаго заключается въ томъ, чтобы производить удовлетвореніе, чуждое всего своекорыстнаго.* Оправдать это первое опредѣленіе Прекраснаго весьма легко. Я могу находить дворецъ Прекраснымъ, не имѣя никакого желанія имъ обладать. Не таково, конечно, было чувство того Ирокезскаго вождя, который не находилъ въ Парижѣ ничего Прекраснаго, исключая съѣстныхъ лавокъ. Ни интересъ сенсовъ, ни даже интересъ нравственности не входятъ, какъ элементы, въ сужденіе вкуса; ибо я не найду дворецъ менѣе Прекраснымъ вслѣдствіе того, что онъ былъ построенъ человѣкомъ разбогатѣвшимъ неправедно, человѣкомъ тщеславіе котораго поглотило безумныя суммы на сооруженіе. Сужденіе о красотѣ, въ которое примѣшивается хотя бы и самый легкій интересъ (эгоистическій или даже нравственный) будетъ уже пристрастнымъ и не есть уже чистое сужденіе вкуса.

Изъ этихъ принциповъ прежде всего слѣдуетъ, что *Прекрасное* (Beau) не есть тоже, что—и *Пріятное* (agréable). Въ самомъ дѣлѣ, я люблю предметъ пріятный для того, чтобы его пріобрѣтать, чтобы имъ пользоваться, а не такъ, какъ люблю предметъ Прекрасный—для того лишь чтобы его созерцать. Я желаю пріятнаго; Прекрасное же я хвалю, и не ощущаю другого удовольствія, кромѣ удовольствія въ томъ, чтобы хвалить, одобрять его.

Прекрасное, точно также, не есть тоже, что и полезное: Я люблю полезное въ виду какой либо цѣли,—значитъ люблю не само это полезное; я лю-

блю Прекрасное за его самого именно, и не спрашиваю о томъ, къ чему оно служитъ.

Наконецъ, Прекрасное не есть непремѣнно тождественное съ Благимъ (Добрымъ); ибо въ томъ, что нравственно хорошо, добро́, имѣется для насъ интересъ, и—даже такой интересъ, который сильнѣе всѣхъ другихъ интересовъ. Къ тому же, это значило бы принижать Благое (Доброе), если смѣшивать его вполнѣ съ Прекраснымъ: это значило бы смѣшивать изящность нравовъ съ добродѣтелью, учтивость съ благодушіемъ.

2) Характеръ безкорыстности и безличности даетъ сужденіямъ вкуса право на всеобщее одобреніе; ибо только наши удовольствія и наши интересы измѣнчивы. Но чувство Прекраснаго,—хотя оно и есть чувство всеобщее,—не связано, однако, ни съ какимъ *концептомъ* изъ *концептовъ* разсудка; ибо, произнося сужденіе—что какой либо предметъ прекрасенъ, я этимъ не утверждаю за предметомъ—ничего съ точки зрѣнія количества, ничего съ точекъ зрѣнія реальности, отрицанія, ограниченія, ничего съ точки зрѣнія причинности и ничего, наконецъ, съ точки зрѣнія необходимости или случайности.

Но какимъ же образомъ сужденіе *безъ концепта* можетъ быть всеобщимъ? Оно можетъ быть всеобщимъ потому, что *субъективные законы* мысли суть одни и тѣ же у всѣхъ людей (субъективные законы въ этомъ совершенно различны *съ субъективными феноменами* чувствуемости): сужденіе же о Прекрасномъ зависитъ отъ законовъ нашей мысли, и вотъ какимъ образомъ Кантъ объясняетъ это. Видъ прекраснаго предмета приводитъ

въ движеніе, разомъ, и наше воображеніе и нашъ разсудокъ. Въ самомъ дѣлѣ, воображеніе соединяетъ элементы нагляднаго представленія; разсудокъ же даетъ единство этому наглядному представленію, составленному изъ различныхъ частей. Но, такъ какъ разсудокъ для того, чтобы сообразить такое единство, не вынуждается прибѣгать къ какому либо опредѣленному концепту, то, чувствуя себя свободнымъ, играетъ, такъ-сказать, свободно съ самою свободной изъ нашихъ способностей, а именно—съ воображеніемъ, за фантазіями котораго какъ будто снисходительно слѣдуетъ; воображеніе же, въ свою очередь, снисходительно поддается управленію разсудка,—управленію столько же мягкому и легкому, сколько и разумному. Тогда сознаніе таковой игры, свободной и гармонической вмѣстѣ, производитъ чувство удовольствія, которое и есть *Сужденіе Прекраснаго* *).

Конечно, это чувство удовольствія, это состояніе ума есть не что иное какъ *субъективный феноменъ;* но мы въ правѣ утверждать, что оно должно быть раздѣляемо всѣми вообще людьми, потому что имѣются всеобщіе законы ума и изъ ихъ числа имѣются законы, которые управляютъ отношеніями между воображеніемъ и разсудкомъ.

Изъ всѣхъ этихъ соображеній выходитъ второе опредѣленіе (définition) Прекраснаго: *Пре-*

*) Это *чувство* можетъ безъ противорѣчія быть названо *сужденіемъ;* ибо оно не есть только *чувство*, но есть—и сознаніе согласія между нашими способностями, того согласія, отъ котораго и происходитъ удовольствіе.

красное есть то, что нравится, всѣмъ вообще, безъ концепта.

3) Такъ какъ сужденіе вкуса чуждо всякаго интереса, то оно не имѣетъ объектомъ *опредѣленной цѣли, относящейся къ мыслящему субъекту,* или, какъ говоритъ Кантъ, не заключаетъ въ себѣ (не влечетъ за собою) никакой *субъективной цѣлесообразности;* сверхъ того, такъ какъ оно (сужденіе вкуса) независимо отъ всякаго *концепта,* то оно не влечетъ за собою также и знанія предназначенія прекраснаго предмета, или, говоря другими выраженіями,—не влечетъ за собою *объективной цѣлесообразности.*

Но, между тѣмъ, Прекрасное заключаетъ въ себѣ *цѣлесообразность,* но цѣлесообразность неопредѣленную,—отличную, въ одно и то же время, и отъ *объективной цѣлесообразности* и отъ *субъективной цѣлесообразности опредѣленной;* однимъ словомъ, понятіе Прекраснаго заключаетъ въ себѣ *форму* цѣлесообразности безъ *содержанія.*

Различіе это, которое кажется сначала слишкомъ тонкимъ и труднымъ для пониманія, есть, однако, различіе и истинное, и глубокое.

Это мѣсто *Критики Сужденія* составляетъ одно изъ самыхъ темныхъ, но, вмѣстѣ съ этимъ, и одно изъ самыхъ важныхъ мѣстъ Эстетики Канта.

Мы знаемъ, что *форма* на языкѣ *Критики* есть общее расположеніе ума къ восприиманію вещи; *содержаніе* есть частный предметъ, который воспринимается. Но если, воспринимая Прекрасное, мы и не воспринимаемъ особеннаго отношенія, отношенія опредѣленнаго, которое предметъ можетъ

имѣть съ полезностью намъ (отношенія составляющаго *опредѣленную субъективную цѣлесообразность*); если мы и не воспринимаемъ пріуготованности частей предмета для извѣстнаго предназначенія (отношеніе, составляющее *объективную цѣлесообразность*), —то воспринимаемъ, однако, нѣкоторую гармонію. Да, —гармонію, но гармонію чего, гармонію съ чѣмъ?

Мы этого не знаемъ, или скорѣе слѣдуетъ сказать—артистъ не знаетъ этого, но философъ на это отвѣтить: это есть гармонія между общими стремленіями воображенія и общими стремленіями разсудка; однимъ словомъ,—гармонія между *формами* нашихъ различныхъ интеллектуальныхъ способностей.

Разсудокъ нашъ находитъ *нѣчто* соотносительное съ его собственною природой въ представленіи схватываемомъ воображеніемъ; таковое согласіе есть безъ сомнѣнія *цѣлесообразность*, но цѣлесообразность эта есть *форменная*, а не—*матеріальная*, потому что она не измѣняется соотвѣтственно частнымъ свойствамъ предметовъ Прекраснаго.

Такимъ образомъ объясняется третье опредѣленіе (définition) Прекраснаго: *Прекрасное есть форма цѣлесообразности предмета, насколько она (эта форма) воспринимаема въ послѣднемъ безъ представленія цѣли (цѣли опредѣленной).* Въ другихъ выраженіяхъ, предметъ Прекрасный есть вещь, которая кажется сдѣланною не для того, чтобы быть полезною той или другой цѣли, не для того, чтобы отвѣчать извѣстному опредѣленному типу внутренне присущаго совершенства, но—для того (съ тою цѣлью), чтобы нра-

виться намъ, хотя намъ и не легко дать себѣ отчетъ въ причинѣ ощущаемаго удовольствія.

Попытаемся показать примѣромъ, какимъ образомъ формула Канта можетъ прилагаться къ сужденіямъ, произносимымъ нами касательно произведеній искусства.

Предположимъ, что четыре человѣка: простой туристъ, архитекторъ, священникъ и поэтъ входятъ въ одинъ изъ нашихъ великолѣпныхъ готическихъ соборовъ.

Туристъ подумаетъ объ удовольствіи, которое ему доставится возможностью сказать: „Я видѣлъ этотъ монументъ“.

Тутъ имѣется выгода личная; это, какъ замѣтилъ бы Кантъ, есть точка зрѣнія *субъективной цѣлесообразности опредѣленной.*

Архитекторъ станетъ удивляться прочности постройки; онъ будетъ объяснять себѣ прочность расположеніемъ камней и законами равновѣсія.

То, что поразитъ его, стало быть, есть соотношеніе средствъ съ цѣлью; это есть *объективная цѣлесообразность.*

Священникъ, при видѣ обширной церковной трапезы, подумаетъ съ отраднымъ ощущеніемъ о большомъ числѣ православныхъ, могущихъ быть помѣщенными въ церкви и которые соберутся вмѣстѣ для слушанія слова Божія.

Точка зрѣнія священника будетъ нравственная польза; это будетъ, опять, *объективная цѣлесообразность.*

Всѣ таковыя соображенія могутъ сопровож-

дать сужденіе о Прекрасномъ; но они его не устанавливаютъ, не образуютъ.

Поэтъ, напротивъ, мало интересующійся тѣмъ, чтобы знать—какимъ образомъ такія легкія колонны могутъ поддерживать это огромное зданіе, будетъ восхищаться безъ разсужденія. Онъ будетъ восхищаться, не спрашивая себя—почему онъ восхищается; будетъ восхищаться только потому, что безъ вѣдома его и воображеніе и разсудокъ будутъ удовлетворены въ одно и то же время: воображеніе будетъ удовлетворено потому, что представленіе, предъявляющееся уму поэта въ такомъ видѣ, отвѣчаетъ часто тщетнымъ, но всегда возраждающимся, усиліямъ, которыя онъ дѣлалъ, чтобы представить себѣ Прекрасное произведеніе; разсудокъ же будетъ удовлетворенъ потому, что, чрезъ естественную, хотя и необъяснимую ассоціацію идей, эти легкія колонны, эти смѣлые своды, эти иглы башенъ, возбудятъ въ немъ чувство свободы, граціи, и вознесутъ его мысль выше всего земнаго. Тогда онъ испытаетъ удовлетвореніе, въ одно и то же время, умственное (раціональное) и чувственное, испытаетъ, именно, чувство Прекраснаго.

Правда, что мы находимъ нѣкоторыя вещи прекрасными по самой мысли объ ихъ предназначеніи (напримѣръ: дворецъ или какія либо части лица); но таковое сужденіе, говоритъ Кантъ, не есть чисто *эстетическое;*—къ нему примѣшивается сужденіе *телеологическое*. Красота, такимъ образомъ воспринимаемая, есть красота *связанная* (adhérente); красота же *свободная*, напротивъ, чувствуется умомъ

безъ малѣйшей идеи о назначеніи предмета: такова именно красота цвѣтка *).

4) Всеобщность сужденій вкуса предполагаетъ ихъ необходимость. Но таковая необходимость не можетъ происходить иначе, какъ отъ *сенса* (чутья) Прекраснаго,—сенса, свойственнаго всѣмъ людямъ и присущаго самой формѣ нашего ума.

Отсюда вытекаетъ четвертое опредѣленіе (définition) Прекраснаго, а именно: *Прекрасное есть то, что признано, безъ концепта, какъ предметъ необходимаго удовлетворенія* **).

Противъ этого опредѣленія можно возразить, указывая на различность вкусовъ. Но таковая различность удерживается иногда и оттого, что одни ищутъ въ предметахъ красоту *связанную*, а другіе красоту *свободную*. Домъ можетъ быть дурно построенъ, если разумѣютъ подъ этимъ, что онъ неудобенъ для обитанія; но, тѣмъ не менѣе, онъ можетъ нравиться глазамъ. Одни скажутъ, что онъ красивъ; другіе—что онъ очень несовершененъ: и тѣ, и другіе будутъ правы, но правы съ различныхъ точекъ зрѣнія.

Если же дѣло идетъ о цвѣткѣ, то всѣ гораздо

---

*) Это различеніе приводитъ Канта къ разработкѣ вопроса объ идеалѣ. По мнѣнію Канта, идеалъ существуетъ только для красоты *связанной* (adhérente); ибо идеалъ предполагаетъ совершеннѣйшую реализацію *концепта*, а красота *свободная* не соотвѣтствуетъ никакому концепту. Такимъ образомъ, можно сообразить идеалы: дворца, человѣческаго лица, но невозможно сообразить идеалъ цвѣтка.

**) Эти четыре опредѣленія вкуса соотвѣтствуютъ четыремъ категоріямъ: Отсутствіе интереса есть *Качество;* Всеобщность относится къ *Количеству;* Цѣлесообразность—къ *Отношенію;* Необходимость—къ *Измѣняемости.*

легче и скорѣе согласятся въ оцѣнкѣ его красоты, если только не будетъ такъ, что одинъ разсматриваетъ только форму цвѣтка, а другой принимаетъ въ разсчетъ только его благоуханіе; но въ послѣднемъ случаѣ этотъ второй наблюдатель введетъ въ свое сужденіе элементъ посторонній и сужденіе его не будетъ уже чистое эстетическое сужденіе.

Въ сущности, всѣ четыре опредѣленія Прекраснаго могутъ быть сведены въ одно слѣдующее опредѣленіе (définition):

Прекрасное есть то, что производитъ необходимо во всѣхъ людяхъ удовлетвореніе, основанное единственно на свободной игрѣ воображенія и разсудка.

Но въ чемъ заключается эта свободная игра, это согласіе между воображеніемъ и разсудкомъ? Кантъ объясняетъ намъ это на послѣднихъ страницахъ *Аналитики Прекраснаго.*

Воображеніе, о которомъ онъ говоритъ здѣсь, не есть воображеніе *воспроизводительное* — способность дѣйствованія, которая не имѣетъ никакой свободы и связана съ общими законами памяти и ассоціаціи идей. Нѣтъ, воображеніе это есть — воображеніе *производительное*, творческое, — свободная причина самопроизвольныхъ формъ возможныхъ наглядныхъ представленій.

Но, какимъ образомъ воображеніе можетъ быть свободно, когда оно опредѣляется, къ вступленію въ дѣйствіе, видомъ предмета, форма котораго дана ему (воображенію) воспріятіемъ? Это выходитъ потому, что форма предметовъ прекрасныхъ, не-

смотря на то, что она дана и какъ-бы импозирована воспріятіемъ, таковà однако, каковою само воображеніе хотѣло бы создать ее. Воображеніе находится какъ-бы въ полномъ довольствѣ, созерцая то, что собственная самопроизвольность побудила бы его сообразить. Точно такъ, какъ наглядное представленіе предмета Прекраснаго,—не смотря на то, что приходитъ къ воображенію извнѣ и импозировано послѣднему сенсами,—не стѣсняетъ, однако, свободы воображенія,—точно такъ и способность эта (воображеніе) не испытываетъ никакого принужденія для того, чтобы подчиниться закону разсудка.

Здѣсь, какъ будто, выходитъ противорѣчіе. Но противорѣчіе это только кажущееся: ибо законъ разсудка есть законъ *неопредѣленный;* онъ состоитъ въ томъ, чтобы импозировать *правильность какую либо*, а — не правильность опредѣленную, стѣсняющую, каковою была бы, напримѣръ, симметрія. Только бы разсудокъ,—существенность котораго есть *правило*,—не былъ бы, такъ сказать, шокированъ полнымъ отсутствіемъ всякой правильности, всякаго единства въ разнообразіи, и—тогда уже воображеніе имѣетъ право прихотливо играть въ средѣ всѣхъ формъ, которыя ему (воображенію) нравилось бы изобрѣтать и сочетовывать. И въ самомъ дѣлѣ, если всего только одна форма можетъ быть приноровлена къ концепту *опредѣленному* (напримѣръ — къ концепту квадрата), за то, множество формъ можетъ согласоваться съ общимъ закономъ правильности. Лишь было бы настолько правильности, чтобы мы могли обнять предметъ въ

единомъ представленіи, и этого уже будетъ достаточно. Вовсе не необходимо, и даже не нужно, чтобы всѣ части этого предмета походили бы одна на другую. Такъ, англійскій садъ достаточно правиленъ для того, чтобы быть прекраснымъ, но правиленъ не настолько, чтобы перестать быть прекраснымъ. Садъ совершенно симметрическій, геометрически распланированный, далъ бы испытать воображенію тягостное стѣсненіе.

Порядокъ, то-есть единство, нравится воображенію только тогда, когда въ порядкѣ находится разнообразіе; разнообразіе же нравится разсудку только тогда, когда послѣдній можетъ привести это разнообразіе къ единству. Согласія между этими двумя способностями не существовало бы, если бы нигдѣ не имѣлось разнообразія; ибо тогда воображеніе было бы порабощено разсудкомъ. Если же нигдѣ не было бы единства, то вышелъ бы безпорядокъ, возмущеніе воображенія противъ разсудка.

Свободная гармонія этихъ двухъ способностей (воображенія и разсудка) предполагаетъ капризъ безъ безпорядка, порядокъ безъ математической симметріи. Тамъ, гдѣ симметрія допускается и даже необходима,—какъ, напримѣръ, въ зданіи, въ плантаціи, — это бываетъ по причинѣ полезности, а не вслѣдствіе вкуса. Выходящая изъ сего красота есть красота *связанная*, а не *красота свободная*. Природа реализируетъ красоту свободную и не допускаетъ ни безпорядка, ни симметріи.

Такъ, у того извѣстнаго путешественника, который находилъ лѣса острова Суматры менѣе прекрасными, нежели пѣречныя поля, расположенныя

параллельными аллеями, — конечно не доставало вкуса.

Разнообразіе необходимо воображенію. Ему, воображенію, нравится видъ подвижности и прихотливости формъ огня, сверкающаго въ каминѣ; шумъ журчащаго ручья. Оно видитъ тутъ изображеніе своей собственной подвижности. Пѣніе птицъ, которое мы не можемъ подвести ни къ какому музыкальному правилу, нравится намъ своею свободою. Безъ свободы, которую воображеніе находитъ въ зрѣлищѣ подвижности или разнообразія, чувство Прекраснаго исчезло бы; но и безъ гармоніи свобода воображенія была бы только своеволіемъ и производила бы только уродливое.

Разрѣшеніе проблемы Прекраснаго находится значитъ,—въ согласіи разсудка съ воображеніемъ то-есть,—въ согласіи правила, безъ котораго ни что не гармонично, съ свободою, безъ которой все мертво.

III. АНАЛИТИКА ВЫСОКАГО.

Высокое, такъ же точно, какъ и Прекрасное, есть предметъ сужденія рефлексивнаго. Сужденіе Высокаго есть тоже апріорное (*a priori*), и не предполагаетъ *концепта*. Но, рядомъ съ этими аналогіями между Прекраснымъ и Высокимъ, существуетъ между ними также и различіе, которое никогда не было хорошо замѣчаемо до появленія *Критики* и которое не дозволяетъ смѣшивать чувство Прекраснаго съ чувствомъ Высокаго.

Зрѣлище Прекраснаго даетъ намъ воспринимать свободную гармонію между разсудкомъ и вообра-

женіемъ; Высокое, напротивъ, рождается отъ разлада между этими способностями и отъ насилія, дѣлаемаго нашему воображенію какъ-бы неопредѣленнымъ созерцаніемъ Безконечнаго. Вотъ почему — океанъ, буря порождаютъ въ насъ чувство Высокаго: они заставляютъ насъ думать о Безконечномъ. Высокое, значитъ, находится въ нашемъ умѣ; находится оно въ умѣ, гдѣ пробуждается идея Безконечнаго, а не въ самыхъ предметахъ, изъ которыхъ ни одинъ дѣйствительно не безконеченъ. Это есть нѣкоторое высшее употребленіе, дѣлаемое воображеніемъ изъ своихъ представленій.

По всему этому легко понять, что Прекрасное пребываетъ въ *формѣ* (потому что воображеніе, для того, чтобы быть удовлетвореннымъ, имѣетъ потребность мыслить форму и обнять ее всю вполнѣ), а Высокое, напротивъ, должно быть отыскиваемо въ предметахъ, форма которыхъ отъ насъ ускользаетъ и предѣлы которыхъ не могутъ быть ни схвачены, ни достигнуты нашимъ воображеніемъ. Сверхъ того, удовлетвореніе Прекраснымъ заключаетъ чувство прямого возбужденія жизненныхъ силъ, и по этой причинѣ оно не несовмѣстимо съ прельщеніями, привлекающими чувственность. Напротивъ, удовлетвореніе, производимое чувствомъ Высокаго, есть удовольствіе, которое производится не прямо, а косвенно, то-есть—удовольствіе, которое возбуждается только чувствомъ мгновеннаго пріостановленія жизненныхъ силъ и послѣдующаго за симъ ихъ изліянія. Поэтому чувство Высокаго не совмѣстно съ какимъ бы то ни было видомъ соблазновъ; и такъ какъ здѣсь умъ чувствуетъ,

что онъ не только привлекается предметомъ, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, и отталкивается, то получаемое удовлетвореніе можно считать скорѣе чувствомъ изумленія или благоговѣнія, чѣмъ положительнымъ удовольствіемъ.

