ФИЛОСОФІЯ КАНТА.

ВЫПУСКЪ ПЕРВЫЙ.

Анализъ Критики чистаго разума и Критики практическаго разума.

Д. БОГДАШЕВСКАГО.

КІЕВЪ.
Типографія Императорскаго университета Св. Владиміра, Н. Т. Корчакъ-Новицкаго, Михайл. ул., д. № 4-й.
1898.

И. К. П. № БИБЛІОТЕКА

(К)

ПРОВ. 937

В
2798

Изъ журнала „Труды Кіевской дух. Академіи“, за 1898 г.

ОБЪЕДИНЕННАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Академии Наук СССР
1073
52

СОДЕРЖАНІЕ.

Гносеологическая проблема въ до-кантовской философіи (1—4).

Общія черты жизни и характера Канта (4—6). Сущность произведенной Кантомъ философской реформы (6—9). Философское развитіе Канта (9—20).

Важнѣйшая западная и русская литература о Кантѣ (20—22). Русскіе переводы сочиненій Канта (22. 23).

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Анализъ „Критики чистаго разума“.

Основная проблема, поставленная для рѣшенія въ „Критикѣ чистаго разума“ (24—29). Раздѣленіе „Критики чистаго разума“ (29—30).

А) Трансцендентальная эстетика.

Понятіе о способности чувственности (30. 31). Задача трансцендентальной эстетики (31). Ученіе Канта о пространствѣ и времени, какъ априорныхъ формахъ чувственнаго созерцанія (32—42). Критическія замѣчанія на это ученіе (42—44).

Б) Трансцендентальная логика.

Раздѣленіе трансцендентальной логики (44).

а) *Трансц. аналитика.* Отличіе разсудка отъ чувственности (44. 45). Категоріи (45—51). Схемы (52—54). Основоположенія (55—64). Критическія замѣчанія на ученіе Канта объ основоположеніяхъ (64—67). Употребленіе категорій (67. 68). Феномены и ноумены (68. 69). Возможность чистаго естествознанія (69—71).

b) *Трансц. діалектика.* Происхожденіе идеи безусловнаго (71. 72). Задача трансц. діалектики (72. 73). Виды идеи безусловнаго и отсюда выводъ метафизическихъ наукъ (73—75).

Критика раціональной психологіи (75—83).

Критика раціональной космологіи (83—97).

Критика раціональной теологіи (98—106).

Значеніе идей разума (106—108). Критическія замѣчанія на ученіе Канта, изложенное въ трансц. діалектикѣ (108—112).

Переходъ къ анализу „Критики практическаго разума“ (113).

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Анализъ „Критики практическаго разума".

Нравственный законъ въ его происхожденіи и сущности (114—126). Нравственный законъ и свобода воли (126—132). Объектъ чистаго практическаго разума (133—136). О побужденіяхъ къ исполненію нравственнаго закона (136–141).

Высочайшее благо (141). Діалектика практическаго разума и разрѣшеніе этой діалектики (142–147). Постуляты практическаго разума (147–151). Примать разума практическаго предъ разумомъ теоретическимъ (151—152). О соотвѣтствіи познавательной способности человѣка съ его назначеніемъ (152—154). Законъ естественный и законъ нравственный (154. 155).

Нѣкоторыя замѣчанія на Критику практическаго разума (155—158).

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Кромѣ извѣстныхъ переводныхъ трудовъ Куно-Фишера и Виндельбанда въ нашей русской литературѣ не существуетъ болѣе или менѣе обстоятельнаго изложенія философіи Канта. Между тѣмъ основательное знакомство съ этою философіею настоятельно необходимо сколько для философа, столько же и для богослова; современная философія до того раздробилась въ своихъ направленіяхъ и такъ запуталась въ рѣшеніи основныхъ философскихъ проблемъ, что недаромъ многими провозглашалась и провозглашается необходимость возвращенія къ Канту. Изъ названныхъ двухъ переводныхъ сочиненій о Кантѣ трудъ Куно-Фишера—трудъ весьма почтенный, но страдаетъ излишнею растянутостью и по мѣстамъ большимъ субъективизмомъ въ пониманіи кантовскаго ученія; Виндельбандъ же не столько излагаетъ, сколько выясняетъ ученіе Канта и для надлежащаго пониманія его труда необходимо уже предварительное ознакомленіе съ философіею Канта. Все это побуждаетъ насъ издать настоящую работу, недостатки которой мы сами ясно видимъ, но думаемъ всетаки, что она не будетъ безполезною въ нашей литературѣ. Сочиненіе это предназначается не

для ученыхъ спеціалистовъ по исторіи философіи, а для людей, желающихъ вообще ознакомиться съ умозрѣніемъ величайшаго изъ новыхъ философовъ, вліяніе котораго и теперь сильно сказывается не только въ философіи, но и въ богословіи, и долго еще, по всей вѣроятности, будетъ сказываться.

Авторъ.

ФИЛОСОФІЯ КАНТА.

Отличительную черту новой философіи, по сравненію ея съ философіею древнею, составляетъ преобладаніе въ ней гносеологической проблемы. Всѣ почти философы новаго времени, начиная съ Бекона и оканчивая Юмомъ (первый періодъ исторіи новой философіи) занимаются, хотя и не съ одинаковою внимательностію, рѣшеніемъ этой проблемы. Такъ, Беконъ пишетъ „Новый Органонъ", Декартъ—„Разсужденіе о методѣ къ правильному употребленію разума и къ отысканію истины въ наукахъ", Спиноза—„Трактатъ объ исправленіи разсудка", Локкъ—„Опытъ о человѣческомъ разсудкѣ", Лейбницъ—„Новые опыты о человѣческомъ разсудкѣ", Беркелей—„Трактатъ о принципахъ человѣческаго познанія", Юмъ—„Изслѣдованіе о человѣческомъ разсудкѣ". Но у всѣхъ этихъ философовъ рѣшеніе вопроса о познаніи не поставлено на вѣрный, надлежащій путь. Беконъ считаетъ познаніе отраженіемъ бытія въ нашемъ духѣ, и потому нужно, по нему, только заботиться, чтобы зеркало нашего духа, отпечатлѣвающее это бытіе, являлось чистымъ, вѣрно отражающимъ падающій на него свѣтъ; не о возможности познанія спрашиваетъ Беконъ, въ какой возможности онъ заранѣе убѣжденъ, а его занимаетъ главнымъ образомъ вопросъ о правильномъ, научномъ методѣ, которымъ онъ считаетъ методъ индуктивный. Декартъ начинаетъ съ сомнѣнія въ истинности какъ чувственнаго, такъ и раціональнаго познанія. Но какъ только онъ отыскалъ первое достовѣрное положеніе, его сомнѣніе исчезаетъ, и изъ безусловнаго скептика онъ становится безуслов-

нымъ догматистомъ. Есть Богъ, разсуждаетъ онъ, поелику Его бытіе представляется мнѣ съ такою же ясностью и отчетливостью, съ какою я мыслю положеніе: cogito, ergo sum. А если есть Богъ, то истинность моего познанія гарантирована, ибо Онъ, какъ Существо совершеннѣйшее, обманывать меня не можетъ. Такое рѣшеніе Декартомъ вопроса о познаніи не можетъ удовлетворить мысль, ибо оно построено, хотя и на глубокомъ, но все-таки довольно внѣшнемъ основаніи, не опирается на изслѣдованіи самаго существа познающей дѣятельности. Послѣдователи Декарта Гейлинксъ и Малебраншъ, равно Спиноза, вполнѣ убѣждены въ возможности познанія. Первые два философа занимаются только рѣшеніемъ вопроса, какъ происходитъ познаніе, если духъ и матерія безусловно противоположны другъ другу, Спиноза же настолько затрогиваетъ гносеологическую проблему, насколько это было необходимо для рѣшенія вопроса о высочайшемъ благѣ. Весьма серьезную попытку изслѣдованія гносеологической проблемы находимъ у Джона Локка, въ его „Опытѣ о человѣческомъ разсудкѣ“. Однако, если внимательно разсмотрѣть этотъ „Опытъ“, то оказывается, что Локкъ разъясняетъ только, какъ въ нашемъ духѣ постепенно, на основаніи опыта, накопляется матеріалъ знанія и какъ далеко это накопленіе можетъ простираться; изслѣдованія же самихъ принциповъ и условій знанія у Локка опять не находимъ. Локкъ говоритъ, что нашъ духъ сравниваетъ, сопоставляетъ, комбинируетъ простыя представленія и такимъ образомъ возникаютъ сложныя представленія, но при этомъ вовсе не разъясняется, по какимъ законамъ происходитъ эта дѣятельность духа. Есть у Локка разсужденія объ объективности знанія, но разсужденія мало убѣдительныя, такъ какъ не понятно, напр., почему одни простыя представленія нужно признать выражающими первичныя, другія—вторичныя свойства вещей. Противъ „Опыта“ Локка спеціально направляетъ свое сочиненіе „Новые опыты“ Лейбницъ. Ученіе его о познаніи все-

цѣло покоится на его монадологіи, изъ нея необходимо вытекаетъ; здѣсь онтологія безусловно опредѣляетъ гносеологію. Соотвѣтствіе нашего познанія объективности познаваемой принимается, какъ несомнѣнный фактъ, имѣющій для себя основаніе въ предуставленной гармоніи. Эмпирическія ученія, связанныя съ философіею Локка, также напередъ предполагаютъ возможность познанія, и, крѣпко держась этой недоказанной возможности, одни изъ нихъ жертвуютъ матеріальнымъ объектомъ ради субъекта, разрѣшая внѣшній міръ въ простое наше воспріятіе, другія, напротивъ, игнорируютъ субъектъ ради объекта, признавая существованіе только матеріи и считая познаніе чисто матеріальнымъ процессомъ. Такъ, указанныя философскія ученія новаго времени, не смотря на важность, какую они придаютъ гносеологическому вопросу, являются въ общемъ ученіями догматическими, т. е. они безъ доказательства утверждаютъ возможность познанія. Догматизмъ однихъ ученій принимаетъ форму раціонализма или идеализма, догматизмъ другихъ ученій выражается въ формѣ эмпиризма или реализма. Первыя ученія источникъ знанія полагаютъ въ мышленіи, единственно правильнымъ научнымъ методомъ считаютъ дедукцію; разумъ, утверждается здѣсь, обладаетъ врожденными истинами, лежащими въ основѣ всякаго знанія. Второго рода ученія источникъ знанія видятъ въ опытѣ, единственно законнымъ методомъ признаютъ индукцію; раньше опыта духъ есть чистая, ненаписанная доска. Неудивительно, что, при такомъ противоположномъ рѣшеніи вопроса о познаніи, догматизмъ философіи разрѣшается скептицизмомъ. Противъ догматистовъ—раціоналистовъ Юмъ доказываетъ, что понятіе причинности, лежащее въ основѣ нашего фактическаго знанія, не можетъ быть выведено изъ разума; противъ догматистовъ — эмпириковъ тотъ же философъ разъясняетъ, что понятіе причинности не заимствуется изъ опыта. Отсюда его окончательный выводъ, что все наше знаніе, кромѣ знанія математическаго, какъ знанія отношеній, опирается

на простой привычкѣ, обусловливаемой вѣрою, и потому не имѣетъ научнаго значенія, а можетъ только служить нашимъ, чисто практическимъ, потребностямъ жизни. Скептицизмъ Юма, какъ и всякій вообще философскій скептицизмъ, служитъ лучшимъ доказательствомъ, что предшествующая философія оказалась неудовлетворительною и что ея развитіе нужно поэтому поставить на иной путь. Эту реформу философіи производитъ знаменитый нѣмецкій философъ *Иммануилъ Кантъ*.

Кантъ родился 22 апрѣля 1724 г.[1]), въ Кенигсбергѣ и былъ сыномъ сѣдельныхъ дѣлъ мастера. Благодаря матери, піэтисткѣ по убѣжденіямъ, которая, по словамъ самаго Канта, имѣла громадное вліяніе на его развитіе, Кантъ былъ отданъ въ коллегію Фридриха, находившуюся подъ управленіемъ и руководствомъ піэтиста-священника Франца Альберта Шульца. Здѣсь онъ учился съ знаменитымъ впослѣдствіи филологомъ Рункеномъ и самъ чувствовалъ большую любовь къ изученію классическаго міра. Въ 1740 г. онъ поступилъ въ университетъ и записался здѣсь на факультетъ богословскій. Но любовь къ философіи скоро въ немъ обнаружилась, и, послѣ нѣкоторыхъ неудачныхъ опытовъ проповѣдничества, Кантъ навсегда отказался отъ духовнаго званія. По окончаніи университета, онъ десять лѣтъ проводитъ въ скромной роли домашняго учителя, находя досугъ для обогащенія себя самыми разнообразными знаніями. Въ 1755 г. Кантъ приглашенъ былъ на каѳедру въ Кенигсбергскій университетъ. Не смотря на свои прекрасныя чтенія и выдающіеся труды, онъ сначала не былъ оцѣненъ, и только чрезъ четырнадцать лѣтъ получилъ профессуру, будучи до того времени приватъ-доцентомъ. Теперь университеты Іенскій, Эрлангентскій и Галльскій соперн-

[1]) Литературу о жизни и характерѣ Канта см. у Иберверга (Grundriss, Th 3, Berlin, 1883, s. 190; по переводу Я. Колубовскаго, 1890, стр. 190).

ничали между собою въ желаніи видѣть Канта на философской каѳедрѣ, но германскій мыслитель, мало интересуясь матеріальными выгодами, предпочелъ оставаться въ своемъ родномъ любимомъ Кенигсбергѣ. Здѣсь почти безвыѣздно провелъ онъ всю свою жизнь. И что это была за жизнь? Тихая, простая, скромная, честная,—жизнь, которая, по выраженію одного біографа Канта, шла также правильно, какъ самый правильный изъ глаголовъ. Человѣкъ слабаго здоровья, жалующійся на стѣсненія въ груди, на ревматическія боли—Кантъ прожилъ до 80 лѣтъ, въ неустанной умственной работѣ, именно вслѣдствіе необыкновенной регулярности своей жизни, благодаря тому, что онъ прекрасно произвелъ, такъ сказать, критику своего здоровья, опредѣливши, что ему полезно и что вредно. Постоянныя сосредоточенныя философскія занятія не мѣшали Канту любить общество, имѣть друзей, хотя друзьями его были не товарищи по службѣ, а люди практическаго опыта, житейской мудрости, какъ, напр., купецъ англичанинъ Гринъ. Въ обществѣ Кантъ, передаютъ, былъ очень любезенъ, и никто въ этомъ человѣкѣ, большомъ охотникѣ разсуждать съ дамами о кулинарномъ искусствѣ, не могъ бы узнать великаго философа. Когда Кантъ сдѣлался человѣкомъ обезпеченнымъ, купилъ собственный домъ, онъ любилъ принимать и у себя гостей, которыхъ, по его словамъ, должно быть не менѣе числа грацій и не болѣе числа музъ. Отъ семейной жизни нашъ философъ уклонился, ссылаясь на слова ап. Павла, что жениться хорошо, а не жениться еще лучше. Такъ какъ жизнь Канта шла въ высшей степени регулярно, не чужда была нѣкотораго педантизма, то всякое нарушеніе обычнаго порядка жизни, ея условій было тяжело для философа и онъ старался устранить такое нарушеніе. Біографъ Канта Васьянскій передаетъ слѣдующій фактъ. Въ сумерки Кантъ любилъ предаваться философскимъ размышленіямъ и, при напряженномъ мышленіи, онъ обыкновенно устремлялъ взоръ изъ своего кабинета на противолежащую Лэбенихтскую

башню. „Между тѣмъ въ саду сосѣда, между глазомъ Канта и Лебенихтской башней, выросли тополи такъ высоко, что закрывали башню. И это обстоятельство, измѣнившее обыкновенно представляющійся ему (т. е. Канту) видъ, было такъ чувствительно для нашего философа, что онъ выхлопоталъ, чтобы любезный сосѣдъ пожертвовалъ верхушками своихъ деревьевъ“ [1]). Благодаря своей регулярной, уложенной въ точныя рамки, жизни, Кантъ, при слабомъ отъ природы здоровьи и неустанной философской работѣ, прожилъ, какъ сказано, до 80 лѣтъ, и умеръ отъ маразма. Слабое тѣло, которое онъ берегъ, какъ органъ духа, не выдержало напора этого великаго духа и въ концѣ совершенно ослабѣло. Въ послѣднее время своей жизни Кантъ всегда жаловался на боль головы, которую онъ объяснялъ вліяніемъ воздушнаго электричества. „Онъ не могъ болѣе подписывать своего имени, не видѣлъ буквъ, написанное забывалъ въ тоже мгновеніе; онъ потерялъ способность воображенія; наиболѣе обыкновенныя выраженія обыденной жизни не давались ему; онъ не могъ уже узнавать самыхъ близкихъ друзей; тѣло его, которое онъ шутя называлъ часто „своимъ бѣдствіемъ“, изсохло, какъ мумія. Онъ совершенно пресытился жизнью и тяготился ею. Наконецъ благодѣтельная смерть 12 февраля 1804 г. освободила его отъ этой тягости“ [2]).

Таковы въ самыхъ общихъ чертахъ жизнь и характеръ реформатора новой философіи. Въ чемъ же состоитъ сущность философской реформы, произведенной Кантомъ?

Самъ Кантъ называетъ свою философію критическою и этимъ противопоставляетъ ее прежнему догматизму и скептицизму: догматизмъ утверждалъ возможность познанія, скептицизмъ отрицалъ ее, критицизмъ же изслѣдуетъ эту возможность. Философія Канта называется критическою не потому, что она, какъ выражается Кантъ, есть критика „книгъ и системъ“ [3]),

[1]) Куно-Фишеръ. Исторія новой философіи, 1864 г., т. 3, стр. 90.
[2]) Куно-Фишеръ, Исторія новой философіи, стр. 80.
[3]) Kritik d. reinen Vernuft herausg von I. H. Kirchmann, 2 Aufl. (Philosoph, Bibliothek, Bd. 2), Vorrede zur ersten Ausgabe. s. 16.

а въ томъ смыслѣ, что она анализируетъ самую нашу познавательную способность и путемъ такого анализа имѣетъ въ виду опредѣлить сущность, условія человѣческаго познанія, его предѣлы или границы. Возможно ли знаніе, и если возможно, то какъ оно возможно,—вотъ вопросъ, который занимаетъ Канта. Такъ какъ подъ знаніемъ Кантъ разумѣетъ то знаніе, которое собственно нуждается въ разъясненіи, именно знаніе независимое отъ опыта, апріорное или метафизическое, то поставленный вопросъ формулируется такъ: возможна ли метафизика, и если возможна, то какъ она возможна. Постановка такого вопроса крайне, по мнѣнію Канта, необходима, ибо предшествующая метафизика не пришла въ своемъ развитіи ни къ какимъ опредѣленнымъ результатамъ. Вмѣсто того, чтобы быть дѣйствительно царицею другихъ наукъ, метафизика стала простымъ ратнымъ полемъ, на которомъ сломано столько копій и мечей [1]). Башня метафизическая велика, но фундаментъ, на которомъ она стоитъ, крайне непроченъ [2]). „Нельзя указать ни на одну книгу, какъ указываютъ, напр., на геометрію Евклида, и сказать: вотъ метафизика, здѣсь вы найдете важнѣйшую цѣль этой науки—познаніе высочайшаго существа и другого міра, доказанное изъ принциповъ чистаго разума“ [3]). Чтобы положить конецъ такому безотрадному положенію метафизики, мы должны, думаетъ Кантъ, изслѣдовать самую познавательную способность и такимъ образомъ рѣшить, можемъ ли мы философствовать и къ какой философіи мы способны. Иначе говоря, прежде чѣмъ построять философію, необходимо изслѣдовать самый разумъ, построяющій философію. Такимъ образомъ оригинальность философіи Канта заключается въ новой постановкѣ вопроса о познаніи, „которая повлекла за собою новый методъ его рѣшенія“ [4]). Сущ-

[1]) Kritik d. reinen Vernuft, Vorrede, s. 13, 14.

[2]) Пролегомены ко всякой будущей метафизикѣ, могущей возникнуть въ смыслѣ науки, перев. В. Соловьева, Москва, 1889, стр. 5.

[3]) Пролегомены, стр. 26.

[4]) Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. II, s. 16.

ность своей критической точки зрѣнія Кантъ выражаетъ ясно, когда говоритъ. „Доселѣ принималось, что всѣ наши познанія должны направляться сообразно съ предметами; но при такомъ предположеніи уничтожались всякія попытки высказать о предметахъ что нибудь a priori, на основаніи понятій, что могло бы расширить наше знаніе. Слѣдуетъ, поэтому, попытаться, не подвинемся ли мы лучше въ рѣшеніи метафизическихъ задачъ, если допустимъ, что предметы должны направляться сообразно нашему познанію (die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniss richten), какое предположеніе такъ хорошо согласуется съ искомою возможностью познанія предметовъ a priori,—познанія, которое должно устанавливать нѣчто о предметахъ раньше, нежели они намъ даны. Здѣсь повторяется явленіе, аналогичное первымъ мыслямъ Коперника, который, мало подвинувшись въ объясненіи небесныхъ движеній на основѣ предположенія, что звѣздное небо вращается около наблюдателя, сдѣлалъ попытку, не будетъ ли лучше достигнута цѣль, если допустить, что самъ наблюдатель движется, а звѣздное небо, напротивъ, находится въ покоѣ“ [1]). И въ метафизикѣ нужно сдѣлать подобную же попытку.

О значеніи этой новой точки зрѣнія Канта лучшій критикъ его системы Артуръ Шопенгауеръ говоритъ слѣдующее: „Ученіе Канта производитъ въ каждой головѣ, его постигнувшей, фундаментальную перемѣну, которая такъ велика, что можетъ считаться рожденіемъ снова. Именно, одна она въ силахъ дѣйствительно устранить прирожденный реализмъ, истекающій изъ первоначальнаго назначенія интеллекта, на что недостаточно сильны ни Беркелей, ни Малебраншъ, такъ какъ оба слишкомъ пребываютъ въ общемъ, тогда какъ Кантъ входитъ въ частности, и при томъ такимъ способомъ, который не знаетъ себѣ подобнаго ни до, ни послѣ, и произ-

[1]) Kritik d. rein V., s. 27. 28.

водитъ вполнѣ самобытное, можно сказать, вполнѣ непосредственное вліяніе на духъ, имѣющее слѣдствіемъ то, что послѣдній... видитъ всѣ вещи въ иномъ свѣтѣ... Кто... не овладѣлъ Кантовою философіею, тотъ находится, чѣмъ бы онъ ни занимался, какъ бы въ состояніи невинности, именно остается во власти того естественнаго и дѣтскаго реализма, въ которомъ мы всѣ родимся и который пригоденъ ко всему возможному, но только не къ философіи“ [1]). Одинъ изъ нашихъ русскихъ изслѣдователей (Н. Я. Гротъ) о значеніи системы Канта пишетъ: „Кантъ создатель новѣйшей философіи, новой точки зрѣнія, новаго метода и задачъ философіи и безъ глубокаго пониманія Канта нельзя въ наше время считать себя въ правѣ произносить слова „философія, философскій“. Легкомысленно думать, что основоположенія Кантовой философіи кѣмъ-либо окончательно опровергнуты, или даже серьезно поколеблены. Лица, думающія такъ, обыкновенно не понимаютъ и не въ состояніи понять даже самыхъ вопросовъ, надъ рѣшеніемъ которыхъ трудился Кантъ. Для тѣхъ, кто понимаетъ эти вопросы, ясно, что отъ Канта должно отправляться и понынѣ всякое философское ученіе, имѣющее притязаніе быть существеннымъ и основательнымъ, хотя бы точкою отправленія и являлась строгая критика Кантовскихъ положеній“ [2]).

Къ своей критической точкѣ зрѣнія Кантъ возвысился только уже въ сравнительно поздніе годы, раньше же онъ заплатилъ дань предшествующей философіи. Справедливо говоритъ Куно-Фишеръ, что „если есть въ наукѣ геніи, то Канта, безспорно, нужно признать однимъ изъ величайшихъ. Но... вся его духовная своеобразность не имѣетъ въ себѣ ничего такого, что обыкновенно отличаетъ и характеризуетъ генія: Кантъ

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung. 8 Aufl., Leipzig, 1891, Vorrede zur zweiten Auflage, s. XXIV; по переводу А. Фета стр. XXVII.

[2]) Пролегомены, предисловіе, стр. VI.

идетъ впередъ мѣрными шагами, осторожно, твердо и потому медленно“ [1]).

Первыя произведенія Канта имѣютъ натурфилософскій характеръ и обнаруживаютъ зависимость его, хотя и не полную, отъ философіи Лейбница. Такой предметъ и направленіе раннихъ трудовъ Канта объясняется, по всей вѣроятности, тѣмъ, что наиболѣе даровитыми учителями его въ Кенигсбергскомъ университетѣ были *Тескe*, профессоръ физики, познакомившій Канта съ началами міровоззрѣнія Ньютона, и Мартинъ *Кнутценъ*, профессоръ философіи, видный послѣдователь Лейбница. Еще до занятія мѣста домашняго учителя, имѣя двадцать два года, Кантъ пишетъ сочиненіе „Мысли объ истинномъ измѣреніи живыхъ силъ“ (Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte) [2]), гдѣ доказываетъ, что въ природѣ есть двоякаго рода силы: силы мертвыя, движенія несвободныя, происходящія отъ толчка и—силы живыя, движенія, развиваемыя самими тѣлами. Въ отношеніи къ первымъ силамъ справедливъ законъ Декарта, что величина силы измѣряется произведеніемъ изъ массы на скорость, въ отношеніи же ко вторымъ силамъ имѣетъ приложеніе законъ Лейбница, что величина силы измѣряется произведеніемъ изъ массы на квадратъ скорости. Въ концѣ дѣятельности Канта въ званіи домашняго учителя появляется его сочиненіе „Всеобщая исторія природы и теорія неба (Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels) [3]). Въ области астрономіи это сочиненіе и до сихъ поръ не потеряло своего значенія; положенія, развиваемыя въ немъ, были впослѣдствіи, независимо отъ Канта, подробно обоснованы Лапласомъ и составили, такъ называемую, Кантово-Лапласовскую теорію. Въ названномъ сочиненіи Кантъ желаетъ объяснить происхож-

---

[1]) Куно-Фишеръ, Исторія новой философіи, т. 3, стр. 104.

[2]) Kant's vermischte Schriften, Halle, 1799, Bd. I, s. 1—282; по изданію Гартенштейна (1867—68), Bd. I. s. 1—177.

[3]) Ibid. s. 283—520; ed. Hartenstein, Bd. I, 207—345.

деніе мірозданія чисто механическими законами: первоначально существовала хаотическая матерія съ присущими ей силами притяженія и отталкиванія, и изъ этого хаоса, подъ дѣйствіемъ указанныхъ присущихъ ему силъ, постепенно возникли центральныя тѣла съ ихъ планетами, планеты съ ихъ лунами и т. д.[1]). Но при этомъ Кантъ ясно ставитъ на видъ, что самъ хаосъ созданъ Творцемъ, Который вложилъ въ него планъ мірозданія, осуществляющійся затѣмъ по механическимъ законамъ. „Богъ вложилъ въ силы природы тайное искусство, по которому они изъ хаоса сами собою образуютъ совершенное міро-устройство". „Богъ существуетъ именно потому, что природа, даже въ состояніи хаоса, не можетъ дѣйствовать иначе, какъ правильно и въ порядкѣ" Если terminus a quo механическаго объясненія есть, по Канту, безформенная масса, то terminus ad quem этого объясненія есть жизнь, организмъ, который изъ дѣйствія однихъ механическихъ законовъ никогда не выводимъ. „Мнѣ кажется—говоритъ Кантъ,—что въ извѣстномъ смыслѣ можно безъ всякой дерзости сказать: дайте мнѣ матерію и я изъ нея построю міръ! Это значитъ: дайте мнѣ матерію, я покажу вамъ, какъ міръ долженъ изъ нея произойти, потому что если дана матерія, то не трудно опредѣлить тѣ причины, которыя содѣйствовали устройству системы міра, разсматриваемой въ цѣломъ. Извѣстно, что нужно для того, чтобы тѣло приняло шарообразную форму; понятно, что требуется, чтобы свободно движущіеся шары производили кругообразное движеніе около центра, къ которому они притягиваются. Относительное положеніе круговъ, согласіе ихъ направленія, эксцентритетъ,—все это можетъ быть сведено на простѣйшія механическія причины, и можно смѣло надѣяться открыть ихъ,

---

[1]) Подробнѣе у *Куно-Фишера* (Исторія новой философіи, т. 3, стр. 117 и дал.), *Тиле* (Die Philosophie Immanuel Kant nach ihrem systematischen Zusammenhange und ihrer logisch-histor. Entwickellung dargestellt und gewürdigt, Halle, 1882, Bd. I, Abth. 1, s. 61 ff.), *Вильма* (Histoire de la philosophie allemagne depuis Kant jusqu'a Hegel, 1846, v. I, p. 52—57) и др.

потому что ихъ можно утвердить на самыхъ понятныхъ и ясныхъ основаніяхъ. Но можно ли похвалиться такими же преимуществами, когда дѣло идетъ хотя о малѣйшемъ растеніи или насѣкомомъ? Въ состояніи-ли кто нибудь сказать: дайте мнѣ матерію и я покажу вамъ, какъ должно произвесть гусеницу"? Такимъ образомъ, вполнѣ согласно съ Лейбницемъ, Кантъ думаетъ, что для объясненія міра и особенно происхожденія органической жизни рядомъ съ механизмомъ нужно признать и телеологію. Послѣдняя выступаетъ, какъ имманентная телеологія, а не какъ постоянное чудесное вмѣшательство Божества въ жизнь міра. Мы далеко сильнѣе, думаетъ Кантъ, убѣждаемся въ бытіи Божіемъ и гораздо высшее имѣемъ представленіе о божественной дѣятельности, когда разсматриваемъ природу, какъ цѣлое, производящее прекрасное и цѣлесообразное при участіи своихъ собственныхъ законовъ, чѣмъ когда думаемъ, что законы природы могутъ производить только безпорядокъ, а всякая цѣлесообразность есть нѣчто внѣшнее, чудесное.

Натурфилософскій характеръ имѣютъ также сочиненія, написанныя Кантомъ въ первые годы его вступленія на каѳедру; въ нихъ виденъ самостоятельный мыслитель, но все-таки мыслитель преимущественно изъ школы Лейбница. Изъ этихъ сочиненій назовемъ „Физическую монадологію" (Monadologia physica, 1756) и два размышленія о землетрясеніи въ Лиссабонѣ [1]). Въ первомъ сочиненіи Кантъ доказываетъ, что первоначальными элементами, изъ которыхъ состоятъ тѣла, являются монады. Но въ отличіе отъ Лейбница утверждаетъ, что монады занимаютъ нѣкоторое пространство, поскольку каждая изъ нихъ имѣетъ особую сферу дѣятельности, въ которую не проникаетъ другая. Въ размышленіяхъ о

[1]) Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westlichen Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres (1755) betroffen hat; другое размышленіе: Geschichte und Naturbeschreibung des Erdbebens im Jahr 1755. Оба сочиненія написаны въ 1756 г.

Лиссабонскомъ землетрясеніи Кантъ, въ виду различныхъ распространенныхъ въ то время странныхъ взглядовъ на это землетрясеніе, объясняетъ послѣднее чисто естественными причинами, именно, вулканическими свойствами земли, и при этомъ такимъ образомъ опровергаетъ ложную антропоцентрическую телеологію. „Міръ созданъ не для того, чтобы человѣкъ имѣлъ на немъ одни только удобства; человѣческая польза, или вредъ не есть причина, или конечная цѣль вещей. Зло въ мірѣ касается всегда только части, а не порядка цѣлаго. Что въ одной точкѣ міра дѣйствуетъ какъ несчастье, то самое въ другой точкѣ является благодѣяніемъ. Землетрясеніе, уничтожившее Лиссабонъ, умножаетъ въ Теплицѣ цѣлебные источники. Человѣкъ такъ занятъ собою, что смотритъ на себя, какъ на единственную цѣль распоряженій Божіихъ, какъ будто бы Богъ, кромѣ его, не имѣетъ уже ничего въ виду, съ чѣмъ бы долженъ былъ сообразовать мѣры въ управленіи міромъ. Мы знаемъ, что вся совокупность природы составляетъ достойный предметъ божественной мудрости и ея распоряженій. Мы составляемъ часть ея, а между тѣмъ хотимъ быть цѣлымъ“ [1]). Сходство этихъ разсужденій съ опроверженіемъ Лейбницемъ въ „Теодицеѣ“ возраженій противъ существованія физическаго зла не подлежитъ сомнѣнію.

Въ 1762 г. появляется сочиненіе Канта „О ложной хитросплетенности четырехъ силлогистическихъ фигуръ“ (Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren) [2]). Въ 1763 г Кантъ пишетъ сочиненія: „Единственно возможное основаніе доказательства бытія Божія“ (Der einzig mögliche Beweisgrund für das Dasein Gottes) [3]); „Изслѣдованіе ясности основоположеній естественной теологіи и морали“ (Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und

[1]) Kant's vermischte Schriften, Bd. I, s. 572, cp. 533.
[2]) Ibid. s. 575—610.
[3]) Vermischte Schriften, Bd. II, s. 67—247.

Moral) [1]) и „Опытъ введенія въ философію понятія отрицательныхъ величинъ“ (Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen) [2]). Всѣ эти сочиненія показываютъ, что мы имѣемъ дѣло съ новымъ моментомъ въ философскомъ развитіи Канта. Нашего философа, какъ видно изъ самаго заглавія указанныхъ сочиненій, теперь интересуютъ вопросы не натурфилософскіе, а метафизическіе и логическіе (методологическіе). И что еще важнѣе,—въ рѣшеніи этихъ вопросовъ онъ начинаетъ скептически относиться къ предшествующей раціоналистической метафизикѣ и склоняется, видимо, на сторону опытной англійской философіи. Предшествующую силлогистику Кантъ называетъ колоссомъ, который поднимаетъ свою голову въ облака древности, а ноги имѣетъ глиняныя. Силлогистика извращаетъ естественное направленіе мышленія, прикрывая аналитическій процессъ умозаключенія синтетическимъ процессомъ. Четыре формы силлогизма—это простое хитросплетеніе, такъ какъ всѣ онѣ могутъ быть сведены къ первой формѣ, въ основѣ которой лежитъ положеніе, что справедливое о родѣ справедливо и о видѣ, и, наоборотъ, что несправедливо о родѣ, то несправедливо и о всемъ, что подчиняется роду. Онтологическое доказательство бытія Божія въ той формѣ, въ какой оно существовало раньше, Кантъ считаетъ несостоятельнымъ, такъ какъ, — что послѣ онъ повторяетъ въ „Критикѣ чистаго разума“,—бытіе не есть признакъ понятія и слѣдовательно изъ понятія о предметѣ нельзя вывести его бытія. Космологическое и физико-телеологическое доказательство бытія Божія также не имѣютъ убѣдительности, потому что нельзя заключать отъ бытія случайныхъ, эмпирически данныхъ вещей, къ бытію существа абсолютно необходимаго и при томъ единаго

[1]) Ibid. s 1—65. О времени написанія этого сочиненія см. *Adickes*, Kant-Studien, 1895, s. 69 ff. Вангингеръ, Виндельбандъ, Иберверъ относятъ написаніе его къ 1764 г.

[2]) Vermischte Schriften, Bd. I, s. 613—676.

и совершеннаго. Однако Кантъ не отвергаетъ здѣсь вообще возможности обосновать демонстративнымъ путемъ бытіе Божіе. На мѣсто принятой формулировки онтологическаго доказательства онъ ставитъ свою новую формулировку, которая заключается въ томъ, что возможность предполагаетъ, какъ свое реальное основаніе, нѣчто безусловно необходимое, или, иначе говоря, возможность требуетъ признанія дѣйствительнаго, въ которомъ все мыслимое дано. Кантъ не замѣчаетъ, что какъ онтологическое доказательство въ обыкновенной формулировкѣ опирается на истинности нашего понятія о Богѣ, такъ и его собственное доказательство требуетъ предположенія, что существуетъ вообще возможное, т. е. мыслимое; предположеніе же это можетъ опираться въ концѣ концовъ не на чемъ иномъ, какъ на фактѣ нашего мышленія, и, слѣдовательно, Кантовское доказательство, подобно космологическому и физико-телеологическому доказательству, признаваемымъ имъ несостоятельными, выходитъ изъ эмпирической даты [1]).

Исправить предшествующую метафизику, но не отвергать ее, какъ совершенно несостоятельную, Кантъ имѣетъ въ виду и въ остальныхъ двухъ названныхъ сочиненіяхъ. Въ первомъ изъ нихъ, т. е. въ „Изслѣдованіи ясности основоположеній естественной теологіи и морали“, онъ доказываетъ, что математическій методъ въ философіи не приложимъ. Математическія понятія, какъ образованныя нами самими и обозначаемыя извѣстными фигурами, ясны и отчетливы, и ихъ нужно только связать и затѣмъ сдѣлать выводъ, вытекающій изъ этого синтеза; понятія же философскія, какъ относящіяся къ данному, существующему и выражаемыя только словами, такой ясности и отчетливости не имѣютъ, и потому ихъ нельзя непосредственно связывать, а необходимо прежде расчле-

[1]) Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, München, 1873, s. 414.