Но, однако, если въ представленіи съ характеромъ Высокаго имѣется насиліе. дѣлаемое воображенію и разсудку, который есть способность *конечнаго,* то имѣется и гармонія между разумомъ,—способностью *Безконечнаго,*—и предметами которые побуждаютъ воображеніе переступать предѣлы своей собственной области, то-есть предѣлы міра феноменовъ.

Отсюда проистекаютъ для насъ, въ одно и то же время, разомъ, и удовольствіе, и тягостное чувство: тягостное чувство рождается отъ несоразмѣрности, чувствуемой воображеніемъ, между *величиною эстетической* (то-есть величиною, могущей быть объятой въ наглядномъ представленіи) и *величиною раціональной* (умозрительной), которую разумъ соображаетъ какъ безконечно превосходящую возможность нашей способности нагляднаго представленія; удовольствіе же производится согласіемъ между двумя сужденіями моего ума, изъ которыхъ одно утверждаетъ безсиліе мое выдти воображеніемъ изъ міра чувственнаго, а другое утверждаетъ существованіе міра *сверхъ-чувственнаго,* который, хотя и не вообразимъ, но, тѣмъ не менѣе, можетъ быть мыслимъ. Въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ другимъ могло бы быть сознаніе моего безсилія, если бы оно не было сознаніемъ, которое я имѣю о томъ, что могу мыслить какую-либо реальность далѣе того, чтб могу вооб-

разить? Если бы я не зналъ, что имѣется *что-то* за предѣлами чувственнаго міра, тогда былъ ли бы я въ состояніи перенести то, что не могу изъ этого міра выступить.

Итакъ, Высокое открываетъ мнѣ реальность Безконечнаго въ самомъ актѣ страданія, которое я ощущаю отъ невозможности броситься туда всѣми моими способностями.

Это чувство Безконечнаго можетъ быть произведено или зрѣлищемъ величія *невообразимаго*, или зрѣлищемъ могущества, которое кажется какъ-бы готовымъ меня придавить. Въ первомъ случаѣ это есть *Высокое математическое;* во второмъ—*Высокое динамическое.*

Высокое математическое есть то, что̀ есть истинно великое. Но такъ какъ истинно-великое есть не что иное, какъ Безконечное, а природа конечна, то — высокими называютъ вещи, которыя хотя и конечны, но переступаютъ наши наглядныя представленія и чрезъ это заставляютъ насъ помышлять о мірѣ *сверхъ-чувственномъ.*

Высокое есть то, что не можетъ быть мыслимо (соображаемо), не открывая при этомъ способности, превосходящей всякую мѣру чувствъ (сенсовъ).

Высокое динамическое проистекаетъ изъ двойного, замѣчаемаго мною, контраста: съ одной стороны—между моею слабостью, какъ существа чувственнаго, и могуществомъ природы, способнымъ меня задавить; съ другой стороны — между этимъ могуществомъ природы и моимъ разумомъ, который чувствуетъ себя гораздо болѣе высшимъ, чѣмъ всѣ силы физическія (естественныя); ибо силы эти хотя

и могутъ уничтожить мое тѣло, но ничего не могутъ сдѣлать ни съ моею мыслью, ни съ моею волею.

Природа считается высокою не потому, что она грозна, а потому, что она побуждаетъ насъ—*силу, которую мы представляемъ собою* — разсматривать это могущество природы какъ неимѣющее никакой власти надъ нашею личностью, когда дѣло затрогиваетъ высшіе принципы нашей нравственной жизни.

Поэтому-то именно душевное волненіе отъ Высокаго такъ и нравственно. Оно отвлекаетъ насъ отъ чувственнаго,—и обратно: то, что насъ отвлекаетъ отъ чувственнаго, есть Высокое.

Гармонія, которую разумъ находитъ между сверхъ-чувственными стремленіями и видомъ зрѣлища, смущающаго наши чувственныя способности, составляетъ *форменную цѣлесообразность*.

Такимъ образомъ можно приложить къ Высокому третье опредѣленіе Прекраснаго, которое, какъ мы видѣли, есть самое важное изъ всѣхъ. (Всѣхъ опредѣленій было четыре).

Что касается до трехъ остальныхъ опредѣленій, то они подходятъ тоже къ Высокому, но нѣсколько въ различномъ смыслѣ. Чувство Высокаго такъ же безкорыстно, какъ и чувство Прекраснаго; оно, то-есть чувство Высокаго, всеобще, *хотя и безъ концепта;* оно необходимо. Но тогда какъ Прекрасное независимо вмѣстѣ и отъ всякаго интереса чувственнаго и отъ всякаго интереса нравственнаго,—Высокое вовсе не чуждо интересу нравственному. Что же касается интереса чувственнаго, Высокое болѣе чѣмъ чуждо ему: оно совершенно

враждебно этому послѣднему интересу, и даже дѣлаетъ ему насиліе.

Сверхъ того: тогда какъ Прекрасное, въ одно и то же время независимо отъ всякаго *концепта* разсудка и отъ всякой *идеи* разума,—Высокое независимо только отъ *концептовъ*, но—не отъ *идей* разума; ибо оно (Высокое) тѣмъ именно и существуетъ, что пробуждаетъ идею *сверхъ-чувственнаго*

Наконецъ, если чувство Прекраснаго есть чувство необходимо общее всѣмъ людямъ, то чувство Высокаго только *способно* сдѣлаться необходимо общимъ. Оно есть качество тѣхъ людей, нравственное образованіе которыхъ болѣе совершенно,—тѣхъ людей, у которыхъ чувство Безконечнаго болѣе развито. Такъ, въ высокихъ зрѣлищахъ природы человѣкъ неразвитый видитъ только лишь опасность; онъ чувствуетъ только насиліе, дѣлаемое его натурѣ, а не то превосходство, которое чрезъ свой разумъ имѣетъ надъ природою.

Но, несмотря на то, что чувство Высокаго требуетъ извѣстной культуры, оно, тѣмъ не менѣе, естественно; ибо образованіе не могло бы развить его, если бы природа не расположила насъ къ тому, чтобы испытывать такое чувство. Имѣется, стало быть, *здравый смыслъ* Высокаго, и—сужденія Высокаго въ правѣ, какъ и сужденія Прекраснаго, претендовать на одобреніе ихъ всѣми людьми.

Существовала-ли бы эта всеобщность, если, какъ утверждаетъ школа сенсуалистовъ, чувства эти были бы не болѣе, какъ физіологическіе феномены; если, какъ полагаетъ Бюрке (Burke), чувство Прекраснаго было бы производимо ослабленіемъ

фибръ тѣла, а чувство Высокаго было бы производимо напряженіемъ нервовъ? Не очевидно ли, что если бы принципы вкуса были чисто эмпирическіе, то изъ нихъ невозможно было бы сдѣлать науку, и — тогда какъ Прекрасное, такъ и безобразное, были бы впечатлѣніями измѣняющимися вмѣстѣ съ разными индивидуумами? Но это не такъ. Было бы невѣрно сказать, что люди въ разговорахъ своихъ о Прекрасномъ и о Высокомъ осуждены не сходиться никогда между собою въ выражаемыхъ ими мнѣніяхъ, а уже это доказываетъ, что вкусъ имѣетъ дѣйствительно принципы *апріорные (a priori)*, основанные на всеобщихъ законахъ воображенія, разсудка и разума *).

*) Утверждая существованіе этой *всеобщности* сужденій вкуса, Кантъ разумѣетъ, что они всеобщи не только *на фактъ*, но и *по праву*.

Откуда же происходитъ это право?

Въ чемъ состоитъ *право* сужденій вкуса на всеобщее одобреніе?

Такова задача *Выведенія Сужденій вкуса.*

Кантъ разрѣшаетъ эту задачу, говоря, что сужденія о Прекрасномъ зависятъ не отъ чувствуемости индивидуальной, которая измѣнчива, но отъ высшей чувствуемости, общей всѣмъ людямъ.

У всѣхъ людей согласіе воображенія и разсудка подчинено однимъ и тѣмъ же условіямъ. Я имѣю, стало быть, право требовать отъ другихъ людей того, чтобы они чувствовали такъ, какъ чувствую я, потому что натура у нихъ такая же какъ и у меня.

Какъ мы видимъ, Кантъ повторяетъ здѣсь, по поводу *Выведенія Сужденій вкуса,* то, что онъ говорилъ прежде по поводу четвертаго опредѣленія Прекраснаго, касательно существованія *общаго здраваго смысла* (sens commun).

Потому именно, что мы полагаемъ, что другіе люди чувствуютъ Прекрасное одинаково съ нами, мы и любимъ окружать себя предметами Прекраснаго и окружаемъ себя ими менѣе для своихъ собственныхъ глазъ, чѣмъ для глазъ другихъ. Желаніе это такъ инстинктивно, что развито даже и у дикихъ. Это-то именно чувство и побуждаетъ ихъ татуироваться и убирать свои головы перьями птицъ.

IV. ТЕОРІЯ ИЗЯЩНЫХЪ ИСКУССТВЪ.

Кантъ оканчиваетъ *Аналитику* Высокаго Теоріею Изящныхъ искусствъ.

Свободныя искусства отличаются отъ искусствъ механическихъ въ томъ, что послѣднія ставятъ себѣ цѣлью полезное и пріятное, тогда какъ цѣль искусствъ свободныхъ есть произведеніе Прекраснаго. Искусство имѣетъ свою цѣль въ самомъ себѣ, хотя косвенно и благопріятствуетъ нравственной культурѣ.

Кантъ далекъ отъ того, чтобы ограничивать,— какъ это дѣлала школа сенсуалистовъ восемнадцатаго вѣка,— значеніе искусства подражаніемъ природѣ. Искусство есть твореніе генія, а не подражаніе; и если можно сказать, что искусство должно производить впечатлѣніе, подобное впечатлѣнію, производимому природой, то это означаетъ только, что употребленное при твореніи художественнаго произведенія усиліе должно быть въ самомъ произведеніи незамѣтно, должно казаться естественнымъ. Надо, чтобы произведеніе не обнаруживало характера школы и не напоминало, какимъ

Любовь Прекраснаго можетъ, стало быть, примѣшиваться къ чувству тщеславія, къ эгоизму, къ любви наслажденій,—что и было замѣчаемо у великихъ артистовъ. Но это справедливо только относительно *любви Прекраснаго въ предметахъ искусства,* потому что тутъ можетъ случиться такъ, что мы любимъ эти предметы за то, что они одобряемы или хвалимы другими. Напротивъ, *любовь Прекраснаго въ природѣ* есть, необходимо, любовь безкорыстная, и поэтому любовь эта всегда нравственна.

Тотъ, кто любитъ Прекрасное за самого его, тотъ кто любитъ его за то только, что оно прекрасно, значитъ любитъ добродѣтель (имѣетъ вкусъ добродѣтели).

бы то ни было образомъ, что правило было предъ-глазами артиста и сковывало способности его ума.

Что такое есть геній? Имѣть вкусъ и воображеніе недостаточно для того, чтобы быть геніемъ. Надо имѣть душу. Душа, въ эстестическомъ смыслѣ, есть животворящій, творческій принципъ ума. Я утверждаю, говоритъ Кантъ, что таковой принципъ есть не что либо другое, какъ способность *выражвнія* (exhibition) *эстетическихъ идей.*

Подъ названіемъ *эстетическія идеи* слѣдуетъ разумѣть представленія воображенія, которыя даютъ случай много думать, — причемъ никакая опредѣленная мысль, то-есть никакой концептъ, не можетъ такимъ представленіямъ быть совершенно подходящимъ. Названіе *идеи* весьма приличествуетъ такимъ представленіямъ, потому что они стремятся къ *чему-то*—что переступаетъ границы чувственнаго міра; *эстетическими* же называютъ идеи эти потому, что артистъ не можетъ ихъ выразить иначе, какъ употребляя форму доступную нашимъ сенсамъ (чувствамъ).

Такъ, поэтъ пытается дѣлать чувствуемыми, осязаемыми такъ сказать, бытія невидимыя (Небо, Вѣчность); но, представляя ихъ въ образахъ, заимствованныхъ отъ міра чувственнаго, онъ придаетъ имъ совершенства и свойства, которымъ дѣйствительный міръ не даетъ примѣра, и дѣлаетъ это такъ, что заставляетъ насъ помышлять, при созерцаніи чувственнаго, о вещахъ сверхъ-чувственныхъ. Напримѣръ: громовая стрѣла, влагаемая поэтами въ руки божества, заставляетъ насъ думать о безконечномъ могуществѣ, о могуществѣ котораго не

могло бы представить никакое изображеніе. Точно также и живописецъ предъявленіемъ формы заставляетъ насъ думать о томъ, что́ существуетъ безъ формы. Отгадывать — какое именно изображеніе можетъ лучше заставить насъ помышлять о невидимомъ, объ *идеѣ*, есть именно свойство генія.

Общаго всѣ искусства имѣютъ то, что должны выражать идею формою; различаются же они (искусства) разнообразіемъ формъ, служащихъ для выраженія идеи. Одни выражаютъ идею словомъ; другіе положеніемъ (аттитюдою) предмета; третьи — звукомъ. Отсюда происходитъ классификація искусствъ на три разряда: искусство слова, искусство образное (фигуративное) и искусство игры ощущеній.

Искусство слова есть самое благородное, потому что оно лучше другихъ реализируетъ согласіе разсудка съ воображеніемъ. Согласіе это состоитъ въ томъ, что краснорѣчіе даетъ строгому разуму форму плѣняющую воображеніе, и въ томъ, что поэзія даетъ игрѣ воображенія форму правильную, способную удовлетворить разумъ.

Искусство игры ощущеній, то-есть музыка, занимаетъ въ упоминаемой классификаціи искусствъ третье мѣсто; ибо если оно (искусство игры ощущеній) и волнуетъ насъ болѣе, чѣмъ искусство образное, то столько же, а можетъ быть даже болѣе чѣмъ искусство слова, обращается скорѣе къ чувственности, чѣмъ къ уму.

Между искусствомъ слова и музыкою слѣдуетъ поставить искусство образное.

Наконецъ, ниже, разумѣется, изящныхъ искусствъ, Кантъ не отказываетъ дать мѣсто *искусствамъ*

пріятнымъ. Въ числѣ ихъ находятся *игры ума* (jeux d'ésprit). Онѣ не должны быть непремѣнно пренебрегаемы, потому что возбуждаютъ веселость и смѣхъ. Смѣхъ же есть благодѣяніе, дарованное человѣку вмѣстѣ съ надеждою и сномъ—для того, чтобы вознаграждать насъ за разныя бѣдствія жизни.

V. ДІАЛЕКТИКА ЭСТЕТИЧЕСКАГО СУЖДЕНІЯ.

Вѣрный свой методѣ, Кантъ вслѣдъ за *Аналитикой Эстетическаго Сужденія* помѣщаетъ *Діалектику и Методологію Эстетическаго Сужденія*.

Мы знаемъ, что *Діалектика* на языкѣ Критической Философіи есть разборъ Идеи, разсматриваемой какъ *идея абсолютная*. *Всеобщность* Прекраснаго есть утвержденіе абсолютнаго характера Прекраснаго; слѣдовательно, Діалектика Эстетическаго Сужденія должна существовать.

Всякая *Діалектика* имѣетъ свою *антиномію;* ибо, вслѣдствіе того, что абсолютное *трансцендентально,* мы имѣемъ всегда столько же поводовъ для того, чтобы отрицать его, сколько имѣемъ ихъ для того, чтобы его утверждать (до тѣхъ поръ, по крайней мѣрѣ, пока умъ не поднимется до различенія міра чувственнаго, соображаемаго разсудкомъ, и міра сверхъ-чувственнаго, познаваемаго разумомъ практическимъ).

Антиномія, которую представляетъ эстетическое сужденіе, есть слѣдующая:

Теза. Сужденіе вкуса не основывается на *концептахъ*.

Антитеза. Сужденіе вкуса есть сужденіе все-

общее; надлежитъ, стало быть, чтобы оно основывалось на *концептахъ*.

Разрѣшеніе этой антиноміи, однакоже, возможно. Совершенно справедливо, какъ утверждаетъ это теза, что сужденіе вкуса не основывается на *концептахъ опредѣленныхъ* (то-есть на *категоріяхъ*); но оно основывается на *концептѣ неопредѣленномъ*: и этотъ *концептъ* есть *концептъ сверхъ-чувственной основы (сверхъ-чувственнаго субстрата (Substratum) феноменовъ*. Мы чувствуемъ гармонію между нашими способностями и этимъ *неопредѣленнымъ концептомъ* природы недоступной сенсамъ,—природы, разсматриваемой какъ *номенъ;* предметъ, порождающій въ насъ это неопредѣленное, неизъяснимое чувство сверхъ-чувственной реальности, называется *Прекраснымъ*.

Здѣсь представляется новая проблема: это соотвѣтствіе, которое существуетъ между природой *недоступной сенсамъ* и способностями нашего ума, есть *цѣлесообразность;* но цѣлесообразность эта происходитъ ли она отъ расположенія преднамѣреннаго, находящагося въ природѣ, или—есть не что иное, какъ фактъ случайный, въ которомъ нашъ умъ полагаетъ видѣть гармонію, установленную преднамѣренно?

При первой гипотезѣ имѣлась бы *цѣлесообразность реальная (дѣйствительная);* при второй—*цѣлесообразность* была бы не болѣе какъ *идеальною*.

Кантъ какъ будто высказывается (по крайней мѣрѣ—временно) за цѣлесообразность *идеальную*. Въ пользу этой гипотезы онъ приводитъ всеобщ-

ПЕТРОВСКОЕ УЧИЛИЩЕ С.П.Б. ХУДОЖЕСТВ. ОБЩЕСТВА

ность эстетическихъ сужденій, которую объясняетъ всеобщностью *субъективныхъ* законовъ нашего ума, и изъ этого заключаетъ, что правило вкуса, идущее отъ *формы* нашихъ способностей, не можетъ зависѣть отъ внѣшняго міра. Если бы это правило зависѣло отъ свойствъ внѣшней природы, оно не было бы, говоритъ Кантъ, познаваемо *a priori*. Аргументъ этотъ есть тотъ же аргументъ, на основаніи котораго Кантъ въ *Критикѣ чистаго Разума* не признавалъ *объективности* за нашими идеями *a priori*.

Эстетическое сужденіе должно, стало быть, имѣть свою причину бытія только въ расположеніи субъекта, и мы не можемъ допустить, *какъ принципъ разъясненія*, дѣйствительную, реальную конечную цѣль природы для нашей способности представленія, то-есть не можемъ допустить расположеніе, сдѣланное намѣренно въ виду того, чтобы оно намъ нравилось. Способности наши устроены такъ, чтобы онѣ могли согласоваться съ природою; но природа не сдѣлана для того, чтобы согласоваться съ нашими способностями. По крайней мѣрѣ, мы не можемъ утверждать этого, равно какъ не можемъ искать, въ этой гипотезѣ, безъ доказательства, *объясненія* нашихъ эстетическихъ сужденій. Этого объясненія слѣдуетъ искать только лишь въ законахъ мысли. Гипотеза *цѣлесообразности реальной*, стало быть, есть гипотеза излишняя, что́ не означаетъ, однако, того, что́бы гипотеза эта была ложная;—таковъ, кажется, истинный смыслъ слѣдующей фразы Канта: „Свойство, которое имѣетъ природа доставлять намъ случай воспринимать

внутреннюю цѣлесообразность (то-есть гармонію между нашими способностями и предметами), не можетъ быть конечною цѣлью природы, *или, скорѣе, мы не можемъ разсматривать это свойство какъ конечную цѣль природы*".

Эти послѣднія слова (напечатанныя курсивомъ) не кажутся ли оговоркою, сдѣланною въ пользу возможности цѣлесообразности реальной, которая, позднѣе, будетъ доказана нравственнымъ путемъ.

Діалектика оканчивается разборомъ отношеній Прекраснаго и Благого (Добраго). Здѣсь-то именно и находится настоящее Кант овское разрѣшеніе ученія о Прекрасномъ; все предшествовавшее было только предуготовленіемъ.

Мы уже видѣли, что чувство Прекраснаго заставляетъ насъ, смутно, неопредѣленно, мыслить *сверхъчувственное*. Чѣмъ-то въ родѣ угадыванія узнаемъ мы, сквозь покровы представленія матеріальнаго, принципъ, существенность котораго невозможно опредѣлить никакимъ *концептомъ*, но который имѣетъ сходство (аналогію) съ природою нашего ума. Вотъ это-то и хочетъ сказать Кантъ, когда онъ помѣщаетъ существенность Прекраснаго въ *эстетическія идеи*, то-есть въ формы, заставляющія насъ думать о предметахъ невидимыхъ, въ формы, которыя не выражаютъ этихъ предметовъ, но возбуждаютъ объ нихъ мысль. Поднимая насъ, такимъ образомъ, чрезъ посредство чувственнаго до сверхъчувственнаго,—чувство Прекраснаго располагаетъ насъ предвкушать вещи міра, недоступнаго сенсамъ, міра нравственнаго.

Въ этомъ-то именно смыслѣ Прекрасное мо-

жетъ быть опредѣляемо названіемъ: *Символъ Благого (Добраго).*

Что̀ такое есть символъ? Нагляднаго представленія: *сверхъчувственнаго, нуменовъ,*—мы не имѣемъ. Но, за недостаткомъ нагляднаго представленія, существуетъ путь, по которому разсудокъ и воображеніе могутъ войти,—весьма неопредѣленнымъ образомъ конечно,—въ сообщеніе съ этимъ высшимъ міромъ: путь этотъ и есть именно: *Символъ.* Этимъ именемъ называютъ чувственное представленіе, которое хотя и не подходитъ вполнѣ къ идеѣ разума, но заставляетъ насъ думать объ этой идеѣ, въ силу аналогіи, существующей между размышленіями, вызываемыми этимъ представленіемъ и размышленіями, которыя мы можемъ имѣть объ *идеѣ.* Невозможно не признавать закона разума, подвигающаго насъ искать вездѣ аналогіи между міромъ чувственнымъ и чистыми идеями; сравненія, выраженія метафорическія—служатъ этому доказательствомъ: такимъ образомъ, лучи заходящаго солнца заставляютъ насъ думать о томъ тихомъ спокойствіи, которое добродѣтельный человѣкъ ощущаетъ въ минуту смерти.

И обратно: можно вызывать идею для того, чтобы лучше понять зрѣлище природы. Какъ примѣръ этому, Кантъ приводитъ сравненіе, принадлежащее какому-то поэту, имени котораго онъ не называетъ: „Свѣтъ солнца разливался вокругъ —такъ, какъ тихое спокойствіе распространяется изъ лона добродѣтели“.

Это не то, чтобы между представленіями и идеями существовала аналогія дѣйствительная,—

нѣтъ: но таковая аналогія существуетъ между правилами, посредствомъ которыхъ мы размышляемъ объ упоминаемыхъ представленіяхъ и идеяхъ.

Благодаря такимъ аналогіямъ, мы можемъ *подводить* идеи разума къ *символамъ*. Символъ соотвѣтствуетъ разуму почти такъ, какъ схема соотвѣтствуетъ разсудку: это, стало быть,—родъ наглядно-представляемаго познанія міра недоступнаго сенсамъ.

Такимъ образомъ, мы, очевидно, не имѣемъ нагляднаго представленія (въ собственномъ смыслѣ слова) Существа Безконечнаго; но мы впали бы въ *Деизмъ*—въ систему, по которой мы совершенно ничего не знаемъ о Богѣ—даже съ точки зрѣнія практической, если бы удалили, отстранили отъ идеи Бога наглядную представляемость какого бы то ни было рода. Мы познаемъ Бога не такимъ, какимъ Онъ есть въ самомъ себѣ, но въ символахъ, въ аналогіяхъ, которые мысль наша находитъ между Существомъ Его недоступнымъ сенсамъ, и нѣкоторыми изъ предметовъ нашего чувственнаго нагляднаго представленія.

Когда символизму дано уже такое опредѣленіе, то тогда становится очевиднымъ, что Прекрасное есть символъ Благого (Добраго): это значитъ, что созерцаніе Прекраснаго приводитъ насъ къ мысли о Благомъ (Добромъ). Тутъ аналогіи весьма многочисленны: точно такъ какъ и Благое (Доброе),—Прекрасное нравится намъ чрезъ самого себя; какъ и Благое (Доброе),—Прекрасное нравится намъ непосредственно и независимо отъ всякаго интереса; наконецъ, согласіе, которое реализируется между нашимъ воображеніемъ и нашимъ разсудкомъ, ана-

логично согласію, которое должно существовать между нашимъ поведеніемъ и Практическимъ Разумомъ. Именно, въ качествѣ символа Благого (Добраго), Прекрасное можетъ имѣть такое же притязаніе, какое имѣетъ Благое (Доброе), на всеобщее одобреніе и утвержденіе. Здѣсь-то и заключается весь секретъ абсолютнаго характера Прекраснаго и того *простаго здраваго смысла* вкуса, который существуетъ у всѣхъ людей; ибо разумъ у всѣхъ, имъ надѣленныхъ, существъ любитъ такія именно аналогіи, какія поднимаютъ мысль выше сенсовъ (чувствъ). Вкусъ имѣетъ въ виду недоступное сенсамъ, имѣетъ въ виду именно—его,.... и, къ этому-то недоступному сенсамъ согласно стремятся наши высшія способности познаванія.

Находясь въ зависимости только отъ одного разума, вкусъ,—какъ символъ разума и какъ слѣдующій поэтому его законамъ,—*автономенъ*.

Онъ былъ бы гетерономенъ, если бы заимствовалъ свое правило отъ опыта (напримѣръ—отъ общаго соглашенія констатированнаго *a posteriori*). Вотъ почему настоящая *Пропедевтика* вкуса есть развитіе нравственныхъ идей и культура нравственнаго чувства; ибо только при томъ условіи, чтобы чувствуемость была въ согласіи съ нравственнымъ чувствомъ, истинный вкусъ можетъ получить форму опредѣленную и непреложную.

Это заключеніе есть резюме всей *Методологіи вкуса*, которая составляетъ очень малую главу въ трудѣ Канта.

ГЛАВА II.

КРИТИКА ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКАГО СУЖДЕНІЯ.

I. АНАЛИТИКА ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКАГО СУЖДЕНІЯ.

Критика Эстетическаго Сужденія анализировала Прекрасное, пребывающее въ *формѣ* цѣлесообразности, то-есть—въ соотвѣтствіи вещей съ формами нашей интеллигентности; *Критика Телеологическаго Сужденія* ставитъ себѣ задачею изучить цѣлесообразность въ томъ, что касается ея *содержанія*, то-есть—изучить отношеніе вещей между собою,—отношеніе, гармонію, которыя существуютъ между частями вещей.

Разсудокъ соображаетъ природу, какъ произведенную причиною механической; Практическій Разумъ мыслитъ причинность свободную, преднамѣренную, причинность моей воли. Сужденіе, назначая механической причинности вселенной цѣль, свободно выбранную въ виду закона мудрости, сопричастно, въ одно и то же время, и свойству разсудка, и свойству разума. Стало быть, цѣлесообразность есть *концептъ*, средній между концептомъ природы и концептомъ свободы.

Всякая приспособленность, приноровленность, не есть еще цѣлесообразность. Кругъ отлично приноровленъ къ разрѣшенію множества математическихъ задачъ; но причина этой приноровленности, исходящая очевидно изъ необходимости вещей, не можетъ быть приписываема преднамѣренности. Для того, чтобы имѣлась *цѣлесообразность*, то-есть—приспособленность преднамѣренная, надо чтобы эта приспособленность была какъ-бы *случайною* (con-

tingente); надо, чтобы она не могла быть объясняема ни необходимостью математической, ни необходимостью механической. Такимъ образомъ, правильное расположеніе сада, очертаніе совершенно правильное шестиугольника предполагаютъ преднамѣренность. Въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія, равно какъ и тогда, напримѣръ, когда дѣло идетъ о расположеніи частей машины.

Но если не трудно узнать цѣлесообразность въ произведеніяхъ искусства, то гораздо труднѣе узнать ее въ произведеніяхъ природы *). Надо найти критеріумъ, который дозволилъ бы намъ различать причинность преднамѣренную отъ причинности механической: *критеріумъ* этотъ есть *взаимодѣйствіе причины и явленія.*

Взаимодѣйствіе это замѣчается въ существахъ органическихъ. Такъ, дерево есть, вмѣстѣ, и причина и явленіе самого себя не потому только, что дерево, произведенное деревомъ, воспроизводитъ другое дерево, но потому,—что каждая изъ частей

*) Объективная цѣлесообразность, какъ принципъ возможности вещей *природы*, такъ далека отъ того, чтобы согласоваться *необходимо* съ концептомъ природы, что на нее, на эту цѣлесообразность, справедливо указываютъ какъ на доказательство случайности природы и ея формъ. Въ самомъ дѣлѣ, когда говорятъ о структурѣ птицы, о клѣтчатой системѣ въ ея костяхъ, о расположеніи ея крыльевъ къ движенію, о расположеніи ея хвоста, служащаго птицѣ какъ-бы рулемъ, и такъ далѣе,—тогда говорятъ, что все это совершенно *случайно* — если разсматривать это относительно простой *дѣйствующей связи* (nexus effectivus) или естественнаго порядка въ природѣ, а не вызывать еще особеннаго рода причинность, причинность конечныхъ цѣлей *(nexiϰ finalis)*,—то-есть говорятъ, что природа, разсматриваемая какъ простой механизмъ, могла бы имѣть тысячу другихъ формъ, не нарушая единства упоминаемаго принципа, и, что, слѣдовательно невозможно надѣяться найти *a priori* причину этой формы въ самомъ концептѣ природы, а надо искать ее (причину) внѣ этого концепта. *Critique du Sugement, trad. par S. Barny.*

дерева, въ то же время какъ она есть сохранительница другихъ частей, сохраняема и сама другими частями.

Какимъ же образомъ причина механическая могла бы поставить въ зависимость между собою и причину и явленіе, такъ, чтобы произвести упоминаемое двоякое дѣйствіе?

Слѣдуетъ, стало быть, для того, чтобы избѣжать тождесловія (cercle vicieux), которое вышло бы при объясненіи чисто механическомъ, прибѣгнуть къ причинности преднамѣренной, которая соображала цѣль прежде средствъ, явленіе прежде причины, и причину, имѣя уже въ виду явленіе.

Этотъ критеріумъ цѣлесообразности дозволяетъ признавать ее только въ существахъ органическихъ.

Въ матеріи неорганической, безъ сомнѣнія, тоже есть расположенія, дѣлающія ее полезною животнымъ и людямъ, изъ чего можно также заключить, что расположенія эти суть цѣль, которую поставила себѣ природа. Но цѣль эта требовалась только какъ средство въ виду цѣли высшей, а именно въ виду жизни органическихъ существъ: это есть *цѣлесообразность внѣшняя*, то-есть цѣлесообразность относительно внѣшнихъ вещей.

Въ организмѣ, напротивъ, имѣется *цѣлесообразность внутренняя*, потому что цѣль его (организма) находится въ немъ самомъ и каждая изъ его частей имѣетъ цѣлью другія части.

Мы имѣемъ даже гораздо болѣе поводовъ утверждать цѣлесообразность въ живыхъ произведеніяхъ природы, чѣмъ утверждать ее въ произведеніяхъ искусства.

Конечно, часы предполагаютъ преднамѣренность со стороны часоваго мастера, потому что каждая часть ихъ содѣйствуетъ движенію другихъ частей, и потому, что форма каждой части и мѣсто помѣщенія каждой изъ частей могли быть опредѣлены не иначе, какъ чрезъ полный *концептъ* часовъ; но ни одно колесо часовъ не произвело другихъ колесъ; каждое изъ нихъ существуетъ *для другихъ*, а не *черезъ другіе*.

Существо органическое, значитъ, есть нѣчто гораздо бо́льшее чѣмъ машина; оно надѣлено, кромѣ движущей силы,—силою образующей (formatrice).

Органическое существо невозможно даже и сообразить иначе, какъ системою цѣлей. Это такъ справедливо, что физіологъ прежде всего спрашиваетъ себя *a priori:* какое именно есть назначеніе того или другого органа? Онъ (физіологъ) задаетъ себѣ этотъ вопросъ прежде нежели изученіе покажетъ ему—имѣетъ ли тотъ или другой органъ какое либо назначеніе и можетъ ли его имѣть.

Вѣрованіе въ цѣлесообразность природы живой необходимо и всеобще. Кантъ, всегда вѣрный принципу Критики, находитъ и здѣсь возможнымъ заключить отъ самой этой необходимости, и отъ самой этой всеобщности, къ субъективности упоминаемаго вѣрованія.

Если бы цѣлесообразность была въ природѣ, то умъ не угадалъ бы ее *a priori*; онъ могъ бы мыслить ее только тогда, когда призналъ бы ее *a posteriori* въ предметахъ *).

*) Здѣсь не неумѣстно будетъ замѣтить, что непризнаваніе *объективности* въ идеѣ конечныхъ цѣлей есть заключеіне какъ-бы

Въ *Методологіи* мы увидимъ, что цѣли природы суть средства содѣйствующія выполненію нашей высшей конечной цѣли, выполненію нравственнаго закона. Но прежде Кантъ какъ-бы хочетъ истощить всѣ затрудненія, всѣ противорѣчія, которыя, по его мнѣнію, представляетъ разсудку идея цѣлесообразности.

Здѣсь *Діалектика* будетъ тоже имѣть свою *антиномію.*

II. ДІАЛЕКТИКА ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКАГО СУЖДЕНІЯ.

Идея природы, когда умъ нашъ хочетъ возойти къ причинамъ феноменовъ, представляетъ слѣдующую *антиномію.*

Теза. Всякое произведеніе вещей матеріальныхъ и ихъ формъ должно быть признано возможнымъ по механическимъ законамъ.

Физика и вообще всѣ Естественныя науки не иначе возможны, какъ при этомъ принципѣ.

Антитеза. Нѣкоторыя произведенія природы (и именно существа органическія) не могутъ быть признаны возможными по однимъ только механическимъ законамъ. (Аналитика уже установила эту истину).

Антиномія разрѣшается тѣмъ замѣчаніемъ, что какъ *теза*, такъ и *антитеза*, какъ та, такъ и дру-

---

временное. Кантъ даетъ намъ это предчувствовать,—прибавляя, что упоминаемая идея имѣетъ нравственную пользу: ибо, говоритъ онъ, та мысль, что все въ природѣ имѣетъ свою причину бытія, дозволяетъ намъ переносить легче вещи намъ непріятныя и помогаетъ смотрѣть на нихъ съ хорошей ихъ стороны. *Desdouits.*

гая, не суть принципы *объективные:* это суть простыя субъективныя правила (maximes), принципы регулирующіе. *Теза* есть законъ разсудка, законъ сужденія *опредѣляющаго; антитеза* есть законъ сужденія *рефлексивнаго.* Но, по отношенію къ реальности вещей, какъ та, такъ и другая могутъ быть ложными подъ абсолютной, исключительной формой ихъ. Возможно тоже, чтобы онѣ (теза и антитеза) примирялись одна съ другою, и чтобы *механизмъ* и *цѣлесообразность,* различные между собою, по взгляду *нашего* ума, были бы однимъ и тѣмъ же реальнымъ принципомъ, были бы одною и тою же причиной: возможно, однимъ словомъ, чтобы необходимость физическая и причинность интеллигентная были бы, *въ самихъ себѣ,* тождественны.

Можемъ ли мы знать, что это не такъ въ дѣйствительности вещей, когда эта дѣйствительность отъ насъ ускользаетъ? Не скорѣе ли мы имѣемъ поводы предполагать, что такъ именно и должно быть, ибо гипотеза противоположная вовлекаетъ насъ въ серьёзное затрудненіе?

Именно потому, что всѣ философскія системы разсматривали механизмъ и цѣлесообразность какъ *объективно* различные,—системы эти и привели къ объясненіямъ не выдерживающимъ критики, или, по меньшей мѣрѣ, къ объясненіямъ неосновательнымъ. Эпикуръ допускаетъ только причинность механическую и заключаетъ объ отсутствіи цѣлесообразности,—однимъ словомъ заключаетъ къ случаю; но случай не есть даже принципъ механическій. Спиноза, пораженный единствомъ и гармоніей, царствующими

въ природѣ, предполагаетъ единство Сущности (Субстанціи) во всѣхъ существахъ; но такое объясненіе совершенно недостаточно, ибо единство *онтологическое* (единство Сущности, единство Субстанціи) не есть то же самое, что единство плана и соотвѣтствія, которые умъ нашъ находитъ въ природѣ. Другіе философы прибѣгнули къ гипотезѣ природы живой; но сторонники Гилозоизма (Hylozoisme) опровергаются однимъ фактомъ, а именно —недѣятельностью матеріи. Наконецъ, есть четвертая манера соображать міръ, а именно: допускать то, что міръ обязанъ, своимъ единствомъ и своею гармоніею, Интеллигентности отличной отъ міра, —Творцу, который преднамѣренно надѣлилъ міръ извѣстными механическими силами и который разсчиталъ, со всею точностью, къ какой безконечная мудрость способна,—дѣйствія, комбинаціи, равнодѣйствующія этихъ силъ.

Конечно, это гипотеза высокая и которую нельзя упрекнуть въ противорѣчіяхъ, поднимаемыхъ другими системами; но это есть *концепція трансцендентальная*, и, слѣдовательно, разумъ (по крайней мѣрѣ разумъ спекулативный) не имѣетъ права искать въ этой концепціи объясненія міра. Пожалуй, онъ могъ бы имѣть это право, если бы было доказано, что механизмъ есть недостаточное объясненіе образованія міра; но если это и доказано, то доказано только *для нашего ума*, субъективные законы котораго, можетъ быть, не имѣютъ ничего общаго съ существенностью вещей. Безъ сомнѣнія, *по разуму, данному намъ таковымъ, каковъ онъ именно есть,* совершенно вѣрно, что мы не можемъ по-

знать ничего достаточнымъ образомъ, и тѣмъ по бо́льшей причинѣ не можемъ объяснить себѣ существа органическія чисто механическими принципами природы; совершенно вѣрно, что было бы нелѣпо *людямъ* отваживаться на что-либо подобное и надѣяться, что когда-нибудь явится какой либо новый Ньютонъ и объяснитъ производительность былинки травы естественными законами, которыми не управляло бы никакое намѣреніе;—но кто знаетъ однако же, что интеллигентность болѣе совершенная, чѣмъ наша интеллигентность, не смогла бы постигнуть этого механическаго объясненія, которое *намъ* кажется невозможнымъ, и что въ глазахъ ея и механизмъ, и цѣлесообразность не слились бы даже въ одномъ и томъ же объясненіи.

Въ подкрѣпленіе этого предложенія, Кантъ замѣчаетъ, что различіе *механизма* и *цѣлесообразности* предполагаетъ различіе—*случайнаго* и *необходимаго*, а затѣмъ, различіе—*возможнаго* и *реальнаго*. Но, *возможное* и *реальное* суть *концепты измѣняемости*, суть, стало быть, *формы* нашего ума, а разсудокъ совершенный,—разсудокъ, который познавалъ бы не по концептамъ, а *интуитивно* (непосредственно наглядным себѣ представленіемъ), могъ бы не дѣлать никакого различія между этими двумя *субъективными* точками зрѣнія (возможное и реальное) человѣческаго разсудка. Какимъ же образомъ различіе, которое не существовало бы на взглядъ разсудка совершеннаго, можетъ имѣть свое основаніе въ реальности вещей? Къ тому же, если различіе это и было бы даже необходимо для объясненія фе-

номеновъ, то, вѣдь, феномены эти не суть въ дѣйствительности то, чѣмъ они намъ кажутся: ихъ реальное начало (принципъ), ихъ *основа*, *субстратумъ (substratum)*, есть существенность неизвѣстная намъ, настоящій *нуменъ*, который, можетъ статься (почемъ мы можемъ знать?), произвелъ разомъ и міръ чувственный, и міръ интеллектуальный (умственный). Тогда совершенно естественно вытекала бы гармонія между законами природы и законами нашего ума; и гармонія эта, которую мы называемъ цѣлесообразностью, была бы, въ концѣ-концовъ, не что либо другое, какъ необходимое явленіе *самодѣйствующей* (производящей) причины (cause *efficiente*).

Такъ, два оттиска, дѣлаемые на воскѣ одною и тою же печатью, походятъ одинъ на другой такъ хорошо, что ребенокъ могъ бы предполагать, что одинъ изъ нихъ былъ *преднамѣренно скопированъ* по образцу другого, тогда какъ оба оттиска происходятъ отъ одной и той же механической причины.

Мы разсуждаемъ именно такъ, какъ этотъ ребенокъ. Въ той неизвѣстности, въ какой мы находимся касательно единственной причины, дѣйствіе которой произвело разомъ и природу и умъ по одной и той же необходимости, — намъ кажется, что природа могла бы, однако, и не быть намъ понятною, то-есть — могла бы и не быть въ гармоніи съ законами нашего разума,—и изъ того, что она *намъ понятна*, мы заключаемъ — что только лишь одинъ свободный выборъ могъ сдѣлать ее

таковою, разсчитаннымъ приноравливаніемъ, приспособливаніемъ ея частей между собою.

Но если бы мы знали необходимость, производящую природу, равно какъ и нашъ умъ, — мы поняли бы, что таковой порядокъ долженъ былъ быть присущь природѣ столь же существенно, сколько и идея этого порядка присуща разуму, исшедшему отъ одной и той же причины.

Не напрасно многіе видѣли въ этомъ ученіи Канта основаніе Теоріи Шеллинга о *Тождественности Природы и Ума (духа)*. Но для Канта, однако же, это была только лишь гипотеза, тогда какъ Шеллингъ сдѣлалъ изъ того же самаго догматъ.

Есть и другая, еще болѣе глубокая разница между двумя этими философіями: это именно то, что, по мнѣнію Шеллинга, разумъ можетъ достигнуть этого недоступнаго сенсамъ *субстратума* (основы), этого *абсолютнаго*, котораго, какъ природа, такъ и умъ суть только лишь видоизмѣненія (модификаціи); Кантъ же, напротивъ, говоритъ, что „такъ какъ общее начало (принципъ), откуда происходятъ, съ одной стороны, принципъ механическій, а съ другой — принципъ телеологическій, — есть начало сверхъчувственное, то намъ и невозможно составить себѣ о немъ какой либо опредѣленный и утвердительный концептъ".

Изъ этого слѣдуетъ, что человѣческій умъ, не находя въ этомъ тождествѣ природы и духа ничего, что удовлетворяло бы наши способности *таковыя, каковы онѣ суть*, — долженъ различать всегда двѣ упоминаемыя точки зрѣнія (принципъ механи-

ческій и принципъ телеологическій). Подвигая, сколь возможно далѣе, механическое объясненіе феноменовъ, не надо, стало быть, отказываться отъ разыскиванія ихъ связи, ихъ отношенія. Стремленіе къ таковому разыскиванію есть законъ нашего ума, и законъ этотъ, къ тому же, имѣетъ свою причину бытія; въ изученіи природы онъ служитъ регулирующимъ принципомъ; наконецъ,—и это есть самое возвышенное, самое благородное его употребленіе, — законъ этотъ поднимаетъ насъ къ идеѣ нравственной цѣлесообразности, къ идеѣ Блага (Добраго), а чрезъ это—и къ идеѣ Бога.