нить и прояснить. Въ философіи, значитъ, лучшій путь—это путь анализа, отдѣленія случайныхъ признаковъ отъ существенныхъ; въ философіи долженъ имѣть мѣсто тотъ же методъ, который Ньютонъ ввелъ въ естествознаніе и который оказался тамъ весьма полезнымъ, т. е. философію должно начинать съ точныхъ опытовъ и именно, въ отличіе отъ естествознанія, съ опытовъ внутреннихъ, а составленіе опредѣленій должно быть завершеніемъ философскаго изслѣдованія. Отличая указаннымъ образомъ философію отъ математики, Кантъ тѣмъ не менѣе желаетъ ввести въ философію математическое понятіе отрицательныхъ величинъ. Отрицательная величина есть величина противоположная, напр. отталкивательная сила является отрицательною величиною въ отношеніи къ силѣ притягательной. Введеніе въ философію отрицательныхъ величинъ важно потому, что оно можетъ служить къ ясному различенію логическаго отрицанія или логической противоположности отъ реальнаго отрицанія или реальной противоположности. Въ логическомъ отрицаніи одинъ членъ взаимно уничтожаетъ другой, такъ что оба они безусловно не могутъ быть приняты: нѣчто не можетъ быть въ одно время А и не А. Въ реальномъ же отрицаніи оба члена утвердительны: А есть такое же утвержденіе, какъ и не—А. Нельзя сказать, что тѣло въ одно и тоже время движется и не движется (примѣръ логическаго отрицанія), но можно утверждать, что тѣло движется одною силою въ одну сторону (+А), а другою равною силою—въ сторону діаметрально противоположную (—А; примѣръ реальнаго отрицанія), потому что тѣло, движимое равными силами въ противоположныя стороны, есть тѣло покоющееся. Если принять во вниманіе, что предшествующая метафизика смѣшивала логическія отношенія съ отношеніями реальными, напр. система Спинозы, то тенденція разсматриваемаго сочиненія Канта будетъ вполнѣ понятна [1]). Разли-

[1]) Виндельбандъ считаетъ сочиненіе „Опытъ введенія понятія отрицательныхъ величинъ въ философію“ самымъ глубокимъ изъ до-критическихъ сочиненій

ченію логической и реальной противоположности соотвѣтствуетъ различеніе логическаго и реальнаго основанія: изъ логическаго основанія слѣдствіе получается по закону тожества, но никакими логическими операціями нельзя опредѣлить, какое дѣйствіе одна вещь произведетъ на другую.

Какъ видно изъ указанныхъ сочиненій, Кантъ желаетъ только исправить предшествующую метафизику, но онъ еще не отрицаетъ ее, не разочаровался въ ея предметѣ и задачѣ. Рѣшительный шагъ въ приближеніи къ критической точкѣ зрѣнія Кантъ дѣлаетъ послѣ 1763 г.,—подъ вліяніемъ Юма, съ сочиненіями котораго онъ основательно познакомился, по всей вѣроятности, именно въ это время [1]). О томъ умственномъ переломѣ, который произвели въ немъ сочиненія Юма, самъ Кантъ говоритъ въ своихъ „Пролегоменахъ ко всякой будущей метафизикѣ". „Я охотно признаюсь—говоритъ здѣсь онъ: указаніе Давида Юма было именно то, что впервые, много лѣтъ тому назадъ, прервало мою догматическую дремоту и дало моимъ изысканіямъ въ области умозрительной философіи совершенно иное направленіе" [2]). Сознаніе полной несостоятельности прежней метафизики и стремленіе замѣнить ее новою метафизикою ясно выражается въ одномъ сочиненіи Канта, написанномъ въ 1766 г. Самое заглавіе этого сочиненія: „Грезы духовидца, объясненныя грезами метафизики (Träume eines Geistessehers erläutert durch Träume der Metaphysik) [3]) ясно показываетъ, что Кантъ осмѣиваетъ здѣсь

Канта (Geschichte der neueren Philosophie, 1880, Bd. II, s. 22; ср. Виндельбандъ, Философія Канта, перев. Н. Платоновой, С.-Петербургъ, 1895, стр. 24).

[1]) Вопросъ очень спорный, когда именно Кантъ познакомился съ сочиненіями Юма. См. Adickes, Kant-studien, s. 70, 138, 151; *Erdmann* въ Archiv f. Geschichte d. Philosophie, I, s. 62—77, 216—230; *Höffding* въ Archiv f. Geschichte d. Philosophie, VII, 1894, s. 385—387; *Vaihinger*, Commentar zu Kants Kritik d. reinen Vernuft, 1892, Bd. II. s. 428 и мн. др.

[2]) Пролегомены, стр. 10.

[3]) Vermischte Schriften, Bd. II, s. 249—346.

Философія Канта.

11586
ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ БИБЛИОТЕКА Общественных Наук Академии Наук СССР
Н. К. П. № БИБЛИОТЕКА

всю доселѣшнюю метафизику. Подъ духовидцемъ, о которомъ говорится въ заглавіи сочиненія, разумѣется Сведенборгъ, волновавшій тогда многіе, даже не особенно легковѣрные, умы, считаемый многими замѣчательнымъ провидцемъ, пророкомъ и некромантомъ. О Сведенборгѣ передавали самые удивительные разсказы, напр., что, будучи въ Готенбургѣ, онъ видѣлъ въ то самое время пожаръ въ Стокгольмѣ (время событія 19 іюля 1759 г.) и описалъ этотъ пожаръ до малѣйшихъ подробностей, впослѣдствіи оказавшихся вполнѣ вѣрными; или разсказывали, что онъ вызвалъ духа одного умершаго доктора, по просьбѣ жены послѣдняго, которая была тѣснима кредиторами, и спросилъ его, гдѣ хранится квитанція объ уплатѣ имъ долга, на что и получилъ отвѣтъ, что квитанція лежитъ въ такой-то комнатѣ и такомъ-то шкафѣ. Самъ Сведенборгъ написалъ сочиненіе Coelestia arcana, гдѣ изображалъ потусторонній міръ во всѣхъ мельчайшихъ подробностяхъ. Многіе спрашивали Канта, что онъ думаетъ о Сведенборгѣ, какъ онъ смотритъ на его видѣнія. Кантъ въ названномъ сочиненіи пишетъ, что всякое духовидѣніе есть обманъ, такъ какъ духи нематеріальны, а слѣдовательно не могутъ находиться въ такихъ условіяхъ, при которыхъ они были бы доступны чувственному воспріятію; духовидцы—это люди больные, которыхъ нужно лечить прежде всего изрядною долею слабительнаго. Всякія духовидѣнія—грезы ощущенія, потому что свои чисто внутреннія состоянія считаютъ здѣсь внѣшними. Но есть и грезы разума, когда свои понятія принимаютъ за внѣ насъ существующія вещи. И такія грезы разума-прежнія метафизическія изслѣдованія, стремившіяся познать сверхчувственное, гипостазировавшія понятія. Метафизика не можетъ возвышаться надъ опытомъ и постигать сверхчувственное. Что же въ такомъ случаѣ должно быть ея предметомъ? Она—отвѣчаетъ Кантъ—есть изслѣдованіе факта познанія; изъ метафизики бытія она должна превратиться въ метафизику знанія. Такимъ образомъ критическая точка зрѣнія ясно

видна въ разсматриваемомъ сочиненіи, хотя Кантъ еще не возвысился къ ней вполнѣ. Говоримъ это потому, что о понятіи причинности Кантъ въ разсматриваемомъ сочиненіи разсуждаетъ такъ: умозрительнымъ путемъ нельзя понять, какимъ образомъ что нибудь можетъ быть причиною другаго, такъ какъ изъ понятія вещи никогда нельзя вывести, что вещь можетъ производить извѣстное дѣйствіе; понятіе причинности—чисто опытное понятіе. Иначе, какъ увидимъ, разъясняетъ Кантъ понятіе причинности въ „Критикѣ чистаго разума". Въ сочиненіи, написанномъ въ 1768 г.: „О первомъ основаніи различія странъ въ пространствѣ" (Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume) Кантъ доказываетъ, что „абсолютное пространство независимо отъ бытія матеріи и, какъ первое основаніе возможности сложенія матеріальнаго, оно имѣетъ независимую (отъ матеріи) реальность". Такъ, повторяемъ, критическая точка еще не созрѣла вполнѣ въ мысли Канта; онъ близокъ къ ней, но еще не достигъ ея.

Въ 1770 г. появляется диссертація Канта, написанная на латинскомъ языкѣ: „О формѣ и принципахъ міра чувственнаго и умопостигаемаго (De mundi sensibilis atque inlelligibilis forma et principiis)[1]). Здѣсь проводится взглядъ на пространство, совершенно отличный отъ того взгляда, котораго Кантъ держался два года тому назадъ, въ сочиненіи „О первомъ основаніи различія странъ въ пространствѣ". Именно, пространство здѣсь считается простою субъективною формою нашего воззрѣнія; оно имѣетъ только феноменальную объективность. „Пространство не есть что нибудь объективное и реальное, не субстанція, ...не отношеніе, но нѣчто субъективное и идеальное, истекающее по неизвѣстному закону изъ

[1]) Vermischten Schriften, Bd. II, s. 437—488; нѣмецкій переводъ диссертаціи s. 491—566.

природы духа, какъ бы схема для соподчиненія себѣ всего, что бываетъ предметомъ внѣшняго чувства". Такой же взглядъ проводится и на время: послѣднее есть чистое воззрѣніе, „субъективное условіе, необходимое по природѣ ума человѣческаго для соподчиненія себѣ любыхъ ощущеній". Такъ какъ это ученіе о пространствѣ и времени образуетъ краеугольный камень критической философіи, то диссертаціею 1770 г. открывается критическій періодъ въ философскомъ развитіи Канта [1]).

Время съ 1770 по 1781 г. было временемъ колоссальной работы мысли Канта, результатомъ которой является „Критика чистаго разума" (1781), важнѣйшее сочиненіе Канта. Затѣмъ главные труды Канта появляются чрезъ сравнительно короткіе промежутки. Въ 1783 г. изданы „Пролегомены ко всякой будущей метафизикѣ", въ 1785—„Основоположеніе метафизики нравовъ", въ 1786 — „Метафизическія основанія естествознанія", въ 1788— „Критика практическаго разума", въ 1790—„Критика силы сужденія", въ 1793 — „Религія въ предѣлахъ чистаго разума", въ 1797—„Метафизика нравовъ".

Наша задача состоитъ теперь въ возможно болѣе вѣрномъ и точномъ изложеніи критической философіи Канта. Задача эта весьма нелегкая. Справедливо говорятъ, что Канта не трудно критиковать, но весьма трудно правильно его понять. Объясняется эта трудность преимущественно глубиною Кантовской мысли, отчасти же—неясностью терминоло-

---

[1]) Такъ смотрятъ на эту диссертацію *Эрдманнъ* (Versuch einer Wissenschaft. Darstellung d. Geschichte d. neueren Philosophie, 1848, Bd. III, 1, s. 33 и дал.), *Целлеръ* (Geschichte, s. 419), *Виндельбандъ* (Geschichte d. neueren Philosophie, Bd. II, s. 11. 39; по перев. Платоновой стр. 13. 43), *Вильмъ* (Histoire, p. 70) и др Иной взглядъ на это сочиненіе проводитъ *Вайингеръ*, усматривая въ немъ вліяніе догматизма Лейбница (Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernuft, Stuttgart, 1881, Bd. I, s. 48, 49).

гіи Канта, который одно и тоже слово часто употребляетъ въ различныхъ смыслахъ. Въ громадной Кантовской литературѣ[1]) нелегко найти сочиненія, гдѣ бы философія Канта излагалась вполнѣ вѣрно, точно. Извѣстный трудъ Куно-Фишера о Кантѣ—трудъ весьма цѣнный, полезный, возбудившій немалый интересъ къ изученію критической философіи, но въ частностяхъ онъ заключаетъ немало неточностей, субъективизма. Неточностью и перетолкованіемъ Канта страдаютъ сочиненія *Когена* (Kants Theorie der Erfahrung, Berlin, 1871; Kants Begründung der Ethik, 1877), *Риля* (Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutnng für positive Wissenschaft, Leipzig, 1876), *Стадлера* (Die Grundzatze der reinen Erkenntnisstheorie in der Kantischen Philosophie, Leipzig, 1876), *Гармса* (Die Philosophie seit Kant, Berlin, 1879), *Фолькельта* (Kants Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysirt, Leipzig, 1879), *Кирхмана* (Erläuterungen zu Kants Kritik, Prolegomena, Leipzig, 1870), а изъ болѣе раннихъ—труды *Бекка* (Grundriss der kritischen Philosophie, Halle, 1791), *Розенкранца* (Geschichte d. Kantischen Philosophie, Leipzig, 1840), *Кузена* (La Philosophie de Kant, 4 Ed. Paris, 1864). Надежными руководителями при изученіи философіи Канта нужно, по нашему мнѣнію, признать *Эрдмана* (Versuch einer wissenschaftl. Darstellung der Geschichte der neuen Philosophie, Bd. III, Abth. I, Leipzig, 1848), *Целлера* (Geschichte d. deutschen Philosophie, München, 1873), *Виндельбанда* (Geschichte d. neueren Philosophie, Bd. II, Leipzig, 1880), *Бенно Эрдмана* (Einleitung in die Ausgabe der Kantischen Prolegomena, Leipzig, 1877; Kants Kriticismus, Leip-

[1]) Перечисленіе западной литературы о философіи Канта можно найти въ курсахъ философіи *Иберверга* (Grundriss, Th. 3, s. 219 ff.), *Фалькенберга* (Исторія новой философіи, СПБ., 1894, стран. 293), въ комментаріѣ на Критику чистаго разума Вайгингера (Bd. I, s. 16—22) и др. Главнѣйшую русскую литературу о Кантѣ указываетъ проф. А. И. Введенскій (Виндельбандъ, Философія Канта, стр. 200, 201; ср. Фалькенбергъ, Исторія новой философіи, стр. 280).

zig, 1878), *Вайнингера* (его комментарій на Критику чистаго разума), *Дедуи* (La philosophie de Kant d' apres les trois critiques, 1876), *Вильма* (Histoire de la philosophie allemagne depuis Kant jusqu'a Hegel, Paris, 1846) *Керда* (The critical Philosophie of Kant, Glassgow, 1877).

На русскомъ языкѣ лучшими сочиненіями о Кантѣ являются труды профессоровъ *П. И. Линицкаго* („Идеализмъ и реализмъ", „О познаніи" и др.), *М.И. Каринскаго* („Критическій обзоръ послѣдняго періода германской философіи", СПБ. 1873; „Объ истинахъ самоочевидныхъ", СПБ., 1894), *Введенскаго* Александра Ив. („О Кантѣ дѣйствительномъ и воображаемомъ" въ Вопросахъ философіи и психологіи, 1894, кн. 5; „Опытъ построенія теоріи матеріи на принципахъ критической философіи", ч. I, СПБ. 1888), *А. А. Козлова* („Генезисъ теоріи пространства и времени Канта, Кіевъ, 1884), *Введенскаго* Алексѣя Ивановича.

Объ иностранныхъ переводахъ сочиненій Канта говорить не будемъ[1]). На русскій языкъ переведены: „Критика чистаго разума" (М. И. Владиславлевымъ и Н. М. Соколовымъ), „Критика практическаго разума" (Н. Смирновымъ и Н. М. Соколовымъ), „Основоположеніе метафизики нравовъ" (А. Рубаномъ въ 1804 и Н. Смирновымъ), „Пролегомены ко всякой будущей метафизикѣ, могущей возникнуть въ смыслѣ науки" (В. С. Соловьевымъ), „Замѣчанія о чувствахъ высокаго и прекраснаго Канта" (анонимный переводъ, изданный въ 1862 г. въ Германіи). Изъ этихъ переводовъ удовлетворительнымъ нужно признать переводъ г. Соколовымъ „Критики чистаго разума" и „Критики практическаго разума" и переводъ „Пролегоменъ", принадлежащій В. С. Соловьеву; остальные переводы[2]), особенно переводъ Н. Смирновымъ

[1]) См. Виндельбандъ, Философія Канта, перев. Н. Платоновой, стр. 197—199.

[2]) См. отзывъ о нихъ профессора А. И. Введенскаго въ книгѣ: Виндельбандъ, Философія Канта, стр. 196. 197.

„Критики практическаго разума“ и „Основоположенія метафизики нравовъ“, страдаютъ весьма многими существенными недостатками и потому для пользованія неудобны[1]).

---

[1]) Недавно вышедшій переводъ „Критики чистаго разума“ и „Критики практическаго разума‘, принадлежащій Н. М. Соколову, въ общемъ переводъ очень хорошій, хотя по мѣстамъ страдаетъ излишнимъ буквализмомъ, затемняющимъ мысль, напр. слова Канта: Kein Theil einer solchen Zeit vor einem anderen irgend eine unterscheidende Bedingung des Daseins vor die des Nichtseins an sich hat у г. Соколова (Критика чистаго разума. вып. I. стр. 309) переведены такъ: „никакая часть такого времени до какой либо другой не имѣетъ различающаго условія существованія отъ условія небытія“.

ИЗЛОЖЕНІЕ КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ КАНТА.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Анализъ „Критики чистаго разума".

„Всякое наше познаніе, говоритъ Кантъ, начинается съ опыта, но нельзя сказать, что все оно можетъ быть выведено изъ опыта". Въ нашемъ познаніи есть истины всеобщія и необходимыя, а всеобщность и необходимость какой нибудь истины есть вѣрный признакъ, что эта истина не апостеріорна, а апріорна. Въ самомъ дѣлѣ, „опытъ научаетъ насъ, что чему нибудь принадлежатъ тѣ или иныя свойства, но онъ не ручается, что иначе и не можетъ быть... Никогда опытъ не въ силахъ сдѣлать сужденій всеобщими въ собственномъ или строгомъ смыслѣ, а онъ сообщаетъ имъ (чрезъ индукцію) только всеобщность относительную и сравнительную, такъ что сужденія опыта собственно означаютъ слѣдующее: насколько мы до сихъ поръ наблюдали (воспринимали), не удалось открыть никакого исключенія изъ того, или другого правила". Опытъ такимъ образомъ не можетъ завѣрить ни необходимости, ни всеобщности нашихъ сужденій. А что дѣйствительно въ человѣческомъ познаніи есть всеобщія, необходимыя и, слѣдовательно, апріорныя, чистыя сужденія, это

доказать легко. „Если желаютъ (въ подтвержденіе этого) примѣра, взятаго изъ области научной, то стоитъ только обратить вниманіе на математическія положенія; если угодно поискать такой примѣръ въ обыкновенной практикѣ разсудка, то для этого можетъ годиться положеніе: всякое измѣненіе должно имѣть нѣкоторую причину... И не прибѣгая къ подобнымъ примѣрамъ для доказательства существованія въ нашемъ познаніи чистыхъ основоположеній a priori, можно выяснить, что послѣднія необходимы для возникновенія самаго опыта, слѣдовательно можно a priori показать ихъ необходимость. Въ самомъ дѣлѣ, какимъ образомъ опытъ получилъ-бы характеръ достовѣрности, еслибы всѣ правила, руководящія имъ, также были бы опытными, слѣдовательно случайными; всѣмъ такимъ опытнымъ правиламъ едва ли можно придавать значеніе первыхъ основоположеній“. Существуютъ, наконецъ, такія познанія, предметы которыхъ не даны ни въ какомъ наблюденіи и которыя тѣмъ не менѣе живо интересуютъ человѣческій разумъ,—интересуютъ болѣе, чѣмъ чувственный міръ. Таково познаніе Бога, свободы, безсмертія души [1]).

Такимъ образомъ есть двоякаго рода знаніе: знаніе эмпирическое или знаніе a posteriori и знаніе чистое или знаніе a priori. Всѣ сужденія a posteriori имѣютъ синтетическій характеръ. Наблюденіе, напримѣръ, мнѣ говоритъ, что тѣлу принадлежитъ тяжесть,—что понятіе тѣла я могу связать съ понятіемъ тяжести, хотя одно понятіе не заключается въ другомъ; опытъ мнѣ вполнѣ ручается за достовѣрность этого синтеза. Значитъ возможность и законность такого рода познанія нѣтъ нужды разъяснять. Сужденія a priori, т. е. знаніе чистое, независимое отъ опыта, бываютъ двоякаго рода: аналитическія и синтетическія. Законность первыхъ сужденій, въ которыхъ предикатъ заключается въ самомъ понятіи субъ-

[1]) Kritik der r. V. s. 46—51.

екта, достаточно подтверждается невозможностью признать ихъ ложными, не допустивши при этомъ противорѣчія; кромѣ того, эти сужденія ничего новаго не прибавляютъ къ нашему знанію, ибо въ нихъ предикатъ соединяется съ субъектомъ на основаніи закона тожества, такъ что аналитическія сужденія можно назвать сужденіями разъяснительными. Другой родъ чистыхъ или апріорныхъ сужденій — синтетическія сужденія a priori не носятъ ручательства своей истинности въ самихъ себѣ и опытомъ оправданы, конечно, быть не могутъ. „Если я выхожу изъ предѣловъ понятія A, чтобы признать другое B съ нимъ соединеннымъ, то на чемъ, спрашивается, я опираюсь и на основѣ чего возможенъ здѣсь синтезъ"? Возьмемъ сужденіе: все, что происходитъ, имѣетъ свою причину. Въ понятіи происходящаго не заключается понятіе причины и слѣдовательно неясно, что даетъ мнѣ право соединять одно понятіе съ другимъ,—на какомъ неизвѣстномъ X опирается разсудокъ, когда онъ выходитъ за предѣлы понятія происходящаго и соединяетъ съ нимъ признакъ, въ немъ не содержащійся. Нужно при томъ замѣтить, что въ синтетическихъ сужденіяхъ a priori заключается собственно цѣль нашего теоретическаго познанія, ибо, присоединяя къ понятію подлежащаго сказуемое, которое прежде въ немъ не мыслилось и не могло быть выведено изъ него никакимъ анализомъ, эти сужденія расширяютъ наше знаніе [1]). Итакъ, нужно рѣшить вопросъ, *какъ возможны синтетическія сужденія a priori*, т. е. какъ возможно знаніе, которое не имѣетъ своимъ источникомъ эмпирію [2]).

Синтетическія сужденія a priori находятся во всѣхъ теоретическихъ наукахъ разума, и прежде всего—въ математикѣ. Мысль Канта совершенно новая, что математическія сужденія имѣютъ синтетическій характеръ; она, можно ска-

[1]) Kritik der r. V., s. 53—57.

[2]) Kritik der r. V., s. 61.—Подробное разъясненіе смысла проблемы: какъ возможны синтетическія сужденія a priori см. у Вайгингера (Commentar zu Kants Kritik der rein. Vern. s. 316 ff.).

зать, дала толчекъ всему критическому изслѣдованію Канта Что математическія сужденія суть синтетическія, а не аналитическія, это Кантъ доказываетъ такимъ образомъ. Въ геометріи находится, напримѣръ, аксіома, что прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками. Въ понятіи прямой линіи, какъ бы строго и точно мы ее ни анализировали, не содержится представленія кратчайшаго пути: иное дѣло прямизна, а иное—краткость. Отъ представленія прямизны къ представленію краткости мы переходимъ такимъ образомъ: проводимъ прямую линію, пробѣгаемъ въ своемъ воззрѣніи пространство отъ одной точки къ другой и сейчасъ же видимъ, что между двумя точками существуетъ только одна прямая линія, что она короче, нежели всякое другое соединеніе. Мы, значитъ, построяемъ прямую линію, обращаясь къ наглядному предсгавленію, и отсюда уже заключаемъ, что она есть кратчайшее разстояніе между двумя точками; слѣдовательно, данное математическое сужденіе носитъ вполнѣ синтетическій характеръ. Или пусть дано ариѳметическое положеніе: 7+5=12. Можно сначала подумать, что „оно есть аналитическое сужденіе, вытекающее изъ понятія суммы семи и пяти, по закону противорѣчія. Но если ближе его разсмотрѣть, то окажется, что понятіе суммы 7 и 5 ничего больше въ себѣ не заключаетъ, кромѣ соединенія обоихъ чиселъ въ одномъ числѣ, но при этомъ еще вовсе не мыслится, какое именно число соединяетъ ихъ въ себѣ. Понятіе двѣнадцати вовсе не мыслится по тому одному, что я представляю указанное соединеніе семи и пяти, и какъ бы я ни анализировалъ это соединеніе, не встрѣчу въ немъ непремѣнно числа двѣнадцати. Нужно выйти за предѣлы этихъ понятій и обратиться къ созерцанію, которое соотвѣтствуетъ одному изъ нихъ, напримѣръ, взять пять пальцевъ своей руки или (какъ дѣлаетъ Зенгеръ въ своей ариѳметикѣ) пять пунктовъ и постепенно прибавлять единицы, данныя въ созерцаніи пяти, къ понятію семи. Такимъ обра-

зомъ я беру прежде число 7 и, наглядно представляя понятіе 5 пальцами моей руки, постепенно присоединяю въ своемъ воззрѣніи единицы, которыя я раньше сложилъ, чтобы образовать число 5, къ числу 7, и такимъ образомъ вижу, что получается число 12. Въ сложеніи чиселъ 7 и 5 я мыслю только нѣкоторую сумму, которая равна 7+5, но не представляю, что эта сумма есть число 12. Слѣдовательно, ариѳметическое положеніе — всегда положеніе синтетическое; это станетъ еще яснѣе, если взять большія числа, такъ какъ съ очевидностью обнаружится, что какъ бы мы ни обращались съ своими понятіями, никогда не придемъ къ понятію суммы на основаніи простого ихъ расчлененія безъ помощи созерцанія“ [1]).

Синтетическія сужденія a priori, въ качествѣ принциповъ, находятся затѣмъ въ чистомъ естествознаніи. Для примѣра можно указать на два положенія: „при всѣхъ измѣненіяхъ вещественнаго міра количество матеріи остается неизмѣннымъ“, и „при сообщеніи движенія дѣйствіе всегда равно противодѣйствію“. „Въ обоихъ сужденіяхъ очевидна не только ихъ необходимость и слѣдовательно происхожденіе a priori, но и то, что они именно сужденія синтетическія. Ибо въ понятіи матеріи я не мыслю ея неизмѣнности, а представляю только ея существованіе въ пространствѣ чрезъ наполненіе послѣдняго. Слѣдовательно, я переступаю понятіе матеріи, чтобы присоединить къ нему a priori нѣчто такое, чего я прежде въ немъ не мыслилъ. Положеніе должно быть, поэтому, не аналитическимъ, а синтетическимъ, и тѣмъ не менѣе апріорнымъ. Тоже самое нужно сказать и о другихъ положеніяхъ чистаго естествознанія“ [2]).

Наконецъ, и въ метафизикѣ есть синтетическія сужденія a priori. Таково, напримѣръ, положеніе, что душа безсмертна,

---

[1]) Kritik d. r. V., s. 57—59.

[2]) Ibid. s. 60.

или что міръ долженъ имѣть первое начало. По своей цѣли, метафизика и должна заключать синтетическія сужденія a priori, ибо она возвышается надъ даннымъ въ опытѣ и имѣетъ въ виду расширеніе нашего знанія, а не простое разъясненіе его [1]).

Такимъ образомъ прежде поставленный общій вопросъ о возможности синтетическихъ сужденій a priori разлагается теперь на слѣдующіе три частные вопроса: *какъ возможны синтетическія сужденія a priori въ математикѣ, какъ объяснить существованіе ихъ въ чистомъ естествознаніи и, наконецъ, какъ они возможны въ метафизикѣ.* Къ этимъ вопросамъ присоединяется еще четвертый: *какъ возможна не метафизика вообще, а метафизика, какъ наука* [2]).

Изслѣдовать возможность апріорнаго синтеза значитъ подвергнуть критикѣ или разсмотрѣнію чистый разумъ,—его источники, его законы и предѣлы, ибо чистый разумъ есть способность принциповъ a priori. Отъ *критики* чистаго разума нужно отличать *систему* чистаго разума; первая служитъ необходимою пропедевтикою ко второй. Польза ея та, что она проясняетъ разумъ, освобождаетъ его отъ заблужденій, а это заслуга немаловажная. Критику чистаго разума можно назвать и трансцендентальною критикою, ибо она имѣетъ дѣло съ понятіями, возвышающимися надъ опытомъ, составляющими его необходимое условіе [3]).

Четыре указанныхъ раньше критическихъ вопроса Кантъ въ „Пролегоменахъ ко всякой будущей метафизикѣ“ рѣшаетъ въ четырехъ самостоятельныхъ отдѣлахъ [4]). Иначе онъ поступаетъ въ „Критикѣ чистаго разума“. Выходя изъ общаго недоказываемаго предположенія, что всякая система должна состоять изъ элементарнаго ученія и методологіи, Кантъ дѣлитъ „Критику чистаго разума“ на двѣ части: а) трансцендентальное элементарное ученіе (transscendentale Elementar-

[1]) Ibid. s. 60.

[2]) Ibid. s. 60—63.

[3]) Ibid. s. 64—68.

[4]) Пролегомены, стран. 40. 62. 110. 170.

lehre) и b) трансцендентальную методологію (transscendentale Methodenlehre). Первая часть, изслѣдующая познавательную дѣятельность, раздѣляется на двѣ части: трансцендентальную эстетику и трансцендентальную логику, потому что въ познавательной дѣятельности нужно различать чувственность (Sinnlichkeit) или способность имѣть представленія, и мышленіе (Denken) или способность образовывать понятія. Но такъ какъ въ мышленіи различается сторона низшая—разсудокъ (Verstand) и сторона высшая—разумъ (Vernuft), то трансцендентальная логика опять подраздѣляется на двѣ части: трансцендентальную аналитику, изслѣдующую способность разсудка и трансцендентальную діалектику, занимающуюся изслѣдованіемъ разума. Первая часть „Критики чистаго разума“ рѣшаетъ первые три изъ указанныхъ критическихъ вопросовъ, вторая часть—четвертый намѣченный вопросъ, именно трансцендентальная эстетика разъясняетъ возможность математики, трансцендентальная аналитика—возможность чистаго естествознанія, трансцендентальная діалектика—возможность метафизики вообще, трансцендентальная методологія—возможность метафизики, какъ науки [1]). Въ своемъ изложеніи теоретической философіи Канта считаемъ возможнымъ, безъ ущерба для дѣла, не касаться его трансцендентальной методологіи.

A) Трансцендентальная эстетика.

Трансцендентальная эстетика (отъ слова αἴσθησις) имѣетъ своимъ предметомъ чувственное познаніе. Чувственностію (Sinnlichkeit) называется способность имѣть представленія, при аффицированіи насъ объектомъ, и слѣдовательно чувственность есть способность пассивная, напротивъ разсудокъ—способность активная, ибо онъ мыслитъ предметъ и образуетъ понятія. Представленія, доставляемыя чувственностью, назы-

[1]) Kritik d. rein. V. s. 68. 99 ff. 555.

ваются *созерцаніями* (Anschauungen); они тѣмъ отличаются отъ понятій, что относятся къ предмету непосредственно, а понятія—посредственно, и кромѣ того понятія имѣютъ характеръ общій, созерцанія же—характеръ частный, конкретный [1]).

Задача трансцендентальной эстетики заключается въ опредѣленіи чистыхъ апріорныхъ принциповъ чувственности. Если мы разложимъ представленіе или созерцаніе (явленіе) на его составныя части, то найдемъ, что въ немъ заключается два элемента: съ одной стороны—*матерія*, съ другой—*форма*. Матерію созерцанія (явленія) образуютъ разнообразныя ощущенія, получаемыя нами извнѣ; форма же есть то, что связываетъ ощущенія, придаетъ имъ извѣстный порядокъ. Само собою понятно, что связующее ощущенія само не можетъ быть ощущеніемъ, не можетъ получаться извнѣ. Поэтому, если содержаніе представленія или созерцанія дается намъ a posteriori, то форма его находится въ душѣ и можетъ быть разсматриваема независимо отъ ощущенія; она есть чистая, апріорная форма созерцанія. Устраняя (абстрагируя) изъ представленія или созерцанія все, что относится къ ощущенію, напр., вкусъ, запахъ, шероховатость, круглоту и проч., мы найдемъ, что существуетъ двѣ формы созерцанія, или два апріорныхъ, чистыхъ принципа чувственности. Это пространство и время. Первое есть апріорная форма внѣшняго созерцанія, ибо всѣ предметы внѣ насъ созерцаются находящимися въ пространствѣ; второе есть форма внутренняго созерцанія, ибо всѣ свои внутреннія состоянія мы разсматриваемъ, какъ части нѣкотораго послѣдовательнаго временнаго ряда. При этомъ, время есть форма болѣе широкая, чѣмъ пространство, потому что всѣ представленія, помѣщаемыя нами въ пространствѣ, суть наши личныя состоянія и слѣдовательно подлежатъ формѣ времени [2]).

---

[1]) Ibid. s. 71.

[2]) Kritik. s. 73. 74. 83. 84.

Считая пространство и время чистыми или *апріорными созерцаніями*, Кантъ для оправданія этого своего ученія долженъ былъ доказать, что, во-первыхъ, они *апріорныя* формы, во-вторыхъ, что они именно *созерцанія*, а не понятія.

Апріорность пространства и времени Кантъ доказываетъ такимъ образомъ. „Чтобы извѣстныя ощущенія могли быть относимы къ чему-то, находящемуся внѣ меня (т. е. къ чему-то, находящемуся въ иномъ пунктѣ пространства, а не въ томъ, въ которомъ нахожусь я), такъ равно, чтобы я могъ представлять ихъ одно внѣ другого, или подлѣ другого, слѣдовательно считать ихъ не только различными, но находящимися въ различныхъ мѣстахъ,—для этого необходимо уже представленіе пространства. Слѣдовательно, представленіе пространства не можетъ быть заимствовано изъ опыта, на основаніи наблюденія отношеній внѣшнихъ явленій, а самъ внѣшній опытъ возможенъ только при данномъ представленіи“ [1]). Было бы явнымъ противорѣчіемъ сказать, что предшествующее опыту и обусловливающее его само получается изъ опыта. Апріорный характеръ представленія пространства доказывается еще и слѣдующимъ. Все, что мы видимъ въ пространствѣ, мы можемъ отвлечь, представить это не существующимъ, но отвлечь самое пространство, въ какой бы то ни было моментъ психической жизни, не можемъ. „Никогда нельзя представить, что не существуетъ никакого пространства, хотя вполнѣ можно мыслить, что въ немъ нѣтъ никакихъ предметовъ. На пространство, поэтому, нужно смотрѣть, какъ на условіе возможности явленій, а не какъ на зависящее отъ нихъ опредѣленіе; оно есть апріорное представленіе, которое необходимо лежитъ въ основѣ внѣшнихъ явленій“ [2]).—

[1]) Kritik der rein. V., s. 74.

[2]) Ibid. s. 75... Er wird also als Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen und ist eine Vorstellung a priori, die nothwendiger Weise äusseren Erscheinungen zu Grunde liegt.

Что сказано объ апріорности пространства, то самое нужно повторить и объ апріорности времени. Каждое явленіе можетъ быть воспринято душею только въ извѣстномъ порядкѣ, опредѣляемомъ словами: вмѣстѣ, прежде, послѣ, а для такой постановки явленій необходимо уже время. „Одновременность, или послѣдовательность не воспринимались бы, если бы представленіе времени не служило ихъ основою a priori“. Время, слѣдовательно, есть условіе того порядка, въ которомъ даны намъ событія. Кромѣ того, всѣ явленія, всѣ событія могутъ быть отвлечены, можно представить ихъ несуществующими, но никогда нельзя отвлечься отъ времени: оно есть необходимое условіе возможности явленій и, какъ необходимое, оно апріорно [1]).

Апріорность пространства и времени, о которой говоритъ Кантъ, нужно отличать отъ врожденности. Кантовское „понятіе апріорности, говоритъ Виндельбандъ, не имѣетъ ничего общаго съ психологическою пріорностью, хотя иногда и кажется, что между ними есть что то общее, благодаря привычкѣ Канта употреблять многозначущія и неопредѣленныя выраженія. Канту никогда не приходило на мысль считать пространство и время врожденными идеями въ картезіанскомъ смыслѣ; онъ никогда не думалъ держаться мнѣнія, что человѣкъ приноситъ съ собою на свѣтъ представленія объ общемъ пространствѣ и общемъ времени и въ эти представленія, на соотвѣтствующихъ мѣстахъ, вставляетъ единичныя чувственныя созерцанія. Его понятіе апріорности значитъ только, что пространство и время образуютъ имманентную, свойственную самому существу созерцающей дѣятельности, законосообразность, которая не создается впервые путемъ отдѣльныхъ опытовъ, а скорѣе принадлежитъ къ конститутивнымъ принципамъ всякаго отдѣльнаго воспріятія. Поэтому, если мы въ абстракціи освободимъ форму простран-

[1]) Kritik. s. 81.

ства и времени отъ ихъ частнаго чувственнаго содержанія, то будемъ сознавать лишь эту законосообразность, которая дѣйствуетъ въ насъ, при возникновеніи воспріятія, безъ сознательнаго содѣйствія съ нашей стороны. Психологическимъ вопросомъ, какимъ образомъ мы приходимъ къ тому, что эту безсознательно въ насъ дѣйствующую законосообразность приводимъ къ сознанію, Кантъ никогда подробно не занимался; но гдѣ онъ мимоходомъ касался этого вопроса, онъ всегда высказывался въ томъ смыслѣ, что эта законосообразность можетъ сознаваться не иначе, какъ чрезъ приложеніе ея къ частнымъ, отдѣльнымъ воспріятіямъ. Въ спорѣ современныхъ физіологовъ и психологовъ о происхожденіи представленія пространства Кантъ, безъ сомнѣнія, сталъ бы на сторону эмпириковъ, но его ученіе объ апріорности не имѣетъ ничего общаго съ этимъ спорнымъ вопросомъ, и потому ему давали совершенно ложное толкованіе, считая возможнымъ сравнивать его съ нынѣшнимъ нативизмомъ“ [1]). Профессоръ Введенскій не безъ основанія говоритъ, хотя и нѣсколько съуживаетъ понятіе врожденности, что „прирожденныя идеи внушены намъ извнѣ, онѣ не необходимы для нашего сознанія, составляютъ добавочный элементъ. Апріорныя же идеи находятся въ самомъ сознаніи, составляютъ неизбѣжную форму его дѣятельности, логически не отдѣлимы отъ него, т. е. безъ нихъ сознаніе приходило бы къ внутреннему противорѣчію, а между тѣмъ оно подчинено закону невозможности противорѣчія“. Отсюда реальность прирожденныхъ идей должна быть принята на вѣру, реальность же апріорныхъ идей „вытекаетъ уже изъ ихъ понятія, какъ формъ сознаванія“. Прирожденныя идеи могутъ быть трансцендентными, т. е. онѣ выходятъ за предѣлы опыта, апріорныя же идеи трансцендентальны,

[1]) *Windelband*, Die Geschichte der neueren Philosophie, Bd. II, s. 58, 59; по русскому переводу стр. 65, 66. См. подробнѣе объ апріорности и врожденности у Ваингингера (Commentar zu Kants Kritik d. rein. Vernuft, s. 81—101).