Таковы именно тѣ высокія соображенія, которыя Кантъ развиваетъ въ *Методологіи телеологическаго сужденія*. Въ ней мы найдемъ послѣднее слово его философіи.

III. МЕТОДОЛОГІЯ ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКАГО СУЖДЕНІЯ.

Если бы даже *механизмъ* и *цѣлесообразность* были тождественными въ самихъ себѣ, мы все-таки можемъ изучать природу не иначе, какъ только нашимъ разумомъ—таковымъ, каковъ онъ есть, то-есть можемъ изучать ее не иначе, какъ различая два упоминаемые принципа и объясняя однимъ изъ нихъ то, что не можетъ быть объяснено другимъ. По констатированіи феноменовъ опытомъ и по открытіи того, какъ они происходятъ, мы вынуждены спрашивать себя: *для чего* или *почему* они происходятъ именно такъ, а не иначе. Какъ бы мы ни старались восходить мыслью въ рядѣ самодѣйствующихъ (производящихъ) причинъ (causes efficientes) и объяс-

нять произведеніе самыхъ разнообразныхъ типовъ единымъ производительнымъ началомъ, развивающимся механически,—мы все-таки достигаемъ только лишь того, что отодвигаемъ затрудненіе. Для чего, въ самомъ дѣлѣ, спрашиваетъ себя разумъ, начало это имѣетъ способность (расположеніе) развиваться такимъ разнообразнымъ и прогрессивнымъ образомъ? Тутъ уже дѣло идетъ не о явленіяхъ, а объ ихъ общей причинѣ. Мы хотимъ знать „*почему*“ ея бытія. Только такимъ образомъ мы можемъ вложить единство въ изученіе природы и соображать ее какъ одно цѣлое.

„Дозволительно археологу природы пользоваться существующими еще остатками самыхъ древнихъ ея произведеній,—для того, чтобы отыскивать во всемъ извѣстномъ или подозрѣваемомъ механизмѣ начало этой громадной семьи твореній.... Онъ можетъ выводить изъ нѣдръ земли,—которая сама вышла изъ хаоса (какъ громадное животное),—творенія, гдѣ не находятъ еще много цѣлесообразности, но которыя, въ свою очередь, производятъ другія творенія лучше приспособленныя къ мѣсту своего рожденія и къ взаимнымъ между собою отношеніямъ,—производятъ ихъ (творенія) до тѣхъ поръ пока производительница (matrice, матка) не оцѣпенѣетъ, не окостенѣетъ и не ограничитъ свои порожденія видами не долженствующими уже болѣе вырождаться (и заключающими въ себѣ разнообразіе тѣхъ видовъ, которые уже были ею производимы),—такъ, что кажется будто образующая и плодотворная сила эта была, наконецъ, удовлетворена. Но слѣдуетъ все-таки, въ концѣ-концовъ,

приписать этой всеобщей родоначальницѣ организацію, которая имѣла цѣлью всѣ упоминаемыя творенія; ибо иначе нельзя было бы сообразить возможность произведеній царства животнаго и царства растительнаго".

Такимъ образомъ, даже и та гипотеза единой силы природы и самопроизвольныхъ породъ, которую, въ наше время, Дарвинъ поддерживаетъ съ такою громкою извѣстностью, не даетъ намъ еще основаній не допускать цѣлесообразности и, слѣдовательно,—интеллигентности. Кантъ очень хорошо это видѣлъ и то мѣсто, гдѣ онъ говоритъ объ этомъ, есть одно изъ самыхъ замѣчательныхъ мѣстъ *Критики Сужденія.*

Чѣмъ болѣе будутъ приписывать природѣ чуднаго могущества, тѣмъ болѣе надо будетъ искать—*какимъ образомъ, для чего* и *отъ кого* она получила это могущество.

Но оставимъ въ сторонѣ неосновательныя гипотезы, мнимыя преобразованія (перерожденія) неорганической матеріи въ матерію живую, и займемся только фактами.

Одинъ изъ самыхъ необъяснимыхъ, безъ идеи цѣлесообразности, фактовъ есть наслѣдственная передача существенныхъ характеровъ каждаго вида,—передача этихъ характеровъ исключительно предъ характерами второстепенными, которые мѣняются смотря по индивидуумамъ.

Если передача жизни должна объясняться механическими законами природы, то почему не всѣ свойства живыхъ существъ, безразлично, передаются потомкамъ? Почему тѣ свойства, которыя

передаются и которыя остаются неизмѣнными, суть именно тѣ свойства, которыя существенно нужны для жизни, и тѣ — именно, которыя образуютъ типъ,—какъ будто природа хотѣла этимъ вмѣстѣ обезпечить, застраховать жизнь животныхъ и постоянную пребываемость вида (породы)? Откуда происходитъ этотъ разборъ, это предпочтеніе природы, которая сохраняетъ нѣкоторые важнѣйшіе признаки, и между тѣмъ причудливо, своенравно исключаетъ то въ одномъ, то въ другомъ поколѣніи признаки, безъ которыхъ существо можетъ обойтись,—исключаетъ съ тѣмъ, чтобы снова проявить ихъ въ какихъ либо позднѣйшихъ поколѣніяхъ?

Объясните это, если можете вы, пантеисты и матеріалисты, сторонники естественной необходимости, говоритъ *Дедуи*. Какимъ образомъ въ системѣ необходимости нѣкоторыя изъ свойствъ могутъ быть случайными? Необходимость можетъ ли допускать случай? Странная необходимость, которая, вмѣсто того, чтобы всегда производить единообразіе, измѣняетъ свои явленія, какъ бы бывъ свободою, и дѣлаетъ имъ разборъ, какъ бы бывъ разумомъ,—которая, для того, чтобы реализировать единство въ разнообразіи, производитъ: единство—постоянною передачею характеровъ или свойствъ полезныхъ, а разнообразіе—преобразованіемъ характеровъ или свойствъ маловажныхъ!

Но, однако, такъ какъ для науки весьма важно, допуская и цѣлесообразность, двигать сколь возможно далѣе разыскиваніе второстепенныхъ причинъ и объяснять механически все, что́ не абсолютно противорѣчитъ *механизму*, то слѣдуетъ пред-

почитать, въ ходѣ естественной исторіи, системы, которыя приписываютъ во всемъ наибольшую часть участія природѣ и которыя наименѣе нуждаются во вмѣшательствѣ творящей интеллигентности.

Двѣ системы пытаются объяснить порожденіе органическихъ существъ.

Первая—система *Случайныхъ причинъ (Occasionalisme)* допускаетъ новый Божественный актъ творенія при рожденіи каждаго индивидуума. Это значитъ отказывать природѣ во всякой воспроизводительной силѣ, и потому нельзя предполагать,—говоритъ Кантъ, чтобы эта система могла быть принята кѣмъ бы то ни было изъ тѣхъ, которые считаютъ во что нибудь философію.

Вторая система—*Престабилизмъ* поддерживаетъ такое мнѣніе, что высшая причина, Богъ, вложилъ въ свои первоначальныя произведенія расположенія, дающія имъ возможность воспроизводиться нескончаемо подъ однѣми и тѣми же формами.

Эта послѣдняя система, соотвѣтственно двумъ имѣющимся въ ней взглядамъ, въ свою очередь раздѣляется тоже на двѣ системы: Система *Индивидуальнаго Предобразованія (Préformation individuelle)* и система *Генерическаго Предобразованія (Préformation générique).*

По системѣ *Индивидуальнаго Предобразованія*, называемой тоже системою *Эволюціи*, рожденіе индивидуумовъ есть не что иное, какъ развитіе предсуществующаго и образованнаго творящей силою зародыша въ первомъ индивидуумѣ каждой породы: такъ—всѣ дубы заключались бы въ первомъ жолудѣ; всѣ птицы—въ первомъ яйцѣ,—и зародыши

эти со времени сотворенія только то и дѣлали, что разростались и питались.

„Зародышъ есть само недѣлимое (индивидуумъ), которое не впервые *производится* природою, а должно быть только *выведено* изъ нея. Такимъ образомъ это недѣлимое въ томъ видѣ, какъ оно является на поприщѣ міра, есть собственно не продуктъ, а только *эдуктъ* природы. Онъ не возникаетъ посредствомъ естественнаго рожденія, а лишь развивается посредствомъ него. Его рожденіе и происхожденіе на свѣтъ есть *эволюція* (развитіе); состояніе его до рожденія есть *инволюція* (завитіе). Рождаться и происходить на свѣтъ значитъ здѣсь не возникать, а изъ состоянія инволюціи переходить въ состояніе эволюціи: это будетъ простое измѣненіе жизненнаго состоянія, простая метаморфоза *)."

Система эта отличается отъ системы *Окказіонализма* только тѣмъ, что по ней Богъ создалъ всѣхъ индивидуумовъ разомъ, а по первой системѣ творитъ ихъ послѣдовательно (сюксессивно). Въ сущности, объясненія, даваемыя каждою изъ этихъ системъ, представляютъ одно и то же, потому что обѣ системы допускаютъ столько же отдѣльныхъ актовъ творенія, сколько имѣется существъ; природѣ же упоминаемыя системы предоставляютъ только власть, силу, питать эти зародыши и извлекать ихъ, мало-по-малу, одни изъ другихъ.

По системѣ же *Генерическаго Предобразованія*, называемой тоже системою *Эпигенезиса (Epigénèse)*, „зачатокъ живого недѣлимаго также данъ первона-

*) Строки, помѣщенныя на этой страницѣ между кавычекъ, взяты изъ Исторіи Новой Философіи Куно-Фишера, перев. Н. Страхова, Т. IV, стр. 608.

чально; но этотъ зачатокъ не есть уже само недѣлимое, а только зародышъ его, который пробуждается къ индивидуальной жизни лишь посредствомъ оплодотворяющаго процесса рожденія. По этому взгляду живое недѣлимое дѣйствительно производится, дѣйствительно рождается, а не только развивается. Одна жизненная генерація порождаетъ изъ себя новую генерацію,—дѣйствительное потомство, дѣйствительныхъ эпигоновъ *).“

Эта послѣдняя система, допуская второстепенныя причины, открываетъ широкое поле для разысканій тѣмъ изслѣдователямъ, которые хотятъ познать законы природы; поэтому-то Кантъ и предпочитаетъ ее.

Но надо замѣтить, что и при объясненіи производительности дѣйствіемъ второстепенныхъ причинъ, комбинаціею (сочетаніемъ) матеріальныхъ силъ, —все-таки приходится объяснять причиной интеллигентной существованіе того чуднаго могущества матеріи, а именно могущества ея воспроизводиться. Хотя система *Эпигенезиса* не разсматриваетъ органическую матерію, какъ матерію недѣятельную, пассивную, и—Бога какъ единственнаго художника, способнаго ее воспроизвести; хотя система эта и предполагаетъ, что сама матерія есть этотъ *художникъ*, но,—все-таки, выходитъ, что существованіе этого послѣдняго *художника* должно исходить отъ интеллигентной причины.

Дѣлаетъ-ли что-нибудь природа, или не дѣлаетъ ничего, въ обоихъ случаяхъ нельзя обойтись

*) Строки, помѣщенныя на этой страницѣ между кавычекъ, взяты изъ Исторіи Новой философіи Куно-Фишера, перев. Страхова, Т. IV, стр. 608, 609.

безъ Бога, надо прибѣгать къ Нему: во второмъ случаѣ—потому, что тогда это Богъ дѣлаетъ все; въ первомъ случаѣ—потому, что Богъ одинъ могъ дать слѣпой природѣ власть производить продукты гармоническіе, продукты, въ которыхъ все имѣетъ свою причину бытія.

Если бы могла существовать чудесная машина, способная двигаться сама собою и сама собою же строить другія новыя подобныя машины,—то, конечно, тотъ механикъ, который бы ее сдѣлалъ и, по сдѣланіи, отдыхалъ бы,—вслѣдствіе того, что машина одна и уже безъ его помощи работаетъ другія машины,—былъ бы гораздо болѣе достоенъ удивленія, нежели тогда, когда, сдѣлавъ одну машину, онъ принимался бы за работу, много разъ снова, для построенія другихъ машинъ.

Вотъ это-то *Блюменбахъ (Blumenbach)*, котораго здѣсь приводитъ Кантъ, понялъ очень хорошо, поддерживая систему *Эпигенезиса*: „Ибо то, что недѣятельная матерія первоначально образовалась сама по механическимъ законамъ, что жизнь могла выдти изъ мертвой природы и что матерія могла принять, самопроизвольно, форму *цѣлесообразности*, которая сохраняетъ самое себя, *Блюменбахъ* справедливо считалъ нелѣпымъ“.

Такимъ образомъ было бы несправедливо полагать, что познаваніе въ природѣ новыхъ, чудныхъ свойствъ дѣлаетъ менѣе необходимымъ объясненіе вещей конечными причинами. Ученіе Канта по этому вопросу безусловно неуязвимо и представляетъ очень многое для размышленія нѣкоторымъ физіологамъ нашего времени, которые, потому толь-

ко, что они доказали превосходство системы *Эпигенезиса* надъ системою *Индивидуальнаго Предобразованія*, полагаютъ, что ими разрушенъ уже аргументъ конечныхъ цѣлей.

Необходимость, въ которой мы находимся,— объяснять вселенную интеллигентной причиной,— приводитъ насъ къ тому, чтобы разсматривать ее (вселенную) какъ систему цѣлей, подчиненныхъ одна другой. Если части, составляющія органическія существа, имѣютъ цѣлью совокупность (цѣлое), жизнь такого существа, то, въ свою очередь, это существо можетъ имѣть цѣлью пользу существа высшаго.

Для чего существуетъ растеніе?—Для того, чтобы служить пищею животнымъ. Но для чего существуютъ животныя?—Для служенія на пользу человѣка.

Человѣкъ, въ свою очередь, не существуетъ ли онъ тоже въ виду конечной цѣли, цѣли еще болѣе высокой?

Да: онъ существуетъ именно въ виду нравственнаго закона.

Но здѣсь (относительно нравственнаго закона) не надо уже ставить вопроса: *Для чего?*

Нравственный законъ не существуетъ ни для какой еще болѣе высшей цѣли; онъ, самъ собою, есть высшая цѣль, окончательное объясненіе, достаточная причина всѣхъ вещей, достаточная причина всего.

Для того именно, чтобы сдѣлать возможнымъ земное существованіе существа, призваннаго къ выполненію нравственнаго закона, именно для того— вся природа создана такою, какою она есть. Въ этомъ смыслѣ строго справедливо сказать, что все

было сдѣлано для человѣка — конечной цѣли творенія на землѣ, потому что онъ одинъ способенъ соображать природу какъ систему и ставить себѣ разумную цѣль.

Если человѣкъ есть конечная цѣль природы, если все должно быть разсматриваемо какъ система цѣлей относительно его, то природа должна имѣть цѣлью или *благополучіе* человѣка, или *культуру* его способностей. Но идея, которую мы себѣ составляемъ о благополучіи или счастіи, такъ измѣнчива и такъ неопредѣленна, что даже и тогда, когда бы вся природа сообразовалась съ нашими желаніями, все-таки невозможно было бы подчинить эту идею закону постоянному и общему. Къ тому же,—такова уже натура человѣка,—что никакое счастіе не можетъ вполнѣ его удовлетворить. Наконецъ, онъ окруженъ столькими невзгодами и столько ихъ создаетъ для себя самъ, что невозможно разсматривать благополучіе какъ конечную цѣль земныхъ вещей.

Изъ этого слѣдуетъ, что конечною цѣлью природы можно разсматривать не что другое какъ развитіе, *культуру* способностей человѣка,—дабы поставить его въ возможность господствовать надъ природою и ставить себѣ цѣли мудрыя и разумныя. Невзгоды, насъ окружающія, развиваютъ способности ума и силы души, между тѣмъ, какъ цивилизація, къ которой мы естественно стремимся, полируетъ нравы, умягчаетъ привычки, обуздываетъ страсти и располагаетъ человѣка къ нравственности—истинной и окончательной цѣли человѣчества.

Жизнь въ самой въ себѣ (en soi),—если оцѣни-

вать ее по доставляемымъ ею наслажденіямъ,—не имѣетъ большой стоимости, говоритъ Кантъ:—цѣну получаетъ она только *чрезъ то, что мы дѣйствительно совершимъ въ жизни.*

Повторяемъ, что не все было сдѣлано только для благосостоянія, для чувственнаго благополучія человѣка; природа, если она и сдѣлала много для сохраненія нашей жизни, оставила, однако существовать много вещей которыя могутъ быть для насъ пагубными. Она не сдѣлала въ пользу человѣка никакого исключенія въ дѣйствіи своихъ разрушительныхъ силъ. (Поэтому не удивительно, что Эпикурейцы, которые разсматривали чувственное благополучіе какъ нашу высшую конечную цѣль, обвиняли природу въ томъ, что она не выказываетъ никакой заботы о насъ). Но если, напротивъ, человѣка станутъ разсматривать какъ существо нравственное, то тогда надо признать, что если природа и не расположила все къ лучшему относительно его благосостоянія, то она, однако, сдѣлала возможнымъ его нравственную культуру, сдѣлала возможнымъ и образованіе гражданскаго общества. Препятствія, которыя природа намъ противопоставляетъ, сами они служатъ къ изощренію въ насъ мужества и даютъ свободѣ нашей случай возвышаться чрезъ борьбу. Поэтому-то — не человѣкъ какъ существо чувственное (какъ феноменъ), а выполненіе нравственнаго Благого (Добраго) есть высшая конечная цѣль, есть послѣднее звено той цѣпи, которой конечныя цѣли природы суть звенья промежуточныя.

Высшая конечная цѣль эта есть цѣль *безуслов-*

ная, и есть сама *условіе* среднихъ цѣлей, которыя всѣ ей подчинены. „Если, стало быть, вещи этого міра, какъ бытія условныя, требуютъ высшей причины, дѣйствующей согласно съ своими цѣлями, то человѣкъ есть конечная цѣль творенія. Когда же это было бы не такъ, то цѣпь цѣлей, подчиненныхъ одна другой, не имѣла бы начала (принципа). Только въ человѣкѣ, какъ въ субъектѣ нравственномъ, находятъ то безусловное законодательство относительно цѣлей, которое его лишь одного дѣлаетъ способнымъ быть конечною цѣлью, той конечною цѣлью, которой вся природа должна быть телеологически подчинена.“

При разборѣ такого важнаго вопроса мы считаемъ не лишнимъ повторить еще разъ относящуюся къ нему аргументацію.

Окончательная цѣль, абсолютная конечная цѣль есть та цѣль, которая не можетъ болѣе быть отнесена къ другой цѣли.

Существуетъ-ли такая конечная цѣль, и если существуетъ, то что̀ такое она есть?

Въ вопросѣ этомъ нѣтъ смысла, когда имѣютъ притязаніе объяснять все естественнымъ механизмомъ. Но если допускаютъ высшую и интеллигентную причину вселенной, то тогда можно спросить: какой именно *объективный* поводъ подвигнулъ эту причину къ дѣйствію? Какая именно есть конечная цѣль Творенія?

Но въ природѣ, какъ внѣ насъ, такъ и въ насъ самихъ, имѣются цѣли только относительныя—условія другихъ условій, тогда какъ *то,* что̀ должно существовать какъ окончательная и абсолютная

цѣль интеллигентной причины, должно быть таково въ порядкѣ цѣлей, чтобы не зависѣть нисколько ни отъ какого другого условія, кромѣ идеи, которая есть *его* причина. Изъ всѣхъ сотворенныхъ существъ одинъ человѣкъ, какъ существо необнимаемое сенсами, есть подобная конечная цѣль, такъ какъ онъ одинъ надѣленъ способностью, которая выше природы, а именно — свободою. Говоря о человѣкѣ, какъ о существѣ нравственномъ и разумномъ, невозможно уже спрашивать: *Для чего онъ существуетъ* (quem in finem?). Человѣкъ есть абсолютная конечная цѣль Творенія.

Кантъ подробно разсматриваетъ здѣсь вопросъ о томъ, до какой степени созерцаніе красоты и мудрости, проявляющихся въ мірѣ, можетъ доказывать существованіе Бога.

Къ аргументу *физико-теологическому,* который заключаетъ отъ конечныхъ цѣлей природы къ высшей причинѣ вселенной, Кантъ присоединяетъ аргументъ *этико-теологическій,* или доказательство нравственное, которое заключаетъ отъ нравственной конечной цѣли разумныхъ существъ къ той же высшей причинѣ.

Физическая Телеологія, какъ бы полна она ни была, можетъ, по мнѣнію Канта, основать политеизмъ (многобожіе) или пантеизмъ (слитіе Божества съ природою), но не можетъ основать истиннаго Теизма. Она (физическая телеологія) возноситъ насъ къ Богу, приготовляетъ насъ къ Теологіи, но сама не въ состояніи ее создать. Для этого физической телеологіи нужно опереться на другой

принципъ, а именно—на нравственный аргументъ, который Кантъ изложилъ уже въ двухъ первыхъ *Критикахъ* и который онъ старается здѣсь установить еще болѣе точнымъ образомъ.

Въ сужденіи даже простого здраваго смысла, безъ существованія людей или вообще разумныхъ существъ все Твореніе вполнѣ было бы безцѣльно.

Но не какъ существо интеллигентное человѣкъ есть цѣль созданія; міръ не существуетъ только для того, чтобы быть предметомъ созерцанія. Это созерцаніе, само оно, предполагаетъ другую конечную цѣль, по отношенію только къ которой оно и можетъ имѣть цѣну.

Наслажденіе и благополучіе разумныхъ существъ въ настоящемъ тоже не могутъ быть конечною цѣлью созданія.

Только *благая, добрая воля*, нравственность, свобода, могутъ быть этою конечною цѣлью, потому что лишь эта цѣль имѣетъ абсолютную цѣну и не можетъ быть отнесена къ какой-либо другой конечной цѣли.