т. е., какъ формы сознанія, онѣ реализуются лишь въ опытѣ на него распространяются [1]).

Пространство и время не суть, далѣе, общія дискурсивныя понятія, образуемыя разсудкомъ, а они именно—созерцанія или наглядныя представленія. Какъ извѣстно, общее понятіе сполна заключается въ каждомъ частномъ предметѣ, къ которому оно относится (понятіе, напр., о человѣкѣ относится ко всѣмъ отдѣльнымъ людямъ). Но пространство вообще и время вообще не даны сполна, въ безусловной полнотѣ, въ каждомъ частномъ пространствѣ и каждомъ частномъ времени. Въ самомъ дѣлѣ, мы считаемъ пространство, взятое во всей его цѣлости, безпредѣльнымъ или безконечнымъ. Но развѣ есть смыслъ прилагать предикатъ безпредѣльности къ каждому частному пространству и говорить, что аршинъ есть безпредѣльное пространство, сажень есть безпредѣльное пространство, вершокъ есть безпредѣльное пространство. Точно также время вообще не содержится въ каждомъ частномъ времени, ибо послѣднее ограничено, а время, разсматриваемое во всей его цѣлости, безконечно. Такого отношенія между частными пространствами и временами и пространствомъ и временемъ вообще не могло бы быть, если бы пространство и время были дискурсивными понятіями, а не созерцаніями. Далѣе, наглядное представленіе или созерцаніе характеризуется тѣмъ, что оно направляется всегда на одинъ предметъ. Но мы можемъ представить именно только *одно* пространство и *одно* время; части пространства и времени не предшествуютъ всеобъемлющему пространству и времени, какъ составные отдѣлы, а только мыслятся въ нихъ. Пространство „въ сущности одно; всякое разнообразіе въ немъ, слѣдовательно и общее понятіе о пространствахъ вообще, опирается на ограниченіи его“. Точно также и разныя времена суть ограниченія единаго, недѣлимаго времени [2]).

[1]) Опытъ построенія теоріи матеріи на принципахъ критической философіи, стр. 38, 39.

[2]) Kritik d. rein V., s. 75. 76. 82.

Изъ того, что пространство и время суть *апріорныя созерцанія*, Кантъ выводитъ, что они не существуютъ внѣ насъ, какъ свойства самихъ вещей, будь это свойства абсолютныя, или относительныя, потому что ни одно изъ этихъ свойствъ не можетъ быть познано a priori, а познается только a posteriori. Пространство и время *это чисто субъективныя условія чувственности*, формы всѣхъ явленій. „Значитъ только съ человѣческой точки зрѣнія можно говорить о пространствѣ, о протяженныхъ сущностяхъ и т. п.“. Можно сказать, что всѣ вещи, насколько онѣ являются намъ находящимися внѣ насъ, существуютъ въ пространствѣ. Но нельзя сказать, что вещи сами въ себѣ, будутъ ли они созерцаемы тѣмъ или другимъ субъектомъ, или же нѣтъ, существуютъ въ пространствѣ. Иначе говоря, пространство имѣетъ только феноменальную реальность или феноменальную объективность, т. е. оно приложимо къ предметамъ, какъ явленіямъ, но ему не принадлежитъ абсолютная реальность, т. е. оно не есть свойство самихъ вещей. Если разсматривать пространство въ отношеніи къ самимъ вещамъ, отрѣшившись отъ него, какъ условія чувственности, то въ этомъ смыслѣ оно не реально, а идеально, т. е. не существуетъ.—Тоже самое нужно сказать и о времени. „Оно имѣетъ объективное значеніе только въ отношеніи къ явленіямъ, ибо послѣднія мы принимаемъ за предметы нашихъ чувствъ; но оно не имѣетъ объективности, если только отрѣшиться отъ чувственной стороны нашего созерцанія, слѣдовательно отъ того способа представленія, который намъ свойственъ и начать говорить о вещахъ вообще... Мы утверждаемъ, говоритъ Кантъ, *эмпирическую реальность* времени, т. е. объективное значеніе его для всѣхъ предметовъ, какіе только когда нибудь могутъ быть даны нашимъ чувствамъ. И такъ какъ наше созерцаніе всегда чувственно, то въ опытѣ мы никогда не встрѣтимся съ предметомъ, который не подчинялся бы условію времени. Напротивъ, мы оспариваемъ у времени всѣ права на *абсолютную реальность*,—

именно, что, независимо отъ формы нашего чувственнаго созерцанія, оно принадлежитъ вещамъ, какъ ихъ условіе или свойство“ [1]). Если отрѣшиться отъ условій чувственнаго представленія, то время, также какъ и пространство, идеально, т. е. не существуетъ [2]).

Кантъ не скрываетъ, что противъ его ученія о пространствѣ и времени можно поставить серьезныя возраженія. Если время есть только субъективная форма, то не существуетъ реально никакой послѣдовательности и, значитъ, нужно отрицать реальность самаго субъекта мыслящаго, ибо его состоянія движутся въ послѣдовательности. Если пространство не имѣетъ абсолютной реальности, то ничего не существуетъ въ пространствѣ и такимъ образомъ внѣшній міръ исчезаетъ [3]). На первое возраженіе Кантъ отвѣчаетъ, что субъектъ мыслящій, *я* существуетъ во времени, какъ явленіе, но самъ по себѣ онъ можетъ существовать независимо отъ времени. „Если бы я самъ, или другое какое нибудь существо, могъ представлять безъ этого условія чувственности (т. е. безъ формы времени), то тѣ самыя опредѣленія, которыя мы считаемъ теперь измѣненіями, образовали бы такое познаніе, въ которомъ вовсе не было-бы представленія времени, слѣдовательно и измѣненія“. Время поэтому не относится къ *я*, какъ объекту, но оно принадлежитъ созерцанію, которое *я* имѣетъ о себѣ. Иными словами, *я субъектъ* созерцаетъ *во времени я объектъ*, который самъ по себѣ не существуетъ во времени [4]).—Если идеальность времени не приводитъ къ отрицанію „я“, то идеальность пространства не имѣетъ своимъ слѣд-

---

[1]) Kritik, s. 78. 79. 83—85.

[2]) Ibid. s. 85. „Hierin bestet also transscendentale Idealität der Zeit, nach welcher sie, wenn mann von den subjectiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahirt, gar nichts ist und den Gegenständen an sich selbst (ohne ihr Verhältniss auf unsere Anschauung) weder subsistirend, noch inhärirend beigezählt werden kann“.

[3]) Ibid. s. 87. 96; Пролегомены, стран. 55 и дал.

[4]) Ibid. s. 86. 87.

ствіемъ отрицаніе существованія внѣшняго міра. Изъ того, что предметы не существуютъ въ пространствѣ, не слѣдуетъ, что они не существуютъ, а вытекаетъ только, что они не существуютъ такъ, какъ намъ являются. Но чтобы они могли намъ явиться,—даже иначе, чѣмъ они на самомъ дѣлѣ есть,—необходимо, чтобы они существовали, ибо только реальная вещь можетъ производить явленіе. Критика чистаго разума не склоняется къ ученію Беркелея; напротивъ, она, по Канту, есть единственное средство избѣжать подобнаго ученія. Ибо если приписывать абсолютную реальность пространству и времени, то міръ будетъ тогда находиться въ пространствѣ, какъ содержимое въ содержащемъ. Но какъ бы ни объективировали пространство, никогда не могутъ идти такъ далеко, чтобы превратить его въ нѣкоторую сущность; значитъ содержащее міръ будетъ ничто, а потому и внѣшній міръ не будетъ имѣть реальности. Тогда нечего ставить въ вину Беркелею, что „онъ считалъ тѣла одною видимостью; даже наше существованіе, которое ставилось бы тогда въ зависимость отъ реальности такой невозможной вещи (eines Undinges), какъ время, нужно бы считать, какъ и эту вещь, пустымъ призракомъ,—несообразность, которой до сихъ поръ еще никто не допустилъ“ [1]). Свой идеализмъ Кантъ называетъ критическимъ, или трансцендентальнымъ. Этотъ идеализмъ не говоритъ, что внѣшніе предметы и предметы нашего сознанія суть нѣчто призрачное, а утверждаетъ, что *пространственное* существованіе первыхъ предметовъ и *временное* бытіе вторыхъ предметовъ нужно относить къ сознаванію, а не къ самимъ вещамъ. Трансцендентальный идеализмъ учитъ, что мы познаемъ явленія, явленія суть наши представленія, но представленія о существующемъ [2]).

Подтвержденіе справедливости своего ученія о пространствѣ и времени Кантъ находитъ въ томъ, что оно и только

[1]) Kritik, s. 96. 97.

[2]) Пролегомены, стр. 60. 61.

оно одно можетъ намъ объяснить существованіе въ математикѣ сужденій апріорныхъ и въ тоже время синтетическихъ. Допустимъ, что пространство и время не апріорныя, а опытныя, эмпирическія представленія; тогда сужденіямъ математики не могла бы принадлежать всеобщность и необходимость, ибо данное въ опытѣ всегда частно, случайно. Если бы, затѣмъ, пространство и время были не апріорными *созерцаніями*, а апріорными *понятіями*, на нихъ можно бы построять только аналитическія, но никакъ не синтетическія сужденія a priori [1]). „Возьмите, напр., положеніе: двѣ прямыя линіи не могутъ ограничивать какого нибудь пространства, слѣдовательно, составлять какой нибудь фигуры и попробуйте вывести его изъ понятія прямыхъ линій и числа двухъ; или возьмите положеніе: три прямыя линіи могутъ составить фигуру и выведите его на основаніи только этихъ понятій. Всѣ ваши усилія будутъ напрасны и вы принуждены будете обратиться къ созерцанію, какъ это всегда и дѣлается въ геометріи“. Это созерцаніе должно быть не эмпирическимъ, а чистымъ, апріорнымъ, должно имѣть всеобщую *субъективную* реальность. Въ самомъ дѣлѣ, если бы пространство и время были объективными качественностями или отношеніями самихъ вещей, то нельзя было бы понять, какимъ образомъ мы можемъ синтетически a priori что нибудь заключать о внѣшнихъ предметахъ. Теперь-же мы знаемъ, что пространство и время имѣютъ субъективную реальность, суть представленія, но такія представленія, которыя служатъ необходимыми формами всякаго эмпирическаго созерцанія, такъ что только чрезъ подчиненіе имъ ощущенія превращаются въ созерцанія. Поэтому можно a priori утверждать, что всякій созерцаемый предметъ долженъ согласоваться съ тѣми законами, которые вытекаютъ изъ представленій пространства и времени. Еще раньше, чѣмъ мы аффицированы предметомъ, мы знаемъ, что формальнымъ условіемъ такого аффицированія служитъ про-

[1]) Kritik, s. 76, 77. 93.

странство и время, а потому раньше аффицированія предметами, и вообще независимо отъ даннаго эмпирическаго содержанія, мы синтетически a priori высказываемъ положенія, которыя конструируемъ въ формахъ пространства и времени [1]).

Ученіе Канта о пространствѣ и времени есть важнѣйшій, но вмѣстѣ съ тѣмъ и труднѣйшій пунктъ его системы. Неудивительно поэтому, что оно толковалось и толкуется изслѣдователями философіи Канта весьма различно. Въ нашей литературѣ недавно возникла, какъ извѣстно, оживленная полемика между профессорами М. И. Каринскимъ и А. И. Введенскимъ по вопросу, какъ понимать Кантовское ученіе о времени. Профессоръ Каринскій говоритъ, что Кантъ не отрицалъ *дѣйствительной смѣны* нашихъ представленій; есть, по нему, *фактическій* рядъ смѣняющихся событій, а не простое наше представленіе ряда событій, въ дѣйствительности никогда не происходившихъ, т. е. не смѣнявшихъ другъ друга фактически; есть *дѣйствительная послѣдовательность* нашихъ представленій [2]). Профессоръ же Введенскій понимаетъ Кантовское ученіе о времени такимъ образомъ: „Времени, т. е. *дѣйствительнаго теченія* времени или *дѣйствительной смѣны* событій, какъ бы то ни было, (по Канту) нѣтъ... Взамѣнъ того мы *невольно* только представляемъ самихъ себя (именно себя, а уже отъ этого и все остальное) пережившими и переживающими разнообразныя смѣны событій, т. е. живущими во времени, а поэтому намъ *невольно кажется*, будто-бы все безъ исключенія находится во времени. Слѣдовательно, Кантовскія слова: „время находится исключительно внутри насъ“ надо понимать только такъ: внутри насъ находится всего *лишь представленіе* теченія времени, т. е. смѣны событій, а не само теченіе времени, не сама смѣна... Вос-

[1]) Kritik, s. 93. 94. Пролегомены, стр. 42—46. 50. 51.

[2]) Вопросы философіи, 1895, кн. 27 (2), стр. 252—260.

произведеніе представленія по частямъ должно обозначать вовсе не продолжающійся нѣкоторое время *процессъ* (ибо нигдѣ нѣтъ объективнаго времени), а только представленіе самого себя, сознаніе себя какъ бы переживающимъ этотъ процессъ, т. е. одно лишь *опредѣленіе* нашего сознанія во времени“ [1]).

Въ своемъ пониманіи Кантовскаго ученія о времени мы примыкаемъ ко взгляду профессора Введенскаго. Есть, по Канту, смѣна представленій, но смѣна только *для насъ*; смѣна эта дѣйствительна, но дѣйствительна только *для насъ, для нашего сознанія*. Можетъ быть другое существо не усмотрѣло бы въ опредѣленіяхъ моего сознанія смѣны, но я усматриваю и долженъ усматривать, ибо такова природа моей интуиціи. Мои представленія слѣдуютъ другъ за другомъ, т. е., въ Кантовскомъ смыслѣ, я *сознаю* ихъ слѣдующими другъ за другомъ, т. е. сознаю сообразно формѣ внутренняго чувства. Смѣна моихъ представленій есть явленіе, но отъ смѣны явленія нельзя заключать къ существованію смѣны самой по себѣ. Иного смысла не имѣетъ ученіе Канта о феноменальной объективности времени, какъ и пространства. Нельзя сказать: время течетъ, ибо это значило бы признать бытіе времени, какъ нѣкоторой вещи въ себѣ; нужно сказать: время течетъ для меня, для моего сознанія, или я имѣю сознаніе о своихъ опредѣленіяхъ во времени. Правда, Кантъ иногда выражаетъ это свое ученіе о времени неточно, но мы, справедливо говоритъ профессоръ Введенскій, должны или исправить эти выраженія, или не обращать на нихъ никакого вниманія.

Изъ своего ученія о пространствѣ и времени, какъ субъективныхъ формахъ нашего созерцанія, Кантъ дѣлаетъ тотъ важнѣйшій выводъ, что мы *не знаемъ, какъ вещи существуютъ сами по себѣ, а намъ извѣстно только, какъ онѣ намъ*

[1]) Вопросы философіи, 1894, 25 кн., стр. 639—645.

являются. „Намъ остается совершенно неизвѣстнымъ, что дѣлается съ предметами самими въ себѣ, независимо отъ нашей чувственности. Мы знаемъ только тотъ способъ, какимъ мы воспринимаемъ ихъ, какой намъ обыченъ, способъ, который не долженъ принадлежать каждому существу, но для человѣка обязателенъ. Только съ этимъ способомъ мы имѣемъ дѣло... До какой-бы высшей степени ясности мы ни довели наше представленіе, не приблизимся вслѣдствіе этого къ свойству вещей самихъ въ себѣ". Такимъ образомъ истинная природа предметовъ для насъ остается всегда неизвѣстною; вещь въ себѣ—Ding an sich есть для насъ алгебраическое X [1]). Но нельзя думать, что, говоря это, Кантъ отрицаетъ достовѣрность и общегодность чувственнаго познанія. Насколько пространство и время не случайныя, а необходимыя условія чувственнаго познанія, послѣднее имѣетъ полное значеніе, какъ выраженіе природы вещей, разсматриваемой въ отношеніи къ намъ [2]). Поэтому Кантъ отличается отъ скептиковъ, которые также признавали дѣйствительное существо вещей для насъ непознаваемымъ, но съ тѣмъ вмѣстѣ отрицали и самое познаніе.

Что сказать относительно изложеннаго ученія Канта о пространствѣ и времени?

Противъ этого ученія ясно, думаемъ, говоритъ признаваемое самимъ Кантомъ бытіе вещи въ себѣ. Въ самомъ дѣлѣ, вещь въ себѣ существуетъ, вступаетъ въ явленіе, обнаруживаетъ свою истинную природу, хотя послѣдняя и остается намъ неизвѣстною. Но, вступая въ явленіе, вещь въ себѣ необходимо вступаетъ въ пространство и время, какъ форму своего существованія, ибо нельзя представить, чтобы то, что обнаруживается въ явленіи, связано съ нимъ, было свободно отъ формы, которой подлежатъ явленія. Кантъ говоритъ: „если бы я самъ, или другое какое нибудь существо,

[1]) Kritik, d. rein. Vernuft, s.89. 90. 80. 87; Пролегомены, стр. 44. 53. 54.
[2]) Kritik, s. 88; Пролегомены, стр. 50—53.

могъ представлять безъ этого условія чувственности (т. е. безъ формы времени), то тѣ самыя опредѣленія, которыя теперь мы считаемъ измѣненіями, образовали бы такое познаніе, въ которомъ не было бы представленія времени, слѣдовательно и самаго измѣненія". Но отъ возможности къ дѣйствительности—далеко: на самомъ дѣлѣ время есть необходимая форма существованія какъ вещи вообще, такъ въ частности и моего я. По мнѣнію Канта, если бы не стало насъ, то исчезло бы и пространство и время. На такое утвержденіе философъ имѣлъ бы право, если бы не признавалъ никакой вещи въ себѣ,—если бы являющіяся намъ вещи были исключительно субъекту обязаны тѣмъ, чѣмъ онѣ являются. Но такъ какъ Кантъ признаетъ неизвѣстное и непознаваемое X, какъ реальную основу явленія, то это X должно имѣть нѣкоторую объективную форму существованія, и таковою можетъ быть пространство и время. Вѣдь, вещи являются намъ множественными только потому, что одна существуетъ рядомъ съ другою, или подлѣ другой; вещи дѣйствуютъ на насъ, производятъ въ насъ ощущеніе и значитъ существуетъ реально предшествующее и послѣдующее. По ученію Канта, нельзя сказать, что время *есть*, а нужно утверждать, что время *есть для насъ*, или что мы имѣемъ представленіе времени. Но, вѣдь, представленіе времени само совершается во времени, во времени происходитъ и представленіе представленія времени и т. д., и значитъ время есть нѣчто объективное. Противъ воззрѣній Канта на пространство и время говоритъ та самая математика, положенія которой онъ думаетъ объяснить своей трансцендентальною эстетикою. Математика не имѣетъ дѣла съ чистымъ пространствомъ, или чистымъ временемъ: предметъ геометріи—опредѣленное пространство,—пунктъ, линія, поверхность, фигура; предметъ ариѳметики — опредѣленное время, т. е. послѣдовательное повтореніе единицъ или число. Наконецъ, совершенно непонятно, какимъ образомъ, отрицая объективность пространства, Кантъ могъ признавать суще-

ствованіе внѣшняго міра, бытіе матеріальныхъ предметовъ. Мы можемъ понимать послѣдніе только въ пространствѣ; изъ понятія матеріальности чисто аналитически выводится понятіе сложности, протяженности, слѣдовательно пространственности. Пространство и время не суть, безъ сомнѣнія, какія нибудь сущности, но они выражаютъ реальныя отношенія вещей, суть реальныя формы конечнаго бытія [1]).

В) Трансцендентальная логика.

Послѣ опредѣленія въ трансцендентальной эстетикѣ апріорныхъ принциповъ чувственности Кантъ переходитъ *въ трансцендентальной логикѣ* къ изслѣдованію такихъ же принциповъ мышленія,—первичныхъ, необходимыхъ формъ мысли, которыя, обусловливая опытъ, сами не заимствуются изъ опыта. Въ первой части трансцендентальной логики—*аналитикѣ* разсматривается низшая сторона способности мышленія—*разсудокъ*, во второй же ея части—*діалектикѣ* имѣется въ виду высшая сторона мышленія—*разумъ*.

а) Трансцендентальная аналитика.

Въ противоположность чувственности (Sinnlichkeit), способности воспринимающей, пассивной, разсудокъ (Verstand) есть способность дѣятельная, активная. Чувственность доставляетъ разсудку матеріалъ въ формѣ созерцаній или представленій, а разсудокъ обрабатываетъ этотъ матеріалъ, возводя его къ понятіямъ, или, иначе говоря, разсудокъ *мыслитъ* предметъ созерцанія. „Безъ чувственности мы не имѣли бы

---

[1]) Хорошія критическія замѣчанія на ученіе Канта о пространствѣ и времени можно находить въ нѣкоторыхъ сочиненіяхъ профессоровъ *Линницкаго* („О познаніи"), *Грота* („О времени"), Введенскаго (Алексѣя Ивановича) и др. Въ западной литературѣ укажемъ въ данномъ случаѣ на сочиненія *Тренделенбурга* (Ueber eine Lücke in Kants Beweis von der ausschliessenden Subjectivität des Raumes und der Zeit, 1867), *Иберверга* (Grundriss, Th. 3, s. 227—234, Anmerkungen), *Спиккера* (Kant, Hume und Berkeley, Berlin, 1875, s. 56 ff.), *Бермана* (Geschichte d. Philosophie, Berlin, 1892, Bd. II, s. 39—49), *Вильма* (Histoire de la philosophie allemagne, v. 1, p. 148—154), *Дедуи* (La philosophie de Kant, p. 285—293) и др.

предмета, безъ разсудка мы не могли бы *мыслить* предмета. Мысли безъ содержанія пусты, созерцанія безъ понятій слѣпы. Поэтому столь же необходимо дѣлать свои понятія чувственными (т. е. присоединять къ нимъ предметъ, данный въ созерцаніи), сколько свои созерцанія дѣлать разсудочными (sich verständlich zu machen), т. е. подводить ихъ подъ понятія“[1]). Какъ чувственности принадлежатъ чистыя созерцанія, такъ въ разсудкѣ должны быть чистыя понятія; иначе не возможенъ никакой научный опытъ, ибо послѣдній не есть простой аггрегатъ воспріятій, образованный по законамъ ассоціаціи [2]). Трансцендентальная аналитика прежде всего должна именно открыть чистыя формы разсудка, или чистыя его понятія [3]). Какъ же она можетъ это сдѣлать?

Основная функція разсудка есть функція судительная, или всѣ дѣйствія разсудка сводятся къ сужденіямъ. Это потому, что разсудокъ не можетъ сдѣлать иного употребленія изъ своего матеріала, какъ только связывать или синтезировать его. Понятія тѣмъ отличаются отъ наглядныхъ представленій, что послѣднія непосредственно относятся къ предмету, понятія-же мы не можемъ относить къ предмету непосредственно, но относимъ въ сужденіи чрезъ посредство третьяго члена (будетъ ли это созерцаніе, или само понятіе). Понятіе, напримѣръ, дѣлимаго мы прилагаемъ къ извѣстнымъ предметамъ чрезъ посредство понятія тѣла и говоримъ: „всѣ тѣла дѣлимы“ [4]). Если такимъ образомъ основная функція разсудка есть сужденіе, то сколько существуетъ различныхъ видовъ судительной дѣятельности, столько же должно быть и апріорныхъ формъ разсудка или чистыхъ его понятій, лежащихъ въ основѣ такого, или иного связыванія представленій [5]). Установивши этотъ несомнѣнно вѣрный принципъ къ открытію апріорныхъ формъ разсудочной дѣятельности,

[1]) Kritik. s. 100, ср. s. 112.
[2]) Ibid. s. 100.
[3]) Ibid. s. 110. 111.
[4]) Ibid. s. 112. 113.
[5]) Ibid. s. 119. 120.

Кантъ затѣмъ совершенно произвольно беретъ таблицу сужденій формальной логики и въ ней находитъ ключъ къ рѣшенію занимающаго его вопроса. Формальная логика дѣлитъ сужденія на четыре класса: по количеству, качеству, отношенію и модальности. Каждый изъ этихъ классовъ содержитъ въ себѣ три вида сужденій: по количеству сужденія бываютъ: всеобщія, частныя и единичныя; по качеству: утвердительныя, отрицательныя и безконечныя; по отношенію: категорическія, условныя и раздѣлительныя; по модальности: возможныя, дѣйствительныя и необходимыя [1]). Относительно безконечныхъ сужденій Кантъ дѣлаетъ такое разъясненіе. Не все равно сказать: „душа безсмертна“ и „душа не смертна“. Въ первомъ случаѣ я приписываю душѣ положительный предикатъ, составляю утвердительное сужденіе; во второмъ же случаѣ я не отношу душу къ классу неумирающихъ существъ, а только раздѣляю весь объемъ возможныхъ существъ на существа смертныя и несмертныя и высказываю, что душа принадлежитъ къ безконечному классу предметовъ, выключая существа смертныя. Такимъ образомъ во второмъ случаѣ я ограничиваю безконечный классъ предметовъ, но и послѣ такого ограниченія этотъ классъ все-таки остается безконечнымъ и допускаетъ дальнѣйшее ограниченіе [2]). Сообразно съ указанными 12 видами сужденій, Кантъ признаетъ существованіе въ нашемъ разсудкѣ двѣнадцати независимыхъ отъ опыта, имманентно присущихъ разсудку, понятій, какъ нормъ или принциповъ судительнаго синтеза. Эти понятія онъ называетъ категоріями. Категоріи количества суть: единство, множество и всеобщность; категоріи качества: реальность, отрицаніе и ограниченіе; категоріи отношенія: субстанція и акциденція (самостоятельность и принадлежность), причина и дѣйствіе и взаимодѣйствіе; категоріи модальности: возможность, дѣйствительность и необходимость съ ихъ коррелятами, т. е. невозмож-

[1]) Ibid. s. 114.

[2]) Ibid. s. 115. 116.

ностью, недѣйствительностью и случайностью [1]). Выводъ категорій изъ формъ сужденій въ большинствѣ случаевъ, какъ легко замѣтить, довольно естественный. Только двѣ категоріи установлены съ большими натяжками, именно категорія субстанціальности и категорія взаимодѣйствія, изъ которыхъ первая выводится изъ категорическаго, вторая—изъ раздѣлительнаго сужденія [2]). Несправедливо мнѣніе Виндельбанда, что между формами сужденія и категоріями связь по большей части шатка, произвольна и случайна [3]). Но имѣетъ полную силу дальнѣйшее замѣчаніе Виндельбанда, что схема категорій настолько понравилась Канту, что „впослѣдствіи онъ полагалъ ее въ основу своего изложенія всюду, гдѣ ему нужно было дать исчерпывающую обработку какой либо проблемы. Его все возрастающій педантизмъ ясно выразился въ увѣренности, что каждый предметъ нужно разсматривать съ точки зрѣнія количества, качества, отношенія и модальности, взятыхъ порознь, и еще въ томъ, что въ эту схему, какъ въ Прокрустово ложе, онъ искусственно втискивалъ свои позднѣйшія изслѣдованія, и не къ ихъ выгодѣ“ [4]).

Нельзя не замѣтить, что въ таблицѣ категорій вездѣ встрѣчается число три. Это, говоритъ Кантъ, достойно вниманія, потому что всякое дѣленіе понятій a priori должно быть собственно дихотомическимъ. Въ существѣ дѣла третья категорія каждой группы есть результатъ соединенія первыхъ двухъ категорій. Такъ „всеобщность (цѣлость) есть не что иное, какъ множество, разсматриваемое, какъ единство; ограниченіе есть реальность, соединенная съ отрицаніемъ; взаимодѣйствіе есть причинность одной сущности въ связи съ другою; необходимость есть бытіе, данное самою возможностью (die Notwendigkeit nichts Anderes, als die Existenz die durch die Möglichkeit selbst gegeben). Но нельзя однако думать,

[1]) Ibid. s. 121.
[2]) Ср. М. Каринскій, Объ истинахъ самоочевидныхъ, стр. 53.
[3]) Geschichte d. neueren Philosophie, Bd. II, s. 72; по русскому переводу стр. 80.
[4]) Ibid. s. 72, 73.

что третья категорія есть только выводное, а не основное понятіе чистаго разсудка. Соединеніе первой категоріи со второю, чтобы образовать третью категорію, нуждается въ особомъ актѣ разсудка, отличномъ отъ того, который проявляется въ первой и второй категоріи. Такъ понятіе числа (которое относится къ категоріи всеобщности) не всегда возможно тамъ, гдѣ есть понятія множества и единства (напр., въ представленіи безконечнаго); или изъ того, что я соединяю понятіе причины и понятіе субстанціи, еще не видно сразу взаимодѣйствіе, т. е. то, какимъ образомъ субстанція можетъ быть причиною чего нибудь происходящаго въ другой субстанціи. Отсюда видно, что для этого (т. е. установленія третьей категоріи) нуженъ особый актъ разсудка“ [1]).

Задача отыскать основныя понятія разсудка была предложена, говоритъ Кантъ, глубокомысленнѣйшимъ мужемъ древности Аристотелемъ. „Но такъ какъ онъ не руководился при этомъ опредѣленнымъ принципомъ, то заимствовалъ эти понятія, гдѣ они ему попадались, и указалъ прежде всего на десять понятій, названныхъ имъ категоріями (всеобщими сказуемыми). Потомъ онъ нашелъ еще пять понятій и присоединилъ ихъ къ первымъ подъ названіемъ вторыхъ сказуемыхъ. Но его таблица всетаки оказывалась неполною. Кромѣ того, въ ней помѣщены нѣкоторые модусы чистой чувственности (quando, ubi, situs, такъ равно prius, simul), даже одинъ модусъ опытный (motus), которые вовсе не входятъ въ основной перечень понятій разсудка; выводныя понятія поставлены на ряду съ основными (actio, passio) и о нѣкоторыхъ изъ послѣднихъ совершенно не упомянуто“ [2]). Кантъ, какъ видно, гордится тѣмъ, что категоріи установлены имъ на основѣ одного принципа, именно формъ сужденія, а потому ни одна категорія не опущена и въ перечень ихъ не вошло ничего, не принадлежащаго къ чистымъ понятіямъ разсудка.

[1]) Kritik d. rein V. s. 124. 125.
[2]) Ibid. s. 122.

Выражаясь языкомъ юристовъ, нужно сказать: quaestio facti состоитъ въ томъ, что мы обладаемъ двѣнадцатью чистыми разсудочными понятіями, которыя прилагаемъ къ предметамъ. Но тутъ является другой важнѣйшій вопросъ—quaestio juris,—имѣемъ ли мы право такъ пользоваться категоріями? Какимъ образомъ субъективныя условія мышленія могутъ имѣть объективное значеніе? Дѣло касается дедукціи категорій, и такъ какъ категоріи апріорныя понятія, то дедукція ихъ можетъ быть не эмпирическою, а—только трансцендентальною. Уже въ отношеніи къ пространству и времени возникалъ вопросъ о ихъ трансцендентальной дедукціи, но тамъ этотъ вопросъ могъ быть рѣшенъ легко: хотя пространство и время суть апріорныя созерцанія, но мы имѣемъ полное право относить ихъ къ предметамъ и построять на нихъ синтетическое знаніе, потому что всякій предметъ можетъ намъ *явиться* или стать объектомъ созерцанія (воззрѣнія) только въ формахъ пространства и времени. Въ иномъ положеніи мы находимся, когда вопросъ идетъ объ объективности категорій. Не видно, почему мы имѣемъ право прилагать къ предметамъ, какъ явленіямъ, напримѣръ, категорію причинности и говорить, что ничто не происходитъ безъ причины. Быть можетъ, мое понятіе причинности не имѣетъ ничего соотвѣтствующаго въ явленіяхъ и такимъ образомъ совершенно безсодержательно [1].

Мы не будемъ входить въ подробное изложеніе Кантовской трансцендентальной дедукціи категорій [2],—этого, по мнѣнію самого Канта, труднѣйшаго отдѣла „Критики чистаго разума“, который онъ совершенно переработалъ во второмъ изданіи своей „Критики“, хотя нельзя сказать, чтобы пере-

[1]) Ibid s. 128—133

[2]) Сравнительно обстоятельное изложеніе этого ученія можно найти у *Куно Фишера* (т. 2, стр. 311—325.), *Эрдмана* (Versuch, III, 1, s. 71—85.), *Дедуи* (La philosophie de Kant, p. 61—71), *Вильма* (Histoire de la philosophie allemagne, v. 1. p. 161—171).

работалъ къ лучшему [1]). Ограничимся самымъ общимъ разъясненіемъ этого ученія Канта.

Кантъ не спрашиваетъ о приложимости категорій къ вещамъ въ себѣ: какъ вещи въ себѣ существуютъ, этого мы незнаемъ и „до нихъ намъ нѣтъ дѣла“ [2]). Если бы вопросъ былъ о приложимости категорій къ вещамъ въ себѣ, то возможенъ былъ бы только одинъ отвѣтъ, именно, что между категоріями и вещами въ себѣ есть нѣкоторая предуставленная гармонія; но отъ такого отвѣта критическая философія весьма далека. Кантъ спрашиваетъ о приложимости категорій къ предметамъ, какъ явленіямъ, т. е. о приложимости ихъ къ опыту. А такъ какъ опытъ, въ смыслѣ Кантовскомъ, есть закономѣрная связь явленій, т. е. связь всеобщая, необходимая и потому объективная, то на поставленный вопросъ объ объективности категорій дается такой отвѣтъ. Категоріи мы имѣемъ полное право прилагать къ опыту, потому что онѣ создаютъ послѣдній, безъ нихъ опытъ, какъ закономѣрное сочетаніе явленій, былъ бы невозможенъ. Нашъ разсудокъ есть виновникъ опыта, и не категоріи обусловливаются предметами опыта, какъ необходимыми сочетаніями явленій или воспріятій, а предметы опыта, какъ таковыя сочетанія, обусловливаются категоріями. Какъ предметъ, чтобы стать явленіемъ, долженъ быть намъ данъ въ формахъ пространства и времени, такъ предметъ, чтобы сдѣлаться предметомъ опыта, т. е. необходимымъ сочетаніемъ явленій или воспріятій, долженъ быть подведенъ подъ категоріи [3]).

Такое значеніе категоріи имѣютъ потому, что онѣ суть формы *не эмпирическаго* сознанія, а *сознанія трансцендентальнаго* (transscendentale Apperception). Первое сознаніе частно, случайно, измѣнчиво, второе же—всеобще, неизмѣнно.

---

[1]) Ср. Erdmann, Versuch, III, 1, s. 72.

[2]) Пролегомены, стр. 66.

[3]) Kritik, s. 134. 135. 148. 149. 160. 161.

Поэтому, что связываетъ эмпирическое сознаніе, то не можетъ претендовать на научное значеніе, ибо сознаніе это поставило явленія въ извѣстное отношеніе, но оно могло связать ихъ и иначе; принудительнаго въ синтезѣ, произведенномъ эмпирическимъ сознаніемъ или эмпирическою апперцепціею, ничего нѣтъ. Что, напротивъ, связало на основѣ категорій надъиндивидуальное сознаніе, то должно быть синтезировано каждымъ сознаніемъ, или то имѣетъ значеніе всеобщее, необходимое и потому объективное [1]). Возьмемъ два такихъ сужденія: „когда солнце освѣщаетъ камень, онъ становится теплымъ“ и: „солнце согрѣваетъ камень“. Первое сужденіе субъективно, имѣетъ значеніе только для меня; оно представляетъ случайный синтезъ воспріятій и потому называется *сужденіемъ воспріятія* (Wahrnehmungsurtheil). Второе же сужденіе имѣетъ значеніе для меня и для всѣхъ другихъ; оно есть научное или *опытное сужденіе* (Erfahrungsurtheil). Что же, спрашивается, превращаетъ сужденіе воспріятія въ опытное сужденіе? Въ первомъ сужденіи синтезъ совершенъ на основѣ эмпирическаго, во второмъ—на основѣ трансцендентальнаго сознанія. „Если я говорю: солнце согрѣваетъ камень, то тутъ... сверхъ воспріятія привходитъ еще разсудочное понятіе причины, связующее необходимо съ понятіемъ солнца понятіе теплоты“. Разложивши опытныя сужденія, мы должны признать, что они не состоятъ изъ однихъ воспріятій, связанныхъ, какъ обыкновенно полагаютъ, чрезъ простое сравненіе, а здѣсь входящіе элементы непремѣнно синтезируются посредствомъ категорій. Послѣднія и превращаютъ сужденія воспріятія въ опытныя сужденія. Категоріи, какъ формы трансцендентальнаго сознанія, суть единственныя условія, подъ которыми явленія могутъ связываться необходимо, т. е. образовать опытъ [2]).

---

[1]) Kritik. s. 139 ff.

[2]) Пролегомены, стр. 67—74.