Но если человѣкъ есть конечная цѣль Творенія только лишь какъ существо нравственное, то изъ этого слѣдуетъ прежде всего, что мы можемъ разсматривать міръ какъ систему конечныхъ причинъ, произведенную причиной всеобщей и интеллигентной; въ то же время мы находимъ здѣсь принципъ (основаніе) для того, чтобы опредѣлить характеръ этой причины,—принципъ, доставить который не могла бы физическая телеологія.

На основаніи этого принципа, первоначальное существо не есть уже только интеллигентность за-

конодательная по отношенію къ природѣ, но есть, вмѣстѣ, и верховный законодатель царства нравственныхъ конечныхъ цѣлей, по отношенію къ высшему благу, которое возможно лишь чрезъ этого законодателя. Мы разсматриваемъ его: какъ *знающаго все*, знающаго даже всякое тайное движеніе души; какъ *всемогущаго*, какъ *мудраго*, то-есть *справедливаго* и *благого* вмѣстѣ; какъ *вѣчнаго* и какъ имѣющаго всѣ прочіе необходимые аттрибуты и условія высшей причиннодѣятельности.

Мы знаемъ *a priori*, то-есть по законамъ нашего разума, что если верховная причина міра ставила себѣ конечную цѣль, создавая міръ, то человѣкъ, подчиненный нравственнымъ законамъ, только онъ лишь одинъ можетъ быть разсматриваемъ какъ эта конечная цѣль. Остается теперь разобрать: существуетъ ли достаточная причина допускать то, что Богъ ставилъ себѣ таковую конечную цѣль.

Вопросъ состоитъ въ томъ, чтобы узнать: телеологія нравственная обязываетъ ли раціональное сужденіе искать внѣ міра высшее интеллигентное начало для того, чтобы имѣть возможность разсматривать природу какъ соотвѣтственно устроенную относительно нравственнаго закона? Посмотримъ, какъ дѣйствуетъ разумъ для того, чтобы подняться чрезъ нравственную телеологію къ теологіи.

Если мы будемъ разсматривать существованіе нѣкоторыхъ вещей какъ случайное, то-есть какъ существованіе не могущее быть иначе объясненнымъ, какъ чрезъ причину, то можно искать эту причину или *въ порядкѣ физическомъ* (nexu effec-

tivo), или въ порядкѣ *телеологическомъ* (nexu finali), то-есть—можно спрашивать: какая имѣется упоминаемому существованію *первая причина*, или же, какая именно есть его *высшая конечная цѣль?*

Въ послѣднемъ случаѣ предполагаютъ, что причина есть или существо интеллигентное, или — дѣйствующее, по крайней мѣрѣ, по законамъ подобнаго существа.

Поэтому, если рѣшаются уже итти порядкомъ телеологическимъ, то это уже есть принципъ *a priori*,— что, при таковомъ порядкѣ, не можетъ быть другой абсолютной конечной цѣли, кромѣ человѣка подчиненнаго нравственнымъ законамъ. Если же абсолютная конечная цѣль существованія не таковà, то тогда значитъ, что причина не ставила себѣ никакой цѣли, или что имѣются цѣли только относительныя.

Нравственный законъ обязателенъ самъ въ себѣ и обязателенъ категорически; но у него есть конечная цѣль, къ которой онъ обязываетъ насъ стремиться, и которая есть самое великое благо возможное чрезъ свободу: благополучіе имѣющее условіемъ согласіе нашихъ поступковъ и нашихъ намѣреній съ нравственнымъ закономъ.

Но порядокъ вещей чисто физическій, порядокъ чистаго механизма, не можетъ согласоваться съ этою конечною цѣлью нравственности.

Надо, стало быть, допустить интеллигентную причину міра, которая въ то же время была бы Творцомъ нравственнаго закона. И столько же, сколько эта конечная цѣль раціонально необходима,

столько же необходимо существованіе таковой причины: стало быть—Богъ существуетъ.

Аргументъ этотъ не ставитъ нравственное обязательство въ зависимость отъ существованія Бога, но абсолютная необходимость этого обязательства, сама уже она, предполагаетъ необходимо существованіе Бога. Честный человѣкъ могъ бы имѣть несчастіе сомнѣваться въ этомъ существованіи, не считая, однако, возможнымъ дозволять себѣ уклоненія отъ выполненія нравственнаго закона; точно также и тотъ, кто выполнялъ бы свой долгъ только потому, что вѣруетъ въ Бога, но кто былъ бы способенъ измѣнить долгу въ томъ случаѣ, когда пересталъ бы вѣрить въ Бога,—былъ бы человѣкомъ безнравственнымъ, несмотря на легальность своихъ поступковъ. Согласно нравственному аргументу честный человѣкъ былъ бы непослѣдовательнымъ, преслѣдовалъ бы химерическую конечную цѣль, если бы не допускалъ существованія Бога, вмѣстѣ и какъ властелина вселенной и какъ Творца нравственнаго закона; но ни въ какомъ случаѣ онъ не могъ бы ослушаться его безъ угрызеній совѣсти.

Такъ какъ достигнуть того, чтобы доказать цѣлесообразность природы, мы можемъ только выходя изъ природы и привязывая физическія гармоніи къ нравственному порядку, то становится яснымъ, что для того, чтобы находить въ конечныхъ цѣляхъ убѣдительное доказательство существованія Бога, надлежало ввести доказательство нравственное.

Физико-теологическое доказательство, дополненное такимъ образомъ, какъ мы изложили это непосредственно предъ симъ, и которое, безъ упоми-

наемаго дополненія, провозглашено было *Критикой Чистаго Разума* недостаточнымъ, получаетъ дѣйствительную цѣну.

Для *спекулативнаго* разума то, что интеллигентность управляла устройствомъ физическаго порядка, есть высокая вѣроятность; но однако это есть не что иное, какъ утвержденіе *трансцендентальное*, а мы ничего не знаемъ о вещахъ *трансцендентальныхъ*. Напротивъ, принимая въ соображеніе *нравственный законъ*, мы проникаемъ въ міръ необнимаемый сенсами, закрытый до этого шага для нашего ума, и съ тѣхъ поръ утвержденія, даже *трансцендентальныя*, становятся правозаконными, по крайней мѣрѣ—настолько, насколько они имѣютъ отношеніе къ нравственному закону.

Стало быть, мы можемъ утверждать Бога—создателя нравственнаго порядка, и вслѣдствіе этого—утверждать Его и какъ создателя порядка физическаго, — такъ какъ послѣдній порядокъ имѣетъ конечною цѣлью выполненіе нравственнаго порядка. Къ тому же, предполагая, что одинъ физическій порядокъ могъ бы доказывать существованіе интеллигентной и всемогущей причины, мы видимъ, что онъ все-таки не могъ бы доказать ни того, что это всемогущее Существо — совершенно, ни того, что Оно едино.

Такъ, язычники разсматривали своихъ боговъ могущественными и грозными, но — не безконечно благими, и поэтъ эпикуреецъ могъ сказать про боговъ язычества:

Primus in orbe deos fecit timor.

Но нравственный порядокъ предполагаетъ соз-

дателя, который обладаетъ полнотою Блага (Добра), предполагаетъ Бога совершеннаго, а совершенство предполагаетъ *единство*, ибо могущество можетъ быть распредѣлено, а совершенство—не можетъ.

Этотъ Богъ, къ которому поднимаемся мы принимая въ соображеніе Благое (Доброе), долженъ быть всемогущъ для того, чтобы въ будущей жизни соразмѣрить благополучіе съ заслугами; долженъ быть вѣченъ и безконечно великъ, потому что безъ этого онъ не могъ бы производить, всегда и вездѣ, согласіе добродѣтели со счастьемъ.

Это есть Богъ несравненно болѣе благій, чѣмъ грозный; это есть Богъ Христіанства; и не страхъ, а преимущественно любовь воздвигла ему престолы.

Благоговѣніемъ исполняемся мы,—справедливо говоритъ *Дедуи*,—наблюдая здѣсь критическаго философа, который, уйдя съ скептицизмомъ далеко за предѣлы могущества человѣческаго разума, вдругъ останавливается предъ идеею Благого (Добраго) и дѣлаетъ исповѣдь самую полную, самую высокую предъ безконечнымъ и вѣчнымъ создателемъ нравственнаго закона.

Предъ идеею Бога, начертанной въ нашей душѣ, онъ сомнѣвался и спрашивалъ себя: идея эта не есть ли фикція нашего ума? Предъ лицомъ вселенной, которая являетъ славу Бога, онъ опять усомнился и вопрошалъ: этотъ строй небесъ, эта гармонія природы—не пустые ли они *феномены?*

Но вдругъ, въ глубинѣ своей совѣсти онъ открываетъ зрѣлище болѣе изумительное, чѣмъ звѣздное небо: видитъ нравственный законъ.

Невозможно уже сказать, что это пустой фено-

менъ, потому что нравственный законъ необходимъ; невозможно сказать и то, что я самъ создалъ этотъ законъ,—невозможно сказать потому, что не я закону, а законъ мнѣ повелѣваетъ. Онъ существуетъ дѣйствительно, существуетъ вѣчно и стоитъ выше меня. Стало быть, онъ не иначе можетъ придти ко мнѣ, какъ отъ Существа, которое резюмируетъ въ себѣ нравственный порядокъ во всей полнотѣ, не иначе какъ отъ Существа совершеннаго....

И благоговѣйно преклоняется философъ: Онъ узналъ своего властелина и Бога.

Но доказательство это—не есть ли оно дѣло чувства? Нѣтъ: оно строго точно, оно *научно;* ибо невозможно безъ противорѣчія допустить нравственный законъ, не допуская Бога.

Что́ такое есть честный человѣкъ? Честнымъ надлежитъ считать такого человѣка, который преслѣдуетъ *назначеніе, указываемое ему нравственнымъ закономъ.* Но какимъ образомъ человѣкъ можетъ имѣть назначеніе, если Бога не существуетъ?

Все на землѣ противодѣйствуетъ тому, чтобы честный человѣкъ достигъ упоминаемой цѣли, къ которой что-то влечетъ его неодолимо и которую преслѣдовать онъ считаетъ себя обязаннымъ.... Какъ бы ни заслуживали честные люди быть счастливыми, природа все-таки, не принимая этого въ соображеніе, подвергаетъ ихъ, одинаково съ земными животными, всѣмъ невзгодамъ, всѣмъ бѣдствіямъ до тѣхъ поръ, пока обширная могила не поглотитъ въ своей мрачной глубинѣ этихъ людей, и не выброситъ ихъ, тѣхъ людей именно, которые могли бы себя считать конечною цѣлью творенія, въ

пучину мертвой матеріи, изъ которой они вышли.... Такимъ образомъ, честный человѣкъ долженъ былъ бы: или оставить, какъ совершенно невозможную, ту цѣль, которую онъ имѣлъ и долженъ былъ имѣть въ виду при выполненіи нравственныхъ законовъ; или же надлежитъ,—съ точки зрѣнія практической, то-есть для сдѣланія себѣ, по крайней мѣрѣ, концепта возможности ему предписанной конечной цѣли,—чтобы онъ призналъ существованіе нравственной причины міра, то-есть Бога.

Остается опредѣлить,—какого рода и степени то познаніе, которое нравственное доказательство даетъ намъ. Здѣсь, какъ и въ *Критикѣ практическаго Разума*, Кантъ ограничиваетъ это познаніе—познаніемъ нравственныхъ аттрибутовъ Бога; что же касается метафизическихъ аттрибутовъ, то Кантъ говоритъ, что о реальности ихъ мы не можемъ ничего утверждать.

Названіе: *Вѣра*—подходитъ болѣе, чѣмъ слово: *Познаніе*, для обозначенія того процеса, посредствомъ котораго нашъ умъ присоединяется къ вѣрованію въ Бога. Этого мало для разума спекулативнаго, но достаточно для нашего нравственнаго назначенія. Намъ, призваннымъ для того, чтобы реализировать высшее Благо насколько это зависитъ отъ нашей воли, достаточно познавать Бога, насколько онъ дѣлаетъ возможнымъ эту реализацію высшаго Блага. Всякое другое познаніе, не будучи практическимъ, безполезно. Если мы и сожалѣемъ, что разумъ нашъ не простирается еще далѣе, то вспомнимъ при этомъ, что непроницаемая мудрость, чрезъ которую мы суще-

ствуемъ, не менѣе достойна благоговѣнія въ томъ, въ чемъ намъ отказала, какъ достойна его въ томъ, что дала намъ въ удѣлъ.

РЕЗЮМЕ КРИТИКИ СУЖДЕНІЯ.

Чрезъ разумъ спекулативный человѣкъ познаетъ лишь одни *феномены;* абсолютныя же, безусловныя идеи, которыя разумъ намъ даетъ, суть не что иное, какъ регулирующіе принципы опыта, то-есть регулирующіе принципы изученія феноменовъ.

Чрезъ разумъ практическій человѣкъ соображаетъ и познаетъ *Благоустроеніе* (Порядокъ, Ordre) какъ независимое отъ *феноменовъ.*

Наконецъ, чрезъ третью способность, а именно чрезъ *Сужденіе рефлексивное,* мы соображаемъ уже не феномены безъ Благоустроенія и не Благоустроеніе безъ феноменовъ, а *Благоустроеніе въ феноменахъ.* Такимъ образомъ *Сужденіе* есть какъ-бы связь спекулативнаго разума съ разумомъ практическимъ; оно составляетъ для нашего ума переходъ отъ міра чувственнаго къ міру недоступному сенсамъ.

Эта способность, посредствующая между міромъ чувствъ (sens) и міромъ разума, сама имѣетъ какъ-бы двѣ ступени: одну, болѣе приближающуюся къ міру чувственному; другую, болѣе приближающуюся къ міру раціональному (умственному).

Когда Благоустроеніе проявляется красотою, тогда оно болѣе *чувственно,* нежели *умозрительно,* и тогда Сужденіе есть Сужденіе *эстетическое;* ког-

да же Благоустроеніе проявляется такимъ расположеніемъ матеріи, которое не иначе можетъ быть объяснено, какъ *напряженіемъ*, *преднапряженностью*, то тогда Сужденіе болѣе умозрительно, чѣмъ чувственно. Сужденіе, въ такомъ случаѣ, есть уже Сужденіе *телеологическое*.

Чрезъ сужденіе *эстетическое* мы воспринимаемъ гармонію между нашими способностями. Предметъ, видъ котораго производитъ эту гармонію, называется *Прекраснымъ*.

Чрезъ сужденіе *телеологическое* мы замѣчаемъ гармонію между частями предмета, и, въ то же время, между предметомъ и нѣкоторымъ назначеніемъ.

Изъ этого видно, что Красота, по мнѣнію Канта, пребываетъ не въ *предметѣ*, а въ нашемъ умѣ; предметъ есть только дающая поводъ (случайная) причина согласія между нашимъ воображеніемъ и нашимъ разсудкомъ. Надлежитъ, безъ сомнѣнія, для произведенія такого согласія, чтобы въ предметѣ имѣлось разнообразіе, нравящееся воображенію, и единство, нравящееся разсудку. Но *разнообразіе* это есть не что иное, какъ разнообразіе наглядныхъ представленій, чрезъ которыя мы схватываемъ части предмета; *единство* же, находящееся въ этомъ разнообразіи, есть не что иное, какъ мощь, власть, которую мы имѣемъ воспринимать эти наглядныя представленія, какъ связанныя между собою, въ одномъ представленіи.

Сужденіе о Прекрасномъ есть, значитъ, сужденіе *субъективное;* оно зависитъ отъ устроенія нашихъ способностей. Поэтому-то, по мнѣнію Канта, сужденіе это есть сужденіе необходимое и всеобщее.

Можно-ли, по крайней мѣрѣ, допустить, что предметъ, видъ котораго есть *дающая поводъ (случайная) причина* эстетическаго сужденія, сдѣланъ природою преднамѣренно для того, чтобы произвести это удовлетвореніе воображенія и разсудка? Нѣтъ: допустить этого нельзя, или, по меньшей мѣрѣ, гипотеза эта безполезна и бездоказательна, потому что и одни субъективные законы нашего ума достаточны для объясненія чувства Прекраснаго: свойство предмета тутъ ничего не значитъ. Если предметъ составлялъ бы что-нибудь въ сужденіи вкуса,—вкусъ не имѣлъ бы *правилъ a priori*.

Прекрасное есть символъ Благого (Добраго); символъ есть представленіе, которое заставляетъ насъ думать по *аналогіи* съ какою-либо идеею: и, въ самомъ дѣлѣ, сужденіе о Прекрасномъ имѣетъ *аналогію* съ сужденіемъ нравственнымъ. Прежде всего, сужденіе о Прекрасномъ безкорыстно, потому что удовольствіе, выходящее при видѣ Прекраснаго предмета, происходитъ отъ удовлетворенія нашихъ интеллектуальныхъ способностей, а не отъ удовлетворенія нашихъ чувствъ (сенсовъ); и это безкорыстіе аналогично съ безкорыстіемъ, которое есть характеръ нравственнаго поступка. Сверхъ того, Прекрасное выражаетъ гармонію (потому что оно производитъ гармонію между нашими способностями), а гармонія эта заставляетъ насъ думать по аналогіи о той гармоніи, которая должна существовать между нашею волею и нравственнымъ закономъ. Въ качествѣ символа Благого (Добраго), Прекрасное можетъ имѣть такое же притя-

заніе на всеобщее одобреніе, какое имѣетъ и само Благое (Доброе). Вкусъ имѣетъ въ виду недоступное сенсамъ, и къ этому-то недоступному сенсамъ согласно стремятся наши высшія способности познаванія.

Такъ какъ Прекрасное есть символъ Благого (Добраго), символъ Недоступнаго сенсамъ, то цѣль искусства состоитъ въ томъ, чтобы выражать, выставлять (exhiber) *эстетическія идеи*, то-есть производить представленія, которыя заставляли бы насъ думать о вещахъ недоступныхъ сенсамъ. Въ этомъ-то и заключается величіе искусства и его нравственное значеніе.

Когда наглядное представленіе заставляетъ насъ думать не только о *недоступномъ сенсамъ* (intelligible), но и о *Безконечномъ*, то рождающееся въ насъ чувство есть уже чувство *Высокаго*. Въ сужденіи о Высокомъ нѣтъ уже, какъ въ сужденіи о Прекрасномъ, ни удовлетворенія воображенія, ни удовлетворенія разсудка; имѣется, напротивъ, насиліе, дѣлаемое этимъ двумъ способностямъ, потому что онѣ суть способности соображать только одно лишь конечное. Но въ сужденіи о Высокомъ есть удовлетвореніе разуму; разумъ торжествуетъ тамъ, гдѣ воображеніе и разсудокъ, уничижаемые зрѣлищемъ, котораго не могутъ обнять вполнѣ, вынуждены признать свое безсиліе; разумъ торжествуетъ здѣсь потому, что это безсиліе есть признаніе міра *сверхъ-чувственнаго* и превосходства той способности, которая мыслитъ этотъ міръ.

Скажемъ, резюмируя, что если Эстетика Канта не опредѣляетъ всѣхъ характеровъ или свойствъ

Прекраснаго, или указываетъ на нихъ очень неопредѣленно, то она, за то, вся вполнѣ вдохновляема той мыслью, которая составляетъ какъ-бы душу всѣхъ трехъ его *Критикъ*,—мыслью о сравнительно необширномъ значеніи феноменовъ и о громадномъ значеніи міра недоступнаго сенсамъ. Феноменъ заслуживаетъ удивленія только лишь какъ выраженіе Благоустроенія, которое образуетъ красоту заставляя насъ думать о Благомъ (Добромъ), или же—какъ выраженіе величія, которое заставляетъ насъ думать о Безконечномъ.

Если, въ произведеніи искусства, Недоступное сенсамъ, Благое (Доброе), является намъ какъ-бы сквозь символъ, то, оно за то выказывается намъ гораздо болѣе явнымъ образомъ въ органическихъ существахъ, ибо разумъ нашъ чувствуетъ себя неспособнымъ объяснить ихъ происхожденіе однимъ дѣйствіемъ механической причинности. Для того, чтобы найти причину ихъ бытія, надо прибѣгнуть къ причинности интеллигентной.

Во всемъ, что́ произведено причиною механической, причину бытія цѣлаго составляютъ части; между тѣмъ какъ въ органическихъ существахъ цѣлое, совокупность, такъ сказать—окончательный выводъ (la resultante), есть причина бытія частей и ихъ расположенія. Но общій планъ предшествуетъ расположенію частей только въ интеллигентности, въ умѣ; стало быть, живое существо было обдумано и желаемо прежде нежели реализировано,—что́ и приводитъ къ тому, чтобы сказать: пытаться объяснять живой организмъ, не соображая при этомъ интеллигентнаго Творца,—есть уси-

ліе совершенно невозможное для человѣческаго разума.

Но въ ту минуту, когда критическій философъ приходитъ уже къ Богу чрезъ разсмотрѣніе цѣлесообразности, онъ (Кантъ) дѣлаетъ еще послѣднее усиліе скептицизма для разъясненія дѣла: „Кто знаетъ,—говоритъ онъ:—это различіе между причинностью *механической* и *цѣлесообразностью* не есть ли только дѣло нашего несовершеннаго разума, и кто знаетъ: природа и умъ, въ самихъ себѣ, не абсолютно ли *тождественны?*“

И вотъ, чрезъ выраженное такимъ образомъ сомнѣніе, бездна пантеизма снова отверзлась, и Германская философія не преминула въ нее кинуться.

Но самъ Кантъ не поддается представшему ему сомнѣнію; еще разъ останавливается онъ въ раздумьѣ, и наконецъ, чрезъ разсматриваніе нравственнаго закона, приходитъ къ другому заключенію, къ заключенію, котораго невозможно не признать истиннымъ.