Такимъ образомъ явленія, чтобы образовать опытное, научное знаніе, должны быть подведены подъ категоріи. Но какъ возможно это подведеніе, если категоріи совершенно неоднородны явленіямъ: категоріи суть чистыя разсудочныя понятія, а матеріалъ, который ими объединяется, чувственный, эмпирическій. Очевидно, что, при такой неоднородности разсудка и чувственности, приложеніе категорій къ явленіямъ возможно только тогда, если есть нѣчто третье посредствующее,—съ одной стороны, родственное категоріямъ, съ другой —явленіямъ. Такимъ посредствующимъ звеномъ служитъ представленіе времени, ибо время, съ одной стороны, есть форма внутренняго *чувства* и значитъ оно родственно чувственному, съ другой стороны, время есть чистая, *апріорная* форма и потому его опредѣленія, подобно категоріямъ, носятъ апріорическій характеръ [1]). Посредствующимъ въ данномъ случаѣ звеномъ не можетъ быть представленіе пространства, такъ какъ подъ форму послѣдняго падаютъ не всѣ явленія, а только явленія внѣшняго чувства; время же есть апріорное условіе всѣхъ явленій,—непосредственно внутреннихъ и посредственно внѣшнихъ, насколько и послѣднія суть наши внутреннія состоянія.

Пользоваться представленіемъ времени для приложенія категорій къ явленіямъ значитъ на основѣ представленія времени онагляживать категоріи, или создавать для нихъ нѣкоторыя чувственныя аналогіи. Непосредственно, напр., я не могу усматривать въ явленіяхъ причинности, но если я онагляжу эту категорію, т. е., пользуясь представленіемъ времени, буду мыслить ее, какъ *послѣдовательность*, то это дастъ мнѣ возможность подвести къ ней явленія. Точно также я онагляжу категорію субстанціи и буду имѣть возможность прилагать ее къ явленіямъ, если буду мыслить ее, какъ *пребываемость* во времени, или какъ *непрерывность* и *устойчи-*

[1]) Kritik, s. 168—170.

вость реальнаго во времени. Философъ Юмъ думалъ, что мы въ силу привычки принимаемъ послѣдовательность явленій за причинность, одновременное существованіе явленій—за субстанціальность. Кантъ-же, какъ видимъ, учитъ, что послѣдовательность и пребываемость во времени—это только онагляживаніе категорій причинности и субстанціальности. При томъ, послѣдовательность и пребываемость во времени не суть, по Канту, продукты индивидуальной ассоціаціи, а трансцендентальные акты особой способности, именно способности продуктивнаго воображенія.

Тѣ общіе способы, въ родѣ указанныхъ раньше послѣдовательности и пребываемости во времени, которыми воображеніе, пользуясь представленіемъ времени, онагляживаетъ категоріи, Кантъ называетъ *схемами*. Схема далеко не то же, что простой единичный образъ. „Такъ, если я послѣдовательно ставлю пять точекъ, то создаю образъ числа пяти. Напротивъ, если я мыслю число вообще,—будетъ ли оно пять, или сто,—то мыслю скорѣе общій пріемъ, какъ представлять, сообразно извѣстному понятію, въ одномъ образѣ множество единицъ (напримѣръ тысячу), а не мыслю самый образъ, который въ послѣднемъ случаѣ (т. е. когда дѣло идетъ о тысячѣ) я едва-ли могъ бы обозрѣть и сравнить съ понятіемъ. Представленіе того общаго пріема, которымъ пользуется воображеніе, чтобы создать для понятія соотвѣтствующій ему образъ, я называю схемою этого понятія [1]). Въ основѣ нашихъ чистыхъ чувственныхъ понятій лежатъ не образы предметовъ, а схемы. Понятію треугольника не можетъ быть адекватнымъ никакой образъ треугольника, ибо онъ не достигаетъ всеобщности понятія, имѣющаго значеніе для всѣхъ треугольниковъ, будутъ ли они прямо, или тупо-угольными и т. п., а всегда

[1]) Kritik, s. 170. 171. „Die Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe“.

ограничиваетъ это понятіе извѣстною частью его объема. Схема треугольника можетъ существовать только въ мысли и означаетъ *правило* синтеза, которымъ пользуется воображеніе относительно чистыхъ формъ, данныхъ въ пространствѣ“ [1]). Такимъ образомъ, *схемы—это тѣ общіе пріемы, которыми воображеніе, пользуясь представленіемъ времени, начертываетъ образы, отвѣчающіе категоріямъ.*

Для каждой категоріи существуетъ особая схема, представляющая особую модификацію представленія времени. Схемы категорій субстанціальности и причинности указаны нами раньше. Схемой третьей категоріи отношенія, т. е. взаимодѣйствія, служитъ „одновременное существованіе свойствъ одной сущности съ свойствами другой, подчиненное общему правилу“. Схемы категорій качества таковы: реальности соотвѣтствуетъ бытіе во времени, отрицанію—небытіе во времени, наконецъ, степень реальности измѣряется интенсивностью ощущенія, порождаемаго въ одно и тоже время. Схемы категорій модальности слѣдующія: возможность онагляживается представленіемъ бытія въ какое-нибудь время; схемою дѣйствительности служитъ бытіе въ опредѣленное время; схемою необходимости—бытіе во всякое время [2]). Нѣсколько искусственно устанавливается Кантомъ схема категорій количества. Схемою количества, говоритъ Кантъ, служитъ число, ибо количество мыслится нами, какъ величина, состоящая изъ частей, присоединеніе одной части къ другой представляется, какъ счетъ или счисленіе, а число есть именно нѣкоторый временный рядъ [3]). Кантъ переводитъ пространственный рядъ во временный только потому, что время есть, по нему, болѣе широкая форма, чѣмъ пространство. На самомъ дѣлѣ число есть такое же отвлеченное понятіе, какъ и величина, и слѣдовательно послѣдняя вовсе не онагляживается числомъ.

---

[1]) Ibid. s. 171.
[2]) Kritik s. 172—174.
[3]) Ibid s. 172.

Какъ видимъ, трансцендентальная аналитика, во первыхъ, доказала существованіе въ разсудкѣ чистыхъ понятій или категорій; во-вторыхъ, обосновала объективность категорій, показавши, что явленія, чтобы образовать научное знаніе, должны быть связываемы не иначе, какъ посредствомъ категорій; въ-третьихъ, разъяснила, какимъ образомъ категоріи—отвлеченныя понятія могутъ быть прилагаемы къ явленіямъ—конкретному матеріалу. Если теперь мы ближе будемъ анализировать отношеніе разсудка къ чувственности, то замѣтимъ, что чрезъ приложеніе категорій къ явленіямъ образуются извѣстныя научныя аксіомы или основоположенія. Послѣднія апріорны и отличаются синтетическимъ характеромъ; значимость ихъ опирается на томъ, что безъ нихъ никакой опытъ, т. е. никакое научное знаніе не было бы возможно. Такъ какъ основоположенія возникаютъ изъ приложенія категорій къ явленіямъ, то они имѣютъ значеніе только въ отношеніи къ явленіямъ, или они суть основоположенія чистаго естествознанія. Въ то же время, будучи выводимы изъ приложенія категорій къ явленіямъ, они, по своему числу, должны соотвѣтствовать таблицѣ категорій[1]). Каковы же эти основоположенія?

Когда мы подводимъ явленія подъ категорію количества, получаемъ такое основоположеніе: *всѣ явленія, по способу своего представленія, суть величины экстенсивныя.* Объясняется это основоположеніе такимъ образомъ. Всѣ явленія непремѣнно проходятъ сквозь форму пространства и времени. Пространство и время мы представляемъ сложенными изъ частей, синтезъ которыхъ въ одно цѣлое даетъ намъ опредѣленное пространство и опредѣленное время. Я не могу представить никакой линіи, какъ бы мала она ни была, не пройдя ее мысленно или не образуя ея частей. Также поступаю я и съ временемъ, какъ бы кратко оно ни было. „Я мыслю въ немъ постепенное движеніе отъ одного мгновенія

[1]) Ibid. s. 176. 177; Пролегомены, стр. 79. 80.

къ другому и изъ частей времени и присоединенія ихъ одной къ другой образуется опредѣленная величина времени". Естественно поэтому, что явленія, какъ созерцанія, должны быть величинами, сложенными изъ частей—пространственныхъ или временныхъ, какія части соединяются (аппрегендируются) чрезъ послѣдовательное ихъ прибавленіе. Разъясняемое основоположеніе Кантъ называетъ *аксіомою созерцанія* (Axiom der Anschauung) и дѣлаетъ изъ него тотъ выводъ, что предметомъ нашего познанія не могутъ быть атомы: послѣдніе представляются недѣлимыми, а недѣлимое не есть предметъ воззрѣнія, ибо воззрѣніе имѣетъ дѣло только съ экстенсивнымъ, т. е. дѣлимымъ [1]).

Указанное основоположеніе образовалось потому, что прилагалась къ явленіямъ категорія количества, онагляживаемая схемою числа. Возьмемъ теперь категорію качества и приложимъ ее, при помощи соотвѣтствующей ей схемы, къ явленіямъ. Въ такомъ случаѣ мы должны сказать, что всѣ явленія суть нѣкоторая реальность, и эту реальность образуетъ ощущеніе, наполняющее форму пространства и времени. Ощущеніе дается намъ извнѣ, а не производится нами самими. Однако, прежде чѣмъ получено ощущеніе, мы можемъ сказать, что оно не есть величина экстенсивная, потому что въ немъ не различается частей, которыя бы лежали одна подлѣ другой и нами аппрегендировались; ощущеніе есть цѣлое ощущеніе въ одинъ недѣлимый моментъ. Но однако, съ другой стороны, синтетически a priori мы можемъ сказать, что не въ каждый моментъ ощущеніе имѣетъ одинаковую силу. Оно можетъ возрастать и убывать; между реальностью ощущенія и отрицаніемъ (отсутствіемъ) его существуетъ множество промежуточныхъ ступеней. Поэтому величина ощущенія допускаетъ различія въ степени, т. е. ощущеніе есть величина интенсивная. Такимъ образомъ, когда

[1]) Ibid. s. 186—189; Пролегомены, стр. 80. 81.

мы подводимъ явленія подъ категорію качества, получаемъ такое основоположеніе, которое Кантъ называетъ *антиципаціею восприятія* (Anticipationen der Wahrnehmung): *во всѣхъ явленіяхъ реальное, составляющее предметъ ощущенія, имѣетъ интенсивную величину, т. е. степень* [1]). Какъ изъ перваго основоположенія Кантъ вывелъ, что нѣтъ,—по крайней мѣрѣ для нашего познанія,—атомовъ, такъ изъ второго основоположенія онъ заключаетъ, что въ возможномъ для насъ опытѣ нѣтъ пустоты, потому что нельзя ощущать полнаго отсутствія реальности. Явленія, которыя, повидимому, говорятъ о существованіи пустоты, наприм., что, при одинаковомъ объемѣ тѣлъ, количество содержащагося въ нихъ вещества различно, весьма удобно объясняются предположеніемъ различной интенсивности вещества; при одинаковой экстенсивной величинѣ интенсивная величина можетъ быть неодинакова [2]).

Основоположенія количества и качества Кантъ называетъ *конститутивными* основоположеніями, потому что они касаются самой возможности явленій, или возможности предметовъ, какъ явленій. Слѣдующія затѣмъ основоположенія отношенія и модальности носятъ у Канта названіе *регулятивныхъ*, ибо они предполагаютъ данность явленій и устанавливаютъ только правила ихъ объективнаго синтеза.

Основоположенія отношенія, соотвѣтствующія категоріямъ субстанціи, причинности и взаимодѣйствія, таковы: 1) „при всей измѣняемости явленій удерживается субстанція, и quantum ея въ природѣ не увеличивается и не уменьшается“; 2) „всѣ измѣненія происходятъ по закону связи причины и дѣйствія“ и 3) „всѣ субстанціи, поскольку онѣ могутъ быть воспринимаемы одновременно въ пространствѣ, стоятъ въ постоянномъ взаимодѣйствіи“ [3]). Въ ряду основоположеній—

---

[1]) Kritik, s. 189—193; Пролегомены, стр. 81.

[2]) Kritik, s. 194—196.

[3]) Ibid. s. 201, 202, 207, 223, 224.

это важнѣйшія основоположенія, ибо никакое научное знаніе о природѣ безъ нихъ невозможно. Разъяснимъ, какимъ образомъ доказываются у Канта эти основоположенія.

Всѣ явленія даны намъ въ формѣ времени, въ которой, какъ въ нѣкоторой основѣ, мы ихъ представляемъ. Но никакое времяопредѣленіе не имѣетъ мѣста, если не признаемъ чего то устойчиваго, постояннаго, потому что тогда нѣтъ возможности замѣчать переходъ отъ одного явленія къ другому, или одновременное бытіе явленій; послѣднія исчезали бы и возобновлялись, но не имѣли бы для насъ никакой продолжительности, ибо смѣна опредѣляется только въ отношеніи къ чему то несмѣняемому, устойчивому. Что же служитъ этимъ постояннымъ, устойчивымъ? Время не можетъ имъ быть, такъ какъ, хотя время, въ которомъ все измѣняется, само неизмѣнно, есть нѣкоторая „устойчивая форма внутренняго созерцанія", но само время не можетъ быть воспринимаемо: чтобы воспринимать время, какъ время, для этого нужно новое время. Поэтому въ самихъ предметахъ воспріятія, т. е. въ явленіяхъ долженъ находиться субстратъ, который представляетъ собою время вообще и при посредствѣ котораго можетъ быть воспринимаема смѣна, или одновременность, смотря потому, въ какомъ отношеніи стоятъ къ нему явленія. Это постоянное, устойчивое есть субстанція, а измѣняющееся—способы существованія ея. Субстанція слѣдовательно есть кореллятъ времени и она даетъ намъ возможность оріентироваться во временномъ теченіи явленій. Нашъ опытъ, кромѣ того, отличается единствомъ, ибо только при этомъ условіи возможна наука. А потому нужно признать, что постоянное въ явленіяхъ или субстратъ явленій не можетъ ни увеличиваться, ни уменьшаться, равно не можетъ возникнуть новое постоянное въ явленіяхъ, прежде не существовавшее. Субстанціальное въ явленіяхъ только измѣняется, но не переходитъ изъ бытія въ небытіе, или наоборотъ. „Какого то философа спросили: много ли вѣситъ дымъ? Вычти—отвѣчалъ онъ—изъ вѣсу сожжен-

наго дерева вѣсъ оставшейся золы и будешь имѣть вѣсъ дыма". Этотъ философъ отмѣтилъ правильно: постоянное въ явленіяхъ не уничтожается, а только измѣняется его форма [1]).

Такимъ образомъ признаніе субстанціальнаго въ явленіяхъ есть синтетическое апріорное основоположеніе, обусловливающее возможность представленія послѣдовательности и одновременности явленій. Но въ какомъ же случаѣ послѣдовательность и одновременность станутъ объективною послѣдовательностію и одновременностью, т. е. объективными опредѣленіями предметовъ, какъ явленій? Что сообщаетъ имъ эту объективность, которая необходимо принадлежитъ имъ, ибо иначе не существовала бы никакая наука?

Я воспринимаю явленія слѣдующими другъ за другомъ и связываю ихъ во времени, какъ послѣдовательныя. Но, вѣдь, эта связь можетъ быть чисто субъективною и вовсе не имѣть объективнаго, т. е. необходимаго значенія. Что меня убѣдитъ, что, воспринимая сначала A, затѣмъ—B, я не могу воспринимать и наоборотъ: полагать B предшествующимъ A. Вѣдь время само въ себѣ не можетъ быть воспринимаемо; нельзя дѣлать, какъ бы, справокъ съ нимъ и опредѣлять, что въ явленіяхъ предшествуетъ, а что слѣдуетъ. Я наблюдаю движеніе лодки въ послѣдовательности своихъ воспріятій, усматривая, какъ теченіе уноситъ лодку внизъ по рѣкѣ; но въ такой же послѣдовательности воспріятій я созерцаю и стоящій предо мною домъ, обозрѣвая его не иначе, какъ только воспринимая послѣдовательно его части. Гдѣ же, спрашивается, послѣдовательность объективная? Воспріятіе этого указать мнѣ не можетъ, ибо здѣсь и послѣдовательность и одновременность являются, какъ видно, одинаково послѣдовательностью. Нужно значитъ *правило* послѣдовательности и его разсудокъ a priori привноситъ изъ себя самого: онъ говоритъ, что всѣ измѣненія происходятъ по закону связи причины и дѣйствія.

---

[1]) Ibid. s. 202—207.

Не въ моемъ только субъективномъ воспріятіи одно событіе предшествуетъ другому, а оно необходимо предшествуетъ другому, являясь его причиною. Безъ такого подчиненія послѣдовательности явленій закону причинности никакой опытъ не возможенъ, а тогда была бы одна игра нашихъ представленій. Такимъ образомъ мы сами влагаемъ причинность въ опытъ и этимъ создаемъ его, а не извлекаемъ понятіе причинности эмпирическимъ путемъ. Порядокъ явленій не допускаетъ перемѣны, когда явленія связаны такъ, что одно изъ нихъ должно предшествовать, какъ причина, другое слѣдовать, какъ дѣйствіе. Безъ понятія причинности объективное опредѣленіе послѣдовательности не возможно [1]).

Знакомымъ уже намъ способомъ доказывается и третье основоположеніе отношенія, что „всѣ субстанціи, поскольку они могутъ быть воспринимаемы одновременно въ пространствѣ, стоятъ въ постоянномъ взаимодѣйствіи“. Время, какъ время, т. е. абсолютное время, само не можетъ быть воспринимаемо и потому нельзя непосредственно назначить предметамъ мѣсто во времени. Мнѣ даны два воспріятія, которыя я считаю одновременными. Относительно ихъ, на основаніи эмпирическаго синтеза, можно только утверждать, что каждое изъ нихъ есть въ субъектѣ, когда нѣтъ другаго, но нельзя говорить, что сами объекты ихъ „существуютъ одновременно, т. е. если есть одинъ изъ нихъ, то существуетъ одновременно и другой, и что это (т. е. одновременное существованіе) необходимо, чтобы воспріятія могли слѣдовать взаимно одно за другимъ“. Чтобы утверждать, что взаимное слѣдованіе воспріятій имѣетъ для себя основу въ самихъ объектахъ и такимъ образомъ представить одновременность, какъ одновременность объективную, необходимо прибѣгнуть къ разсудочному понятію или категоріи. Послѣднею является категорія взаимодѣйствія, ибо только, пользуясь ею, мы представляемъ что опредѣленія одного предмета необходимо, связаны съ опредѣлені-

[1]) Ibid. s. 207. ff.

ями другого предмета и потому вещи стоятъ во взаимномъ общеніи между собою и въ своей совокупности образуютъ одно цѣлое. Такимъ образомъ „одновременное бытіе субстанцій въ пространствѣ мы можемъ познать въ опытѣ не иначе, какъ только предположивъ ихъ взаимодѣйствіе между собою“ [1]).

Основоположенія категоріи модальности слѣдующія: 1) „что согласуется съ формальными условіями опыта (созерцаніемъ и категоріями), то возможно“; 2) „что стоитъ въ связи съ матеріальными условіями опыта (ощущеніемъ), то дѣйствительно“; и 3) „связь чего съ дѣйствительнымъ опредѣлена всеобщими условіями опыта, то необходимо“. Основоположенія модальности Кантъ называетъ *постулятами* опытнаго мышленія, ибо они не привносятъ ничего новаго къ понятію предмета, а выражаютъ только требованіе ставить это понятіе въ извѣстное отношеніе къ нашей познавательной способности [2]).

Постулятъ возможности требуетъ считать возможнымъ только то, что согласуется съ формальными условіями опыта. Поэтому отсутствіе противорѣчія въ какомъ нибудь понятіи не говоритъ еще о возможности предмета, соотвѣтствующаго этому понятію. Такъ „въ понятіи фигуры, ограничиваемой двумя прямыми линіями, собственно нѣтъ противорѣчія, потому что понятіе двухъ прямыхъ и ихъ встрѣчи не заключаетъ въ себѣ отрицанія фигуры; невозможность опирается здѣсь не на самомъ понятіи, а на конструированіи послѣдняго въ пространствѣ“, которое, какъ извѣстно, составляетъ необходимое формальное условіе всякаго опыта. Или, напримѣръ, понятіе субстанціи, которая находится въ пространствѣ, не наполняя его, понятіе такой способности души, которая созерцаетъ будущее, а не умозаключаетъ только, понятіе особенной силы души—стоять въ умственномъ общеніи съ дру-

---

[1]) Kritik, s. 224—225.

[2]) Kritik der rein. V. s. 230, 243, 244.

гими людьми, какъ бы послѣдніе далеко отъ насъ ни находились,—всѣ эти понятія не заключаютъ въ себѣ противорѣчія, но о возможности предметовъ, мыслимыхъ въ нихъ, говорить нельзя, ибо эти понятія представляютъ собою сочетаніе мыслей, не оправдываемое опытомъ и его признанными законами [1]). Такимъ образомъ Кантъ сводитъ возможность къ возможности физической: возможна та вещь, которая согласуется и съ законами разсудка и съ условіями чувственности, а потому въ возможности предметовъ супранатуральныхъ мы не можемъ быть увѣрены [2]).

Постулятъ дѣйствительности требуетъ считать дѣйствительнымъ только то, что согласуется съ матеріальными условіями опыта, т. е. что воспринимается. Дѣйствительность слѣдовательно, какъ и возможность, сводится къ дѣйствительности физической. Нужно, впрочемъ, признать дѣйствительнымъ не только то, что непосредственно воспринимается, но и что выводится изъ воспріятій. Такъ, „по притяженію желѣзныхъ опилокъ мы заключаемъ о существованіи магнетической матеріи, проникающей всѣ тѣла, хотя, по свойству нашихъ чувствъ, непосредственное воспріятіе этой матеріи для насъ невозможно... Какъ далеко слѣдовательно простираются наши воспріятія и связь ихъ по законамъ опыта, такъ далеко идетъ и наше знаніе о бытіи вещей". Поэтому изъ одного понятія вещи никогда нельзя доказать ея реальности или бытія,—положеніе, которымъ, какъ увидимъ, Кантъ пользуется при критикѣ онтологическаго доказательства бытія Божія,—потому что какъ бы ни было полно понятіе о предметѣ, какъ бы всесторонне оно ни обнимало его опредѣленія, но бытіе вещи есть нѣчто совершенно отличное отъ этихъ опредѣленій; тутъ вопросъ идетъ не о признакахъ вещи, а о томъ, дана-ли намъ эта вещь въ опытѣ [3]). Что касается бытія внѣшняго міра, то мы признаемъ его потому, что наши воспріятія должны имѣть

[1]) Ibid. s. 231—233.
[2]) Ср. Desdouits, La philosophie de Kant, p. 87.
[3]) Kritik, s. 234, 235.

причину, которою являются внѣ насъ существующія вещи. Если Декартъ признавалъ несомнѣнную достовѣрность только внутренняго опыта, то онъ опускалъ при этомъ изъ виду, что внутренній опытъ возможенъ только при предположеніи опыта внѣшняго. Сознаніе мною собственнаго бытія есть въ то же время непосредственное сознаніе мною бытія вещей внѣ меня, насколько сознаніе бытія послѣднихъ, какъ бытія устойчиваго (ср. раньше сказанное о субстанціи), служитъ необходимымъ условіемъ сознанія мною своего бытія во времени. Изъ раньше сказаннаго видно, что о внѣшнихъ вещахъ мы имѣемъ именно опытъ, а не простыя фантазіи [1]).

Постулятъ необходимости требуетъ считать необходимымъ то, „связь чего съ дѣйствительнымъ опредѣлена всеобщими условіями опыта". Что это значитъ? Дѣйствительно, какъ мы видѣли, то, что непосредственно воспринимается, или выводится изъ воспріятія; всеобщимъ же условіемъ опыта служитъ закономѣрность явленій, или признаніе причинности. Поэтому необходимость состоитъ въ томъ, что отъ одного явленія мы заключаемъ къ бытію другаго явленія, связаннаго съ первымъ отношеніемъ причинности. „Необходимость касается (именно) взаимнаго отношенія явленій" (но не субстанцій, которыя не могутъ быть разсматриваемы нами, какъ дѣйствія, или какъ нѣчто случающееся и возникающее) „по динамическому закону причинности и возникающей отсюда возможности отъ одного даннаго бытія (причины) a priori заключать къ другому бытію (дѣйствію"). Всякое измѣненіе въ мірѣ подчиняется закону. Въ природѣ нѣтъ ничего случайнаго, а всѣ явленія взаимно другъ друга опредѣляютъ, будучи связаны непрерывною цѣпью причинности. In mundo non datur casus, fatum, hiatus, saltus [2]).

Вотъ основоположенія, которыя, по мнѣнію Канта, лежатъ въ основѣ опыта, необходимо его предполагаютъ и по-

[1]) Ibid. s. 235—238.
[2]) Ibid. s. 239—241.

тому, очевидно, сами изъ опыта не могутъ быть выводимы, а образуютъ синтетическія апріорныя положенія. Безъ нихъ никакая наука о природѣ не возможна. Въ виду лучшаго уясненія Кантовскихъ основоположеній, сдѣлаемъ относительно ихъ нѣкоторыя критическія замѣчанія.

Основоположеніе категоріи количества состоитъ въ томъ, что всѣ созерцанія суть величины экстенсивныя. Въ Кантовскомъ доказательствѣ этого основоположенія различаются двѣ посылки: „одну составляетъ положеніе, что все непосредственно созерцаемое пространственно и временно; другая заключается въ мысли, что все пространственное и временное есть величина экстенсивная. Первая изъ этихъ посылокъ, съ точки зрѣнія Кантовой философіи, есть безспорно сужденіе синтетическое, такъ какъ пространство и время, по его ученію, не представляютъ единственно возможныхъ формъ созерцанія, и слѣдовательно созерцаемое могло-бы быть и непространственнымъ и невременнымъ. Но эта посылка была установлена уже трансцендентальною эстетикою; она представляетъ собою законъ нашего созерцанія и слѣдовательно не можетъ оправдывать собою основоположеніе мысли (разсудка). Ясно, такимъ образомъ, что, если основоположеніе количества должно считаться синтетическимъ основоположеніемъ разсудка, то вторая посылка, утверждающая, что все пространственное и временное есть величина экстенсивная, должна быть разсматриваема въ качествѣ синтетическаго сужденія“. Но на самомъ дѣлѣ эта посылка вовсе не синтетическое, а аналитическое сужденіе, ибо „въ понятіе пространства и времени неизбѣжно входятъ признаки составности, непрерывнаго слѣдованія частей другъ за другомъ“ [1]). Если сказать, что созерцанія проходятъ чрезъ форму пространства и времени, то отсюда чисто аналитическимъ путемъ можно вывести, что они величины экстенсивныя. Такимъ образомъ слѣдуетъ, что осново-

[1]) *М. Каринскій*, Объ истинахъ самоочевидныхъ, С.-Петербургъ, 1893 г., стр. 67. 68. 72.

положеніе количества—синтетическое основоположеніе, а важнѣйшая посылка, на которой оно опирается, есть результатъ аналитической дѣятельность ума,—что, конечно, не возможно.

Основоположеніе качества, хотя оно, по справедливому замѣчанію Когена, имѣло весьма важное вліяніе на развитіе физіологіи чувствъ [1]), также не доказано у Канта настоящимъ образомъ. Кантъ говоритъ, что ощущенія могутъ увеличиваться и уменьшаться до нуля реальности, а потому они суть величины интенсивныя. Но откуда же мы знаемъ, что ощущенія способны къ увеличенію и уменьшенію? Положеніе это никакъ не апріорное, а апостеріорное. Если же оно утверждается a priori, а не путемъ эмпирическимъ, то нужно предварительно установить всеобщія, необходимыя условія увеличенія и уменьшенія ощущеній. А въ числѣ этихъ условій должна быть поставлена именно интенсивная величина ощущеній. Поэтому разсужденія Канта здѣсь вращаются въ такомъ логическомъ кругу: интенсивность ощущеній выводится изъ ихъ способности увеличиваться и уменьшаться, а сама эта способность опирается на интенсивной величинѣ ощущеній. Можно оспаривать и то положеніе Канта, что ощущеніе наполняетъ одинъ моментъ времени, въ каждый моментъ существуетъ цѣлое или полное ощущеніе. Уже Лейбницъ доказывалъ, что сознательное воспріятіе предваряется рядомъ безсознательныхъ воспріятій,—ощущеніе въ своемъ происхожденіи представляетъ рядъ моментовъ, хотя и не замѣчаемыхъ нами, образуется чрезъ своего рода аппрегенсію. Если бы ощущеніе происходило моментально, то почему за однимъ ощущеніемъ не могло бы послѣдовать вдругъ, безъ всякаго перехода, другое ощущеніе, совершенно отличное отъ прежняго по степени,—чего Кантъ не допускаетъ, настаивая на непрерывности всякаго измѣненія [2]).

[1]) Kants Theorie der Erfahrung, S. 215.

[2]) Kirchman, Erläuterungen zu Kants Kritik d. rein Vernunft, S 37, 38.

Самыми трудными, но вмѣстѣ съ тѣмъ и самыми важными въ разъясненіи генезиса науки, основоположеніями должны быть признаны основоположенія категорій отношенія. Чтобы ясно понимать ихъ, нужно имѣть въ виду, что въ нихъ устанавливается связь или аналогія (отсюда названіе основоположеній отношенія *аналогіями опыта*) между *временными* отношеніями и отношеніями *разсудочными*, или необходимыми: во времени—одновременность, въ разсудкѣ — взаимодѣйствіе, во времени—послѣдовательность, въ разсудкѣ—причинность, во времени—пребываемость, устойчивость, въ разсудкѣ—субстанціальность. Кантъ и долженъ былъ вести такимъ образомъ дѣло,- ибо основоположенія опираются на приложеніи категорій къ явленіямъ при посредствѣ схемъ, а схемами субстанціальности, причинности и взаимодѣйствія служатъ устойчивость во времени, послѣдовательность и одновременность. Основоположенія опираются на подчиненіи схемъ категоріямъ, или, точнѣе говоря, модусы представленія времени: постоянство, послѣдовательность и одновременность, образуемыя продуктивнымъ воображеніемъ, получаютъ научное, объективное значеніе только чрезъ подчиненіе ихъ разсудочнымъ понятіямъ. Въ этой Кантовской теоріи опыта есть немало искусственности и натяжекъ. Обратимъ вниманіе хотя бы на слѣдующее. По Канту, времяопредѣленіе возможно только при предположеніи чего то устойчиваго, постояннаго. Время, какъ время, въ которомъ даны намъ всѣ явленія, есть нѣчто устойчивое, но время само по себѣ не воспринимается, а потому для времяопредѣленія необходимъ коррелятъ времени, которымъ и служитъ субстанція. На это нужно сказать, что для опредѣленія временныхъ отношеній нѣтъ нужды воспринимать самое время, ибо временныя отношенія фиксируются не въ воспринятомъ времени, а—во времени вообще. И какимъ образомъ фиксированіе времени можетъ совершаться при посредствѣ того, что само существуетъ во времени? Субстанція же именно является таковою, ибо существеннымъ ея свойствомъ служитъ *продолжительность* существованія. Если субстанція есть кор-

релятъ времени, то субстанція можетъ быть только одна, ибо время едино, а между тѣмъ Кантъ этого вывода не дѣлаетъ. Несомнѣнно, что категорія должна отличаться отъ соотвѣтствующей ей схемы, и мы ясно понимаемъ, что причинность не то же, что простая послѣдовательность во времени, взаимодѣйствіе—не то же, что простая одиновременность. Но гдѣ найти различіе между устойчивостью во времени и субстанціальностью? Субстанція есть тоже устойчивое во времени, но только разсматриваемое in concreto, и слѣдовательно различіе между категоріею и ея схемою здѣсь исчезаетъ.

Что касается Кантовскихъ „постулятовъ опытнаго мышленія", то укажемъ только, что у Канта не проведено яснаго различія между дѣйствительнымъ и необходимымъ. Дѣйствительно, говоритъ онъ, не только то, что непосредственно воспринимается, но и что выводится изъ ощущенія. Но точно также опредѣляется Кантомъ и необходимое: воспринимая извѣстное явленіе, мы признаемъ бытіе другаго явленія, связаннаго съ первымъ причиннымъ отношеніемъ. Правда Кантъ настаиваетъ, что необходимость касается только явленій, а не субстанцій; но это не помогаетъ дѣлу, ибо и субстанціи (конечныя) мы можемъ разсматривать, какъ дѣйствія чего то другаго.

Какъ мы видѣли, категоріи не могутъ образовать сами по себѣ познанія, а онѣ только *формы* познанія, которыя должны быть наполнены и это наполненіе совершается при посредствѣ чувственности. Разсудокъ и чувственность тѣснѣйшимъ образомъ связаны между собою, потому что категоріи безъ интуитивнаго матеріала пусты, а чувственность безъ категорій слѣпа. Такъ какъ въ чувственности даны намъ явленія или предметы, какъ явленія, то къ явленіямъ и только къ явленіямъ и могутъ быть прилагаемы категоріи. Вотъ область нашего дѣйствительнаго теоретическаго знанія. Ее можно сравнить съ островомъ, окруженнымъ обширнымъ и бурнымъ моремъ; въ послѣднемъ много подводныхъ камней и въ мо-

рякахъ-метафизикахъ оно постоянно будитъ ложныя надежды и впутываетъ ихъ въ безполезныя предпріятія. Но нужно бросить послѣднія и твердо держаться острова истины, которому природа назначила, правда, тѣсныя, но опредѣленныя границы [1]). Категоріи, говоритъ Кантъ, выражаютъ только тотъ логическій способъ, „по которому разнообразное содержаніе подводится подъ понятіе. Но изъ одного этого способа, т. е. формы понятія, вовсе нельзя познать и различить, какой предметъ сюда подходитъ, такъ какъ въ категоріяхъ отвлечены всѣ чувственныя условія, при которыхъ предметы могутъ быть подводимы подъ нихъ“ [2]). Поэтому безъ наглядныхъ представленій категоріи не имѣютъ отношенія къ какому нибудь предмету, не могутъ опредѣлять его и не имѣютъ значенія объективныхъ понятій. Если мы прилагаемъ категоріи не къ явленіямъ, а къ вещамъ въ себѣ,—тому, что не дано намъ въ чувственности, то такое трансцендентное употребленіе категорій не имѣетъ никакого смысла. Гдѣ нѣтъ датъ опыта, къ которымъ прилагаются категоріи, тамъ получается не знаніе, а—простая игра разсудка, которой нельзя простить послѣднему, ибо его дѣло мыслить, а не мечтать. Никогда разсудокъ не долженъ переступать предѣловъ чувственности, а только въ ней—искать для себя предметовъ [3]).

Такимъ образомъ мы имѣемъ право прилагать категоріи только къ явленіямъ, но не къ вещамъ въ себѣ, которыя намъ не даны. Иначе говоря, въ своемъ познаніи мы имѣемъ дѣло только *съ феноменами*, т. е. явленіями, мыслимыми нами, какъ предметы, согласно единству категорій, но не съ *ноуменами*, т. е. предметами самими въ себѣ. Для насъ, которымъ предметы могутъ быть даны только при посредствѣ чувственности, т. е. даны, какъ явленія, ноуменонъ есть чисто *отрицательное* понятіе, обозначающее границу нашего познанія. Но нельзя доказать, что чувственность

[1]) Kritik d. rein. V., S. 148 ff. 249 ff.

[2]) Kritik, S. 255, 256, Anmerk.

[3]) Ibid. 257, 252—256. Пролегомены, стр. 94 и далѣе.

есть единственный способъ представленія, что не существуетъ разсудка, которому предметы были бы даны внѣ условій чувственности,—разсудка созерцающаго или интуитивнаго. Такой разсудокъ имѣлъ бы дѣло съ вещами въ себѣ, прилагалъ бы категоріи и внѣ чувственной области и для него ноуменонъ былъ бы не отрицательнымъ, а положительнымъ понятіемъ [1]). Но такъ какъ интеллектуальное созерцаніе намъ не свойственно, то употребленіе категорій не можетъ простираться дальше предметовъ опыта [2]). Для насъ понятіе ноумена „есть только *понятіе границы* (Grenzbegriff), могущее указать должные предѣлы чувственности, и слѣдовательно оно допускаетъ только отрицательное употребленіе. Тѣмъ не менѣе, это понятіе не вымышлено произвольно, а оно стоитъ въ связи съ ограниченностію чувственности, хотя и не можетъ полагать за предѣлами послѣдней чего нибудь положительнаго“ [3]).

Послѣ изложенныхъ изслѣдованій трансцендентальной аналитики становится вполнѣ понятнымъ, какимъ образомъ возможно научное естествознаніе. Природа есть для насъ не что иное, какъ закономѣрная связь явленій; другой природы мы не знаемъ. Но что, спрашивается, вноситъ въ природу эту закономѣрность? Вносятъ ее законы нашего разсудка, по которымъ мы необходимо связываемъ одно явленіе съ другимъ. Мы говоримъ, что среди измѣняющагося должно быть неизмѣнное, постоянное или субстанція, что всякое дѣйствіе имѣетъ свою причину, что субстанціи стоятъ во взаимодѣйствіи и т. п. Все это законы, не заимствуемые нами изъ

---

[1]) Ibid. S. 258 ff.; Пролегомены, стр. 93 и дал.

[2]) Ibid. S. 263.

[3]) Ibid. S. 264. „Der Begriff eines Noumenon ist also bloss ein Grenzbegriff, um die Anmaassungen der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativen Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives ausser dem Umfange derselben setzen zu können“.

наблюденія природы, а вносимые самимъ интеллектомъ въ наблюденіе природы и дѣлающіе возможнымъ научный опытъ. Такимъ образомъ нѣтъ ничего парадоксальнаго въ томъ, что законы природѣ предписываетъ нашъ разсудокъ, что не разсудочная дѣятельность сообразуется съ предметами, а предметы сообразуются съ нашею разсудочною дѣятельностію. Эта точка зрѣнія вполнѣ законна, ибо, какъ часто повторялось раньше, мы имѣемъ дѣло только съ явленіями, а не вещами въ себѣ. „Если бы природа, говоритъ Кантъ, означала существованіе вещей самихъ по себѣ, то мы никогда не могли бы ее познать ни a priori, ни a posteriori. Это невозможно a priori, ибо какъ будемъ мы знать, что принадлежитъ вещамъ самимъ по себѣ, когда мы никакъ не можемъ этого узнать чрезъ разчлененіе нашихъ понятій (аналитическія положенія), такъ какъ я хочу знать не о томъ, что содержится въ моемъ понятіи вещи (это принадлежитъ только къ его логическому существу), но о томъ, что въ дѣйствительности вещи привходитъ къ этому понятію, и чѣмъ сама вещь опредѣляется въ своемъ существованіи внѣ моего понятія... И a posteriori было бы невозможно такое познаніе природы вещей самихъ по себѣ. Ибо если опытъ долженъ сообщать мнѣ законы, которымъ подчинено существованіе самихъ вещей, то эти законы, насколько они касаются вещей самихъ по себѣ, должны *необходимо* принадлежать этимъ вещамъ и внѣ моего опыта. Между тѣмъ опытъ хотя и научаетъ меня тому, что существуетъ и какъ оно существуетъ, но никогда не показываетъ, что это необходимымъ образомъ должно быть такъ, а не иначе“ [1]). Такимъ образомъ научное познаніе природы возможно только потому, что природа для насъ не есть совокупность вещей въ себѣ, а закономѣрная связь явленій. Въ отношеніи къ такой природѣ не разсудокъ при-

[1]) Пролегомены, стран. 62. 63.

мѣняется, какъ бы копируя ее, а наоборотъ—природа примѣняется къ нашему разсудку.

Трансцендентальная аналитика точно указала границы нашего теоретическаго знанія: послѣднее не можетъ простираться за предѣлы опыта; употребленіе категорій законно только тогда, если онѣ прилагаются къ явленіямъ. Какъ же, спрашивается, смотрѣть на метафизику—науку о сверхчувственномъ? На этотъ вопросъ даетъ отвѣтъ *трансцендентальная діалектика*, критически изслѣдующая высшую мыслительную способность—разумъ.

Трансцендентальная діалектика.

Разумъ, подобно чувственности и разсудку обладаетъ синтетическимъ апріорнымъ принципомъ. Послѣднимъ служитъ идея безусловнаго или абсолютнаго, какъ цѣлость или совокупность всѣхъ условій. Къ идеѣ безусловнаго разумъ приходитъ необходимо, въ силу своей природы, ибо онъ ставитъ себѣ высокую задачу—завершить знаніе, привести его къ цѣлости, законченности, а такое завершеніе возможно только въ томъ, дальше чего мысль уже не можетъ идти, что отрѣшено отъ всякихъ условій, т. е. является безусловнымъ. Чисто логическое употребленіе разума приводитъ насъ къ признанію безусловнаго. Въ самомъ дѣлѣ, основною функціею разума является выводъ или умозаключеніе, какъ такою же функціею разсудка служитъ сужденіе. Умозаключать значитъ подводить условное къ его условію или выводить условное изъ его условія. Условіемъ въ умозаключеніи являются посылки (собственно большая посылка), а условнымъ—заключеніе. Но, вѣдь, посылки умозаключенія сами вытекаютъ изъ другого болѣе высшаго положенія, и слѣдовательно, разсматриваемыя съ этой точки зрѣнія, онѣ являются уже не условіемъ, а условнымъ; онѣ также подлежатъ обработкѣ разума, который долженъ восходить отъ нихъ къ высшимъ условіямъ и такимъ образомъ ихъ обосновывать. Однако это восхожденіе отъ услов-

наго къ его условію, отъ этого условія къ новому условію не можетъ идти въ безконечность, а умственное движеніе необходимо закончить. Поэтому разумъ останавливается на такомъ условіи, которое не предполагаетъ уже никакихъ другихъ условій, т. е. на безусловномъ или абсолютномъ. Послѣднее есть та высшая кульминаціонная точка, на которой успокаивается разумъ въ своемъ стремленіи приводитъ продукты разсудка къ большему и большему единству [1]).

Таково происхожденіе идеи безусловнаго, разъясняющее намъ возможность метафизики, которая имѣетъ своимъ предметомъ именно безусловное, сверхчувственное. Генезисъ въ нашемъ разумѣ идеи безусловнаго ясно показываетъ, что метафизическое умозрѣніе есть нѣчто вполнѣ естественное, неизбѣжное. Разумъ нашъ, такъ сказать, по природѣ метафизикъ; онъ настоятельно стремится перешагнуть предѣлы опыта и подняться въ область сверхчувственную. Но трансцендентальная аналитика показала, что сверхчувственное, безусловное не можетъ быть нами познано, такъ какъ категоріи мы имѣемъ право прилагать только къ данному въ опытѣ; правомѣрныя основоположенія получаются только при такомъ именно употребленіи категорій. Поэтому метафизика, которая стремится познать безусловное, прилагаетъ категоріи не къ опытному, а къ сверхопытному, не можетъ дать намъ знанія, а вмѣсто знанія создаетъ призраки знанія, или видимость знанія. Устранить метафизическую видимость, сдѣлать такъ, чтобы она совершенно исчезла и больше въ исторіи человѣческой мысли не повторялась, невозможно, потому что, какъ раньше сказано, она есть нѣчто неизбѣжное для разума. Можно совершенно устранить только логическую видимость, которая возникаетъ вслѣдствіе недостаточнаго вниманія къ логическимъ правиламъ и потому исчезаетъ при болѣе строгомъ пользованіи логикою. Въ отношеніи же къ метафизической видимости, гдѣ субъективныя основоположенія имѣютъ притязаніе быть объективными основоположеніями, субъектив-

[1]) Kritik. d. rein Vernuft, s. 294 ff.

ная необходимость связывать извѣстнымъ образомъ понятія принимается за необходимость, присущую самимъ вещамъ, можно сдѣлать только то, чтобы вскрыть эту видимость, обнаружить ее и такимъ образомъ предостеречь отъ ея обмановъ. Эту задачу и имѣетъ въ виду трансцендентальная діалектика. Въ ней, говоритъ Кантъ, мы будемъ имѣть дѣло не съ тою діалектикою, въ которую впутывается глупецъ по недостатку своихъ свѣдѣній, или которую изобрѣтаетъ софистъ, чтобы запутать разумныхъ людей, а съ тою діалектикою, „которая неизбѣжна для человѣческаго разума и, даже по открытіи ея призрачности, никогда не перестанетъ морочить насъ и впутывать насъ во временныя заблужденія, съ которыми каждый разъ нужно будетъ бороться“ [1]).

Разоблачая безпощаднымъ образомъ видимость или призрачность метафизики, Кантъ имѣетъ при этомъ въ виду собственно Вольфовскую метафизику. Кромѣ онтологіи,—опровергнутой Кантомъ косвенно въ трансцендентальной аналитикѣ, гдѣ показано, что мы можемъ имѣть дѣло не съ опредѣленіями самихъ вещей, а только съ формами разсудка, мыслящаго или понимающаго вещи,—метафизика Вольфа заключала въ себѣ три части: раціональную психологію, раціональную космологію и раціональную теологію. Эти три метафизическія науки и подвергаетъ критикѣ Кантъ. Но что существуютъ именно указанныя метафизическія науки, а не другія, это Кантъ выводитъ изъ самыхъ формъ умозаключенія, что вполнѣ понятно, такъ какъ именно логическое употребленіе разума приводитъ насъ, по мнѣнію Канта, къ признанію безусловнаго. Умозаключенія бываютъ троякаго рода: категорическія, условныя и раздѣлительныя. Въ категорическомъ умозаключеніи утверждается, что извѣстный предикатъ относится, или не относится къ субъекту, и слѣдовательно предикатъ имѣетъ здѣсь своимъ условіемъ бытіе субъекта.

---

[1]) Ibid. s. 290—293.

Въ условномъ умозаключеніи признается, что если дана причина, то съ нею связано и дѣйствіе, и, наоборотъ, отъ дѣйствія можно восходить къ его причинѣ, которая служитъ его условіемъ. Въ раздѣлительномъ умозаключеніи опредѣляется отношеніе частей къ цѣлому. Отсюда получаются слѣдующія три идеи безусловнаго. Если въ категорическомъ умозаключеніи субъектъ есть условіе предиката, и если разумъ требуетъ для условія подыскать всю цѣлость условій или безусловное; то, естественно, на основаніи категорическаго умозаключенія мы восходимъ къ признанію такого субъекта, который не можетъ уже быть предикатомъ другого, т. е. признанію безусловнаго субъекта. Послѣднимъ является душа, какъ субстанція, остающаяся неизмѣнною, не смотря на разнообразіе своихъ проявленій. Эту идею о безусловномъ субъектѣ Кантъ называетъ *психологическою* и она лежитъ въ основѣ *раціональной психологіи*. Въ условномъ умозаключеніи мы устанавливаемъ отношеніе между однимъ явленіемъ, какъ причиною и другимъ явленіемъ, какъ дѣйствіемъ. Такъ какъ явленіе разсматриваемое, какъ причина, само служитъ дѣйствіемъ другого явленія, а это явленіе—дѣйствіемъ иного явленія и такъ въ безконечность; то для полнаго объясненія явленій мы должны представить рядъ явленій завершеннымъ, т. е. предположить полноту условій явленій. Эта полнота есть идея міра, или идея *космологическая*; она лежитъ въ основѣ *раціональной космологіи*. Очень искусственно выводится Кантомъ изъ раздѣлительнаго умозаключенія третья идея—*теологическая*, лежащая въ основѣ *раціональной теологіи*. Въ раздѣлительномъ умозаключеніи опредѣляется отношеніе между цѣлымъ и его частями. Цѣлое исчерпываетъ свои части, является въ отношеніи къ нимъ объясняющею ихъ полнотою. Но эта полнота частна, случайна, обнимаетъ извѣстный родъ существъ. Поэтому разумъ восходитъ къ безусловной полнотѣ реальности,—къ реальности абсолютной, къ существу всѣхъ существъ, т. е. къ Богу [1]).

[1]) Ibid. s. 309 ff.

Такъ выводятся изъ умозаключающей дѣятельности разума три идеи безусловнаго, лежащія въ основаніи трехъ отдѣльныхъ метафизическихъ наукъ. Всѣ эти науки заключаютъ въ себѣ софизмы, принадлежащіе „не людямъ, а самому чистому разуму, отъ которыхъ и мудрѣйшій изъ людей не можетъ отдѣлаться, и хотя послѣ большаго усилія онъ легко можетъ предостеречь себя отъ заблужденія, но отъ призрака, который его постоянно безпокоитъ и дразнитъ, совершенно освободиться не въ силахъ“ [1]). Разоблаченіе метафизическихъ софизмовъ Кантъ начинаетъ съ критики раціональной психологіи.

Раціональная психологія устанавливаетъ слѣдующія четыре положенія о душѣ: 1) душа есть субстанція, и какъ субстанція, составляющая предметъ внутренняго чувства, она нематеріальна; 2) душа по своей сущности проста и потому неразрушима; 3) въ своемъ существованіи душа остается численно тожественною (numerisch-identisch), т. е. единствомъ, а не множествомъ, и, какъ сущность тожественная, она есть личность и 4) душа отличаетъ себя отъ всѣхъ другихъ вещей и потому можетъ существовать независимо отъ нихъ. Всѣ эти положенія раціональной психологіи о душѣ выведены изъ того сужденія, которое сопровождаетъ каждый актъ нашего мышленія и обусловливаетъ собою его, именно сужденія „я мыслю“, но выведены неправильно, чрезъ допущеніе логической ошибки, извѣстной подъ названіемъ quatermo terminorum, и потому являются ложными умозаключеніями— *паралогизмами* [2]).

Признавая душу субстанціею, раціональная психологія построяетъ такое умозаключеніе. „То, представленіе чего служитъ безусловнымъ субъектомъ нашихъ сужденій и потому не можетъ быть опредѣленіемъ другой вещи, есть субстанція;

---

[1]) Ibid. s. 322.

[2]) Kritik d. rein Vernuft, s. 323 ff.

я, какъ мыслящее существо, составляю абсолютный субъектъ всѣхъ моихъ возможныхъ сужденій, и это представленіе моего *я* не можетъ быть употреблено въ качествѣ предиката какой либо другой вещи; слѣдовательно *я*, какъ мыслящее существо (душа), есть субстанція [1]). Паралогизмъ этого умозаключенія состоитъ въ томъ, что здѣсь одно и то же слово „субстанція" употребляется въ двухъ совершенно различныхъ смыслахъ: въ посылкахъ оно означаетъ категорію, а въ заключеніи—вещь въ себѣ. Въ посылкахъ утверждается слѣдующее: *я*, какъ объектъ опыта, есть явленіе, и какъ явленіе оно можетъ быть понимаемо подъ категоріею, которою служитъ субстанція; или, иначе говоря, разсудокъ мыслитъ *я* только подъ категоріею субстанціи. Но, очевидно, отсюда вовсе не слѣдуетъ, что *я* (душа) и само въ себѣ есть субстанція, ибо заключать такимъ образомъ значитъ придавать объективность категоріи, взятой самой по себѣ, на что мы не имѣемъ никакого права. Изъ „я мыслю" слѣдуетъ, что *я* служитъ субъектомъ мышленія и никогда не можетъ быть его предикатомъ; но отсюда не вытекаетъ, что *я* есть существо само въ себѣ пребывающее, или есть субстанція, потому что, при такомъ умозаключеніи, логическій субъектъ мышленія смѣшивается съ субъектомъ метафизическимъ, о которомъ я ничего не знаю; мнѣ неизвѣстно, что лежитъ въ основѣ самаго логическаго субъекта или сознанія [2]).

Устанавливая второе положеніе о душѣ,—что душа проста, раціональная психологія умозаключаетъ слѣдующимъ образомъ: „та вещь, дѣйствіе которой никогда не можетъ быть разсматриваемо, какъ слѣдствіе борьбы (Concurrenz) многихъ дѣйствующихъ вещей, проста; душа или мыслящее я и есть такая именно вещь; слѣдовательно душа проста" [3]). Это умозаключеніе, какъ и предшествующее, есть паралогизмъ, поелику

[1]) Kritik (1 Ausg.) s. 682.

[2]) Ibid. s. 328—331, 332 (2 Ausg.); 682—684 (1 Ausg.).

[3]) Ibid. s. 684 (1Ausg).

въ посылкахъ простота разсматривается, какъ простота логическая, а въ заключеніи, какъ простота реальная; или, иначе говоря, въ посылкахъ простота, единство есть категорія, въ заключеніи—вещь въ себѣ. Вѣрно, что разсудокъ понимаетъ *я*, какъ единое, простое, а не множественное; это значитъ, что разнообразныя представленія, входящія въ опытное понятіе *я*, разсудокъ объединяетъ категоріею единства, а не множества, и потому всѣ сужденія о *я* имѣютъ единичный характеръ (мы говоримъ: *я* чувствую, *я* сужу, *я* умозаключаю, *я* желаю и т. п). Но изъ того, что мы можемъ понимать *я* единымъ, а не множественнымъ, не слѣдуетъ, что оно и на самомъ дѣлѣ независимо отъ способа нашего представленія, едино, ибо разсуждать такъ значитъ приписывать реальность категоріи единства, взятой внѣ ея приложенія къ опыту, или гипостазировать категорію. Изъ „я мыслю“ слѣдуетъ только, что *я* есть *логически простой* субъектъ, не разлагающійся на множество субъектовъ. Иначе и быть не можетъ: „если предположить, что мыслитъ сложное, то выходило-бы, что каждая часть сложнаго содержитъ извѣстную часть мысли, а всѣ части вмѣстѣ составляютъ цѣлую мысль; но это противорѣчиво: такъ какъ представленія, распредѣленныя между различными существами (напримѣръ отдѣльныя слова стиха) никогда не могутъ образовать цѣлой мысли (стиха), то мысль не можетъ принадлежать чему нибудь сложному. Она возможна только въ субстанціи, которая не есть аггрегатъ многихъ субстанцій, слѣдовательно безусловно проста“. Такъ *логическая* простота мыслящаго субъекта несомнѣнна, но мы ничего не знаемъ о его *метафизической* простотѣ, или о простотѣ его самого въ себѣ [1]).

Подобнымъ образомъ Кантъ доказываетъ, что и остальныя два положенія раціональной психологіи о душѣ суть паралогизмы.

---

[1]) Ibid. s. 329 (2 Ausg); 684 ff. (1 Ausg).

Мое мыслящее *я* сознаетъ свое тожество во времени, ибо всѣ явленія падаютъ въ *его* время; я сознаю въ продолженіе извѣстнаго времени, что это время относится къ единству моего *я*; не смотря на приливъ и отливъ моихъ представленій, совершающійся во времени, *я* всегда остается въ моемъ понятіи однимъ и тѣмъ же *я*. Но отсюда не слѣдуетъ, что *я* или душа и на самомъ дѣлѣ тожественна, т. е. что мнѣ принадлежитъ тожество во времени, буду ли я предметомъ своего собственнаго, или чужаго, посторонняго мышленія: отъ тожества логическаго субъекта нельзя заключать къ тожеству субъекта метафизическаго. „Тожество самосознанія въ различное время есть только формальное условіе моихъ мыслей и ихъ связи, но оно вовсе не доказываетъ численнаго тожества (die numerische Identität) моего субъекта, въ которомъ, не смотря на логическое тожество *я*, можетъ произойти такая перемѣна, которая не позволяетъ удержать его тожество, хотя, конечно, къ нему всегда можно прилагать одинаково звучащее опредѣленіе: я; послѣднее при всякомъ новомъ состояніи субъекта, даже при измѣненіи его можетъ удерживать мысли прежняго субъекта и передавать ихъ слѣдующему“. Если представить такія субстанціи, изъ которыхъ одна сообщалабы свои состоянія вмѣстѣ съ сознаніемъ ихъ другой, эта— полученныя и свои состоянія вмѣстѣ съ сознаніемъ ихъ третьей и т. д.; то послѣдняя субстанція сознавала-бы всѣ полученныя состоянія, какъ свои собственныя, ибо ей вмѣстѣ съ состояніями сообщено и сознаніе ихъ, между тѣмъ личность во всѣхъ этихъ состояніяхъ не была тожественною [1]).

Что касается четвертаго положенія, устанавливаемаго раціональною психологіею, то нужно сказать, что изъ опытнаго понятія о *я*, гдѣ оно представляется отличнымъ отъ внѣшнихъ предметовъ, нельзя заключать къ независимому бытію *я*, потому что неизвѣстно, возможно ли было бы мое сознаніе безъ вещей внѣ меня, или сознавалъ ли бы я свое

[1]) Ibid s. 691—693 (1 Ausg.).

бытіе, абстрагируя себя отъ всякаго опыта и его условій [1]). Раціональная психологія говоритъ, что если есть бытіе несомнѣнно для насъ достовѣрное, то это бытіе нашего *я*, или нашей души, такъ какъ послѣднею мы познаемъ непосредственно, а внѣшніе предметы—посредственно. Разсуждать такъ можно только въ томъ случаѣ, если отожествлять представленія съ вещами въ себѣ. Но трансцендентальная эстетика разъяснила, что мы имѣемъ дѣло не съ вещами въ себѣ, а съ явленіями, явленія же—это наши представленія. Поэтому то, что называется внѣшними явленіями, мы познаемъ такъ же непосредственно, какъ и наше собственное бытіе и слѣдовательно съ одинаковою достовѣрностью [2]). Что такое, въ самомъ дѣлѣ, для насъ матерія и внѣшніе предметы? „Матерія есть... явленіе, которое независимо отъ нашей чувственности, ничто (von unserer Sennlichkeit abgetrennt nichts ist); она... только особый видъ представленій (воззрѣніе), которыя называются внѣшними не потому, что относятся *къ самимъ по себѣ внѣшнимъ* предметамъ, а по той причинѣ, что тутъ воспріятія относятся къ пространству, въ которомъ все дано внѣ другого, но само пространство находится въ насъ“ [3]). Точно также „внѣшніе предметы (тѣла) только явленія, слѣдовательно не что иное, какъ извѣстный видъ моихъ представленій“ и внѣ представляемости они для меня ничто [4]). Различіе между „я“ и внѣшними предметами состоитъ только въ томъ, что „представленіе меня самого, какъ мыслящаго субъекта, относится только къ внутреннему чувству, а представленія, обозначающія протяженныя сущности, относятся и къ внѣшнему чувству [5]). Эти разсужденія, которыя мы встрѣчаемъ только въ первомъ из-

[1]) Ibid. s. 329—330 (2 Ausg.).
[2]) Ibid. s. 695 ff. (1 Ausg.).
[3]) Ibid. s. 697 (1 Ausg.).
[4]) Ibid. s. 697 (1 Ausg)
[5]) Idid. s. 697—698 (1 Ausg).

даніи „Критики чистаго разума“, служатъ дополненіемъ къ трансцендентальной эстетикѣ и имѣютъ, какъ видимъ, своею цѣлью опроверженіе положенія раціональной психологіи, что способъ познанія души непосредственный, а внѣшнихъ предметовъ—посредственный. Существуетъ, говоритъ Кантъ, вещь въ себѣ, какъ причина нашихъ внѣшнихъ представленій. Но эта причина „не есть тотъ предметъ, который мы понимаемъ въ представленіяхъ матеріи и вещественныхъ предметовъ, ибо послѣднія суть только явленія, т. е. виды представленій, которыя всегда находятся только въ насъ и дѣйствительность которыхъ также опирается на непосредственномъ сознаніи, какъ и сознаніе мною своихъ собственныхъ мыслей“ [1]).

Такимъ образомъ всѣ положенія раціональной психологіи являются недоказанными. Кантъ не говоритъ, что эти положенія ложны, или что противоположные имъ тезисы истинны, ибо такое рѣшеніе вопроса не было бы согласно съ его критическою точкою зрѣнія: онъ настаиваетъ только, что эти положенія не доказаны. Необоснованнымъ является спиритуализмъ или пневматизмъ, но не имѣетъ никакой опоры и матеріализмъ, который, какъ метафизическая теорія о душѣ, подлежитъ тому же суду, что и спиритуализмъ [2]). „Если раціональная психологія пользовалась уваженіемъ, какъ метафизическая опора ученія о безсмертіи, то Кантъ своею критикою, конечно, отнялъ у ученія о безсмертіи эту опору, но вслѣдствіе этого еще нисколько не подкрѣпилъ противоположное ученіе. Критика не говоритъ: душа не безсмертна, а только судитъ: нельзя доказать какъ того, что душа безсмертна, такъ и того, что она не безсмертна. Можетъ быть на нѣкоторыхъ совершенно иныхъ основаніяхъ необходимо *вѣрить* въ безсмертіе души, но въ такомъ случаѣ эта вѣра

[1]) Ibid. s. 699 (1 Ausg).
[2]) Ibid. s. 336. 337.

и всѣ связанныя съ нею надежды не должны искать для себя доказательствъ въ метафизикѣ (спиритуализмъ); за то, впрочемъ, имъ нѣтъ надобности и бояться возраженій со стороны метафизики (матеріализма). Слѣдовательно, вслѣдствіе Кантовской критики вѣра въ безсмертіе стала однимъ доводомъ бѣднѣе, но за то у нея стало однимъ страхомъ меньше, и потому она не имѣетъ никакихъ причинъ жаловаться на такую критику" [1]).

На мѣсто раціональной психологіи нужно поставить опытную психологію, имѣющую въ виду изученіе психическихъ явленій. Тѣмъ не менѣе и раціональная психологія, совершенно безполезная для расширенія нашего знанія, имѣетъ отрицательное значеніе: она служитъ предостереженіемъ не переступать предѣлы, положенные нашему опыту, —не бросаться въ мертвый матеріализмъ и не теряться, съ другой стороны, въ области спиритуализма. Поэтому раціональная психологія изъ *доктрины* должна превратиться въ простую *дисциплину* разума [2]).

Съ разрушеніемъ раціональной психологіи, какъ науки, разрушается, или, точнѣе говоря, совершенно видоизмѣняется и та проблема, которая постоянно занимала психологовъ-спиритуалистовъ, составляя для нихъ истинный crux metaphysica. Это—проблема объ отношеніи души къ тѣлу, о взаимодѣйствіи противоположныхъ субстанцій — мыслящей и протяженной. Извѣстно, какія разнообразныя теоріи были построяемы для уясненія этой проблемы: одни допускали физическое вліяніе души на тѣло, и наоборотъ—тѣла на душу; другіе прибѣгали къ окказіоналистическому объясненію общенія разнородныхъ субстанцій; третьи думали, что это общеніе покоится на нѣкоторой предуставленной гармоніи. Критицизмъ устраняетъ эту проблему, поставивши на видъ,

---

[1]) Куно-Фишеръ, Исторія новой философіи, т. 3, стр. 440, 441.

[2]) Kritik d. rein. V. s. 337.

что мы имѣемъ дѣло только съ явленіями или представленіями. „Матерія, общеніе которой съ душею возбуждаетъ такія недоумѣнія, есть не что иное, какъ простая форма, или извѣстный видъ представленія неизвѣстнаго предмета путемъ того созерцанія, которое называютъ внѣшнимъ чувствомъ. Внѣ насъ можетъ быть существуетъ нѣчто, чему соотвѣтствуетъ явленіе, называемое нами матеріею; но въ качествѣ явленія оно (т. е. это нѣчто) не находится внѣ насъ, а есть просто мысль въ насъ, хотя эта мысль и представляется упомянутымъ чувствомъ внѣ насъ. Матерія слѣдовательно не означаетъ вида сущности, совершенно особаго, отличнаго отъ предмета внутренняго чувства (души); она выражаетъ только неоднородность явленій предметовъ (которые сами по себѣ намъ неизвѣстны), представленія которыхъ мы называемъ внѣшними, по сравненію съ тѣми предметами, какъ явленіями, представленія которыхъ мы относимъ къ внутреннему чувству, хотя и они такъ же принадлежатъ мыслящему субъекту, какъ и остальныя его мысли, и только то имѣютъ обманчивое свойство, что, представляя предметы въ пространствѣ, они какъ бы отдѣляются отъ души, носятся внѣ ея (ausser ihr zu schweben scheinen), хотя само пространство, въ которомъ они созерцаются, есть только представленіе... Вопросъ, слѣдовательно, касается *не общенія души съ другими извѣстными и разнородными сущностями, находящимися внѣ насъ, а только связи представленій внутренняго чувства съ видоизмѣненіями нашей внѣшней чувственности* и сочетанія ихъ по неизмѣннымъ законамъ въ одинъ связный опытъ“ [1]). Такъ какъ къ внутреннему чувству должны быть отнесены и функціи мышленія, то поставленный вопросъ можно формулировать такъ: *какъ возможно соединеніе чувственности и разсудка въ одномъ и томъ же сознаніи.* Вопросъ касается самой основы организаціи нашего интел-

[1]) Kritik, s. 707. 708 (1 Ausg).

лекта, а потому для критической философіи онъ неразрѣшимъ, составляя послѣдній фактъ нашего знанія [1]). Такимъ образомъ, устранивши обычную психологическую проблему, Кантъ самъ становится предъ другою неразрѣшимою съ его точки зрѣнія психологическою задачею.

Второю метафизическою наукою является раціональная космологія. Предметъ ея—міръ, какъ цѣлое, или міръ во всей совокупности его явленій, который она желаетъ познать. Несостоятельность этой науки ясно видна изъ того, что на одинъ и тотъ же космологическій вопросъ она даетъ совершенно противорѣчивые отвѣты, имѣющіе одинаковую доказательную силу. Здѣсь разумъ слѣдовательно вступаетъ въ противорѣчіе съ самимъ собою или запутывается въ такъ называемую *антиномистику*. Послѣдняя не есть простая софистика ума, а нѣчто совершенно естественное и неизбѣжное для разума, при той точкѣ зрѣнія, на которой она здѣсь стоитъ. Космологія издавна сдѣлалась ратнымъ полемъ, гдѣ борются противорѣчивыя мнѣнія, и побѣдителемъ изъ нихъ выходитъ то, которое дѣлаетъ нападеніе, а побѣждается то, которое принуждено защищаться,—что вполнѣ понятно при одинаковой доказательной силѣ противорѣчивыхъ другъ другу мнѣній [2]).

Четыре вопроса занимаютъ космологовъ-метафизиковъ: 1) имѣетъ ли міръ начало во времени и границу въ пространствѣ, или же не имѣетъ; 2) находится-ли въ основаніи ideальности-матеріи что нибудь простое (атомы), или же дѣленіе матеріи продолжается въ безконечность и такимъ образомъ ничего простого не существуетъ; 3) есть-ли въ мірѣ свобода, или же все опредѣляется причинностью, исключаю-

---

[1]) Windelband. Geschichte d. neueren Philosophie, Bd. II, s. 99; по русскому переводу стр. 108.

[2]) Kritik, s. 345, 346. 356. 357.

щею свободу и 4) есть ли въ мірѣ, или внѣ міра Существо безусловное, или же такого Существа нѣтъ. На эти вопросы разумъ даетъ противорѣчивые, но одинаково убѣдительные отвѣты, и потому возникаетъ четыре антиноміи, гдѣ тезисъ и антитезисъ доказываются не прямымъ путемъ,—тезисъ чрезъ опроверженіе антитезиса, и, наоборотъ, антитезисъ чрезъ опроверженіе тезиса.

Можно прежде всего доказывать, что „міръ имѣетъ начало во времени и по пространству заключенъ въ предѣлахъ". Доказательство ведется слѣдующимъ образомъ. „Если допустить, что міръ не имѣетъ начала во времени, то до каждаго даннаго пункта времени *протекла вѣчность* и слѣдовательно *безконечный рядъ* слѣдовавшихъ другъ за другомъ состояній вещей въ мірѣ". Но нельзя сказать: *протекло* безконечное время, ибо протекшая безконечность есть законченная безконечность, а законченной безконечности нѣтъ, такъ какъ безконечный рядъ не можетъ быть завершенъ ни въ какой точкѣ. Значитъ *протекшее время* не безконечно, а ограничено, и міръ имѣетъ начало во времени. „Безконечный протекшій міровой рядъ невозможенъ и начало міра есть необходимое условіе его бытія".—Точно также міръ долженъ имѣть и пространственную границу, потому что если бы онъ былъ неограниченъ въ пространствѣ, то его части, которыя ограничены, образовали бы чрезъ свое присоединеніе неограниченное, что невозможно [1]).

Съ другой стороны, съ такою же убѣдительностію доказывается положеніе, противорѣчащее указанному, именно, что міръ не имѣетъ начала и границъ въ пространствѣ, но по времени и по пространству безконеченъ. „Допустимъ, что міръ имѣетъ начало. Такъ какъ начало есть существованіе (Dasein), которому предшествуетъ время, когда вещи не было, то должно предшествовать время, когда міра не

[1]) Kritik, s. 360, 362.

было, т. е. пустое время. Но въ пустомъ времени не возможно возникновеніе какой нибудь вещи, ибо ни одна часть такого времени не заключаетъ въ себѣ, сравнительно съ другою частію, условія бытія предпочтительно предъ условіемъ небытія (возникаетъ ли это условіе само собою или отъ другой причины). Посему хотя въ мірѣ могутъ возникать многіе ряды вещей, но самъ міръ не имѣетъ начала и слѣдовательно въ отношеніи къ протекшему времени безконеченъ". Точно также міръ не имѣетъ пространственной границы, ибо въ противномъ случаѣ его ограничивало бы пустое пространство, и значитъ онъ стоялъ бы въ опредѣленномъ отношеніи къ тому, что ничто, или не имѣетъ никакой реальности [1]).

На вопросъ, что находится въ основѣ реальности или матеріи, разумъ даетъ такой отвѣтъ: „всякая сложная субстанція въ мірѣ состоитъ изъ простыхъ частей и вообще ничего не существуетъ кромѣ простого, или того, что составлено изъ него". Въ самомъ дѣлѣ, „допустимъ, что сложныя субстанціи состоятъ не изъ простыхъ частей. Тогда, по уничтоженіи въ мысли всякой сложности не останется никакихъ сложныхъ частей; не останется и простыхъ частей (такъ какъ простыхъ частей нѣтъ) и слѣдовательно не останется ничего, никакой субстанціи. Значитъ, или невозможно уничтожить въ мысли всякую сложность, или необходимо, чтобы, по уничтоженіи сложенія, оставалось нѣчто, не допускающее сложенія, т. е. простое. Въ первомъ случаѣ выходитъ, что сложное составлено не изъ субстанцій (ибо сложеніе субстанцій есть вообще только случайное ихъ соотношеніе, безъ котораго онѣ могутъ существовать, какъ сами по себѣ устойчивыя сущности). Такъ какъ этой случай противорѣчитъ самому положенію, то остается только второй случай, именно, что субстанціально-сложное въ мірѣ состоитъ изъ простыхъ частей. Отсюда непосредственно слѣдуетъ, что

[1]) Kritik, s. 361. 363.

вещи въ мірѣ суть вообще простыя сущности, что сложность есть только внѣшнее ихъ состояніе и что хотя элементарныя субстанціи никогда не могутъ быть нами вполнѣ выдѣлены и изолированы, тѣмъ не менѣе разумъ долженъ мыслить ихъ, какъ первые субъекты всякаго сложенія и слѣдовательно какъ простыя до сложенія сущности" [1]).

„Съ другой стороны, на поставленный вопросъ о составѣ міра, разумъ даетъ такой отвѣтъ": ни одна сложная вещь въ мірѣ не состоитъ изъ простыхъ частей и вообще не существуетъ въ немъ ничего простого".

Предположимъ, что сложная вещь состоитъ изъ простыхъ частей. Такъ какъ всякое сложеніе возможно только въ пространствѣ, то каждая часть сложнаго должна занимать соотвѣтствующее пространство. Но что занимаетъ пространство, части того лежатъ одна внѣ другой и значитъ оно сложно. Выходитъ, что простое есть нѣчто сложное, что противорѣчиво. Простое не дано намъ въ воспріятіи и вообще не можетъ быть предметомъ опыта; оно—идея, объективная реальность которой въ опытѣ не можетъ быть доказана [2]).

Третій указанный космологическій вопросъ получаетъ въ раціональной космологіи такое противорѣчивое, но одинаково убѣдительное для разума рѣшеніе. „Причинность по законамъ природы не есть единственная причинность, изъ которой могутъ быть выведены явленія міра. Для объясненія послѣднихъ необходимо еще допустить свободную причинность". Этому тезису противопоставляется антитезисъ: „свободы нѣтъ, все въ мірѣ совершается по законамъ природы".

Тезисъ доказывается слѣдующимъ образомъ.

„Если допустить, что нѣтъ другой причинности, кромѣ причинности по законамъ природы, то все случающееся будетъ предполагать нѣкоторое предшествующее состояніе, за

---

[1]) Kritik d. rein. V. s. 366—370.

[2]) Kritik. s. 367, 369, 371.

которымъ оно неизбѣжно слѣдуетъ по извѣстному правилу". Это предшествующее состояніе предполагаетъ новое предшествующее состояніе, какъ свою причину и т. д. „Значитъ, если все совершается исключительно по законанъ природы, то существуетъ только вторичное, но никакъ не первое начало, и нѣтъ вообще полноты въ рядѣ одна отъ другой происходящихъ причинъ... Поэтому необходимо допустить причинность, по которой что нибудь совершается такъ, что причина этого совершающагося не опредѣлена предшествующею причиною по необходимымъ законамъ, т. е. допустить безусловную причинную самодѣятельность (absolute Spontaneität der Ursachen), какъ способность начинать собою рядъ явленій, происходящихъ по законамъ природы, слѣдовательно признать трансцендентальную свободу, безъ которой, даже въ теченіи природы, послѣдовательный рядъ явленій никогда не будетъ полнымъ со стороны причинъ" [1]).

Антитезисъ разсматриваемой антиноміи опирается на слѣдующихъ соображеніяхъ.

Предположимъ, что существуетъ свобода, какъ способность начинать состояніе, а съ нимъ и рядъ слѣдствій. Тогда „чрезъ эту свободу не только начинался бы извѣстный рядъ (дѣйствій), но начиналось бы самое побужденіе этой свободной самодѣятельности къ произведенію ряда дѣйствій, т. е. начиналась бы просто причинность". Поэтому дѣятельность свободной причинности не вытекала бы изъ ея предшествующихъ состояній, а такая дѣятельность не согласна съ единствомъ опыта, не можетъ быть предполагаема въ области послѣдняго и есть чистая фантазія. „Природа и трансцендентальная свобода различаются между собою, какъ закономѣрность и отсутствіе законности, изъ которыхъ первая хотя возлагаетъ на разсудокъ трудъ искать происхожденія событій все выше и выше въ рядѣ причинъ, ибо всякая причинность

[1]) Kritik. s. 374, 376.

имѣетъ здѣсь условный характеръ, но за то, какъ бы въ вознагражденіе за убытки, она обѣщаетъ постоянное и закономѣрное единство опыта; напротивъ, призракъ свободы, хотя и обѣщаетъ изслѣдующему разсудку покой въ отношеніи причинъ, приводя его къ безусловной причинности, которая сама собою начинаетъ рядъ дѣйствій, но эта причина, такъ какъ она сама слѣпа, обрываетъ нить законовъ, по которымъ единственно возможенъ совершенно связный опытъ“ [1]).

Въ *четвертой антиноміи* тезису, что міръ предполагаетъ бытіе необходимаго существа, которое образуетъ или составную часть міра, или его причину, противополагается антитезисъ, что не существуетъ необходимаго существа ни въ мірѣ, ни внѣ міра.