Природа не есть и не можетъ быть, сама по себѣ, *конечною цѣлью*,—не можетъ быть потому, что она несовершенна; только одно Благое (Доброе) есть конечная цѣль сама въ себѣ. Стало быть, природа существуетъ только въ виду конечной цѣли высшей; а такъ какъ абсолютно Благое можетъ заключаться только въ *волѣ благой, доброй*, то надлежитъ разсматривать природу какъ организованную въ виду сдѣланія возможнымъ земнаго существованія существа предназначеннаго для реализованія нравственнаго закона.

Съ этой точки зрѣнія можно сказать, что *все* сдѣлано для человѣка. Конечно, это *все* сдѣлано не для благосостоянія человѣка,—ибо природа окружаетъ насъ препятствіями и бѣдствіями, и если бы земное счастіе было высшимъ Благомъ, то нечестивый имѣлъ бы право упрекать природу или въ непредусмотрительности, или въ жестокости. Но *все* сдѣлано для нравственнаго блага человѣка и для преуспѣянія его въ наукѣ и въ добродѣтели.

Стало быть, въ дѣйствительности имѣется только одна конечная цѣль природы, именно—нравственная конечная цѣль человѣческаго рода.

Всѣ другія цѣли суть только средства, содѣйствующія выполненію этой высшей конечной цѣли.

Здѣсь намъ выказывается гораздо яснѣе, чѣмъ во всемъ предшествовавшемъ, недостаточность слѣпой причинности природы: въ самомъ дѣлѣ,—какимъ образомъ причина слѣпая, несовершенная, могла бы расположить все въ виду возможности выполненія нравственнаго закона?

Надо, значитъ, признать здѣсь участіе причинности не только-что интеллигентной, но и нравственной,—признать дѣло Существа совершеннаго, Существа, заключающаго въ себѣ полноту Блага, такъ какъ Существо это сдѣлало все въ виду Блага.

Чрезъ это Богъ доказанъ несомнѣннымъ образомъ, потому что существованіе нравственнаго закона несомнѣнно, и въ законѣ этомъ нельзя видѣть субъективное созданіе моего ума.

Съ существованіемъ Бога доказаны мнѣ и его аттрибуты,—по крайней мѣрѣ аттрибуты нравствен-

ные; что же касается аттрибутовъ метафизическихъ, то мы не можемъ ихъ познать, да и не имѣемъ нужды въ этомъ познаніи для того, чтобы дѣлать или практиковать благое (доброе).

КОНЕЦЪ ПЕРВАГО ТОМА.

ПРИЛОЖЕНІЯ.

1. Приложеніе къ страницѣ 114.

КРАТКІЙ ОЧЕРКЪ КРИТИКИ ЧИСТАГО РАЗУМА, КАНТА.

Изъ Исторіи Германской Философіи, написанной *Барону-де-Пенгоеномъ* (Histoire de la philosophie Allemande, par le Baron Barchoux de Penhoen, 1836).

Неотразимая потребность познавать присуща человѣческой натурѣ. Человѣкъ съ любопытствомъ осматриваетъ все вокругъ себя; онъ изслѣдываетъ, до мельчайшихъ подробностей, все мірозданіе. Не довольствуясь изученіемъ того, что̀ видитъ вокругъ себя, онъ устремляется далѣе, и на крыльяхъ мысли начинаетъ парить въ сферѣ чистыхъ интеллигентностей. Затѣмъ онъ погружается въ самого себя и проникаетъ до самыхъ сокровенныхъ тайниковъ своей внутренней природы.

Стало быть, для человѣка вопросъ: какія именно вещи могу я познать? До какой именно точки, или до какого предѣла дано мнѣ ихъ познать?—есть вопросъ громадной важности. Съ незапамятныхъ временъ вопросъ этотъ всегда поднимался, но разрѣшенъ онъ никогда не былъ.

Этотъ-то вопросъ поставилъ себѣ Кантъ. Разрѣ-

шеніе вопроса составляетъ главнѣйшую часть философіи Канта.

Поэтому мы возойдемъ, по его слѣдамъ, до самаго начала происхожденія нашихъ познаній; станемъ анализировать наши познавательныя способности; констатируемъ ихъ результаты и опредѣлимъ предѣлы, въ которыхъ способностямъ этимъ дано проявлять свою дѣятельность.

Предъ лицомъ нашимъ стоитъ міръ, то-есть совокупность внѣшнихъ или чувственныхъ предметовъ, дѣйствующихъ на насъ непосредственно. Впечатлѣнія, производимыя ими на наши сенсы, порождаютъ въ насъ нѣкоторыя представленія вещей, которыя мы называемъ воспріятіями (perceptions).

Воспріятія эти суть воспріятія непосредственныя, отдѣльныя, особливыя; они относятся къ той или другой вещи, къ тому или другому предмету. Но, соединяя вмѣстѣ нѣсколько такихъ воспріятій, мы образуемъ изъ нихъ другое воспріятіе—рода болѣе общаго: будемъ называть концепціями воспріятія такого рода. Поступая, затѣмъ, съ этими концепціями такъ же, какъ поступали съ отдѣльными воспріятіями, мы соединяемъ нѣсколько такихъ концепцій для того, чтобы образовать, посредствомъ этого соединенія, другія концепціи—рода еще болѣе общаго. Концепціи этого второго класса должны быть разсматриваемы по отношеніи къ предшествующимъ концепціямъ перваго класса, какъ начало (принципъ), котораго эти концепціи перваго класса суть послѣдствія.

Во всемъ этомъ мы проявляемъ тремя манерами нашу интеллектуальную дѣятельность; мы пускаемъ въ дѣло три различныя, одна отъ другой, интеллек-

ПЕТРОВСКОЕ УЧИЛИЩЕ

туальныя способности: первая изъ этихъ способностей есть *чувствуемость* (чувственность, sensibilité); вторая—*разсудокъ* (entendement); третья—*разумъ* (raison).

Окончательный результатъ, — продуктъ ихъ одновременной дѣятельности,—образуетъ человѣческое познаніе. Но результатъ этотъ производится взаимными дѣйствіемъ и противодѣйствіемъ нашей интеллектуальной дѣятельности, то-есть—нашего *моего я* и чувственныхъ предметовъ или внѣшняго міра; *мое я* и объектъ (предметъ) суть, такимъ образомъ, два фактора нашего познанія; оба эти фактора вкладываютъ въ него каждый свое, и суть его составляющіе элементы.

Одинъ изъ этихъ элементовъ, доставляемый нашимъ *моимъ я*, состоитъ въ способностяхъ, присущихъ нашей натурѣ: этотъ элементъ принадлежитъ собственно намъ; онъ существовалъ въ насъ преждебытнѣе впечатлѣнія сдѣланнаго предметомъ; независимъ отъ этого впечатлѣнія и переживетъ, въ насъ, его.

Напротивъ, второй элементъ доставляется предметомъ; онъ принадлежитъ этому предмету, а не намъ,—находится въ немъ, а не въ насъ.

Первый изъ этихъ элементовъ остается всегда однимъ и тѣмъ же: онъ не измѣняется и не разнообразится; второй элементъ, напротивъ, можетъ измѣняться и измѣняется дѣйствительно до безконечности.

Предположите *формовку (un moule)*, въ которую бросаютъ поперемѣнно разнаго рода матеріалъ: воскъ, глину, бронзу, тѣсто—что хотите.

Всегда одна и та же форма, которую *формовка*, впечатлѣвая, придаетъ различнымъ, брошеннымъ въ нее, матеріаламъ,—представитъ первый элементъ чело-

вѣческаго познанія; матеріалъ, всегда перемѣняющійся согласно нашему предположенію, представитъ, напротивъ, второй элементъ. Если, теперь, *формовка* была бы скрыта отъ насъ, и намъ дано было бы видѣть только выходящій изъ нея матеріалъ, то форма *формовки* выказалась бы намъ только на этомъ матеріалѣ; наконецъ, если никакого матеріала не было бы брошено въ *формовку*, то форма ея оставалась бы нами невидимою; для насъ не существовало бы и самой *формовки*. Замѣтьте, въ самомъ дѣлѣ, что, согласно послѣдней гипотезѣ, *формовка* эта не показывается никогда. Она даетъ узнать свою форму только впечатлѣвая ее какимъ либо предметамъ.

Именно такъ выходитъ съ нашими способностями по случаю *впечатлѣнія*, дѣлаемаго на нихъ внѣшними предметами. Способности наши, сами по себѣ невидимыя нашими глазами, проявляются намъ лишь по поводу нашего соприкосновенія или столкновенія съ предметами; способности эти впечатлѣваютъ предметамъ нѣкоторыя формы, присущія ихъ собственной натурѣ, и тогда только онѣ (способности) начинаютъ существовать для насъ и выходятъ, мало-по-малу, изъ таинственной темноты, ихъ отъ насъ скрывавшей.

Замѣтимъ и будемъ помнить, что способности наши не суть, ни въ чемъ, продуктъ внѣшнихъ предметовъ; онѣ столько же не суть таковой продуктъ, сколько и сама *формовка*, съ которой я сравнилъ наши способности, не есть продуктъ воска или бронзы, брошенныхъ нами въ нее. Напротивъ, способности наши предсуществуютъ внѣшнимъ предметамъ такъ рѣшительно, что лишь только входятъ съ ними въ соприкосновеніе, тотчасъ-же начинаютъ сами, такъ сказать,—

обработывать, изваявать, формовать ихъ различнымъ образомъ.

Другое сравненіе доставитъ намъ болѣе легкую возможность проникнуть еще далѣе въ коренную идею философіи Канта.

Бросьте зерна хлѣба подъ колесо мельницы, и эти зерна хлѣба сдѣлаются мукой. Но сколько надо было необходимо имѣть условій для того, чтобы эта мука сдѣлалась тѣмъ, чѣмъ она именно есть.

Надлежало, сначала, чтобы сырой матеріалъ, предоставленный мельницѣ, былъ зерновой хлѣбъ; всякій другой матеріалъ, поддающійся раздавливанію подъ растирающимъ дѣйствіемъ колесъ, далъ бы какой-либо другой продуктъ, а не муку.

Надлежало бы также для того, чтобы эта самая мука была тѣмъ именно, чѣмъ она есть (то-есть — чтобы она имѣла вѣсъ, цвѣтъ, вкусъ, которые имѣетъ),— надлежало бы для этого, повторяю я, чтобы зерновой хлѣбъ былъ именно тѣмъ, чѣмъ онъ есть (то-есть, чтобы онъ былъ такого-то качества, такой-то степени зрѣлости, и проч.). Много другихъ обстоятельствъ могли бы, такимъ образомъ, сцѣпляться одни съ другими, по поводу только матеріала, предоставленнаго мельницѣ.

Со стороны же мельницы надлежало бы, чтобы дѣйствующія колеса ея были расположены такимъ-то образомъ; чтобы жерновъ ея былъ изъ такого-то камня; двигался бы съ такою-то скоростью, и проч. Обстоятельства подобнаго рода могли бы, такимъ образомъ, связываться, сцѣпляться одни съ другими до безконечности.

Изъ этого выходитъ, что отъ разсматриванія муки

возможно предаться двумъ порядкамъ соображеній, совершенно независимымъ другъ отъ друга.

Можно было бы пускаться въ различныя предположенія о разныхъ сортахъ зеренъ, которые могли произвесть эту муку, объ ихъ качествѣ, и пр.

Потомъ изъ изслѣдованія той же самой муки можно было бы вывести какія-либо еще другія соображенія, касающіяся на этотъ разъ механизма мельницы, зацѣпленія ея колесъ, ихъ разнообразнаго назначенія, силы приводящей ихъ въ движеніе, скорости вращенія колесъ, рода камня употребленнаго на жернова, и проч., и проч.

Зерновой хлѣбъ этотъ можно уподобить содержанію, матеріалу, доставляемому намъ внѣшнимъ міромъ, то-есть уподобить—чувственнымъ предметамъ; мельница, о которой мы говоримъ въ нашемъ уподобленіи, есть человѣческая интеллигентность; механизмъ этой мельницы, въ томъ же уподобленіи, есть механизмъ упомянутой интеллигентности. Мука, наконецъ, продуктъ дѣйствія этого механизма на предоставленный ему матеріалъ,—это есть — наука, познаніе человѣческое.

Стало быть, познаніе можетъ быть разсматриваемо съ двухъ различныхъ точекъ зрѣнія: оно можетъ быть разсматриваемо по отношенію къ предметамъ, отъ которыхъ рождаются наши впечатлѣнія, то-есть — по отношенію къ своему сырому матеріалу; или же оно можетъ быть разсматриваемо по отношенію къ формѣ, которая была ему импозирована тѣмъ интеллектуальнымъ механизмомъ, дѣйствіе котораго оно претерпѣло.

Этотъ послѣдній порядокъ соображенія ведетъ,

сверхъ того и почти необходимо, къ изслѣдованію различныхъ частей самаго механизма, законовъ, которымъ онъ повинуется, и проч. И въ самомъ дѣлѣ, дѣйствіе механизма на внѣшніе предметы происходитъ отъ всего этого. Матеріалы, на которые направляется это дѣйствіе, могутъ различествовать между собою, по крайней мѣрѣ, въ нѣкоторыхъ предѣлахъ; мельница же, напротивъ, пребываетъ тѣмъ, чѣмъ была; дѣйствіе ея равно остается тѣмъ же.

Въ первомъ случаѣ (т.-е. съ первой точки зрѣнія) познаніе человѣческое выказывается въ томъ, что́ оно имѣетъ сложнаго, различнаго; во второмъ (т.-е. со второй точки зрѣнія)—въ томъ, что́ оно имѣетъ единаго, тождественнаго.

О различныхъ колесныхъ системахъ нашего интеллектуальнаго механизма было уже говорено; укажемъ, однако, еще разъ, изъ чего онѣ состоятъ.

При прикосновеніи съ внѣшними предметами, мы получаемъ впечатлѣнія различныхъ сортовъ,—впечатлѣнія, изъ которыхъ образуемъ наши воспріятія; изъ этихъ воспріятій мы извлекаемъ другія воспріятія болѣе общія: это суть—концепціи. Связывая, наконецъ, однѣ съ другими, наши различныя концепціи, мы привязываемъ ихъ къ другой концепціи еще болѣе общей,—такимъ образомъ, что эта послѣдняя концепція предстанетъ намъ какъ начало, какъ принципъ; прочія же концепціи предстанутъ какъ послѣдствія этого начала или принципа.

Первый видъ дѣйствованія человѣческой интеллигентности мы назвали чувствуемостью; второй — разсудкомъ; третій—разумомъ.

Чувствуемость — это есть способность страдатель-

ная, пассивная. Она принимаетъ непосредственныя воспріятія,—воспріятія, которыя рождаются отъ впечатлѣній, производимыхъ внѣшними предметами. Нѣкоторыя условія, впрочемъ, необходимы для того, чтобы воспріятія могли вступить въ дѣло; надо, чтобы наши воспріятія находились въ данномъ отношеніи съ организаціею нашей чувствуемости, съ видомъ ея впечатлѣваемости; надлежитъ еще, чтобы они предъявлялись въ нѣкоторомъ порядкѣ и были бы облечены въ нѣкоторыя формы. Формы и законы чувствуемости требуютъ того, чтобы это шло такъ. Стало быть изученіе и анализъ нашихъ воспріятій могутъ открыть намъ что-либо объ этихъ формахъ и объ этихъ законахъ нашей чувствуемости. Для того, чтобы достичь этой цѣли, намъ достаточно умѣть отличать въ нашихъ воспріятіяхъ то, что̀ встрѣчается въ нихъ сложнаго и различнаго, съ тѣмъ, что̀ находится въ нихъ единаго, тождественнаго самому себѣ. Этотъ послѣдній элементъ необходимо будетъ находиться въ отношеніи съ формами и законами нашей чувствуемости.

Сложное, различное, составляетъ дѣйствительно, какъ мы уже говорили,—содержаніе воспріятія; единое же, тождественное, есть форма воспріятія. Если, стало быть, мы могли бы отложить въ сторону, отстранить въ нашихъ воспріятіяхъ то, что̀ мы называемъ въ нихъ содержаніемъ, тогда мы достигли бы, безъ всякаго сомнѣнія, того, что открыли бы неизмѣнную форму, въ которую они (воспріятія) облечены.

Но если мы подвергаемъ наши воспріятія такому разложенію, если мы отнимаемъ у нихъ, мало-помалу, это содержаніе (то-есть все, что они содержатъ въ себѣ сложнаго и различнаго), то двѣ вещи однако

устаиваютъ, остаются постоянно пребывающими: эти двѣ вещи суть—Пространство и Время.

Какимъ образомъ мы ни взялись бы за дѣло, мы не можемъ себѣ вообразить тѣла внѣ пространства,—не занимающаго никакого мѣста въ пространствѣ, то-есть не можемъ себѣ представить тѣла, лишеннаго всякой протяженности.

Если отвлекается пространство, то съ этимъ вмѣстѣ исчезаютъ и уничтожаются самыя тѣла; если же отвлекаются тѣла, то пространство, тѣмъ не менѣе, все-таки существуетъ,—существуетъ какъ абсолютное, безконечное, безграничное.

Пространство, значитъ, есть необходимое условіе возможности тѣлъ; но тѣла вовсе не составляютъ условія возможности пространства.

То же самое выходитъ и относительно времени.

Мы ничего не можемъ мыслить, ничего не можемъ сообразить такого, чего не было бы во времени; всякая вещь, всякая идея, всякое впечатлѣніе, всякое послѣдованіе другъ за другомъ впечатлѣній (т.-е. всякая сюксессивность впечатлѣній) существуютъ для насъ только во времени. Напротивъ, время мы можемъ соображать независимо отъ всякой вещи, отъ всякой идеи, отъ всякаго послѣдованія впечатлѣній другъ за другомъ. Если мы отвлекаемъ время, тогда все, что́ его наполняетъ,—исчезаетъ; если же мы отвлекаемъ все то, что́ его наполняетъ, то время все-таки существуетъ,—существуетъ какъ безконечное, безграничное.

Дайте волю вашему воображенію, представьте себѣ созданія самыя фантастическія, созданія весьма далекія отъ всякой реальности, вы все-таки не сможете увидать ихъ иначе, какъ пребывающими въ про-

странствѣ и во времени: они будутъ существовать въ пространствѣ, жить во времени. Созданія эти, въ этомъ отношеніи, будутъ походить на самые обыкновенные предметы нашихъ воспріятій.

Стало быть, пространство и время проистекаютъ непосредственно изъ общихъ законовъ нашей чувствуемости; они ей присущи, составляютъ ея необходимыя формы и принадлежатъ ей, а не чувственнымъ предметамъ, съ которыми она находится въ соприкосновеніи. Эти двѣ формы такъ существенно соединены, слиты съ чувствуемостью, что невозможно ихъ отъ нея отдѣлить, невозможно ихъ ея лишить. Попробуйте уничтожить ихъ мыслью, и вы уничтожите вмѣстѣ однимъ ударомъ и саму чувствуемость. Мы видимъ, напротивъ, время и пространство вездѣ, гдѣ сама чувствуемость показывается,—вездѣ, гдѣ проявляется ея дѣятельность. Это выходитъ потому, что чувствуемость, извлекая ихъ изъ себя самой, изъ своей собственной сущности, ткетъ изъ нихъ, непосредственно, нѣчто въ родѣ сѣти, которую распростираетъ тотчасъ же на всю вселенную.

Пространство простирается вокругъ насъ безконечно. Думаемъ ли мы о частныхъ, объ отдѣльныхъ пространствахъ—мы соображаемъ ихъ какъ заключающіяся въ этомъ другомъ пространствѣ, въ пространствѣ безграничномъ, безпредѣльномъ. Послѣднее неподвижно, оно занимаетъ всегда одно мѣсто; оно дѣлимо до безконечности и не представляетъ намъ никакого перерыва.

Время есть рядъ (серія), рядъ, котораго всѣ члены слѣдуютъ другъ за другомъ, слѣдуютъ, касаясь одинъ другого, не оставляя между собою никакой пустоты,

никакого промежутка. Точно какъ и пространство, время—тоже дѣлимо до безконечности. Нѣтъ ни минуты, ни секунды, ни какой либо другой части времени, которую мы могли бы мыслить какъ послѣдній предѣлъ этого дѣленія; сколь мала ни была бы часть времени, мы всегда можемъ сообразить ее раздѣленною на другія еще болѣе мелкія части, и такимъ образомъ далѣе—до безконечности.

Этимъ свойствамъ пространства и времени научаетъ насъ не опытъ. Въ самой *сути* опыта уже заключается то, что онъ не доставляетъ намъ никогда воспріятій, влекущихъ за собою характеръ необходимости или абсолютной всеобщности.

Опытъ указываетъ намъ, конечно, что то, что́ есть—*есть;* онъ научаетъ насъ тому, что то, что́ бываетъ—*бываетъ;* но онъ не показываетъ намъ *почему* то, что́ есть—*есть;* почему то, что́ бываетъ—*бываетъ.* Къ тому же, гдѣ находится такой опытъ, который указалъ бы намъ пространство еще возможное къ дальнѣйшему дѣленію, послѣ самомалѣйшаго зернышка песка или пыли, ускользающаго уже отъ нашихъ глазъ и изъ нашихъ рукъ? Гдѣ тотъ опытъ, который дозволилъ бы намъ утверждать дѣлимость времени далѣе самомалѣйшей частицы времени, еще могущей быть нами измѣряемой?—Нигдѣ.

Между познаніями, которыми мы обязаны опыту, нѣтъ ни одного такого познанія, котораго характеръ не былъ бы случайнымъ. Мы можемъ, напримѣръ, соображать одушевленные и неодушевленные предметы съ другими качествами, съ другими свойствами, а не съ тѣми, которыя мы у нихъ знаемъ; мы можемъ соображать событія слѣдующими другъ за другомъ

въ другомъ порядкѣ, а не въ томъ, въ какомъ они дѣйствительно слѣдуютъ одни за другими. Но мы не можемъ дѣйствовать такъ касательно времени и пространства, разсматриваемыхъ какъ качества вещей. Не болѣе можемъ мы поступать такъ касательно нѣкоторыхъ другихъ свойствъ вещей,—свойствъ, которыя составляютъ въ нѣкоторомъ родѣ часть самаго понятія имѣемаго нами о вещахъ. Время и пространство суть, потому что они суть (sont parce qu'ils sont); то же самое слѣдуетъ сказать и о принадлежащихъ имъ свойствахъ: послѣднія принадлежатъ имъ потому, что они имъ рѣшительно присущи,—потому, что время и пространство должны имѣть именно эти свойства, а не другія.