Тезисъ, противъ принятаго порядка, доказывается у Канта прямымъ путемъ. Міръ есть бытіе измѣняющееся, условное, условное же предполагаетъ полный рядъ условій заканчивающихся безусловнымъ, которое существуетъ необходимо. Такъ какъ это безусловно необходимое существо полагаетъ начало ряда міровыхъ измѣненій, то оно не можетъ быть отдѣляемо отъ міра, а образуетъ или его часть, или его причину.—Антитезисъ опирается на такихъ разсужденіяхъ. Предположимъ, что въ *мірѣ* есть необходимое существо, какъ часть міра, или какъ его причина. Если оно есть часть міра, то нужно признать, что среди частей міра, которыя не владѣютъ необходимымъ бытіемъ, находится часть, которой принадлежитъ необходимое бытіе; если же оно есть причина міра (т. е. не часть ряда, а весь рядъ міровыхъ измѣненій), то выходитъ, что по своимъ частямъ міровой рядъ случаенъ, а въ цѣломъ необходимъ. И то, и другое предположеніе одинаково несообразно. Нельзя предположить и того, что необходимое существо находится *внѣ міра*, потому что въ такомъ случаѣ оно было бы внѣ времени, а что находится внѣ вре-

[1]) Kritik s. 375, 377.

мени, то не можетъ и дѣйствовать во времени и значитъ не можетъ создать міра, который находится во времени[1]).

Вотъ антиноміи, въ которыя необходимо запутывается метафизическій разумъ, когда пытается познать міръ, какъ цѣлое, или какъ вселенную. Антиномій существуетъ четыре,— ни больше, ни меньше, потому что къ міру, какъ цѣлому, можно прилагать четыре рода категорій: количества, качества, отношенія и модальности. Разсматривая міръ, какъ цѣлое, по категоріи количества, мы имѣемъ въ виду *полноту* пространственной и временной *величины* міра и потому спрашиваемъ, имѣетъ ли міръ границу въ пространствѣ и начало во времени. Прилагая къ міру категорію качества, мы имѣемъ въ виду *цѣлое реальности* т. е. *матеріи* міра и ставимъ вопросъ, дѣлима-ли матерія до безконечности, или въ основаніи ея лежатъ простыя недѣлимыя части. Изъ категорій отношенія можетъ быть прилагаема къ міру, какъ цѣлому, только категорія причинности, ибо только чрезъ эту категорію можно идти регрессивнымъ путемъ отъ даннаго дѣйствія, какъ условнаго, къ ряду его причинъ, какъ условій, стоящихъ между собою въ соподчиненномъ отношеніи. Поэтому категорія причинности, приложенная къ міру, какъ цѣлому, ставитъ вопросъ о происхожденіи міра. Изъ категорій модальности къ міру, какъ цѣлому, не приложимы ни категорія возможности и невозможности, ни категорія дѣйствительности и недѣйствительности, ибо на основаніи ихъ не мыслимъ никакой регрессивный синтезъ отъ даннаго явленія. Остается категорія необходимости съ ея коррелятомъ случайности. Отъ случайнаго къ необходимому возможенъ регрессивный синтезъ, такъ какъ случайное, измѣняющее предполагаетъ, какъ свое условіе, бытіе необходимое. Такимъ образомъ категорія модальности, приложенная къ міру, какъ цѣлому, ставитъ вопросъ о

---

[1]) Kritik, s. 380—387.

зависимости бытія измѣняющагося отъ бытія необходимаго [1]).

Тезисы антиномій, какъ легко замѣтить, принадлежатъ идеализму, или, по терминологіи Канта, догматизму, а антитезисы—эмпиризму. Споръ между догматизмомъ и эмпиризмомъ въ рѣшеніи космологическихъ вопросовъ такъ же старъ, какъ и философское мышленіе вообще. На сторонѣ догматизма или идеализма прежде всего интересъ практическій, который живо принимается къ сердцу всякимъ, понимающимъ свою истинную пользу. „Что міръ имѣетъ начало, что мое мыслящее самосознаніе имѣетъ простую и потому неразрушимую природу, что оно въ то же время въ своихъ произвольныхъ дѣйствіяхъ свободно и возвышается надъ необходимостью природы, что, наконецъ, весь порядокъ вещей, образующихъ міръ, исходитъ отъ Первосущества, отъ Котораго все заимствуетъ свое единство и цѣлесообразную связность,—всѣ эти положенія образуютъ краеугольные камни нравственности и религіи". На сторонѣ догматизма также выгода популярности, потому что обыкновенный разсудокъ болѣе склоненъ нисходитъ къ слѣдствіямъ, чѣмъ восходить къ основаніямъ. Хотя догматистъ имѣетъ дѣло съ вопросами, превышающими силы и способности людей, даже привыкшихъ къ отвлеченному мышленію, но въ этомъ то именно и заключается приманка для разсудка, ибо, держась догматизма, разсудокъ можетъ безконечно умничать о такихъ предметахъ, о которыхъ ничего не знаетъ; обыкновенный человѣкъ находится здѣсь въ томъ же положеніи, въ какомъ и ученѣйшій мужъ. Эмпиризмъ, напротивъ, не пользуется популярностью, такъ какъ немногихъ привлекаетъ изслѣдованіе, подвигающееся впередъ медленно, постепенно. Эмпиризмъ враждебенъ и религіи и нравственности, „ибо если нѣтъ Первосущества отличнаго отъ міра, если міръ не имѣетъ начала и слѣдовательно своего Виновника, если наша воля не свободна

[1]) Kritik s. 347—352.

и душа также дѣлима и разрушима, какъ и матерія; то нравственныя идеи и основоположенія теряютъ всякое значеніе и уничтожаются вмѣстѣ съ трансцендентальными идеями, составляющими ихъ теоретическую опору". Но за то на сторонѣ эмпиризма интересъ теоретическій, или научный: эмпиризмъ обѣщаетъ разсудку расширеніе знаній до безконечности; онъ не признаетъ никакого другого авторитета, кромѣ авторитета фактовъ; онъ твердо держится міра природы, не переходя въ область идеализующаго разума. Однако въ своемъ сужденіи объ антиноміяхъ разумъ не долженъ быть связанъ какимъ нибудь интересомъ, а пусть онъ будетъ здѣсь безпристрастнымъ судьею. Антиноміи—это удивительное явленіе человѣческаго разума, ибо здѣсь тезисъ и антитезисъ могутъ быть доказаны одинаково ясными и неопровержимыми аргументами. Подобное противорѣчіе разума съ самимъ собою радуетъ скептика, критическаго же философа повергаетъ въ безпокойство и раздумье. Антиноміи „всего сильнѣе содѣйствуютъ тому, чтобы пробудить философію изъ ея догматической дремоты и подвигнуть на трудное дѣло критики разума" [1]). Какъ же смотритъ на антиномію критическій разумъ?

Антиноміи, говоритъ онъ, не софизмы; доказательство тезисовъ и антитезисовъ было ведено твердо и правильно. Но въ основаніи антиномій лежитъ то ложное предположеніе, или та трансцендентальная призрачность, что міръ намъ данъ, какъ цѣлое, какъ вещь въ себѣ, какъ нѣчто само по себѣ существующее, которое должно быть опредѣлено. Между тѣмъ міръ намъ данъ, какъ связь явленій, т. е. нашихъ представленій, и, какъ связь явленій, онъ простирается для насъ такъ далеко, какъ далеко идетъ нашъ опытъ. Міръ, какъ связь явленій, не дается намъ, а мы сами производимъ его посредствомъ опыта. Ошибка раціональной космологіи, какъ и раціональной психологіи, состоитъ въ томъ, что здѣсь идея

[1]) Kritik. d. rein. V., s. 388—397; Пролегомены, стр. 127.

превращается въ объектъ, имѣющее логическое значеніе получаетъ значеніе метафизическое [1]). Цѣлое явленій или полнота ихъ намъ *не дана*, а, такъ сказать, *задана*. Она есть „принципъ возможно большаго расширенія и продолженія опыта, по которому принципу ни одинъ опытный предѣлъ (empirische Grenze) не долженъ приниматься за абсолютный предѣлъ (absolute Grenze)"; она слѣдовательно, „какъ правило, намѣчаетъ (postulirt), какой ходъ долженъ имѣть регрессивный синтезъ, но не предуказываетъ (anticipirt), что дано въ объектѣ раньше регрессивнаго синтеза" [2]). Космологическая идея имѣетъ только *регулятивное* значеніе, т. е. она направляетъ науку, побуждая ее все болѣе и болѣе расширять свои знанія; не останавливаясь, при объясненіи явленій, на какомъ нибудь опытномъ предѣлѣ, какъ предѣлѣ окончательномъ. Между тѣмъ раціональная космологія придаетъ космологической идеѣ *конститутивное* значеніе, т. е. считаетъ ее предметомъ познанія, способнымъ расширить наше знаніе за предѣлы опыта [3]).

Антиноміи могутъ быть разрѣшены только съ точки зрѣнія трансцендентальнаго идеализма, т. е. различенія вещей въ себѣ отъ явленій, и такимъ образомъ можетъ быть устранена борьба разума съ самимъ собою. Въ этомъ Кантъ видитъ немалое подтвержденіе справедливости своихъ взглядовъ на познаніе, развитыхъ въ трансцендентальной эстетикѣ и аналитикѣ.

Съ точки зрѣнія трансцендентальнаго идеализма тезисы и антитезисы первыхъ двухъ антиномій должны быть признаны одинаково ложными. Въ обѣихъ этихъ антиноміяхъ говорится о мірѣ, какъ пространственномъ и временномъ бытіи. „Когда я говорю о предметахъ во времени и пространствѣ,

---

[1]) Kritik, s. 412—415; ср. 407 ff.

[2]) Kritik, s. 420.

[3]) Kritik, s. 419, 420.

то говорю не о вещахъ самихъ по себѣ, о которыхъ я ничего не знаю, а о вещахъ въ явленіи, т. е. объ опытѣ, какъ особенномъ родѣ познанія объектовъ единственно доступномъ человѣку. Что я мыслю въ пространствѣ или во времени, о томъ я не могу сказать, что оно само по себѣ и безъ этихъ моихъ мыслей существуетъ въ пространствѣ и времени, ибо тогда я буду себѣ противорѣчить, такъ какъ пространство и время со всѣми явленіями въ нихъ не суть что либо существующее само по себѣ и внѣ моихъ представленій, а суть сами лишь способы представленія, а очевидно нелѣпо будетъ сказать, что простой способъ представленія существуетъ и внѣ нашего представленія“ [1]). Такимъ образомъ, говоря о мірѣ, какъ пространственномъ и временномъ бытіи, я говорю о мірѣ, какъ явленіи, а не вещи въ себѣ. А говоря о мірѣ, какъ явленіи, я не могу утверждать ни того, что міръ имѣетъ начало во времени, ни того, что онъ не имѣетъ начала во времени,—ни того, что міръ ограниченъ въ пространствѣ, ни того, что онъ неограниченъ и т. д., ибо опытъ не даетъ мнѣ права на подобныя утвержденія. Ошибка, допускаемая раціональною космологіею въ первыхъ двухъ антиноміяхъ, состоитъ въ томъ, что здѣсь полагается противорѣчивое понятіе о мірѣ, именно о мірѣ, какъ явленіи, данномъ намъ въ субъективныхъ формахъ пространства и времени, утверждается то, что можетъ принадлежать міру, существующему независимо отъ опыта или міру, какъ вещи въ себѣ. Такъ какъ космологическая идея имѣетъ регулятивное, а не конститутивное значеніе, то на мѣсто тезисовъ и антитезисовъ первыхъ двухъ антиномій нужно поставить такое положеніе, имѣющее вполнѣ научный характеръ: какъ бы далеко ни восходили мы въ ряду явленій, всегда должны стремиться къ еще высшему члену ряда, не предполагая безусловнаго предѣла, но всякое явленіе, какъ условное, подчиняя другому явленію, какъ условію [2]). Въ этомъ

[1]) Пролегомены, стр. 133.

[2]) Пролегомены, стр. 133—135; Kritik, s. 425 ff.

состоитъ regressus in indefinitum, отличающійся отъ regressus in infinitum, ибо въ первомъ случаѣ величина объема явленій не опредѣляется, а въ послѣднемъ случаѣ эта величина дана до синтеза и слѣдовательно предваряются еще неизвѣстныя намъ изъ опыта звенья ряда условій [1]).

Въ первыхъ двухъ антиноміяхъ условіе явленій, напримѣръ, начало міра во времени, или граница его въ пространствѣ, само полагается въ ряду явленій, или само есть явленіе. А такъ какъ безусловное въ явленіи не дано, или въ опытѣ нѣтъ законченнаго синтеза, то, понятно, тезисы и антитезисы одинаково оказываются ложными. Иначе построяются остальныя двѣ антиноміи. Онѣ имѣютъ дѣло не съ однороднымъ, а съ разнороднымъ, ибо въ нихъ условіе явленій—свобода, Верховное Существо полагается внѣ ряда явленій, само слѣдовательно не есть явленіе, а нѣчто ноуменальное, вещь въ себѣ. Что имѣетъ мѣсто въ отношеніи къ явленіямъ, то можетъ быть совершенно неприложимо къ сверхчувственному, умопостигаемому. Отсюда третья и четвертая антиноміи получаютъ иное разрѣшеніе, чѣмъ первыя двѣ антиноміи, именно тезисы этихъ антиномій справедливы въ отношеніи къ вещи въ себѣ, а антитезисы—въ отношеніи къ явленіямъ. Если въ основѣ первыхъ двухъ антиномій лежитъ противорѣчивое понятіе,—что явленіе есть вещь въ себѣ, то въ остальныхъ двухъ антиноміяхъ вѣрныя положенія связываются противорѣчиво. И въ томъ и другомъ случаѣ только трансцендентальный идеализмъ освобождаетъ разумъ отъ борьбы его съ самимъ собою [2]).

Общій законъ явленій тотъ, что все случающееся имѣетъ свою причину и что эта причина, какъ предшествующая своему дѣйствію и возникающая во времени, имѣетъ также свою причину, и слѣдовательно всѣ событія въ порядкѣ природы эм-

[1]) Kritik, s. 411—424.

[2]) Kritik, s. 432—435; Пролегомены, стр. 135.

пирически опредѣлены. Этотъ законъ есть неизбѣжный законъ разсудка и отъ него ни подъ какимъ предлогомъ нельзя уклоняться, а тѣмъ болѣе—исключать изъ него какое нибудь явленіе, ибо въ такомъ случаѣ послѣднее не могло бы быть предметомъ науки. Все поле опыта, какъ бы далеко оно ни простиралось, разсудокъ понимаетъ какъ *природу*, т. е. какъ *необходимость*. Въ совокупности явленій нѣтъ ничего такого, что не вытекало-бы изъ необходимо обусловливающей его причины; разсудокъ объясняетъ явленія изъ непреодолимыхъ естественныхъ законовъ. Значитъ, въ явленіяхъ или въ природѣ нѣтъ мѣста кавзальности чрезъ *свободу*,—нѣтъ мѣста способности самопроизвольно начинать рядъ дѣйствій. Но, вѣдь, позади явленій трансцендентальный идеализмъ полагаетъ вещь въ себѣ, какъ причину явленій. Что такое эта вещь въ себѣ, этотъ трансцендентальный субъектъ явленій, мы не знаемъ и о ней мы не можемъ высказать какого нибудь разсудочнаго сужденія. Но закономѣрность опыта вовсе не будетъ нарушена, если признать, что причинность вещи въ себѣ не есть явленіе и не опредѣляется явленіями, хотя ея дѣйствія обнаруживаются въ явленіи. Свобода и природа или необходимость будутъ находится въ гармоническомъ соотношеніи, если мы будемъ мыслить ихъ по такому регулятивному правилу: явленіе—необходимо, разсматриваемое, какъ звено въ ряду другихъ явленій, и явленіе — свободно, мыслимое въ отношеніи къ своей умопостигаемой причинѣ, вещи въ себѣ. Такимъ образомъ свобода разсматривается Кантомъ, какъ міровой принципъ, какъ космологическая идея. Умопостигаемая причинность не ограничивается сферою моральныхъ дѣйствій, а приложима ко всѣмъ явленіямъ, и, опираясь на этомъ ученіи Канта, Шопенгауеръ полагаетъ въ основу всѣхъ явленій волю [1]). Но яснѣе всего свобода можетъ быть мыслима, какъ свобода человѣческая. Каждое дѣйствіе человѣка есть явленіе

[1]) Ср. Куно-Фишеръ, Исторія новой философіи, стр. 489 и дал.

и, какъ явленіе, оно подлежитъ закону явленій: оно есть необходимое слѣдствіе эмпирическаго характера лица дѣйствующаго, вслѣдствіе чего его дѣйствія стоятъ въ необходимой связи съ другими явленіями и могутъ быть напередъ расчитываемы. Но есть, съ другой стороны, умопостигаемая причинность, выражаемая въ формѣ долга. Долгъ—это причинность, независящая отъ эмпирическихъ основаній и не изъ нихъ возникающая. „Сколько бы ни было природныхъ основаній, побуждающихъ меня къ желанію, какъ бы ни были велики чувственныя побужденія, они могутъ породить собою не долгъ, а только всегда относительное, условное желаніе, въ отношеніи къ которому долгъ, заповѣдуемый разумомъ, ставитъ мѣру и цѣль, запрещеніе и одобреніе. Долгъ есть особенная причинность, не встрѣчаемая въ мірѣ природы. Въ послѣдней разсудокъ познаетъ то, что есть, что было или что будетъ, но не то, что *должно* (soll) быть. Чрезъ свою умопостигаемую причинность разумъ создаетъ свой особенный порядокъ, въ которомъ онъ считаетъ необходимыми даже такія дѣйствія, которыя не осуществились и, быть можетъ, никогда не осуществятся. Признаніе такой умопостигаемой причинности не оспаривается тѣмъ, что каждое дѣйствіе вытекаетъ изъ эмпирическаго характера дѣйствующаго. Вѣдь, нѣтъ противорѣчія въ томъ, что извѣстное дурное дѣйствіе мы разсматриваемъ, какъ слѣдствіе дурного воспитанія, общества, нехорошихъ природныхъ задатковъ и тѣмъ не менѣе порицаемъ человѣка дурно дѣйствующаго. Этимъ порицаніемъ мы высказываемъ, что всякое дѣйствіе стоитъ въ непосредственной связи съ силою разума, которая не подчинена условіямъ явленій; съ точки зрѣнія разума наши дѣйствія имѣютъ для себя причину внѣ міра явленій,—причину независимую отъ физическихъ опредѣленій. Слѣдовательно, свобода и природа или необходимость не исключаютъ другъ друга въ одномъ и томъ же дѣйствіи, ибо тутъ дѣйствіе разсматривается съ различныхъ точекъ зрѣнія. Больше того, т. е. что свобода и не-

обходимость не исключаютъ другъ друга, мы, говоритъ Кантъ, не желали доказать. Природа не противорѣчитъ причинности свободной, разсудокъ не можетъ усматривать здѣсь противорѣчія—вотъ задача, которую мы имѣли въ виду [1]).

Подобнымъ способомъ разрѣшается Кантомъ и четвертая антиномія. Вѣрно, что въ опытѣ нѣтъ ни одного явленія, которое имѣло-бы безусловный характеръ; предметамъ чувственнаго міра принадлежитъ условное существованіе и умопостигаемое не должно быть употребляемо при объясненіи явленій. Но это не говоритъ о невозможности *внѣ ряда явленій* бытія безусловно необходимаго существа. У разума свой путь—опытный и особый путь—въ трансцендентальной области; оба пути не затрогиваютъ другъ друга, такъ какъ первый имѣетъ дѣло съ явленіями, второй—съ лежащимъ по ту сторону явленій (царствомъ цѣлей). Я не имѣю въ виду, говоритъ Кантъ, доказать бытіе безусловно необходимаго Существа; я желаю только утвердить, что разсудокъ, въ своемъ опытномъ употребленіи, не можетъ считать умопостигаемое невозможнымъ,—на томъ основаніи, что оно не должно употребляться при объясненіи явленій. Я желаю показать, что „постоянная случайность всѣхъ вещей въ природѣ и всѣхъ ихъ (эмпирическихъ) условій вполнѣ мирится съ произвольнымъ предположеніемъ необходимаго, хотя только умопостигаемаго условія, и слѣдовательно нѣтъ противорѣчія между этими утвержденіями и оба они могутъ быть истинными“ [2]).

Разрѣшеніе четвертой антиноміи, гдѣ утверждается, что бытіе необходимаго Существа не стоитъ въ противорѣчіи съ опытомъ, образуетъ естественный переходъ къ критикѣ той метафизической наукѣ, которая пытается доказать необходимое бытіе верховнаго Существа.

---

[1]) Kritik, s. 445—453; Пролегомены, стр. 135—141.

[2]) Kritik, s. 453—457.

Разумъ нашъ созданъ такъ, что отъ реальности частной, условной онъ возвышается къ признанію реальности всеобщей, безусловной, которая имѣетъ первоначальный характеръ и изъ которой выводится каждая частная реальность. Всеобщая реальность—это совокупность всѣхъ положительныхъ предикатовъ; это какъ бы залогъ содержанія, изъ котораго могутъ быть заимствованы всѣ признаки вещей. Отрицая или приписывая вещи извѣстные предикаты, я чрезъ это мыслю ее вещью опредѣленною, или вещью опредѣляемою. Но эта опредѣляемость неполная, и чтобы сдѣлать ее такою, я долженъ мыслить не только данные, но всѣ возможные предикаты, выражающіе бытіе, изъ которыхъ каждый можетъ быть приписываемъ вещи, или отрицаемъ. Такимъ образомъ только чрезъ всеобщую реальность, или чрезъ совокупность всѣхъ реальныхъ предикатовъ вещь становится для моего мышленія вполнѣ опредѣленною вещью. О чемъ бы частномъ я ни мыслилъ, я мыслю его только чрезъ всеобщую реальность, чрезъ совокупность всѣхъ возможностей. Идея всеобщей реальности мыслится мною in individuo, т. е. въ единичномъ, отдѣльномъ Существѣ. Это потому, что общее—родъ, или видъ никогда не можетъ быть носителемъ всѣхъ реальныхъ предикатовъ. Чѣмъ больше объемъ понятія, тѣмъ меньше его содержаніе, и наоборотъ; если содержаніемъ понятія, какъ въ данномъ случаѣ, является *вся* реальность, то это содержаніе можетъ быть относимо только къ существу единичному, недѣлимому. Такимъ образомъ идея всеобщей реальности не есть только идея, а, поскольку она мыслится in individuo, ее вѣрнѣе назвать *идеаломъ*. Идеалъ этотъ построяется не воображеніемъ: онъ есть идеалъ чистаго разума [1]).

Идеалъ чистаго разума имѣетъ для насъ логическое значеніе. Разуму нѣтъ нужды предполагать бытіе Существа, соотвѣтствующаго идеалу, а ему нужна только идея такого Суще-

[1]) Kritik, s. 462—466, 459 ff.

ства, чтобы изъ безусловчой полноты реальности вывести полноту реальности условной, ограниченной. Идеалъ чистаго разума есть регулятивный принципъ: онъ настолько имѣетъ значеніе, насколько заключаетъ въ себѣ правило ставить всякую вещь въ отношеніе къ идеѣ всеобщей реальности. Превращать эту идею въ объектъ или думать, что вся эта реальность существуетъ, какъ предметъ, разумъ не имѣетъ никакого права. Самъ онъ сознаетъ незаконность подобнаго превращенія или персонифицированія идеи всеобщей реальности, и вотъ причина, почему и философы и обыкновенное сознаніе всегда чувствовали потребность доказать бытіе Божіе. Но всѣ эти доказательства, при ближайшемъ ихъ разсмотрѣніи, не выдерживаютъ никакой критики [1]).

Всѣ доказательства бытія Божія основываются на томъ, что или начинаютъ съ *опредѣленнаго* опыта,—установки особыхъ свойствъ міра и восходятъ, затѣмъ, по закону причинности, къ высочайшей внѣ-міровой причинѣ, или въ основаніе полагаютъ *неопредѣленный* опытъ, бытіе вообще, или, наконецъ, избираютъ отвлеченный путь: доказываютъ бытіе Божіе, выходя изъ самаго понятія о Богѣ. Первое доказательство называется *физико-телеологическимъ*, второе—*космологическимъ*, третье—*онтологическимъ*. Другихъ доказательствъ бытія Божія нѣтъ и быть не можетъ. Критику раціональной теологіи Кантъ начинаетъ съ разбора доказательства онтологическаго, такъ какъ оно лежитъ въ основаніи прочихъ доказательствъ [2]).

Защитники онтологическаго доказательства бытія Божія говорятъ, что сужденіе: „Богъ есть или Богъ существуетъ“ —это логически необходимое, принудительное сужденіе. Мысля понятіе о Богѣ, я необходимо долженъ мыслить и Его бытіе, ибо иначе допустилъ бы противорѣчіе, подобно тому, какъ и противорѣчилъ бы, отрицая у треугольника существованіе

[1]) Kritik, s. 466 ff.
[2]) Kritik, s. 475.

трехъ угловъ. Но, разсуждая такъ, защитники онтологическаго доказательства бытія Божія смѣшиваютъ логическую необходимость сужденія или необходимость отнесенія предиката къ субъекту съ необходимостью самаго субъекта. Если данъ субъектъ, то логически безусловно необходимо приписать ему предикатъ, аналитически изъ него выводимый. Однако остается еще недоказаннымъ, данъ-ли самый субъектъ. Не будетъ поэтому никакого противорѣчія для моей мысли, если я въ одно время стану отрицать и субъектъ и предикатъ. Въ сужденіи: „треугольникъ имѣетъ три угла“ мы высказываемъ: если данъ треугольникъ, онъ необходимо имѣетъ три угла. Предполагать треугольникъ и отрицать три его угла было бы, конечно, противорѣчіемъ; но нѣтъ противорѣчія отрицать въ одно время и треугольникъ и три угла. То же самое нужно сказать и относительно понятія о Богѣ. Если я утверждаю: „Богъ всемогущъ“, то это сужденіе безусловно необходимо, ибо, признавая бытіе Бога, не могу безъ противорѣчія отрицать Его всемогущество. Но не будетъ противорѣчія, если я отрицаю признакъ всемогущества, какъ и всякій другой подобный признакъ, отрицая вмѣстѣ съ тѣмъ и бытіе самаго высочайшаго Субъекта. Онтологическому доказательству остается такимъ образомъ утверждать, что есть такіе субъекты, бытія которыхъ отрицать нельзя, которые необходимо должны существовать. Но говорить это значитъ предполагать доказаннымъ то, что въ данномъ случаѣ нужно доказать, въ справедливости чего я теперь сомнѣваюсь. Я не могу составить понятія о такой вещи, отрицаніе которой со всѣми ея признаками образовало бы въ моей мысли противорѣчіе [1]).

Но говорятъ: вы не можете отрицать *возможности* всереальнѣйшаго существа, и такъ какъ въ числѣ его реальностей находится и бытіе, то значитъ въ самой внутренней

[1]) Kritik, s. 476—478.

возможности этого существа заключается его бытіе, которое поэтому нельзя безъ противорѣчія отрицать у всереальнѣйшаго Существа. Противъ этого нужно сказать, что бытіе, которое подъ именемъ реальности втискивается незаконно въ понятіе возможнаго, на самомъ дѣлѣ вовсе не есть реальность, т. е. не есть реальный признакъ понятія. Если бы оно было такимъ признакомъ, то при прибавленіи его содержаніе понятія увеличивалось бы, при отнятіи же уменьшалось бы. Но на самомъ дѣлѣ этого нѣтъ. Мысля вещь съ какими бы то ни было признаками и говоря, что она *есть*, я ничего не прибавляю къ самому понятію вещи. Понятіе ста талеровъ остается во всѣхъ своихъ признакахъ тѣмъ же, имѣю ли я сто талеровъ, или не имѣю. Здѣсь моментъ бытія измѣняетъ не понятіе вещи, а мое имущественное состояніе. Слѣдовательно, изъ понятія вещи никогда нельзя аналитически вывести ея бытія, ибо бытіе не есть реальный признакъ понятія. Какъ бы ни было всесторонне мое понятіе о реальномъ содержаніи вещи, въ немъ нѣтъ указанія, что оно существуетъ, и потому, мысля какое нибудь существо, какъ высочайшую реальность, я встрѣчаюсь всетаки съ вопросомъ: есть ли это существо, или нѣтъ. Всѣ сужденія о бытіи не аналитическія, а синтетическія: нужно выйти за предѣлы понятія вещи, чтобы сказать, что она существуетъ. Мы не имѣемъ другихъ средствъ убѣдиться въ дѣйствительности существованія предмета, кромѣ опыта, опирающагося на воспріятіи, и потому относительно предметовъ умопостигаемыхъ лишены способовъ знать о ихъ бытіи. Бытіе такихъ предметовъ, если и не прямо невозможно, во всякомъ случаѣ составляетъ только предположеніе, котораго доказать нельзя [1]).

Второе доказательство бытія Божія—космологическое формулируется такимъ образомъ. Если что нибудь есть, то должно существовать и бытіе безусловно необходимое, ибо

[1]) Kritik, s. 478–483.

случайное существуетъ только подъ условіемъ чего то другого, какъ своей причины, эта причина имѣетъ бытіе подъ условіемъ иной причины, такъ что мы приходимъ къ признанію такой причины, которая не случайна, а существуетъ необходимо. Теперь, я самъ—бытіе случайное существую. Слѣдовательно, есть Существо безусловно необходимое. Стараясь, далѣе, опредѣлить свойство необходимаго Существа, космологическое доказательство продолжаетъ. Безусловное существо отличается особенными, исключительными признаками, именно въ понятіи своемъ оно находитъ свое всестороннее опредѣленіе. „Но возможно только одно единственное понятіе о вещи, которое всецѣло опредѣляетъ ее a priori, именно понятіе entis realissimi; слѣдовательно понятіе всереальнѣйшаго существа есть единственное понятіе, подъ которымъ можетъ быть мыслимо необходимое Существо, т. е. существуетъ необходимо высочайшее Существо“.

Космологическое доказательство подкупаетъ тѣмъ, что оно выходитъ изъ опыта, на немъ желаетъ утвердиться въ первой своей половинѣ. Но, выходя изъ опыта, оно тотчасъ же переступаетъ опытный предѣлъ, такъ какъ прилагаетъ категорію причинности къ тому, что въ опытѣ намъ не дано. Заключеніе отъ случайнаго къ его причинѣ имѣетъ силу только въ отношеніи къ явленіямъ; въ противномъ случаѣ, оно теряетъ всякое значеніе. Вѣрно, что отъ одной причины нужно восходить къ высшей причинѣ, но это есть только логическое требованіе разума, вовсе не доказывающее, что существуетъ необходимо первая причина. Во второй своей половинѣ космологическое доказательство приравниваетъ понятіе необходимаго существа съ понятіемъ существа всереальнѣйшаго и значитъ предполагаетъ, что изъ послѣдняго понятія можно a priori вывести первое. Но это есть основная мысль онтологическаго доказательства, признанная уже не выдерживающею критики. Обѣщая новый способъ аргументаціи, космологическое доказательство возвращается на

старый онтологическій путь, само того не замѣчая, и значитъ, кромѣ указанной неудовлетворительности, оно имѣетъ еще тотъ недостатокъ, что допускаетъ логическую ошибку, извѣстную подъ названіемъ ignoratio elenchi [1]).

Если ни онтологическое, ни космологическое доказательство бытія Божія не достигаютъ, какъ видно, своей цѣли, то, быть можетъ, болѣе убѣдительнымъ нужно признать третье доказательство, опирающееся не на понятіи о Богѣ и не на опытѣ вообще, а выходящее изъ опыта опредѣленнаго, т. е. доказательство физико-телеологическое.

Главные моменты физико-телеологическаго доказательства бытія Божія слѣдующіе: 1) „Въ мірѣ вездѣ находятся ясные слѣды устройства по опредѣленнымъ цѣлямъ, осуществленнаго съ величайшею мудростью и отличающагося въ цѣломъ неописаннымъ разнообразіемъ содержанія и безграничнымъ объемомъ. 2) Это цѣлесообразное устройство является въ отношеніи къ самимъ вещамъ чѣмъ то внѣшнимъ (стороннимъ) и принадлежитъ имъ случайно, т. е. природа различныхъ вещей не могла сама собою, посредствомъ своихъ многочисленныхъ объединяющихъ средствъ, согласовать ихъ для достиженія опредѣленныхъ конечныхъ цѣлей, если бы онѣ не были подобраны и приспособлены къ этому разумнымъ, упорядочивающимъ принципомъ, сообразно съ лежащими въ основѣ идеями. 3) Существуетъ слѣдовательно возвышенная и мудрая причина (или многія причины), которая должна быть причиною міра не вслѣдствіе какого-то *переполненія* (durch Fruchtbarkeit), что свойственно слѣпо дѣйствующей всемогущей природѣ, а должна быть *свободною* причиною міра, что принадлежитъ существу разумному (Intelligenz). 4) О единствѣ этой причины можно заключать изъ единства взаимнаго отношенія частей міра, какъ членовъ художественнаго цѣлаго, и при томъ, насколько простирается наше на-

[1]) Kritik, s. 483—488.

блюденіе, заключать съ достовѣрностью, а—затѣмъ заключать съ вѣроятностью, по основоположеніямъ аналогіи“ [1]).

Физико-телеологическое доказательство бытія Божія заслуживаетъ, говоритъ Кантъ, полнаго вниманія. „Оно доказательство самое древнее, самое ясное и обыкновенному разуму наиболѣе доступное. Оно оживляетъ изученіе природы, какъ и само оно, съ другой стороны, послѣднему обязано своимъ существованіемъ и потому получаетъ отъ него все новую и новую силу... Было бы поэтому не только прискорбно, но и совершенно безполезно усиливаться сколько нибудь поколебать авторитетъ этого доказательства. Разумъ, постоянно возвышаемый столь сильными и въ его рукахъ всегда умножающимися доказательствами, имѣющими, правда, эмпирическій характеръ, не можетъ быть поколебленъ сомнѣніями, какой нибудь тонкой отвлеченной теоріи, до того, чтобы одинъ взглядъ на чудеса природы и величіе міроваго строя не вывелъ его изъ нерѣшительности, поселяемой мудрствованіемъ, какъ бы изъ нѣкотораго сновидѣнія,—не вывелъ для того, чтобы, переходя отъ одной величины къ другой, возвышаться къ Высочайшему, идя отъ условнаго къ его условію, подниматься къ совершеннѣйшему, безусловному Виновнику. Но хотя ничего нельзя возразить противъ разумности и полезности такого пріема, а скорѣе нужно его рекомендовать и поддерживать, тѣмъ не менѣе нельзя одобрить притязаній этого способа доказательства на аподиктическую достовѣрность и на принятіе его, не нуждающееся ни въ какомъ снисхожденіи или внѣшней опорѣ. Не повредимъ дѣлу, если догматическій способъ выраженія умничающаго резонера понизимъ до умѣреннаго и скромнаго тона вѣры, достаточной для успокоенія, хотя не требующей безусловнаго подчиненія себѣ. Я утверждаю поэтому, что физико-

[1]) Kritik, s. 498. 499.

телеологическое доказательство само по себѣ никакъ не можетъ доказать бытія высочайшаго Существа“ [1]).

Прежде всего физико-телеологическое доказательство предполагаетъ случайность только *формы* міра, но не *матеріи* или субстанціи. Если матерія дана, то ее нужно только привести въ порядокъ, оформить. Поэтому разсматриваемое доказательство приводитъ къ признанію высочайшаго Художника міра, *Диміурга,* ограниченнаго въ своихъ дѣйствіяхъ качественностью вещества, которое онъ благоустроилъ, но оно не доказываетъ бытія *Творца* міра [2]). Признавая бытіе причины порядка и цѣлесообразности міра, нужно ближе опредѣлить эту причину. Сказать, что она отличается великою, изумительною, неизмѣримою силою и превосходствомъ, значитъ не дать надлежащаго опредѣленія этой причины, ибо всѣ указанные предикаты имѣютъ относительное значеніе: тутъ мы сравниваемъ предметъ съ самими собою и съ силами своего разумѣнія, при чемъ можемъ или увеличить объектъ, или умалить на счетъ объекта субъектъ. Дать надлежащее опредѣленіе причины порядка и цѣлесообразности міра значитъ сказать, что она есть Существо всемогущее, всемудрое, всеблагое, однимъ словомъ Существо всесовершеннѣйшее. Но на это не уполномочиваетъ насъ физико-телеологическое доказательство, такъ какъ нельзя заключать отъ наблюдаемаго нами міроваго единства къ безусловному единству Виновника, отъ разумнаго міроваго порядка—къ абсолютной разумности и т. п.; здѣсь посылки и заключеніе не стоятъ въ пропорціональномъ отношеніи между собою. Физико-телеологическое доказательство имѣетъ данныя для заключенія только о высотѣ міро-образующаго разума по сравненію съ человѣческою разумностью, но не для заключенія объ абсолютной, всесовершенной разумности. Дѣлая

[1]) Kritik, s. 497. 498.

[2]) Kritik, s. 500.

послѣднее заключеніе, физико-телеологическое доказательство вводитъ въ аргументацію космологическій и онтологическій аргументъ: отъ условнаго характера міра оно заключаетъ къ бытію безусловному, а затѣмъ послѣднее приравниваетъ бытію всереальнѣйшему. Такимъ образомъ, хотя физико-телеологическое доказательство нужно предпочесть остальнымъ двумъ за его возвышенность и полезность, но и оно такъ же мало убѣдительно для теоретическаго разума, какъ и остальныя два доказательства, которыя оно предполагаетъ [1]).

Общій результатъ Кантовской критики доказательствъ бытія Божія тотъ, что никакое раціональное богословіе не возможно. Кантъ не отрицаетъ бытія Божія, а говоритъ только, что теоретическимъ путемъ доказать бытіе Божіе нельзя. Но за то этимъ путемъ нельзя утвердить и небытія Божія [2]). Кантовская критика „представляетъ собою мечъ обоюду-острый, поражающій и ниспровергающій направо и налѣво догматическія теоріи,—все равно утверждаютъ-ли они, или отрицаютъ свой предметъ. Такъ, въ психологіи—матеріализмъ, въ космологіи—натурализмъ, въ разсужденіи идеи Бога—атеизмъ... опровергаются и уничтожаются ею такъ же рѣшительно, какъ и противоположныя имъ теоріи“ [3]).

Если такимъ образомъ никакая метафизика сверхчувственнаго, какъ наука, не возможна, если безусловное не составляетъ предмета нашего познанія, то какъ же смотрѣть на идеи разума?

Неправильное употребленіе идей не говоритъ о томъ, что онѣ не имѣютъ вообще никакого значенія. Идеи не могутъ быть *конститутивными* принципами познанія, т. е. не составляютъ *объекта познанія*, къ которому, какъ къ чему то данному, могутъ быть прилагаемы разсудочныя формы, но онѣ имѣютъ громадное значеніе, какъ *регулятивные принципы*, т. е. какъ правила, или максимы познанія. Именно, идеи

[1]) Kritik, s. 500—502.
[2]) Kritik, s. 506 ff.
[3]) Куно-Фишеръ, Исторія новой философіи, т. III, стр. 515.

намѣчаютъ наукѣ высокую задачу стремиться къ большей и большей систематизаціи знанія, къ большему и большему установленію единства между различными опытными данными. Единство знанія не есть фактъ, а только задача, которую имѣетъ въ виду разумъ и задача неизмѣримая [1]). Какое, замѣтимъ, громадное различіе между взглядомъ Канта и Платона на идеи! По Платону, идеи—это истинно сущее, первообразы, или прототипы вещей, и только познаніе идей, какъ истинно сущаго, образуетъ знаніе въ собственномъ смыслѣ; по Канту же, идеи не могутъ быть объектомъ теоретическаго познанія, а онѣ только регулятивы познанія. Идеи стоятъ въ такомъ же отношеніи къ разсудку, въ какомъ разсудокъ находится къ чувственности: какъ разсудокъ соединяетъ разнообразное содержаніе явленій посредствомъ категорій, такъ задача разума состоитъ въ объединеніи всѣхъ возможныхъ опытныхъ дѣйствій разсудка [2]). Идеи служатъ не для *выведенія*, а для *подведенія* къ нимъ знаній. Совершенно незаконно объяснять внутреннія психическія явленія изъ простой мыслящей субстанціи, но вполнѣ правильно выводить ихъ одно изъ другого *по идеѣ простого существа* [3]). Точно также нельзя выводить міровой порядокъ и его систематическое единство изъ высочайшей разумности, но настоятельно необходимо „заимствовать изъ идеи высочайше мудрой причины *правило*, пользуясь которымъ разумъ скорѣе всего при связываніи причинъ и дѣйствій въ мірѣ, найдетъ удовлетвореніе“ [4]). Если забываютъ о регулятивномъ значеніи идей и придаютъ имъ конститутивное значеніе, то получаются весьма вредныя послѣдствія для науки. Первымъ слѣдствіемъ такого неправильнаго употребленія идей является лѣность разума (ignara ratio), ибо послѣдній считаетъ тогда изслѣдованіе законченнымъ и успокаивается. Вмѣсто того, напримѣръ, чтобы искать причины явленій во всеобщихъ законахъ механизма матеріи, ссылаются тогда „на неизслѣди-

[1]) Kritik, s. 510—515.
[2]) Kritik, s. 511, 512.
[3]) Kritik, s. 531.
[4]) Kritik, s. 531, 532.

мый совѣтъ высочайшей мудрости“ и всякое напряженіе ума считаютъ излишнимъ; на самый порядокъ природы, всеобщіе внутренніе законы явленій не обращаютъ вниманія [1]). Другое вредное для науки слѣдствіе конститутивнаго употребленія идей состоитъ въ томъ, что послѣдующее принимается за предыдущее (perversa ratio, ὕστερον πρότερον rationis). Вмѣсто того, напримѣръ, чтобы искать въ природѣ единство опытнымъ путемъ, предполагаютъ напередъ существованіе высочайшаго принципа цѣлесообразнаго единства міра и навязываютъ природѣ свои собственныя цѣли [2]). Вообще принимать регулятивный принципъ за принципъ конститутивный значитъ спутывать разумъ.

Такова Кантовская критика метафизики сверхчувственнаго, или трансцедентной метафизики. Критика эта отличается большою умѣренностью и осторожностью,—въ томъ смыслѣ, что она не считаетъ метафизику временнымъ, скоропреходящимъ заблужденіемъ человѣческаго ума, совокупностью простыхъ иллюзій, съ которыми не слѣдуетъ серьезно считаться. Кантъ признаетъ, что метафизическое умозрѣніе покоится на самой организаціи нашего ума, что „метафизическіе софизмы“ принадлежатъ не людямъ, а самому чистому разуму и потому изгнать совершенно метафизику невозможно; критическій философъ долженъ только предостеречь отъ ея обмановъ, въ чемъ и полагаетъ Кантъ задачу трансценденталыной діалектики. Своею критикою метафизики Кантъ, безспорно, заставилъ не мало призадуматься философовъ-метафизиковъ, вывелъ ихъ изъ того блаженнаго самодовольства своимъ знаніемъ, въ которомъ они находились. Уже тотъ результатъ Кантовской критики, что нечего опасаться ни матеріализма, ни натурализма, ни атеизма, ибо всѣ эти теоріи,

[1]) Kritik, s. 542—544.

[2]) Kritik, s. 544, 545.

какъ теоріи метафизическія, знаютъ не больше, чѣмъ и противоположныя имъ направленія,—уже этотъ одинъ результатъ имѣетъ немалую цѣну.

Кто хочетъ опровергнуть Кантовскую критику метафизики, тотъ долженъ показать несостоятельность Кантовской трансцендентальной эстегики и аналитики, на которыхъ она опирается. Мы имѣемъ дѣло только съ явленіями, а не вещами въ себѣ, о которыхъ намъ ничего не извѣстно; категоріи—простыя формы разсудка, нуждающіяся въ наполненіи матеріаломъ, заимствуемымъ изъ чувственности и потому категоріи могутъ быть прилагаемы только къ данному въ опытѣ,—вотъ главныя положенія, которыя лежатъ въ основѣ Кантовской трансцендентальной діалектики. Но эти положенія самимъ Кантомъ не выдерживаются строго и отсюда возникаютъ неясности и противорѣчія его теоретической философіи. Самымъ опаснымъ для Канта пунктомъ является признаніе имъ бытія вещи въ себѣ; „вещь въ себѣ“—это своего рода ахиллесова пята Кантовой системы, и недаромъ противники философа всегда обращали вниманіе преимущественно на этотъ пунктъ его философіи. „Вещь въ себѣ“ существуетъ, имѣетъ независимое отъ насъ бытіе; значитъ, она есть нѣчто самостоятельно существующее, или есть *субстанція*. Безъ признанія бытія вещи въ себѣ нельзя объяснить происхожденія ощущеній; вещь въ себѣ слѣдовательно является, дѣйствуетъ, служитъ *причиною* нашихъ воспріятій. Оказывается, что категоріи субстанцій и причинности прилагаются Кантомъ къ тому, къ чему, по его ученію, онѣ не могутъ относиться, именно прилагаются къ вещи въ себѣ. Самъ Кантъ говоритъ, что въ ощущеніи дано намъ многообразное (mannigfaltige), но многообразное есть *множественное*. Если многообразное аффицируетъ насъ, то родъ и способъ этого аффицированія долженъ быть относимъ *къ качеству* многообразнаго. Слѣдовательно количество и качество не суть только простыя формы нашего разсудка. Фихте справедливо указывалъ, что если вещь въ себѣ

для насъ совершенно непознаваема, то непонятно, откуда мы знаемъ о самомъ существованіи вещи въ себѣ. Но Кантъ не только знаетъ о бытіи вещи въ себѣ, но знаетъ о ней многое другое,—знаетъ, какъ видно, изъ разрѣшенія имъ третьей и четвертой антиноміи, что имѣетъ приложеніе къ вещи въ себѣ. И неудивительно: если вещь въ себѣ совершенно уединить отъ всякаго опыта, то можно, такъ сказать, взваливать на нее что угодно, лишь бы это не противорѣчило опыту.

Переходя къ нѣкоторымъ частностямъ, мы должны прежде всего поставить на видъ, что Кантомъ измышлена та антиномистика, въ которую впадаетъ, по нему, метафизическій разумъ, при рѣшеніи космологическихъ вопросовъ и которая можетъ быть разрѣшена только на основѣ критицизма. Противорѣчіе философовъ въ рѣшеніи космологическихъ вопросовъ не есть противорѣчіе разума самому себѣ или борьба его съ самимъ собою. Кантъ, вѣдь, самъ аргументировалъ и тезисы и антитезисы антиномій, и ему кажется, что аргументація тѣхъ и другихъ одинаково убѣдительна для разума. Но такъ ли дѣйствительно, это еще вопросъ. Когда дѣло идетъ о мірѣ, какъ цѣломъ, о полнотѣ явленій міра въ отношеніи къ дѣленію, составу и т. п. (а именно вопросъ состоитъ въ этомъ), то разумъ могутъ удовлетворить только тезисы антиномій, ибо антитезисы отвергаютъ цѣлость міра, считая регрессивный синтезъ явленій никогда не завершеннымъ. Цѣлость міра предполагаетъ начало міра, границу въ пространствѣ, верховнаго Творца міра и т. п. Совершенно неосновательно Кантъ говоритъ, что тезисы и антитезисы опираются на томъ предположеніи, что вмѣстѣ съ условнымъ данъ полный, слѣдовательно законченный рядъ условій. На этомъ предположеніи основываются только тезисы, антитезисы же его отвергаютъ. Антитезисы не разсматриваютъ безконечный рядъ *даннымъ* и не могутъ его такъ разсматривать, ибо это было бы противорѣчивымъ. Въ нихъ безконечный рядъ разсматривается не какъ что либо данное до регрессивнаго синтеза, а

какъ нѣчто образуемое чрезъ этотъ синтезъ. Поэтому, когда дѣло идетъ о космологіи, ищущей безусловной полноты состава даннаго цѣлаго всѣхъ явленій, безусловной полноты дѣленія даннаго цѣлаго въ явленіи и т. п., то можно было имѣть въ виду только тезисы антиномій, но никакъ не антитезисы, гдѣ эта полнота отрицается. Кромѣ того третья и четвертая антиноміи въ существѣ дѣла должны быть признаны тожественными, потому что разсматриваемъ ли міръ по категоріи отношенія, или по категоріи модальности, имѣя въ виду отношеніе бытія случайнаго къ необходимому,—въ томъ и другомъ случаѣ возникаетъ въ разумѣ идея о первой причинѣ міра. Только простое желаніе выдержать полную симметрію между родами категорій и антиноміями побудило Канта втиснуть въ третью антиномію понятіе свободы. Но самъ же онъ въ примѣчаніи къ третьей антиноміи говоритъ о свободѣ такъ, что подъ нею приходится разумѣть идею свободной верховной причины міра. „Необходимость перваго начала ряда явленій, дѣйствующаго по свободѣ, мы показали говоритъ Кантъ, собственно настолько, насколько это необходимо для пониманія происхожденія міра,—чтобы такимъ образомъ всѣ дальнѣйшія состоянія міра можно было считать простыми слѣдствіями по законамъ природы“ [1]).

Разъясняя несостоятельность доказательствъ бытія Божія, Кантъ всю силу своей критики направляетъ противъ онтологическаго доказательства, какъ доказательства важнѣйшаго, основнаго. Эта критика въ свое время считалась и до сего времени по большей части считается однимъ изъ лучшихъ мѣстъ „Критики чистаго разума“, но на самомъ дѣлѣ она образуетъ, намъ кажется, одно изъ слабѣйшихъ ея мѣстъ. Уже Декартъ до извѣстной степени предвидѣлъ тѣ возраженія противъ онтологическаго доказательства бытія Божія, которыя дѣлаетъ Кантъ и опровергъ ихъ. Въ отношеніи къ

[1]) Kritik, s. 378.

конечнымъ предметамъ слѣдуетъ, дѣйствительно, сказать, что въ понятіи о нихъ, насколько они случайны, не дано признака бытія. Но иначе вопросъ стоитъ въ отношеніи къ Существу всереальнѣйшему, которое опредѣляется въ своемъ бытіи самимъ собою. Насколько онтологическое доказательство имѣетъ въ виду именно это Существо, не зависящее ни отъ чего другого, оно удерживаетъ полное право предполагать, что самая реальность даннаго предмета такова, что изъ нея необходимо слѣдуетъ бытіе.—Кантъ говоритъ, что бытіе не есть реальный признакъ понятія и потому какъ бы мы ни анализировали содержаніе понятія, не откроемъ въ немъ признака бытія. Противъ этого справедливо ставятъ на видъ, что нужно отличать бытіе вообще, какъ категорію, отъ бытія реальнаго. Бытіе вообще не есть какой либо новый признакъ понятія, а оно означаетъ только положеніе предмета въ моей мысли; и истинныя, и ложныя, и реальныя, и нереальныя представленія одинаково *существуютъ* въ моемъ сознаніи. Но бытіе, какъ реальность, какъ нѣчто существующее внѣ моей мысли, есть безъ сомнѣнія новый признакъ понятія, ибо не всѣмъ понятіямъ оно принадлежитъ. Бытіе, какъ реальность, можетъ быть или присоединяемо къ содержанію понятія, или отнимаемо отъ него, и слѣдовательно оно относится къ предикатамъ, которыми содержаніе представляемаго увеличивается, или уменьшается.—Болѣе убѣдительными являются возраженія Канта противъ космологическаго и физико-телеологическаго доказательства бытія Божія. Совершенно вѣрно, что космологическое доказательство не можетъ утвердить бытія *личнаго* верховнаго Существа, а приводитъ только къ признанію верховной *міровой причины*; физико-телеологическое же доказательство не идетъ дальше утвержденія бытія *Устроителя* міра. Но оба эти доказательства взаимно восполняютъ другъ друга и не могутъ быть разрываемы: первое утверждаетъ абсолютность верховнаго Существа, второе выдвигаетъ Его духовность, высочайшій разумъ.

Теоретическій или спекулятивный разумъ по своей природѣ весьма ограниченъ. Онъ многаго *хочетъ*, но мало *можетъ*: онъ желаетъ проникнуть въ область сверхчувственнаго, трансцедентнаго, но это оказывается для него рѣшительно недостижимымъ. Нужно ли намъ вслѣдствіе этого перестать спрашивать о сверхчувственномъ? Должны ли мы связать свое мышленіе и свои интересы исключительно съ міромъ явленій? Въ чемъ отказано, говоритъ Кантъ, разуму теоретическому, достиженіе того возможно для разума практическаго; область сверхчувственнаго, закрытая непроницаемою завѣсою для нашего мышленія, открывается нашей нравственной волѣ. Такимъ образомъ отрицательнымъ результатамъ „Критики чистаго разума“ составляетъ противовѣсъ „Критика практическаго разума“. Самъ Кантъ говоритъ, что своею критикою чистаго разума онъ уравнялъ и укрѣпилъ почву для величественнаго нравственнаго зданія [1]). И не удивительно, потому что есть громадное различіе между теоретическимъ и практическимъ познаніемъ: посредствомъ перваго я уразумѣваю то, *что есть*, второе же открываетъ мнѣ то, *что должно быть*. „Теоретическое употребленіе разума таково, что здѣсь я познаю a priori (какъ необходимое), что нѣчто существуетъ; въ практическомъ же примѣненіи разума я познаю a priori, что нѣчто должно существовать“ [2]). Обратимся теперь къ анализу нашего практическаго или нравственнаго сознанія и посмотримъ, къ какимъ результатамъ этотъ анализъ насъ приведетъ.

---

[1]) Kritik, s. 307, 308.

[2]) Kritik, s. 504.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Анализъ критики практическаго разума.

У Канта мы находимъ двоякое опредѣленіе воли: тѣсное и широкое. Въ тѣсномъ смыслѣ подъ волею разумѣется *способность дѣйствовать по представленію законовъ, т. е. по принципамъ* (Vermögen nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principien zu handeln), какая способность принадлежитъ только разумнымъ существамъ, ибо прочія существа (вещи) дѣйствуютъ по законамъ, а не по представленію законовъ. Такъ какъ „для выведенія (Ableitung) дѣйствій изъ законовъ требуется разумъ, то воля есть не что иное, какъ практическій разумъ“ [2]). Въ широкомъ смыслѣ воля есть способность производить предметы, соотвѣтствующіе представленіямъ, или,—если это невозможно, — способность, по крайней мѣрѣ, опредѣлять себя къ такому произведенію [3]). Законы воли, которые содержатъ въ себѣ общее ея опредѣленіе, обнимающее множество частныхъ правилъ или положеній, называются *практическими основоположеніями* (praktische Grundsätze). Тѣ изъ нихъ, которыя имѣютъ только субъективную годность, могутъ быть названы *максимами* (Ма-

---

[2]) Grundlegung zur Methaphysik der Sitten въ Philosophische Bibliothek v. Kirchmann, Berlin, 1870, Bd. XXVIII, S. 34.

[3]) Kritik der praktischen Vernuft въ Philosophische Bibliothek v. Kirchmann, 1870, Bd. VII, S. 15.

ximen), а тѣ, которымъ принадлежитъ годность объективная, или которыя имѣютъ право на всеобщее признаніе, носятъ названіе *императивовъ* (Imperativen) [1]). Всѣ императивы выражаются словомъ „должно“ (Sollen) и вслѣдствіе этого указываютъ на отношеніе объективнаго закона разума къ такой волѣ, которая, въ силу самой своей природы, не опредѣляется закономъ необходимо, въ формѣ принужденія (Nöthigung), ибо тогда объ императивахъ не могло бы быть рѣчи. Императивы „говорятъ, что хорошо что нибудь дѣлать, или не дѣлать, но они говорятъ это волѣ, которая не всегда дѣлаетъ что нибудь потому, что ей представляется это хорошимъ“ [2]). Однако и между императивами есть весьма существенное различіе. Одни изъ нихъ объективно годны, но годны только при извѣстныхъ условіяхъ, въ виду достиженія извѣстной цѣли и слѣдовательно въ нихъ дѣйствіе представляется только въ качествѣ средства къ достиженію чего нибудь. Такіе императивы нужно назвать императивами *гипотетическими*, или императивами ловкости, правилами благоразумія, прагматическими императивами; каждый изъ нихъ говоритъ, что дѣйствіе хорошо, въ виду достиженія какой нибудь цѣли. Но есть другого рода императивы, которые повелѣваютъ безусловно, ибо здѣсь дѣйствіе представляется добрымъ само по себѣ, безъ отношенія къ какой нибудь внѣшней цѣли,—дѣйствіемъ необходимымъ для воли, вполнѣ согласнымъ съ разумомъ. Такіе императивы нужно назвать императивами *категорическими*, или законами въ собственномъ смыслѣ [3]). Скажите кому нибудь, что онъ долженъ трудиться въ юности и быть бережливымъ, чтобы не нуждаться въ старости. Это будетъ совершенно вѣрное и важное практическое основоположеніе, но его нужно назвать гипотетическимъ императивомъ, ибо здѣсь

---

[1]) Kritik d. prakt. Vern. S. 19. 20; Grundlegung, S. 34.

[2]) Grundlegung, S. 34.

[3]) Kritik, S. 20. 21; Grundlegung, S. 36—38.

дѣйствіе имѣетъ смыслъ и значеніе только въ качествѣ средства къ достиженію извѣстной цѣли, здѣсь воля опредѣляется чѣмъ то другимъ, внѣшнимъ, чего желаютъ достигнуть, и при отсутствіи этого желанія и само дѣйствіе не можетъ быть предписываемо. Но скажите, съ другой стороны, кому нибудь, что онъ никогда не долженъ давать ложныхъ обѣщаній. Тутъ уже мы имѣемъ дѣло съ правиломъ безусловнымъ, съ императивомъ категорическимъ, потому что это правило обращается *только къ волѣ*,—независимо отъ того, можно ли чрезъ исполненіе его достигнуть какой нибудь цѣли [1]). Въ качествѣ такого категорическаго, безусловнаго императива выступаетъ *императивъ долга* или *нравственный законъ*, свойства котораго нужно ближе опредѣлить.

Нравственный законъ есть фактъ чистаго разума,—фактъ непосредственно нами сознаваемый и ни изъ чего другого невыводимый [2]). Онъ есть законъ всеобщій и необходимый, который имѣетъ, слѣдовательно, значеніе для всякаго разумнаго существа и опредѣляетъ волю, какъ волю, прежде чѣмъ я поставлю вопросъ: „имѣю-ли я силы, нужныя для осуществленія желаемаго дѣйствія, или какъ мнѣ необходимо поступать, чтобы выполнить это дѣйствіе“ [3]). Какъ императивъ, нравственный законъ совершенно отличается по своему существу отъ закона природы: послѣдній осуществляется самъ собою, необходимо, а первый—требуетъ съ нашей стороны исполненія.

Нравственный зэконъ всякому извѣстенъ: что такое долгъ—это понятно каждому и тутъ не требуется какого нибудь широкаго знанія жизни [4]). Что нравственный законъ выступаетъ въ насъ, какъ долгъ или категорическій императивъ, это объясняется двойственностью нашей природы: чело-

---

[1]) Kritik d. praktischen V., S. 21. 22.

[2]) Ibid. S. 33. 34.

[3]) Ibid. S. 21.

[4]) Ibid. S. 43.

вѣкъ имѣетъ не только волю чистую, или волю нравственную, но онъ въ то же время есть существо патологически возбуждаемое различными чувственными, матеріальными потребностями. Наша воля не свята, т. е. она не отличается такими свойствами, чтобы не могла противопоставлять нравственному закону совершенно противорѣчащія ему максимы. А отношеніе такой воли къ нравственному закону есть „отношеніе зависимости, называемое обязательствомъ (Verbindlichkeit), которое означаетъ нѣкоторое понужденіе (Nöthigung) къ дѣйствію, хотя и понужденіе, проистекающее изъ одного разума и его объективнаго закона, и потому называемое долгомъ“ [1]). Воля существа всесовершеннѣйшаго, безъ сомнѣнія, должна быть представляема „неспособною къ такой максимѣ, которая не могла бы быть въ то же время объективнымъ закономъ, и святость, которая по тому самому принадлежитъ такому Существу, ставитъ Его хотя не выше всѣхъ практическихъ, но выше всѣхъ практически-ограничительныхъ законовъ, слѣдовательно выше обязательности и долга. Эта святость воли является тѣмъ не менѣе только практическою идеею, необходимо служащею первообразомъ (Urbilde), безконечное приближеніе къ которому составляетъ единственную задачу всѣхъ конечныхъ разумныхъ существъ“ [2]).

Какъ всеобщій и безусловно необходимый, нравственный законъ есть законъ апріорный, ибо что заимствуется изъ опыта, имѣетъ эмпирическое происхожденіе, то никогда не можетъ претендовать на всеобщность и общеобязательность. Руководясь опытомъ, мы ни въ какомъ случаѣ не придемъ къ высочайшей идеѣ долга. Если изъ человѣколюбія и можно допустить, что бо́льшая часть нашихъ поступковъ сообразна съ долгомъ, то ближайшій анализъ внутренней стороны нашихъ дѣйствій ясно показываетъ, что вездѣ въ нихъ просвѣчиваетъ наше эгоистическое „я“ и на немъ, а не на строгомъ велѣніи долга, требующемъ постояннаго самоограниче-

[1]) Ibid. S. 37.
[2]) Ibid. S. 37. 38.

нія, опираются наши поступки. Пусть нигдѣ въ мірѣ не находили бы мы истинной добродѣтели, нигдѣ, напримѣръ, не видно было бы честности въ дружбѣ; тѣмъ не менѣе истинная честность въ дружбѣ требовалась бы всегда отъ каждаго изъ насъ. Что это значитъ? Идея долга коренится въ разумѣ; она—идея апріорная, независимая отъ опыта. Допустимъ, что міръ до сихъ поръ не представилъ намъ ни одного примѣра извѣстныхъ нравственныхъ дѣйствій; однако эти дѣйствія разумъ неотступно намъ повелѣваетъ, какой фактъ для моралиста-эмпирика рѣшительно не объяснимъ [1]). Нравственность ни изъ какихъ опытныхъ примѣровъ не выводима. Въ самомъ дѣлѣ, какой-бы нравственный примѣръ мнѣ ни представили, я долженъ обсуждать его по принципамъ нравственности, чтобы понять, можетъ ли онъ быть образцомъ, и слѣдовательно самъ по себѣ примѣръ не даетъ мнѣ понятія о нравственности. „Нравственные примѣры служатъ лишь для поощренія, т. е. они ставятъ внѣ сомнѣнія возможность осуществленія того, что повелѣваетъ законъ, дѣлаютъ наглядным то, что практическое правило выражаетъ въ общей формѣ, но они никогда не уполномочиваютъ устранять ихъ истинный оригиналъ, покоющійся въ разумѣ и руководиться примѣрами“ [2]). Только апріорнымъ характеромъ нравственнаго закона объясняется его общеобязательность, и тѣмъ людямъ, которые считаютъ мораль простою химерою человѣческаго воображенія, нельзя сдѣлать большей услуги, какъ согласиться съ ними, что понятіе долга заимствуется исключительно изъ опыта: это будетъ настоящимъ торжествомъ для такихъ людей [3]).

Нравственный законъ, какъ законъ всеобщій и потому апріорный, не можетъ имѣть *матеріальнаго* характера. Всѣ матеріальные нравственные принципы, т. е. такіе принципы,

---

[1]) Grundlegung, S. 27. 28.

[2]) Grundlegung, S. 29.

[3]) Ibid. S. 27.

которые предполагаютъ объектъ желаемый, какъ опредѣляющее основаніе воли, случайны, измѣнчивы, такъ какъ отличаются эмпирическимъ характеромъ и на общеобязательность никогда претендовать не могутъ; всѣ подобнаго рода принципы и эгоистичны, ибо въ нихъ нравственная дѣятельность разсматривается только какъ средство къ достиженію внѣшней, посторонней цѣли [1]). Что одинъ изъ такихъ матеріальныхъ принциповъ, именно *удовольствіе*, нельзя полагать въ основу нравственной дѣятельности, распространяться объ этомъ не слѣдуетъ. Необходимо только отмѣтить, что, какъ бы ни утончали удовольствіе, изъ какихъ бы источниковъ его ни выводили,—изъ представленій-ли разсудка, или представленій чувствъ,—всегда оно остается удовольствіемъ, и слѣдовательно тутъ мы опредѣляемся низшею желательною способностью. „Если опредѣленіе воли кого либо покоится на чувствѣ пріятнаго или непріятнаго, ожидаемаго имъ отъ какой нибудь причины, то для такого человѣка совершенно безразлично, какого рода представленіями онъ аффицируется. Чтобы рѣшиться на выборъ, для него важно только, какъ сильно, какъ продолжительно, насколько легко пріобрѣтается и часто повторяется данное пріятное состояніе“ [2]). Допустимъ даже, что находятъ удовольствіе или наслажденіе въ развитіи и примѣненіи своихъ силъ, въ сознаніи своей душевной крѣпости преодолѣвать препятствія, въ культивированіи своихъ высшихъ духовныхъ талантовъ,—и тутъ способъ опредѣленія воли остается тѣмъ-же, т. е. способомъ низшимъ, чувственнымъ. Древніе философы, какъ Эпикуръ, были вполнѣ послѣдовательны, когда всѣ удовольствія считали однородными, хотя бы они возбуждались и чисто интеллектуальными представленіями. А „быть послѣдовательнымъ —это важнѣйшая обязанность философа, встрѣчающаяся весьма рѣдко. Древнія греческія школы представляютъ намъ

[1]) Kritik, S. 22 ff.

[2]) IbSi·d . 25.

больше примѣровъ этого, чѣмъ нашъ синкретическій вѣкъ, когда измышляется какая нибудь коалиціонная система (Koalitionssystem) противорѣчащихъ основоположеній, полная нечестности и неосновательности,—потому что она больше нравится публикѣ, для которой пріятно знать что нибудь изъ всего, а въ цѣломъ—ничего, и считать себя при этомъ способнымъ ко всему“ [1]).

Другимъ матеріальнымъ принципомъ нравственности служитъ *достиженіе счастья*. Но что такое счастье, это различными людьми и даже однимъ и тѣмъ же человѣкомъ въ различное время понимается различно. Что я считаю благомъ, то самое другой признаетъ неблагомъ; что мнѣ кажется теперь полезнымъ, то самое въ другое время представится безразличнымъ, или даже вреднымъ; я полагаю источникъ благополучія человѣчества въ одномъ, другой—въ другомъ[2]). И не для счастья, видно, созданъ человѣкъ, если въ его природу вложенъ разумъ, потому что не разумъ, а инстинктъ является надежнымъ руководителемъ въ достиженіи счастья [3]). „И дѣйствительно мы видимъ, что чѣмъ болѣе культивированный разумъ занятъ соображеніями о пріятностяхъ жизни и счастьи, тѣмъ дальше человѣкъ отстоитъ отъ истиннаго довольства, вслѣдствіе чего у многихъ и именно самыхъ искусныхъ въ употребленіи удовольствій, возникаетъ, — если только они достаточно искренни, чтобы сознаться въ этомъ,— извѣстнаго рода мизологія (Misologie), т. е. ненависть къ разуму. Взвѣсивши всѣ выгоды, которыя они извлекли, не хочу сказать, отъ изобрѣтенія всякихъ искусствъ обычной роскоши, но даже изъ наукъ (представляющихся имъ также въ концѣ концовъ нѣкоторою роскошью разсудка),—они однако находятъ, что въ дѣйствительности навлекли на себя больше страданій, нежели получили счастья, и потому они скорѣе зави-

[1]) Ibid. S. 26.

[2]) Ibid. S. 27. 28.

[3]) Grundlegung, S. 12.

дуютъ, чѣмъ презираютъ обыкновеннаго человѣка, который болѣе склоненъ руководиться простымъ природнымъ инстинктомъ и не *позволяетъ*, чтобы разумъ имѣлъ рѣшительное вліяніе на его поведеніе“ [1]). Нѣтъ, не для достиженія счастья, видно, данъ намъ разумъ, а для осуществленія болѣе возвышенной, болѣе благородной цѣли. Изъ всѣхъ средствъ къ достиженію человѣкомъ благополучія нравственность является, можно сказать, самымъ невѣрнымъ и ненадежнымъ, и если бы мы были предназначены для счастья, то не могло бы быть ничего не цѣлесообразнѣе, какъ вложить въ насъ рядомъ съ эгоистическими стремленіями сознаніе моральной обязанности, которая постоянно противорѣчитъ этимъ стремленіямъ [2]).

Не можетъ быть принципомъ нравственности и *достиженіе совершенства*, потому что совершенство, какъ основаніе опредѣляющее волю, предполагаетъ данныя наперед цѣли, а цѣль, какъ объектъ, предшествующій акту воли, есть нѣчто эмпирическое и каждымъ можетъ быть понимаема различно [3]).

Всѣ вообще матеріальные практическіе принципы не соотвѣтствуютъ указанной раньше сущности нравственнаго закона, ибо всѣ они частны, условны, отличаются эмпирическимъ характеромъ и подходятъ подъ общій принципъ самолюбія. Въ самомъ дѣлѣ, если нашу волю опредѣляетъ извѣстный желаемый объектъ, то послѣдній не можетъ быть познанъ a priori, и слѣдовательно основаніе, опредѣляющее волю, является эмпирическимъ. Съ другой стороны, объектъ потому опредѣляетъ нашу волю, или потому нами желается, что съ нимъ связано представленіе объ извѣстномъ удовольствіи, которое получимъ отъ него; но удовольствіе есть принципъ эгоистическій, не говоря уже о томъ, что a priori нельзя опредѣлить,

---

[1]) Ibid. S. 13.

[2]) Ibid. S. 12, 13. ff.

[3]) Kritik d. prakt. V. S. 49.

какой предметъ доставитъ намъ удовольствіе, а это можетъ быть намъ извѣстно только на основаніи предшествующихъ опытовъ, гдѣ дѣйствіе на насъ предмета сопровождалось чувствомъ удовольствія [1]).

Нравственный законъ, какъ законъ всеобщій, апріорный, можетъ носить не матеріальный, *а формальный* характеръ, потому что только форма всеобща и апріорна, а то, что укладывается въ форму, частно и заимствуется изъ опыта. Основаніемъ, опредѣляющимъ волю, долженъ быть слѣдовательно не предметъ желаемый, *а общая форма законосообразности дѣйствія* [2]). Отрѣшившись отъ всѣхъ матеріальныхъ опредѣленій нравственнаго закона, мы получаемъ такую его формулу: *„поступай такъ, чтобы максима твоей воли всегда могла быть принципомъ всеобщаго законодательства“*; или: *„я долженъ всегда поступать такъ, чтобы могъ желать: пусть моя максима станетъ всеобщимъ закономъ“* [3]); или: *„поступай такъ, какъ будто максима твоего дѣйствія должна быть возведена твоею волею во всеобщій законъ природы“* [4]). Имѣя въ виду эту формулировку нравственнаго закона, легко ориентироваться въ нравственной области, т. е. легко рѣшить, нравственно ли данное мое дѣйствіе, или же нѣтъ. „Я, напримѣръ, поставилъ себѣ правиломъ—увеличить свое имущественное состояніе всякими надежными средствами. Теперь въ моихъ рукахъ находится депозитъ, владѣтель котораго умеръ и не оставилъ по этому предмету никакого письменнаго документа. Естественно, представляется случай примѣненія моей максимы. Я хочу только знать, можетъ-ли эта максима стать всеобщимъ практическимъ закономъ. Примѣняю ее къ данному

---

[1]) Ibid. S. 22. 23.

[2]) Kritik, S. 30.

[3]) Kritik, S. 35; Grundlegung, S. 20, ср. S. 44: „handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde“.

[4]) Grundlegung, S. 44.

случаю и спрашиваю: можетъ-ли она принять форму закона, могу-ли слѣдовательно я, на основаніи своей максимы, установить такой законъ: каждый имѣетъ право отрицать пріемъ того вклада на храненіе, отдачу котораго ему никто не можетъ доказать. Тотчасъ-же убѣждаюсь, что подобный принципъ, возведенный въ законъ, уничтожаетъ самъ себя, потому что ведетъ къ тому, что не будетъ существовать никакихъ вкладовъ на храненіе“ [1]). Или „пусть вопросъ состоитъ въ томъ, могу ли я, находясь въ затруднительныхъ обстоятельствахъ, давать обѣщанія въ томъ намѣреніи, что я ихъ не исполню. ...Я спрашиваю себя, желалъ-ли бы я, чтобы моя максима (выводить себя изъ затруднительнаго положенія путемъ ложныхъ обѣщаній) имѣла значеніе всеобщаго закона (какъ для меня, такъ и для другихъ) и могъ-ли бы я сказать: каждый въ правѣ давать ложное обѣщаніе, если находится въ затруднительномъ положеніи, изъ котораго инымъ способомъ не можетъ выйти? Тотчасъ же убѣждаюсь, что самъ то я могу быть склоннымъ ко лжи, но не могу желать, чтобы ложь стала всеобщимъ закономъ, ибо, при существованіи такого закона, не имѣло бы мѣста никакое обѣщаніе, такъ какъ напрасно я дѣлалъ бы какія нибудь завѣренія относительно будущихъ своихъ поступковъ, когда мнѣ не повѣрятъ, а если и повѣрятъ какъ нибудь поспѣшно то отплатятъ впослѣдствіи мнѣ тою же монетою. Слѣдовательно моя максима, возведенная во всеобщій законъ, уничтожаетъ саму себя“ [2]). Такимъ образомъ только то, что выдерживаетъ пробу общегодности или общеобязательности можетъ быть признано нравственнымъ.

У Канта мы находимъ и другую формулировку нравственнаго закона, которая встрѣчается только въ „Основоположеніи метафизики нравовъ“. Всѣ матеріальные практи-

[1]) Kritik, S. 30 31.

[2]) Grundlegung, S. 21, 22.

ческіе принципы потому несостоятельны, что, при допущеніи ихъ, основаніемъ, опредѣляющимъ волю, является нѣчто, имѣющее условную, относительную цѣнность. Таково, напримѣръ, удовлетвореніе своихъ склонностей, которое настолько имѣетъ значеніе, насколько существуютъ въ насъ склонности, а между тѣмъ мы всячески должны отъ нихъ отрѣшаться. Что имѣетъ относительную цѣнность, то называется *вещью*, потому что вещь можетъ быть замѣнена, какъ своимъ эквивалентомъ, другою вещью, цѣна (Preis) ея является и большею и меньшею, и слѣдовательно моральный принципъ, полагающій закономъ желаніе какой нибудь вещи, eo ipso есть принципъ относительный, условный. Такъ какъ нравственный законъ есть категорическій императивъ и ему принадлежитъ всеобщее, безусловное значеніе, то законодательство его должно имѣть въ виду не то, что имѣетъ относительную цѣнность, но чему принадлежитъ цѣнность безусловная, т. е. что никогда, подобно вещи, не можетъ быть средствомъ для достиженія извѣстной цѣли, а само служитъ цѣлью, или, лучше, конечною цѣлью, само—цѣлью (Zweck an sich selbst). Но что, по своей природѣ, имѣетъ значеніе такой абсолютной цѣли? Не что иное, какъ разумъ, разумная природа человѣка, носителемъ которой являются не вещи, а лица (Personen). Лицо стоитъ выше всякой цѣны и на мѣсто его нельзя поставить что нибудь другое, какъ его эквивалентъ; лицо, какъ разумное существо, никогда не должно быть средствомъ, а оно есть цѣль, абсолютная цѣль, само-цѣль [1]). Отсюда нравственный законъ, какъ категорическій императивъ, можно выразить такимъ образомъ: „*поступай такъ, чтобы какъ въ своемъ лицѣ, такъ и въ лицѣ всякаго другого, ты всегда разсматривалъ человѣчество* (т. е. разумную природу), *какъ цѣль и никогда не пользовался имъ, какъ простымъ средствомъ* [2]). Формулировка эта вполнѣ пригодна для квалификаціи

[1]) Ibid. S. 51—53. 55. 60

[2]) Ibid. S. 53. 54.