Наученія опыта доходятъ до насъ посредствомъ впечатлѣній, производимыхъ въ насъ внѣшними предметами. Съ временемъ же и съ пространствомъ мы не находимся никогда въ непосредственномъ соприкосновеніи. Сами собою они не дѣлаютъ на насъ никакого сорта впечатлѣнія; выходитъ только такъ: что лишь въ пространствѣ мы воспринимаемъ чувственные предметы; лишь во времени воспринимаемъ мы послѣдованіе другъ за другомъ нашихъ различныхъ впечатлѣній. Нашъ интеллектуальный организмъ таковъ, что эти чувственные предметы и эти впечатлѣнія, разъ лишенные формъ пространства и времени, не существовали бы для насъ. То же самое относится и ко всѣмъ видоизмѣненіямъ этихъ формъ, на которыя послѣднія способны. Время и пространство, стало быть, не даны намъ опытомъ, а только проявляются намъ по случаю опыта. Предсуществуя въ насъ всякому опыту, то-есть всякому соприкосновенію съ

внѣшними предметами, они становятся для насъ видимыми по случаю опыта, по случаю этого соприкосновенія. Скрытыя внутри насъ, въ тайникахъ самой существенности нашей, они, такъ-сказать, самоисторгаются изъ нихъ при нашемъ столкновеніи съ внѣшнимъ міромъ. Но тогда въ силу общихъ законовъ нашей организаціи, мы видимъ время и пространство не въ себѣ, а въ тѣхъ самыхъ предметахъ, по случаю которыхъ и видимъ время и пространство, хотя послѣднія (время и пространство), однако, никакъ не принадлежатъ этимъ предметамъ. Фигура *формовки*, въ которую мы вливали воскъ, принадлежитъ, конечно, не воску, а *формовкѣ*. То же самое слѣдуетъ сказать и о всѣхъ общихъ свойствахъ, приписываемыхъ нами предметамъ, въ которыхъ свойства эти мы находимъ. Мы хотимъ сказать о дѣлимости до безконечности, и проч., и проч.

Въ самомъ дѣлѣ, никакое воспріятіе не возможно для насъ иначе, какъ облеченное въ эти общія формы времени и пространства. Но нѣкоторыя свойства находятся сами присущими этимъ общимъ формамъ; надлежитъ, стало быть, чтобы свойства эти отыскивались вездѣ, гдѣ имѣются эти формы.

Изъ всего этого выводится заключеніе, что мы не знаемъ ничего о вещахъ въ самихъ себѣ; ихъ существенность, собственная натура ихъ, ускользаютъ отъ насъ совсѣмъ. Впечатлѣнія, которыя мы получаемъ отъ вещей въ себѣ, уже видоизмѣнены, модифированы нашимъ внѣшнимъ сенсомъ; ибо впечатлѣнія эти для существа организованнаго иначе, чѣмъ организованы мы, не были бы тѣмъ, чѣмъ они (впечатлѣнія) суть для насъ. Эти впечатлѣнія, сверхъ того, видо-

измѣняются и нашимъ внутреннимъ сенсомъ, то-есть, хотимъ мы сказать, чувствуемостью; они какъ будто вынуждаются облечься въ формы этой чувствуемости (время и пространство) и въ свойства, неразлучныя съ временемъ и пространствомъ. Если бы мы захотѣли отнять у воспріятій эти формы, которыя между тѣмъ мы сами имъ импозируемъ, то тогда и сами воспріятія исчезаютъ, уничтожаются; отъ нихъ не остается ничего. Стало быть, о вещахъ въ самихъ себѣ мы не знаемъ ничего; видимости, подъ которыми онѣ намъ показываются, суть все, что мы знаемъ и можемъ знать о вещахъ. Видимости и феномены суть все, что существуетъ для насъ. Вслѣдствіе границъ импозированныхъ, въ теченіи земнаго существованія человѣка, нашей способности познаванія,—вслѣдствіе границъ, которыя послѣдняя (способность познаванія) переступить не можетъ, видимости и феномены суть единственныя вещи, съ которыми мы находимся въ сношеніи или въ какомъ либо отношеніи. Міръ внѣшній есть не что иное, какъ составное изъ видимостей и феноменовъ; для насъ внѣшній міръ, самъ онъ, есть не что иное какъ видимость, какъ феноменъ.

Познанія наши однако не ограничиваются только одними впечатлѣніями получаемыми отъ внѣшнихъ предметовъ; ибо если бы это было такъ, то наше интеллектуальное существованіе было бы—чисто страдательное, пассивное.

Напротивъ, мы сами дѣйствуемъ на наши впечатлѣнія; мы изучаемъ ихъ, разбираемъ ихъ съ разныхъ сторонъ, устанавливаемъ между ними нѣкоторыя связи.

Когда мы находимся предъ какимъ-либо предметомъ, то мы не удовольствуемся принятіемъ отъ

различныхъ частей этого предмета нѣкотораго числа ощущеній, но тотчасъ же дѣйствуемъ на эти разсѣянныя, уединенныя ощущенія.

Когда стволъ, вѣтви, листья дерева дѣлаютъ впечатлѣнія на нашу чувствуемость, то мы не ограничиваемся только принятіемъ этихъ впечатлѣній или этихъ отдѣльныхъ воспріятій, но составляемъ изъ нихъ воспріятіе болѣе общее: это будетъ, напримѣръ, воспріятіе дуба. Воспріятіе это, по причинѣ его общности, мы называемъ—концепціею.

Видимъ ли мы, затѣмъ, много деревъ одного и того же сорта (много дубовъ),—мы относимъ точно также воспріятіе каждаго изъ нихъ къ воспріятію болѣе общему, гдѣ сольются всѣ предшествовавшія воспріятія: это будетъ концепція дуба,—дуба вообще, а не такого или другого дуба.

Будемъ поступать точно такимъ же образомъ и относительно ясени, вяза, тополя, и проч.; потомъ, мы соединимъ, наконецъ, концепціи этихъ различныхъ сортовъ деревъ въ концепцію болѣе общую, которая будетъ обнимать всѣ предъидущія концепціи,—въ *концепцію* гдѣ всѣ онѣ сольются: это будетъ *концепція* дерева, дерева вообще, а не дерева такой или другой породы.

Этотъ-то рядъ интеллектуальныхъ дѣйствованій или, лучше сказать, само это интеллектуальное дѣйствованіе, повторяемое въ различныхъ степеняхъ обобщенія, есть дѣло той дѣятельной, активной способности, которую Кантъ называетъ: *разсудокъ*.

Разсудокъ соединяетъ, сближаетъ (сводитъ), однѣ съ другими, различныя отдѣльныя, частныя воспріятія, происходящія отъ одного и того же чувственнаго

предмета, отъ одного и того же феномена; онъ (разсудокъ) въ то же время уже впередъ составляетъ себѣ изображеніе цѣлаго (de l'ensemble), которое произойдетъ отъ такого соединенія. Но какую бы поспѣшность разсудокъ ни вносилъ въ это дѣйствованіе, оно все-таки не можетъ происходить иначе какъ послѣдовательнымъ, сюксессивнымъ образомъ; только переходя отъ одной части къ другой части, разсудокъ можетъ достигнуть того, чтобы образовать это цѣлое.

Въ этихъ разныхъ интеллектуальныхъ актахъ надлежитъ: 1) чтобы мы имѣли постоянное сознаніе своего умственнаго дѣйствованія; 2) чтобы мы знали точно, что̀ мы именно дѣлаемъ; 3) чтобы мы помнили о томъ, что̀ мы сдѣлали; сверхъ того, чтобы мы также постоянно воображали то, что́ хотимъ сдѣлать. Сознаніе, воспоминаніе, воображеніе суть, стало быть, три способности разсудка, одновременно пускаемыя въ ходъ въ этомъ дѣйствованіи. Но замѣтимъ, что посредствомъ этихъ трехъ видовъ дѣятельности разсудокъ приходитъ къ образованію сужденія. Стало быть, интеллектуальная дѣятельность (функція) разсудка есть именно: *судить*.

Во всемъ этомъ разсудокъ (въ нѣкоторомъ отношеніи) находится предъ лицомъ предметовъ, на которые направляется его дѣятельность, въ такомъ же положеніи, въ какомъ чувствуемость находится относительно воспріятій. Онъ импозируетъ нѣкоторыя формы и нѣкоторые законы предметамъ или ихъ концепціямъ, потому что эти формы и эти законы суть необходимыя условія дѣйствія разсудка на эти предметы или концепціи. Этихъ формъ и этихъ законовъ, импозируемыхъ разсудкомъ своимъ разнымъ дѣйство-

ваніямъ, мы не знаемъ непосредственно, но имѣемъ средство ихъ открыть. Средство это есть то средство, которое мы уже употребляли для того, чтобы достигнуть познанія законовъ и формъ чувствуемости: дѣло будетъ состоять въ томъ, чтобы разыскать формы и законы разсудка и изучить ихъ въ различныхъ сужденіяхъ, произносимыхъ разсудкомъ, въ концепціяхъ, которыя онъ составляетъ посредствомъ этихъ сужденій. Эти концепціи должны, въ самомъ дѣлѣ, быть подчинены нѣкоторымъ условіямъ, должны повиноваться нѣкоторымъ законамъ, быть облеченными нѣкоторыми формами. Только такимъ образомъ возможно разсудку дѣйствовать на эти концепціи.

Формы и законы эти принадлежатъ разсудку, а не вещамъ, на которыя дѣйствуетъ разсудокъ; тѣмъ не менѣе ихъ можно изучать въ этихъ вещахъ такъ же хорошо, какъ возможно было бы изучать ихъ въ разсудкѣ, если бы онъ вдругъ сдѣлался для насъ видимымъ. Форма *формовки* можетъ быть изучаема какъ угодно: или на воскѣ, на которомъ она впечатлѣвается, или же на самой *формовкѣ*.

Но въ нашихъ сужденіяхъ мы разсматриваемъ данную вещь,—вещь, составляющую вопросъ,—или со стороны *количества*, или со стороны *качества*, или со стороны *отношенія*, или со стороны *измѣняемости*. Эти четыре концепціи суть концепціи основныя, подъ которыми становятся всѣ частныя концепціи. Въ эти четыре формы частныя концепціи облекаются необходимо и не облекаться въ нихъ не могутъ.

Но это не все: 1) соображая предметъ, составляющій вопросъ со стороны количества, мы можемъ его разсматривать какъ составляющій одно цѣлое, какъ

могущій быть видимымъ и схваченнымъ разомъ безъ различенія частей: тогда мы судимъ о немъ какъ объ единомъ, или же судимъ о немъ, какъ о многихъ; или же, соединяя обѣ эти манеры сужденія и соображая многіе въ цѣломъ, мы судимъ о немъ какъ о цѣломъ; 2) или мы судимъ о предметѣ, какъ объ имѣющемъ, дѣйствительно, извѣстное качество, которое можно за нимъ утверждать, или судимъ о немъ, какъ о лишенномъ этого качества; или же, соединяя эти двѣ манеры сужденія, судимъ о предметѣ какъ объ имѣющемъ и въ то же время не имѣющемъ этого качества то-есть—какъ объ имѣющемъ это качество въ той или другой степени; 3) или мы судимъ о нѣкоторыхъ предметахъ какъ о состоящихъ основами, опорами (supports) одни другимъ, какъ о производящихъ одни другіе, какъ о дѣйствующихъ одни на другихъ и противодѣйствующихъ одни другимъ; 4) или мы судимъ о предметѣ по отношенію къ степени реальности, которую мы имѣемъ основаніе ему приписывать, и говоримъ про него:—или—что онъ возможенъ, или — что онъ реаленъ; или же, соединяя эти два сорта сужденій, говоримъ,—что онъ необходимъ.

Каждая изъ четырехъ примитивныхъ формъ мысли, или каждая изъ четырехъ основныхъ концепцій подраздѣляется, такимъ образомъ, на три другія, второстепенныя, концепціи. Въ другихъ выраженіяхъ, каждая изъ основныхъ концепцій можетъ быть разсматриваема по тремъ различнымъ точкамъ зрѣнія: *Количество* можетъ быть разсматриваемо какъ единство, множество, всеобщность; *Качество*—какъ реальность, отрицаніе, ограниченіе; *Отношеніе*—какъ сущность, причинность, взаимодѣйствіе (общеніе); *Измѣняемость*—

какъ возможность, существованіе (бытіе), необходимость.

Кантъ называетъ эти необходимыя формы нашего разсудка категоріями, заимствуя это названіе у Аристотеля. Аристотель означалъ подъ этимъ наименованіемъ десять главнѣйшихъ мыслей, которымъ онъ подчинялъ всѣ другія мысли.

Первыя двѣ категоріи, категоріи количества и качества, приложимы къ предметамъ нагляднаго представленія (intuition); двѣ другія категоріи, категоріи отношенія и измѣняемости, приложимы только къ манерѣ, образу бытія этихъ предметовъ. Въ этомъ подраздѣленіи каждой изъ главныхъ категорій на три второстепенныя категоріи, третья категорія изъ этихъ второстепенныхъ категорій есть всегда синтезъ двухъ первыхъ. Всеобщность—есть синтезъ единства и множества; ограниченіе или степень—есть синтезъ реальности и отрицанія; взаимодѣйствіе—есть связь сущности во взаимномъ опредѣленіи съ другою сущностью; необходимость, наконецъ, — есть синтезъ, связь возможности вещи и реальнаго ея существованія. Мы видимъ это съ перваго взгляда на эти категоріи разсудка. Мы понимаемъ также, что разсудокъ не можетъ обойтись безъ нихъ въ своихъ дѣйствованіяхъ: характеръ всеобщности и необходимости ихъ очевиденъ.

Количество, качество, отношеніе и измѣняемость суть, такимъ образомъ, четыре примитивныя первоначальныя формы нашего разсудка. Онѣ составляютъ четыре родоначальныя концепціи, отъ которыхъ зарождаются всѣ другія концепціи, и суть особенные виды общаго единства, которое познанія наши непрестанно стремятся образовать. Концепціи эти не покидаютъ

предметовъ для того, чтобы придти къ намъ и не даны намъ опытомъ. Доказать это легко, но мы считаемъ это лишнимъ. Мы сдѣлали уже это по поводу пространства и времени. Какъ и эти двѣ послѣднія формы (формы нашей чувствуемости), упоминаемыя предъ симъ формы нашего разсудка имѣютъ для насъ существованіе только тогда, когда онѣ приложены къ предметамъ нашихъ воспріятій. Несмотря на ихъ невидимость, несмотря на то, что онѣ отъ насъ таинственно скрыты, онѣ, тѣмъ не менѣе, дѣлаются для насъ драгоцѣнными орудіями. Съ помощью этихъ орудій, мы можемъ вопрошать природу, подстерегать ее въ самыхъ сокровенныхъ ея тайникахъ.

Но надо сказать однако, что онѣ служатъ намъ только для того, чтобы обнимать предметы лишь съ нѣкоторыхъ сторонъ, а не могутъ пособить намъ проникнуть въ самую существенность вещей. Изъ нашихъ сужденій мы никакъ не можемъ заключить о томъ, что́ такое именно есть вещи въ самихъ себѣ. Судить мы можемъ съ несомнѣнностью только о томъ, что вещи показываются намъ такими именно, какими онѣ суть для насъ. Но если въ познаніи мы хотимъ идти далѣе этого предѣла, то неизвѣстность и заблужденія начинаются тотчасъ же.

Кантъ произноситъ, по поводу этого, слѣдующее сужденіе (мы приводимъ здѣсь собственныя слова его):

„Мы не только-что обозрѣли область владѣнія чистаго разсудка и разобрали со вниманіемъ каждую изъ ея частей, но мы ее тоже и измѣрили точно, и назначили каждому предмету принадлежащее ему мѣсто.

„Но однако, область эта есть островъ; природа опредѣлила ему границы неизмѣнныя. Это есть царство истины; но царство это окружено обширнымъ и

бурнымъ моремъ, гдѣ намъ непрестанно видятся миражи, иллюзіи. Тамъ, мореходъ, вводимый въ заблужденіе грядами льдовъ, которыя появляются и исчезаютъ послѣдовательно однѣ за другими,—мореходъ, думающій каждую минуту, что открываетъ новыя земли, — блуждаетъ безъ отдыха, путеводимый одною надеждою, посреди мятежныхъ волнъ,—блуждаетъ, всегда строя новые планы, всегда приготовляясь къ новымъ попыткамъ. Отъ попытокъ этихъ онъ не можетъ отказаться, но цѣли, къ которой стремится, онъ, однако, никогда не достигнетъ".

Употребляя выраженія менѣе образныя, признаемъ справедливымъ: что ничего изъ того, что́ находится внѣ опыта, не можетъ быть обнято формами нашего разсудка, не можетъ быть подведено подъ оныя; единственные объекты, съ которыми разсудку дано вступать въ соприкосновеніе, суть наши воспріятія. Но они, наши воспріятія, сами, рождаются отъ впечатлѣній, производимыхъ въ насъ внѣшними предметами; разсудокъ замѣчаетъ только лишь феномены, то-есть представленія вещей облекшихся въ формы нашей чувствуемости.

Что же требовалось бы, въ самомъ дѣлѣ, для того, чтобы разсудокъ могъ познать вещи въ самихъ себѣ? Требовалось бы, чтобы разсудку,—по снятіи имъ съ вещей формъ, въ которыя онъ самъ облекъ вещи, а также и формъ, въ которыя вещи были еще прежде облечены нашею чувствуемостью,—было бы дозволено проникнуть подъ эту, заимствованную вещами, кору; тогда только, мы могли бы быть увѣрены, что вещи, становясь объектомъ нашихъ познаній, не понесли значительныхъ видоизмѣненій.

Но на какомъ условіи это можетъ быть?

На томъ условіи, чтобы наша чувствуемость была бы не нашею чувствуемостью; на томъ условіи, чтобы нашъ разсудокъ былъ бы не нашимъ разсудкомъ; на томъ условіи, чтобы намъ дозволено было входить въ сношеніе съ вещами инымъ образомъ, а не посредствомъ этихъ двухъ нашихъ способностей.

Но ни одна изъ такихъ гипотезъ не можетъ осуществиться; мы не можемъ выдти изъ предѣловъ нашей чувствуемости и нашего разсудка; мы не можемъ войти въ сношеніе съ вещами иначе, какъ посредствомъ этихъ двухъ нашихъ способностей.

Если бы существовали вещи, которыя не подходили бы подъ владычество нашихъ категорій или примитивныхъ концепцій, то мы не могли бы, объ этихъ вещахъ, составить какое бы то ни было понятіе; подобныя вещи были бы для насъ какъ бы несуществующими. О присутствіи ихъ мы не имѣли бы никакого воспріятія; наши категоріи оставались бы вѣчно безсодержательными, пустыми.

Слѣпой обладаетъ, точно такъ, какъ и отлично видящіе, категоріями, подъ которыя могутъ подводиться воспріятія свѣта и цвѣта; но способность эта для него совершенно безполезна, потому что онъ лишенъ возможности воспріятія предметовъ освѣщенныхъ или цвѣтныхъ. Со всѣми своими категоріями, слѣпой выигрываетъ не болѣе, какъ и тогда, когда онъ былъ бы совершенно лишенъ ихъ.

Формы разсудка и мысли, такимъ образомъ, аналогичны, сходственны, съ формами нашей чувствуемости. Такая же аналогія находится въ образѣ, которымъ, какъ тѣ, такъ и другія формы, намъ откры-

ваются. Если пространство и время открываются намъ только посредствомъ опыта, то тоже можно сказать и о количествѣ, качествѣ, отношеніи и измѣняемости. Какъ пространство и время, такъ точно и формы разсудка не суть произведеніе, продуктъ опыта; опытъ есть только случай, выводящій ихъ на свѣтъ; гдѣ такого случая не имѣется—формы остаются для насъ невидимыми.

Однако, пространство и время суть только формы страдательнаго, пассивнаго принципа. Количество же, равно какъ качество, отношеніе и измѣняемость—суть формы принципа въ высшей степени активнаго. Онѣ (то-есть эти послѣднія формы) принадлежатъ къ порядку болѣе высокому и находятся соединенными съ частью нашего существа, болѣе высшею, съ частью его, такъ-сказать, болѣе божественною.

Часть истинно высшая, истинно божественная нашего существа не есть однако разсудокъ; разсудокъ не есть настоящій вѣнецъ нашего интеллектуальнаго бытія; выше разсудка находится способность болѣе его превосходная: способность эта есть—Разумъ.

Разумъ продолжаетъ дѣло разсудка; онъ приводитъ наши концепціи къ наивысшей точкѣ единства, къ такой точкѣ, выше которой идти мы не можемъ. Онъ связываетъ, однѣ съ другими, всѣ части человѣческаго познанія, дѣлаетъ изъ нихъ одну цѣлую систему, одно полное цѣлое.

Образъ дѣйствованія разума состоитъ въ восхожденіи отъ условія къ условію, отъ причины къ причинѣ, отъ общности къ общности. Всякая концепція кажется ему правозаконною не иначе, какъ на условіи быть основанною на другой концепціи болѣе

общей; ему надо разсматривать концепціи какъ послѣдствія какого либо болѣе общаго принципа (начала).

Но, дѣйствуя, затѣмъ, точно также, по поводу самыхъ этихъ болѣе общихъ принциповъ, онъ старается тоже привязать ихъ, такимъ же образомъ, къ другихъ принципамъ еще болѣе общимъ. Онъ приходитъ, такимъ путемъ, къ предложенію настолько общему, что не можетъ вывести его изъ ни какого другаго болѣе общаго предложенія; онъ приходитъ къ безусловному, къ единству, къ абсолютному.

Это будетъ какъ-бы центръ, въ которомъ сойдутся всѣ концепціи разума, — откуда онѣ будутъ распространяться, какъ лучи, по всѣмъ направленіямъ; это будетъ — какъ-бы послѣднее звено, къ которому примкнетъ полная цѣпь человѣческаго знанія. Безусловный и абсолютный принципъ этотъ имѣетъ свой корень въ самой существенности человѣческаго разума; онъ присущъ послѣднему; есть необходимое условіе концепцій, соображеній, разума; всѣ эти концепціи и соображенія онъ облекаетъ своими формами.

Но высшій принципъ этотъ можетъ быть разсматриваемъ съ трехъ различныхъ сторонъ: 1) по отношенію къ совокупности феноменовъ; 2) по отношенію къ модификаціямъ, видоизмѣненіямъ существа чувствующаго, то-есть—по отношенію къ впечатлѣніямъ, производимымъ въ насъ вещами; 3) по отношенію къ высшему условію возможности существъ.

Въ самомъ дѣлѣ, для человѣческой интеллигентности недостаточно создавать только нѣкоторыя подчиненныя единства, — недостаточно имѣть возможность сказать: человѣкъ, животное, дерево. Каждое изъ этихъ единствъ составлено изъ большаго числа

единствъ второстепенныхъ. Въ единство человѣка входятъ: кости, нервы, мускулы, кровь и — мало-ли чего еще (съ точки зрѣнія физической); въ единство животнаго — сообразно различнымъ его классамъ — входятъ: кости, нервы, кровь, или другіе подобные элементы; въ единство дерева входятъ: древесное тѣло, сокъ, листья, и проч. Но этого человѣка, это животное, это дерево я могу, затѣмъ, разсматривать, — продолжая тотъ же процессъ, посредствомъ котораго сдѣлалъ изъ нихъ единое, несмотря на различность ихъ частей, — могу, повторяю я, разсматривать ихъ (т.-е. человѣка, животное, дерево), въ ихъ очередь, какъ состоящихъ тоже частями одного цѣлаго, болѣе великаго; послѣднее же цѣлое, въ свою очередь, сольется въ другомъ цѣломъ еще болѣе высшемъ. Концепція всеобщности будетъ, такимъ образомъ, послѣдовательно (сюксессивно) прилагаема ко всѣмъ частнымъ системамъ чувственныхъ предметовъ, существующихъ въ пространствѣ и во времени. Изъ этого выйдетъ, что, въ концѣ-концовъ, всеобщность абсолютная и безграничная окажется составленною изъ всѣхъ этихъ предметовъ. Это всецѣлое, эта всеобщность есть — міръ, есть — вселенная.

Идя такимъ же путемъ по отношенію къ модификаціямъ (видоизмѣненіямъ), которыя слѣдуютъ другъ за другомъ въ человѣческой интеллигентности, приходимъ къ концепціи субъекта мыслящаго, — къ *моему я*.

Но разумъ не ограничивается тѣмъ, что довольно тѣсно связываетъ одни съ другими внѣшніе предметы — для того, чтобы сдѣлать изъ нихъ одно цѣлое, — не ограничивается тѣмъ, что ставитъ опору, основу (support) модификаціямъ мыслящаго существа. Ему не-

достаточно того, что онъ ставитъ, такимъ образомъ, лицомъ къ лицу такъ сказать,—міръ и *мое я*, *мое я* и міръ. Онъ (разумъ) подымается, вскорѣ, въ сферу еще болѣе высшую; онъ хочетъ обнять верховныя условія возможности существъ вообще; онъ восходитъ отъ вселенной и отъ *моего я* къ общему источнику *моего я* и вселенной; онъ приходитъ къ идеѣ Бога.

Идеи міра, *моего я*, Бога,—изъ всѣхъ идей, до которыхъ дано человѣческой интеллигентности подняться,—суть самыя высшія идеи; онѣ, относительно разума, суть то, что̀ категоріи или чистые концепціи суть относительно разсудка, и — что́ относительно чувствуемости суть формы чувствуемости.

Благодаря имъ, этимъ высшимъ идеямъ, концепціи разсудка связываются однѣ съ другими и составляютъ систематическое цѣлое; безъ нихъ эти концепціи разсудка оставались бы разбросанными и безъ связи; онѣ, такъ сказать—плавали бы, тамъ и сямъ, въ нашемъ разсудкѣ. Благодаря же имъ—этимъ высшимъ идеямъ,—зданіе человѣческой интеллигентности оказывается, напротивъ, полнымъ и оконченнымъ; онѣ суть—ключъ свода этого зданія; составляютъ—послѣднюю границу нашего познанія. За этою границею не существуетъ ничего, кромѣ пустаго *ничто* (néant),—населеннаго развѣ химерами, — настоящими дѣтьми спекуляціи.

Впрочемъ,—какъ мы уже объ этомъ говорили,—эти три идеи и сами суть не что либо другое, какъ три фаса, три стороны одного и того же принципа (начала), т.-е. три фаса безусловнаго, единаго, абсолютнаго, которое должно находиться выше всего.

Эти три идеи, эти три высшія безусловныя, нахо-

дятся въ такомъ же положеніи, какъ формы чувствуемости и категоріи разсудка: онѣ не даны намъ опытомъ. Не болѣе этихъ формъ чувствуемости и разсудка могутъ онѣ быть строго доказаны, или, говоря языкомъ Канта, не болѣе формъ чувствуемости и разсудка могутъ быть аподиктически доказаны.

Но, тѣмъ не менѣе, идеи эти имѣютъ реальность: онѣ не суть фантастическія построенія, которыя мы могли бы уничтожить по своей волѣ; не имѣть этихъ идей мы не вольны; онѣ заключаются необходимо въ самой существенности разума, суть его необходимыя формы, и идей этихъ его невозможно лишить. Связь ихъ съ нашимъ разумомъ такъ тѣсна, что онѣ совершенно необходимы въ его употребленіи—самомъ обычномъ, самомъ обыденномъ.

Если мы не можемъ ихъ познать въ ихъ объективной реальности, то это происходитъ вовсе не отъ того, чтобы онѣ не имѣли реальности, но отъ того, что мы не имѣемъ средствъ схватить ихъ въ самомъ лонѣ ихъ реальности. Разысканія, которымъ мы предаемся по ихъ поводу, составляютъ вѣтвь нашихъ познаній, называемую: метафизика.

Чистыя формы нашихъ способностей познаванія можно резюмировать въ слѣдующей таблицѣ. Это будетъ эскиссъ нашего интеллектуальнаго бытія:

ЧУВСТВУЕМОСТЬ.

ПРОСТРАНСТВО—ВРЕМЯ.

РАЗСУДОКЪ.

КОЛИЧЕСТВО—КАЧЕСТВО—ОТНОШЕНІЕ, ИЗМѢНЯЕМОСТЬ.

РАЗУМЪ.

Мое я—МІРЪ—БОГЪ.

АБСОЛЮТНОЕ ИЛИ БЕЗУСЛОВНОЕ.

Чувствуемость, разсудокъ, разумъ могутъ быть еще представлены подъ формою трехъ концентрическихъ окружностей; *мое я* будетъ въ центрѣ. Всѣ впечатлѣнія, производимыя внѣшними предметами, должны будутъ необходимо пересѣчь всѣ три окружности для того, чтобы дойдти до *моего я*. Но при каждой изъ сихъ окружностей, всякое впечатлѣніе, производимое упоминаемыми предметами, потерпитъ нѣкоторое видоизмѣненіе, модификацію.

При окружности чувствуемости—понятія появятся во времени и въ пространствѣ; они (понятія) постановятся въ какомъ либо мгновеніи Времени, въ какомъ либо мѣстѣ Пространства.

При окружности разсудка—понятія появятся по отношенію къ Количеству, Качеству, Отношенію и Измѣняемости.

При окружности разума—понятія появятся—какъ составляющія Всеобщность, Всеполноту, и—какъ находящіяся въ связи съ тремя главнѣйшими идеями, а именно съ Идеями: Бога, міра и человѣка.

Само собою разумѣется, что мы употребили вышеприведенное и какъ-бы наглядное изображеніе единственно—какъ изображеніе. Всѣ эти окружности, которыя мы дѣлаемъ отличными одну отъ другой,—въ лонѣ таинственнаго единства *моего я* сливаются, совпадаютъ одна съ другою. *Мое я* и самыя разнообразныя его способности не суть и не могутъ быть ничѣмъ другимъ, какъ лишь настоящей математической точкой.

Но впечатлѣніе, производимое внѣшними предметами на окружность самую отдаленную отъ *моего я*, не движется само собою, для того, чтобы дойдти до

нашего интеллектуальнаго центра, до нашего *мое я*. Существуетъ сила, которая,—взявъ впечатлѣніе, въ то самое мгновеніе, когда оно (впечатлѣніе) проявляется въ той точкѣ, гдѣ мы находимся въ соприкосновеніи съ внѣшнимъ міромъ,—заставляетъ его (впечатлѣніе) проходить послѣдовательно сквозь эти три окружности, и показываетъ его, подъ тремя выходящими отъ сего видами, *моему я*, остающемуся неподвижнымъ зрителемъ. Эта сила—есть самопроизвольность *моего я;* это есть та интеллектуальная дѣятельность,—та дѣятельность, посредствомъ которой мы дѣйствуемъ, понудительно и необходимо, на впечатлѣнія, полученныя нами, сначала страдательно (пассивно), отъ внѣшнихъ предметовъ. Образъ или видъ дѣйствованія этой силы есть—сужденіе.

Въ самомъ дѣлѣ, всегда выходитъ сужденіе, когда мы присоединяемъ къ предметамъ аттрибуты Времени и Пространства; равно выходитъ всегда сужденіе, когда мы опредѣляемъ какую либо вещь по отношенію къ Количеству, Качеству, Отношенію, и Измѣняемости; такъ точно, посредствомъ ряда сужденій же разумъ подымается къ Идеямъ: міра, Бога, интеллектуальнаго человѣка.

Самопроизвольность *моего я* дѣйствуетъ всегда однимъ и тѣмъ же образомъ, то есть—посредствомъ сужденій. Сужденія эти бываютъ двухъ сортовъ, а именно: бываютъ сужденія *аналитическія* и бываютъ сужденія *синтетическія*.

Сужденія *аналитическія* состоятъ въ утвержденіи о вещи того, что́ заключается уже въ представленіи этой вещи. Когда мы говоримъ: «тѣло есть протяженное»; «треугольникъ имѣетъ три стороны»—то

это суть сужденія аналитическія. Несомнѣнность такихъ сужденій абсолютна; они служатъ намъ для классификаціи познаній, которыя мы имѣемъ о предметахъ,—служатъ тому, чтобы сдѣлать предметы эти болѣе ясными для нашихъ собственныхъ глазъ. Но уже, по силѣ самаго этого опредѣленія, такія сужденія нисколько не распространяютъ нашихъ познаній, не могутъ быть полезны для пріобрѣтенія новыхъ познаній. То, что въ самомъ дѣлѣ образуетъ для насъ новое познаніе,—это именно—приписываніе, присвоеніе тому или другому предмету какого либо отношенія, какого либо качества, которыя не заключались въ первомъ имѣющемся о предметѣ понятіи; таково именно свойство *синтетическаго* сужденія.

Всякое синтетическое сужденіе состоитъ въ соединеніи двухъ вещей (подлежащаго и сказуемаго),—двухъ вещей, бывшихъ до того разъединенными; въ сужденіи аналитическомъ, напротивъ, заключается только разлученіе, разъединеніе двухъ вещей предъ симъ слитыхъ въ одномъ и томъ же представленіи.

Обратимъ теперь вниманіе на два весьма различныя класса сужденій синтетическихъ.

Сужденія перваго класса исходятъ изъ опыта, и потому—подобны слѣдующимъ предложеніямъ: «золото—тягуче»; «роза—благоуханна»; «огонь сжетъ», и проч. Во всѣхъ этихъ случаяхъ, надлежало воспринимать въ дѣйствительности, открывать опытомъ аттрибуты (сказуемыя), присвояемые—золоту, розѣ, огню; аттрибуты эти имѣли существованіе на дѣлѣ, существованіе фактическое для перваго, кто сталъ ихъ утверждать.

Сужденія же второго класса предшествуютъ, на-

противъ, опыту; они (сужденія эти) подобны слѣдующимъ предложеніямъ: «прямая линія есть кратчайшій путь для того, чтобы идти отъ одной точки къ другой»; «всякое событіе имѣетъ причину», и проч. Таковыя предложенія подтверждаются опытомъ; но внушилъ намъ ихъ не опытъ. Что, въ самомъ дѣлѣ, могу я научиться изъ опыта касательно этихъ двухъ обстоятельствъ? Опытъ могъ научить меня: что прямая линія есть самый кратчайшій путь изъ всѣхъ путей, мною найденныхъ; что всѣ событія, которымъ я былъ свидѣтелемъ, имѣли причину. Но опытъ не могъ научить меня тому, что всякій другой путь, болѣе краткій чѣмъ прямая линія, необходимо и абсолютно невозможенъ; онъ не могъ научить меня тому, что всякое событіе имѣетъ необходимо и абсолютно причину. Таковыя сужденія, — въ томъ, что касается характера абсолютной необходимости, которая ихъ образуетъ, — суть, стало быть, сужденія истинныя, справедливыя, — независимо отъ всякаго опыта; они справедливы — такъ какъ предваряютъ всякій опытъ.

Этотъ синтетизмъ нашихъ сужденій есть основаніе, связь, вѣнецъ полнаго зданія нашихъ познаній. Способность синтеза есть самая благородная прерогатива, самое высокое преимущество человѣка. Мало сказать и этого: она есть—самъ интеллектуальный человѣкъ, самъ онъ—во всей его полнотѣ.

Формы чувствуемости, Категоріи разсудка, Идеи разума,—всѣ онѣ, въ самихъ себѣ, суть не что иное, какъ пустая таблица, пустая рамка. Тамъ и сямъ, появляются затѣмъ воспріятія, производимыя въ насъ впечатлѣніями отъ внѣшнихъ предметовъ; воспріятія эти суть воспріятія уединенныя; они не имѣютъ связи.

Посредствомъ нашей способности анализа, мы, конечно, можемъ ихъ раздѣлять, подраздѣлять, приводить ихъ къ элементамъ ихъ; но связать ихъ одни съ другими, организировать ихъ въ какое либо цѣлое—мы можемъ только посредствомъ нашей способности синтеза.

Способность эта—есть *слово (le verbe)*, *слово*, которое, изъ словъ разбросанныхъ, разъединенныхъ, неимѣющихъ значенія, дѣлаетъ предложеніе—полное смысла и разума; способность эта—есть творческое слово нашей интеллигентности.

II. Приложеніе къ страницѣ 339.

Выписки изъ Исторіи новой философіи, Куно-Фишера, переведенной Н. Страховымъ, 1862—1865 г.

Томъ IV; на страницахъ 146, 147:

Такая постановка понятія обязанности, такое строгое и исключительное выдѣленіе обязанности изъ разряда природныхъ склонностей, составляетъ ригористическій характеръ кантовской морали, которая ничего не хочетъ и знать объ эстетической нравственности. Извѣстно, что въ этой точкѣ расходятся Кантъ и Шиллеръ, старавшійся изъ эстетической потребности вывести примиреніе между обязанностью и склонностью, разумомъ и чувственностью, и находившій это примиреніе въ красотѣ, искусствѣ и эстетическомъ образованіи. Впрочемъ, Ксеніи, въ которыхъ Шиллеръ нападалъ и сатирически осмѣивалъ кантовскій ригоризмъ, бьютъ мимо; онѣ искажаютъ дѣло, не затро-

гивая его какъ слѣдуетъ. Шиллерова эпиграмма послужила водою для мельницы противниковъ ригоризма, не переставшихъ повторять Шиллеровскія возраженія. „*Безпокойство совѣсти*“ говоритъ: „Я охотно дѣлаю услуги друзьямъ, но, къ несчастію, дѣлаю это по склонности, и потому меня часто точитъ мысль, что я недобродѣтеленъ“. „*Рѣшеніе*“ гласитъ: „Отсюда нѣтъ выхода; ты долженъ стараться возненавидѣть друзей, *и съ отвращеніемъ дѣлать то, что предписываетъ обязанность*“. *Куно-Фишеръ* приводитъ на это слѣдующія возраженія: Если обязанность не можетъ исполняться изъ склонности, то также точно не можетъ она исполняться изъ отвращенія, ибо отвращеніе есть тоже склонность, только съ отрицательнымъ характеромъ. Объяснять Кантовское выраженіе: „*обязанность не должна* исполняться изъ склонности“—выраженіемъ: „обязанность должна исполняться изъ *несклонности*“ — значитъ прибѣгать къ софистикѣ.

Нравственный законъ, по Канту, не *хочетъ*, чтобы обязанность была исполняема *по охотѣ*. Но развѣ онъ поэтому хочетъ *неохотнаго* исполненія обязанности? Развѣ „неохотно“ не есть *однородное* противоположеніе „охотно“? Развѣ отвращеніе не причисляется къ разряду склонностей? Развѣ Кантъ не думалъ исключить изъ нравственныхъ побужденій весь разрядъ природныхъ склонностей, къ которому принадлежитъ и природное отвращеніе? И притомъ Кантъ очень хорошо зналъ, почему онъ придалъ понятію обязанности такую ригористическую постановку. Безъ нея вся нравственность становится двусмысленною и совершенно теряетъ характеръ чистоты, о которомъ Кантъ столько заботится. Именно, если обязанность исполняется изъ склонности, то въ

такомъ случаѣ почему она исполняется? Потому ли, что она наша обязанность, или потому, что она наша склонность? Если мы исполняемъ обязанность потому, что она обязанность, то достаточно одного *этого* основанія, и оно не сдѣлается тверже чрезъ прибавленіе склонности; въ такомъ случаѣ склонность станетъ безсодержательнымъ словомъ, которое очень можетъ не входить въ формулу нравственнаго закона. Если же мы исполняемъ обязанность только потому, что такъ намъ нравится, если мы имѣемъ симпатію къ обязанности, если склонность составляетъ рѣшительное побужденіе, то въ другой разъ мы также точно можемъ и *не* исполнить обязанности изъ-за другой склонности. Изъ сердца выходятъ и коварныя мысли; если нравственность будетъ основываться на этомъ подвижномъ и случайномъ основаніи, то тутъ ей и конецъ. Нравственность или должна существовать независимо отъ склонности и отвращенія, или же она вовсе не существуетъ. Если, слѣдовательно, Кантъ хотѣлъ установить незыблемый принципъ нравственности, то долженъ былъ изъ числа побужденій нравственныхъ исключить весь разрядъ склонностей. *Это* исключеніе и объясняетъ формулу: *обязанность ради обязанности!*

Томъ IV; на страницахъ 366, 367:

Ригористическая точка зрѣнія не терпитъ никакого другого побужденія, кромѣ обязанности; она никакъ не терпитъ соединенія или смѣшенія обязанностей съ склонностью, а именно въ пользу этого соединенія и

говорилъ Шиллеръ въ своемъ сочиненіи о прелести и достоинствѣ въ эстетическомъ отношеніи. Онъ хотѣлъ, чтобы склонность была тожественна съ обязанностью, что бы обязанность сдѣлалась склонностью.

Въ этомъ согласіи между обязанностью и склонностью, въ этой добровольной добродѣтели, онъ полагалъ характеръ прекрасной нравственности, прелести въ отличіе отъ достоинства, обнаруживающаго нравственную волю во всей ея безусловной возвышенности. Противоположность между Кантомъ и Шиллеромъ въ этомъ случаѣ есть противоположность между чистоморальнымъ и эстетическимъ образомъ мыслей, между точкою зрѣнія ригористическою и художественною. Вмѣстѣ съ тѣмъ Кантъ ищетъ возможной соединительной точки въ *такомъ* соединеніи добродѣтели съ граціею, прелести съ долгомъ, которое не дѣлало бы никакого ущерба строгости морали.

„Г. профессоръ Шиллеръ", такъ гласитъ означенное мѣсто, „въ своемъ мастерски написанномъ сочиненіи о прелести и достоинствѣ не одобряетъ въ морали такое представленіе обязательности, какъ будто бы оно ведетъ за собою монастырское состояніе духа; но я не могу, такъ какъ мы согласны въ важнѣйшихъ точкахъ, постановить и въ этой точкѣ какое нибудь разногласіе; намъ нужно бы только взаимно понять другъ друга. Я охотно сознаюсь, что съ *понятіемъ долга*, именно по причинѣ его достоинства, я не могу сочетать никакой *прелести*, ибо оно содержитъ безусловное принужденіе, съ которымъ прелесть находится въ прямомъ противорѣчіи. Величіе закона (подобно тому какъ на Синаѣ) внушаетъ благоговѣніе (не ужасъ, который отталкиваетъ, но и не привлека-

тельность, которая приглашаетъ къ довѣрчивости), которое возбуждаетъ почтеніе подданнаго къ своему повелителю, а въ этомъ случаѣ, такъ какъ повелитель находится въ насъ самихъ, — чувство *возвышенности* нашего собственнаго назначенія увлекаетъ насъ больше, чѣмъ все прекрасное. Но *добродѣтель*, т.-е. твердо основанное настроеніе строго исполнять свои обязанности, въ своихъ слѣдствіяхъ такъ же *благодѣтельна*, болѣе благодѣтельна, чѣмъ все, что́ могутъ совершать природа или искусство въ мірѣ, и величавый образъ человѣчества, представленный въ такомъ видѣ, конечно допускаетъ сопровожденіе *граціи*, которая однакоже, когда дѣло идетъ объ исполненіи долга, держится въ почтительномъ отдаленіи".

КОНЕЦЪ ПРИЛОЖЕНІЙ КЪ ПЕРВОМУ ТОМУ.