нравственныхъ дѣйствій. Пусть, напримѣръ, человѣкъ, помышляющій о самоубійствѣ, спроситъ себя: „согласно-ли его дѣйствіе съ понятіемъ человѣчества, какъ цѣли въ себѣ. Уничтожая самого себя, чтобы выйти изъ тягостнаго положенія, онъ пользуется своею личностью, какъ простымъ средствомъ, служащимъ для того, что-бы доставить ему сносное существованіе до конца его жизни. Но человѣкъ не есть вещь (Sache), слѣдовательно не есть нѣчто такое, чѣмъ можно пользоваться, какъ средствомъ, а во всѣхъ своихъ поступкахъ онъ долженъ быть разсматриваемъ, какъ цѣль въ себѣ. Поэтому въ своемъ лицѣ я не въ правѣ распоряжаться человѣкомъ по своему (kann ich über den Menschen in meiner Person nichts disponiren),—не въ правѣ его уродовать, разрушать или совершенно уничтожать“ [1]). Изъ указанной формулировки нравственнаго закона вытекаетъ, напр., обязанность развивать свой умъ, потому что я не долженъ только уважать въ себѣ или въ своемъ лицѣ человѣчество, но обязанъ, насколько возможно, содѣйствовать его развитію и совершенствованію [2]).

Моральный принципъ, по которому нужно понимать человѣчество и вообще разумную природу, какъ цѣль въ себѣ, не заимствуется изъ опыта, потому что это принципъ всеобщій, какъ распространяющійся на всѣ разумныя существа, и кромѣ того здѣсь человѣчество разсматривается, какъ цѣль объективная, которой должны быть подчинены, каковы бы онѣ ни были, всѣ субъективныя цѣли [3]).

Мораль Канта, какъ видимъ, мораль возвышенная, хотя слишкомъ формалистичная, сухая, на какой ея недостатокъ не одинъ разъ уже указывалось. Возвышенность Кантовской морали долга еще яснѣе выступитъ при дальнѣйшемъ ея

---

[1]) Ibid. S. 54.
[2]) Ibid. S. 55.
[3]) Ibid. S. 55. 56.

разсмотрѣніи. Великую заслугу философа составляетъ, безъ сомнѣнія, то, что онъ со всею силою указалъ на сверхчувственный, апріорный характеръ нравственности и тѣмъ ясно опровергъ всѣ современныя модныя теоріи, пытающіяся и самую нравственность представить одною изъ стадій въ постепенномъ эволюціонномъ развитіи человѣчества. Отвергнувши всѣ такъ называемые матеріальные нравственные принципы, какъ принципы себялюбія, Кантъ въ своей формулировкѣ нравственнаго закона исключилъ, по возможности, всѣ эгоистическіе моменты: нравственное дѣйствіе не должно быть расчитано на доставленіе человѣку какой нибудь субъективной выгоды или пользы, а, дѣйствуя нравственно, я имѣю въ виду тотъ высшій порядокъ, членомъ котораго являюсь и какой порядокъ я долженъ въ своихъ дѣйствіяхъ созидать, укрѣплять, а не разрушать.

Поступая нравственно, я опредѣляюсь не эмпирическими данными, не объектами желанія, а чистою формою закона, —формою всеобщности, законосообразности дѣйствія. „Такъ какъ чистая форма закона можетъ быть представляема только разумомъ и слѣдовательно не есть предметъ чувственности, значитъ не принадлежитъ и къ явленіямъ; то представленіе ея, какъ опредѣляющаго основанія воли, отличается отъ всѣхъ основаній, которыми опредѣляются событія въ природѣ, по закону причинности, ибо въ послѣднемъ случаѣ сами опредѣляющія основанія должны быть явленіями. Но если никакое другое опредѣляющее основаніе воли не можетъ быть для нея закономъ, кромѣ только указанной всеобщей законодательной формы, то такую волю нужно мыслить совершенно независимою отъ естественнаго закона явленій въ ихъ взаимномъ отношеніи, т. е. закона причинности. Но подобная независимость называется *свободою* въ самомъ строгомъ, т. е. трансцендентальномъ смыслѣ. Слѣдовательно воля, закономъ которой можетъ служить только простая законодательная форма правилъ (максимъ), есть воля свобод-

ная“ [1]). Такимъ образомъ изъ существованія нравственнаго закона выводится свобода воли. Но можно дѣлать и обратное заключеніе, т. е. отъ бытія свободы заключать къ существованію нравственнаго закона. Въ самомъ дѣлѣ, признавать бытіе свободной воли значитъ утверждать, что воля можетъ опредѣляться независимо отъ эмпирическихъ условій, принадлежащихъ къ чувственному міру, находя для себя опредѣленіе въ апріорной законодательной формѣ закона. Но такая воля, какъ мы видѣли, есть воля нравственная и иною волею она не можетъ быть. Если такимъ образомъ нравственный законъ и свобода взаимно указываютъ другъ на друга, такъ что дѣйствовать нравственно значитъ дѣйствовать по свободѣ и дѣйствовать свободно значитъ поступать нравственно; то откуда, спрашивается, начинается познаніе сверхчувственнаго,—съ познанія свободы, или познанія нравственнаго закона? Начинаться съ познанія свободы оно не можетъ, потому что свободу мы не познаемъ ни непосредственно, ни путемъ опыта. Непосредственно не познаемъ ее потому, что понятіе свободы, по первоначальному его смыслу, есть понятіе отрицательное, означающее неподчиненность закону причинности, а отрицательное познаніе не пріобрѣтается непосредственно. Путемъ опыта, само собою разумѣется, мы также не можемъ познать свободы, ибо опытъ даетъ намъ знаніе явленій, слѣдовательно знаніе механизма природы, составляющаго полную противоположность свободѣ. Непосредственно можно убѣдиться только въ существованіи нравственнаго закона, и увѣряемся мы въ этомъ тѣмъ же путемъ, что и въ бытіи чистыхъ теоретическихъ положеній, т. е. обращая вниманіе на ту всеобщность и необходимость, какая принадлежитъ нравственнымъ предписаніямъ. Поэтому изъ существованія нравственнаго закона мы имѣемъ возможность заключать къ бытію свободы [2]). Нравственный законъ

[1]) Kritik d. prakt. V. S. 32.

[2]) Kritik, S. 33. 34.

есть ratio cognoscendi свободы, а свобода—ratio essendi нравственнаго закона [1]). И факты ясно показываютъ, что къ бытію свободы мы заключаемъ отъ существованія въ насъ нравственнаго закона. Если человѣкомъ овладѣла какая нибудь страсть, или какое нибудь чувственное желаніе и ему скажутъ, что удовлетвореніе этого желанія тотчасъ-же будетъ наказано смертью, то этотъ человѣкъ долженъ сознаться, что онъ не можетъ противиться сильнѣйшему мотиву—страху смерти и потому долженъ удержаться отъ исполненія своего желанія. Но если-бы отъ этого человѣка потребовали подъ страхомъ смертной казни ложнаго показанія противъ честныхъ людей, которыхъ желаютъ погубить подъ явно измышленнымъ предлогомъ, то признаетъ-ли онъ въ этомъ случаѣ возможнымъ препобѣдить въ себѣ любовь къ жизни, какъ бы сильна она ни была? Сдѣлаетъ ли онъ это, или нѣтъ, т. е. препобѣдитъ, или не препобѣдитъ свою любовь къ жизни, рѣшительнаго завѣренія относительно этого онъ, быть можетъ, не дастъ; но что онъ можетъ препобѣдить свою любовь къ жизни, это онъ долженъ допустить безъ всякаго сомнѣнія. „Онъ сознаетъ, слѣдовательно, что онъ *можетъ* (kann), такъ какъ видитъ, что онъ *долженъ* (soll) и познаетъ въ себѣ свободу, которая иначе, безъ нравственнаго закона, оставалась-бы для него неизвѣстною [2]).

Сказать, что свобода есть независимость отъ естественной причинности, значитъ дать о свободѣ отрицательное понятіе, которое не исчерпываетъ ея сущности. Положительное понятіе свободы получается чрезъ выясненіе отношенія воли къ нравственному закону. Нужно сказать, что свобода есть причинность, но причинность, опредѣляемая нравственнымъ закономъ, и такъ какъ послѣдній не есть что нибудь чуждое волѣ, навязанное ей извнѣ, а есть ея собственный за-

[1]) Vorrede zu Kritik d. prakt. V. S. 2. Anmerk.
[2]) Kritik, S. 34. 35.

конъ, то воля, руководящаяся нравственнымъ закономъ, опредѣляется изъ себя самой: нравственный законъ есть чистое выраженіе самой же разумной воли. Такимъ образомъ нравственное дѣйствіе есть дѣйствіе автономическое, свобода есть *автономія* [1]). Напротивъ, если воля ищетъ опредѣляющаго ее закона внѣ себя, въ природѣ желаемыхъ объектовъ, если, слѣдовательно, она оставляетъ свой собственный законъ; то она становится волею *гетерономическою,* или волею, подчиненною иному закону. Къ такимъ гетерономическимъ принципамъ относится принципъ удовольствія, счастья, совершенства: тутъ воля не опредѣляется непосредственно сама собою, а мотивируется извнѣ и потому опредѣляется всегда условно, гипотетически [2]). Къ гетерономическимъ принципамъ нужно отнести и тотъ, по которому нравственность выводится изъ божественной безусловно совершенной воли. „Мы не имѣемъ, говоритъ Кантъ,—созерцанія (nicht anschauen) объ этомъ совершенствѣ, а принуждены судить о немъ на основаніи нашихъ понятій, изъ которыхъ важнѣйшимъ является понятіе нравственности“; если же не желаютъ заключать такимъ образомъ, чтобы избѣжать явнаго круга въ доказательствѣ, то существеннымъ понятіемъ божественной воли, которое мы можемъ поставить основою нравственности, будетъ понятіе воли, ищущей прославленія, господства, воли всемогущей, карающей, а такое понятіе противорѣчитъ нравственности [3]).

Раньше было сказано, что изъ существованія нравственнаго закона выводится нами бытіе свободы. Теоретическимъ путемъ доказать существованіе свободы ни въ какомъ случаѣ нельзя, что вполнѣ понятно, ибо въ мірѣ опыта, въ мірѣ явленій свобода нигдѣ нами не усматривается, а здѣсь все подчинено закону естественной необходимости. Всѣ явленія даны намъ въ формѣ времени, и то, что происходитъ въ данный моментъ, обусловливается предшествующими измѣненіями, такъ что каждое

[1]) Kritik, S. 38. 39. Grundlegung, S. 67. 74. 75.
[2]) Grundlegung, S. 67, 68 ff.
[3]) Ibid. S. 70.

явленіе составляетъ звено въ цѣпи природы, и безусловно опредѣлено другими явленіями [1]). Нужно отличать причинность механическую отъ причинности психологической: въ первомъ случаѣ мы опредѣляемся причинами внѣшними, во второмъ—причинами внутренними. Но совершенно ошибочно думать, будто психологическая причинность заключаетъ въ себѣ свободу. Внутреннія психологическія основанія, въ формѣ представленій, дѣйствуютъ также принудительно, какъ и основанія внѣшнія, потому что причина ихъ существованія находится во времени, точнѣе—въ извѣстномъ предшествующемъ состояніи, которое эмпирически обусловливается другимъ предшествующимъ состояніемъ и т. д.. Внутреннія основанія подчинены необходимымъ условіямъ протекшаго времени, которыми дѣйствующій субъектъ уже не распоряжается въ тотъ моментъ, когда онъ дѣйствуетъ: они не въ его власти. Психологическая свобода (если этимъ словомъ желаютъ обозначить чисто внутреннюю связь представленій) есть та же физическая необходимость. Но не такой свободы мы желаемъ и не въ такой свободѣ нуждаемся, если она должна быть основаніемъ нравственныхъ законовъ и нравственнаго вмѣненія. Это—свобода чистая, безусловная, или трансцендентальная, означающая независимость воли отъ эмпирическихъ элементовъ и слѣдовательно отъ природы вообще,—будетъ-ли это объектъ внутренняго чувства, данный въ формѣ времени, или объектъ чувства внѣшняго, данный въ формѣ времени и пространства [2]). Если-бы наша свобода состояла только въ способности опредѣляться внутренними основаніями, своими представленіями (какъ училъ, напримѣръ, Лейбницъ), то „она была бы не лучше свободы вертела, который, будучи разъ пущенъ, самъ производитъ свои движенія“ [3]).

---

[1]) Kritik, S. 114.

[2]) Ibid. S. 113 ff.

[3]) Ibid. S. 117.

Такимъ образомъ на основаніи опыта свобода не можетъ быть доказана. Теоретическій разумъ въ правѣ только сказать, что свобода, какъ нѣчто сверхчувственное, не стоитъ въ противорѣчіи съ опытомъ, или что она *возможна*. Но что для теоретическаго разума было только *возможно*, то для практическаго разума *дѣйствительно*, ибо свобода требуется имъ, какъ необходимое условіе его дѣйствованія: если нѣтъ свободы, то нѣтъ и нравственности. Теоретическимъ путемъ свобода не можетъ быть познана и доказана. Нельзя сказать: *я знаю*, что я свободенъ, а можно только утверждать: *я увѣренъ*, что я свободенъ: свобода это *постулатъ практическаго разума*, т. е. теоретическое положеніе, принимаемое по извѣстнымъ чистымъ практическимъ основаніямъ.

Если бы я былъ только существомъ чувственнымъ, явленіемъ, то о свободѣ не могло бы быть рѣчи. Считая себя свободнымъ на основаніи неоспоримаго факта существованія нравственнаго закона, я помѣщаю себя въ порядокъ высшій, нежели порядокъ явленій, помѣщаю себя въ иную причинную связь, чѣмъ связь естественно необходимая: я членъ міра умопостигаемаго. Только тѣмъ, что я гражданинъ двухъ міровъ—міра чувственнаго и умопостигаемаго, что я въ одно время и явленіе, и вещь въ себѣ, и феноменъ, и ноуменонъ,—только этимъ можно примирить свободу и необходимость, автономію и гетерономію, а равно здѣсь ключъ къ объясненію того, почему, чувствуя себя автономнымъ законодателемъ, я въ то же время подчиненъ нравственному закону и послѣдній является мнѣ, какъ императивъ. Какъ явленіе, я въ своихъ дѣйствіяхъ подлежу закону явленій, т. е. необходимости. Но есть умопостигаемый субстратъ моихъ дѣйствій, о которомъ я не имѣю никакой интуиціи, но который открывается мнѣ чрезъ нравственный законъ, и потому свои дѣйствія я разсматриваю, какъ феномены этого умопостигаемаго субстрата, или умопостигаемаго характера, т. е. считаю ихъ вытекающими изъ самопроизвольности субъекта, не опредѣляющи-

мися физическою необходимостью [1]). Фактъ замѣчательный: „человѣкъ можетъ ухитряться, сколько угодно, чтобы какой нибудь противозаконный поступокъ, о которомъ онъ вспоминаетъ, представить, какъ неумышленный, какъ простую неосторожность, которой ни въ какомъ случаѣ нельзя было избѣжать, слѣдовательно, какъ нѣчто такое, куда онъ былъ увлеченъ потокомъ физической необходимости; но тѣмъ не менѣе оказывается, что защитникъ, говорящій въ его пользу, не можетъ заставить замолчать его обвинителя (совѣсть), если только онъ убѣжденъ, что въ то время, когда дѣйствовалъ несправедливо, онъ былъ въ сознаніи (bei Sinnen... war), т. е. могъ пользоваться своею свободою“ [2]). Пусть весь механизмъ дѣйствій человѣка намъ будетъ превосходно извѣстенъ, такъ что будущее его поведеніе мы можемъ предусмотрѣть съ такою же точностью, съ какою астрономъ вычисляетъ затмѣніе солнца, или луны; но и въ этомъ случаѣ мы будемъ считать дѣйствія человѣка свободными, ибо увѣрены въ существованіи умопостигаемой основы, изъ которой вытекаютъ эти дѣйствія [3]). Такимъ образомъ только различеніемъ субъекта, какъ явленія и субъекта, какъ вещи въ себѣ, или субъекта, какъ феномена и субъекта, какъ ноумена,—различеніемъ эмпирическаго и умопостигаемаго характера можно безъ противорѣчія согласить необходимость и свободу. Очевидно, что нравственный законъ выступаетъ въ насъ, какъ императивъ или понужденіе (Nöthigung) потому, что есть нѣчто противодѣйствующее ему. А такъ какъ нравственный законъ есть выраженіе автономіи, то это противодѣйствующее есть отрицаніе свободы, т. е. натуральная необходимость, и слѣдовательно изъ факта нравственнаго закона слѣдуетъ, что человѣкъ долженъ относить себя и къ міру чувственному, подлежащему необходимости, и къ міру умопостигаемому или міру свободы.

[1]) Kritik, S. 117 ff.
[2]) Ibid. S. 118.
[3]) Ibid. S. 119.

Что, спрашивается теперь, служитъ объектомъ практическаго разума, или объектомъ свободы? Иначе говоря, къ чему побуждаетъ нравственный законъ?

Въ положеніи: *я могу, такъ какъ я долженъ*, формулирующимъ отношеніе свободы къ нравственному закону, разумѣется, конечно, не физическая возможность, а возможность моральная; въ нравственной области все сводится всецѣло къ волеопредѣленію или воленастроенію. Поэтому сужденіе, можетъ ли быть нѣчто объектомъ чистаго практическаго разума, совершенно не зависитъ отъ разсмотрѣнія нашей физической мощи, а вопросъ здѣсь только въ томъ, *должны-ли мы желать* поступка, направленнаго къ осуществленію извѣстнаго объекта, предполагая, что это находится въ нашей власти, или возможенъ-ли морально данный поступокъ? [1]). Послѣдній возможенъ морально, если онъ добръ, и, напротивъ, невозможенъ морально, если онъ злой, дурной. Слѣдовательно добро, съ его необходимымъ коррелятомъ—зломъ, вотъ единственные объекты практическаго разума [2]) Нѣтъ нужды разъяснять (хотя, впрочемъ, Кантъ сравнительно долго останавливается на выясненіи этого), что доброе нельзя смѣшивать съ полезнымъ, пріятнымъ, или выгоднымъ для нашего благополучія, а злое—съ непріятнымъ, вреднымъ, или разрушающимъ наше чувственное благобытіе. Добро и зло опредѣляются разумомъ, ибо тутъ имѣется въ виду добро само въ себѣ и зло само въ себѣ. „Предикатъ добраго или злого относится, слѣдовательно, въ собственномъ смыслѣ къ дѣйствіямъ, а не къ состоянію ощущенія субъекта, и если что нибудь должно быть безусловно (во всѣхъ отношеніяхъ и безъ всякаго ограниченія) добрымъ или злымъ, или считаться таковымъ, то это будетъ не что иное, какъ извѣстный способъ поведенія (Handlungsart), максима воли и слѣдовательно само дѣйствующее лицо,

[1]) Kritik, S. 69.
[2]) Ibid. S. 69. 70.

какъ добрый или дурной человѣкъ, а не какая нибудь вещь“ [1]). Свое сочиненіе „Основоположеніе метафизики нравовъ“ Кантъ начинаетъ такими прекрасными словами: „Кромѣ доброй воли нигдѣ въ мірѣ, да и внѣ міра, нельзя мыслить ничего такого, что безъ всякаго ограниченія можно бы считать добрымъ. Разсудительность, остроуміе, сила сужденія, или, какъ иначе называютъ ихъ, таланты ума, равно—смѣлость, рѣшительность, устойчивость въ намѣреніяхъ, какъ свойства темперамента,—всѣ эти качества, безъ сомнѣнія, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ хороши и желательны; но они могутъ быть и весьма дурными и вредными, если не добра воля, которая должна пользоваться этими природными дарами и отличительное свойство которой называется характеромъ. То же слѣдуетъ сказать и о дарахъ фортуны. Власть, богатство, почести, даже здоровье и полное благополучіе и довольство своимъ состояніемъ, называемое счастьемъ,—создаютъ увѣренность въ себѣ, а чрезъ это часто и высокомѣріе, если нѣтъ доброй воли, которая нормируетъ ихъ вліяніе на нашъ духъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и принципъ нашего поведенія дѣлаетъ цѣлесообразнымъ... Воля *добра* не вслѣдствіе того, что она дѣлаетъ, или осуществляетъ,—не вслѣдствіе своей пригодности для достиженія какой нибудь предположенной цѣли, а она добра единственно *хотѣніемъ*, т. е. добра сама въ себѣ, и, разсматриваемая сама для себя, она должна быть цѣнима несравненно выше всего, что только можетъ быть ею достигнуто въ угоду какой либо склонности, или, если хотятъ, даже совокупности всѣхъ склонностей. Пусть вслѣдствіе какой нибудь особой немилости судьбы, или скуднаго надѣла со стороны мачихи-природы эта воля совершенно лишена силъ осуществлять свои намѣренія; пусть, при всѣхъ своихъ усиліяхъ, она ничего не достигаетъ и остается только доброю волею (понимаемою, конечно, не какъ простое желаніе, но какъ

[1]) Ibid. S. 72. 73.

употребленіе всякихъ средствъ, насколько они въ нашей власти). Однако и тогда она всетаки сама по себѣ сіяла бы, подобно драгоцѣнному камню, имѣя сама въ себѣ безусловную цѣнность. Польза, или отсутствіе ея ничего не могутъ ни прибавить, ни убавить въ этой цѣнности“ (Werthe) [1]).

Такимъ образомъ единственнымъ объектомъ практическаго разума является добро съ его коррелятомъ—зломъ; можно говорить въ собственномъ смыслѣ только о *нравственно* добромъ и *нравственно* зломъ, т. е. только понятія добра и зла квалифицируютъ собою извѣстный поступокъ, имѣютъ отношеніе къ волеопредѣленію.

Нравственный законъ имѣетъ, какъ мы знаемъ, чисто формальный характеръ, и потому Кантъ настаиваетъ, что понятія добра и зла не предшествуютъ нравственному закону, какъ его основаніе, а опредѣляются чрезъ нравственный законъ и согласно нравственному закону [2]). Поступокъ обязателенъ не потому, что онъ добръ, а потому онъ добръ, что онъ обязателенъ, что его предписываетъ нравственный законъ. Это, повидимому, парадоксъ, но парадоксъ необходимо вытекающій изъ раньше разъясненной сущности нравственнаго закона. Если бы мы начали съ понятія добраго (т. е. добраго предмета) и отсюда выводили законы дѣйствованія, то нравственность получила бы гетерономическій характеръ, потому что критерій добраго и дурного находился-бы тогда ни въ чемъ иномъ, какъ въ согласіи предмета съ нашимъ чувствомъ удовольствія или неудовольствія [3]). Очевидно, что съ этимъ разсужденіемъ Канта нельзя согласиться. Почему Канту представляется, что начинать съ понятія *добраго* значитъ непремѣнно поставить въ основаніе понятіе *добраго предмета*, т. е. сообщить нравственности матеріальный и потому эгои-

---

[1]) Grundlegung, S. 10. 11.

[2]) Kritik d. prakt. V. S. 75.

[3]) Ibid S. 76.

стическій характеръ? Понятія добраго и нравственно обязательнаго, или согласнаго съ нравственнымъ закономъ—это понятія тожественныя и нельзя начинать съ одного, не имѣя въ виду другого.

Наши поступки могутъ быть согласны съ нравственнымъ закономъ, но отсюда еще не слѣдуетъ, что они должны быть признаны добрыми, *моральными*. Мы можемъ выполнять нравственный законъ по мотивамъ чисто внѣшнимъ, сторонниимъ, не вытекающимъ изъ самаго нравственнаго закона, напр., можемъ благотворить ради того удовольствія, которое доставляетъ намъ благотвореніе. Тогда наши поступки только по буквѣ, но не по духу, согласны съ нравственнымъ закономъ: они только *легальны*, но *не моральны* [1]). Чтобы наше поведеніе получило истинно добрый, нравственный характеръ, мы должны выполнять нравственный законъ ради самаго закона, т. е. нравственный законъ долженъ непосредственно опредѣлять нашу волю [2]). Какимъ-же образомъ это возможно? Что производитъ нравственный законъ въ нашей душѣ, когда онъ становится пружиною нашей дѣятельности? Вопросъ, нужно замѣтить, идетъ не о самыхъ основаніяхъ нашей нравственности или свободы, какія основанія никогда не могутъ быть нами уяснены, ибо нравственный законъ есть первоначальный фактъ нашего разума, а вопросъ идетъ только о томъ, какимъ образомъ нравственный законъ становится *побужденіемъ* для нашей воли.

Нравственный законъ, становясь опредѣляющимъ началомъ нашей воли, естественно причиняетъ ущербъ всѣмъ нашимъ чувственнымъ склонностямъ, какъ противорѣчащимъ ему, принижаетъ нашего эмпирическаго человѣка, и потому онъ возбуждаетъ чувство, которое можно назвать чувствомъ страданія. Наше себялюбіе, какъ забота исключительно о

---

[1]) Ibid. S. 86. 87. 99

[2]) Ibid. S, 86 87.

своемъ личномъ благосостояніи, въ этомъ случаѣ ограничивается, дѣлаясь разумнымъ себялюбіемъ, т. е. законнымъ настолько, насколько оно необходимо для поддержанія жизни индивидума. Наше же самоуслажденіе своими достоинствами, или наше высокомѣріе въ корнѣ подрывается, ибо нѣтъ мѣста высокомѣрію тамъ, гдѣ сознается, что первое необходимое условіе моральной цѣнности личности не выполнено, т. е. что настроеніе нашей воли не соотвѣтствуетъ нравственному закону. Но уменьшеніе притязаній нравственнаго самомнѣнія— есть въ то же время, на другой противоположной сторонѣ, возвышеніе силы и значенія нравственнаго закона. Послѣдній выступаетъ предъ нами во всей его высотѣ и чистотѣ. Мы необходимо чувствуемъ *уваженіе* къ нравственному закону, который смирилъ, обуздалъ насъ, ясно показавши, какая неизмѣримая разница существуетъ между его требованіями и нашею эмпирическою волею. Это чувство уваженія къ нравственному закону не есть чувство *патологическое*, а *практическое*, ибо, хотя оно возникаетъ на основѣ патологическаго чувства страданія, но облегчаетъ закону дѣйствіе на нашу волю, давая со всею силою чувствовать его превосходство предъ побужденіями чувственными. Нравственный законъ внушаетъ, слѣдовательно, намъ уваженіе къ себѣ, и уваженіе къ нравственному закону должно быть единственнымъ побужденіемъ къ исполненію его. Точнѣе говоря, уваженіе къ нравственному закону есть не столько побужденіе къ нравственности, сколько сама нравственность, субъективно разсматриваемая, какъ побужденіе. Мѣра нашего уваженія къ закону есть мѣра исполненія его, такъ какъ исполненіе закона только тогда становится истиннымъ, когда основывается на этомъ уваженіи [1]).

Уваженіе всегда относится къ лицамъ, но не къ вещамъ и основывается на моральныхъ преимуществахъ извѣстнаго

---

[1]) Kritik. S. 87. 88. 91. 94.

лица, предъ которыми мы невольно склоняемся. Уваженіе— это дань заслугѣ, отъ какой дани внутренно мы не можемъ отказаться, хотя внѣшнимъ образомъ въ состояніи ее скрывать. Въ чувствѣ уваженія такъ *мало* заключается *удовольствія*, что оно навязывается человѣку противъ его воли. Недаромъ же стараются облегчить униженіе себя, испытываемое вслѣдствіе чувства уваженія предъ свойствами характера какого нибудь человѣка, всячески выискивая въ послѣднемъ какіе нибудь недостатки [1]). „И нравственный законъ, не смотря на свое торжественное величіе (feierlichen Majestät), не свободенъ отъ того же стремленія съ нашей стороны всячески какъ нибудь уклониться отъ чувства уваженія къ нему [2]). Если легко могутъ низводить нравственный законъ на степень простой пріятной склонности, если усиливаются обратить его въ желательное правило нашей собственной хорошо обдуманной выгоды; то развѣ, думаютъ, это можно объяснить другою причиною, а не тѣмъ именно, что желаютъ освободиться отъ того давящаго уваженія, которое такъ строго показываетъ намъ наше собственное недостоинство? [3]). Но, съ другой стороны, въ чувствѣ уваженія такъ

[1]) Ibid. S. 92. 93.

[2]) Ibid. S. 93.

[3]) Kritik, S. 93: meint man wohl, dass es einer andern Ursache zuzuschreiben sei, weswegen man es gern zu unserer vertraulichen Neigung herabwürdigen möchte, und sich aus anderen Ursachen Alles so bemühe, um es zur beliebten Vorschrift unseres eigenes wohlverstandenen Vortheils zu machen, als dass man der abschreckenden Achtung, die uns unsere eigene Unwürdigkeit so strenge vorhält, los wergen möge". Сдѣлать вполнѣ точный переводъ этого мѣста весьма затруднительно. Въ латинскомъ переводѣ сочиненій Канта, сдѣланномъ Борномъ, оно читается такъ: ecquae causa esse alia poterit, cur eam (т. е. нравственный законъ) cupiamus ex nostra familiari inclinatione metiri, praeceptionemque facere proprii commodi nostri, quam quod nosmet ab observantia deterrente, quae de nostra nos indignitate tam severe increpat, liberemus (Immanuelis Kantii Opera, Lipsiae, 1797, v. III, p. 74). Во французскомъ переводѣ Барни: si nous aimons à la rabaisser jusqu' au rang d'une inclination familière et si nous nous efforçons à ce point d'en faire un précepte favori d'intérêt bien entendu, n'est-ce pas pour nous délivrer de ce

мало неудовольствія, что если хотя разъ отрѣшаются отъ самомнѣнія и допускаютъ (полное) практическое вліяніе этого чувства, то не могутъ наглядѣться на величіе (нравственнаго) закона и сама наша душа тѣмъ болѣе возвышается, чѣмъ болѣе видитъ стоящею надъ нею и ея слабою природою этотъ святой законъ“ [1]).

Такимъ образомъ нужно дѣйствовать не только *сообразно съ долгомъ*, но и *по долгу*, т. е. изъ уваженія къ нравственному закону. Для Существа всесовершеннѣйшаго нравственный законъ есть законъ святости, а для воли конечныхъ разумныхъ существъ онъ законъ долга, моральнаго понужденія, требованія дѣйствовать изъ уваженія къ нему [2]). Другого субъективнаго принципа, въ качествѣ побужденія къ исполненію нравственнаго закона, указать нельзя. „Если бы разумное существо могло когда нибудь достигнуть того, что *совершенно охотно* исполняло нравственные законы, то это значило-бы, что въ немъ вовсе не было бы страстей, которыя побуждали бы его къ уклоненію отъ нихъ, такъ какъ препобѣжденіе страстей всегда требуетъ отъ субъекта самопожертвованія, слѣдовательно нуждается въ самопринужденіи (Selbstzwang), т. е. во внутренней понудительности къ тому, что дѣлаютъ совершенно неохотно. Но на такую ступень нравственнаго настроенія разумная тварь никогда не можетъ подняться, потому что, какъ

---

terrible respect, qui nous rappele si sévèrement notre propre indignité (Critique de la raison pratique, Paris, 1848, p. 254). Совершенно неудачный переводъ этого мѣста сдѣлалъ г. Соколовъ. Оно переведено имъ такъ: „обыкновенно думаютъ, что это надо приписать какой-либо другой причинѣ, что это достоинство надо низвести до какой либо интимной склонности и изъ другихъ причинъ хотятъ видѣть въ этомъ обычное правило собственной, хорошо обдуманной выгоды, чтобы только отдѣлаться отъ того пугающаго уваженія, которое такъ строго показываетъ намъ наше собственное недостоинство“ (Критика практическаго разума, С.Петербургъ, 1897 г., стр. 94). Въ этомъ переводѣ трудно добраться смысла; мысль Канта здѣсь совершенно не понята.

[1]) Kritik, S. 93.

[2]) Ibid. S 98, 99.

тварь, слѣдовательно всегда зависимая отъ того, что требуется для полнаго довольства ея своимъ состояніемъ, она никогда не можетъ быть совершенно свободна отъ страстей и склонностей, которыя покоятся на физическихъ причинахъ и слѣдовательно не могутъ сами по себѣ согласоваться съ нравственнымъ закономъ, имѣющимъ совершенно иной источникъ“ [1]). Та нравственная ступень, на которой стоитъ человѣкъ и вообще всякое разумное существо, есть уваженіе къ нравственному закону, ибо всегда въ насъ будутъ говорить страсти и всегда поэтому достиженіе добродѣтели будетъ связано для насъ съ внутреннею борьбою [2]).

Итакъ, нужно дѣйствовать не только сообразно съ долгомъ, но и по долгу и ради долга. „Долгъ!—патетически восклицаетъ Кантъ—возвышенное, великое слово! Ты, который не заключаешь въ себѣ ничего угодливаго, что льстило бы и заманивало бы, а, напротивъ, требуешь подчиненія, ты, который, что бы подвинуть волю, не употребляешь угрозъ, могущихъ, естественно, возбудить въ душѣ отвращеніе и ужасъ, а ставишь только законъ, который самъ собою находитъ въ душѣ доступъ и возбуждаетъ, противъ нашего желанія, уваженіе къ себѣ (хотя и не всегда исполненіе), ты, предъ которымъ умолкаютъ всѣ склонности, хотя въ тайнѣ и противодѣйствуютъ тебѣ,—долгъ! гдѣ твое, достойное тебя, происхожденіе, гдѣ корень твоего благороднаго появленія, столь гордо отказывающагося отъ всякаго родства съ склонностями,—тотъ корень, гдѣ нужно искать необходимое условіе того достоинства, которое только люди могутъ приписывать себѣ“? [3]). Отвѣтъ на поставленные вопросы ясенъ изъ раньше сказаннаго. Нравственный законъ имѣетъ свою основу въ томъ, „что возвышаетъ человѣка надъ самимъ собою (какъ частью чув-

---

[1]) Ibid. S. 100, 101.
[2]) Ibid. S. 101, 102.
[3]) Ibid S. 104

ственнаго міра), что соединяетъ его съ тѣмъ порядкомъ вещей, который можетъ мыслить только разсудокъ, какому порядку подчиненъ весь чувственный міръ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и эмпирическое бытіе человѣка, и совокупность всѣхъ цѣлей“ [1]). Чтобы ясно понимать ученіе Канта объ уваженіи къ нравственному закону, какъ мотивѣ исполненія его, хотя въ тоже время нравственный законъ есть законъ автономный, нужно имѣть въ виду, что въ человѣкѣ автономія соединяется съ гетерономіею, воля чистая связана съ волею эмпирическою, человѣкъ въ одно время есть и ноуменонъ и феноменонъ.

Нравственный законъ долженъ быть единственнымъ основаніемъ, опредѣляющимъ волю. Кантъ со всею силою разъясняетъ, что если раньше нравственнаго закона поставить какой нибудь объектъ подъ именемъ блага, въ качествѣ опредѣляющаго основанія воли; то нравственность необходимо получитъ тогда гетерономическій, а не автономическій характеръ. Благо не предшествуетъ нравственности, какъ ея основаніе, а оно опредѣляется самимъ нравственнымъ закономъ. Оно есть добро, или добродѣтель; добрая воля выше и цѣннѣе всего въ мірѣ. Но хотя добродѣтель есть *верховное благо* (suppremum bonum), т. е. верховное условіе всего, что можетъ казаться достойнымъ желанія, но она не есть *благо высочайшее*, т. е. благо цѣлостное, законченное (bonum consummatum). Въ качествѣ такого блага нравственный законъ ставитъ единство добродѣтели и счастья, и при томъ счастья соразмѣрнаго съ добродѣтелью. Гармонія добродѣтели и счастья—это необходимый безусловный объектъ нравственнаго закона, ибо разумъ говоритъ, что добродѣтель должна быть соединена съ счастьемъ, что нужно быть счастливымъ тому, кто достоинъ этого счастья [2]). Какимъ же образомъ возможно осуществленіе этого высочайшаго блага?

---

[1]) Ibid. S. 104.

[2]) Kritik, S. 131—133. 137.

Между добродѣтелью и счастьемъ, какъ и вообще между двумя необходимо соединенными понятіями, можетъ существовать или связь аналитическая, или связь синтетическая. Въ первомъ случаѣ стремленіе къ добродѣтели и стремленіе къ счастью разсматриваются, какъ дѣйствія тожественныя, ибо въ основѣ ихъ лежатъ одни и тѣ же правила; во второмъ же случаѣ или добродѣтель считается причиною счастья, или, наоборотъ, счастье можетъ быть признаваемо причиною добродѣтели [1]).

Аналитическую связь между добродѣтелью и счастьемъ усматривали изъ древнихъ философовъ стоики и эпикурейцы, изъ которыхъ первые полагали счастье въ осуществленіи добродѣтели, а вторые смотрѣли на добродѣтель, какъ на разумное стремленіе къ счастью. Стоики говорили: счастье состоитъ въ сознаніи своей добродѣтели; эпикурейцы же утверждали: добродѣтель заключается въ сознаніи, что правила моей дѣятельности ведутъ къ счастливой жизни [2]). Но подобной однородности добродѣтели и счастья ни въ какомъ случаѣ признать нельзя: правила добродѣтели и правила счастья различны и потому они должны другъ друга взаимно ограничивать и наносить другъ другу ущербъ. Изъ раньше сказаннаго видно, что счастье и нравственность два специфически различныхъ элемента высшаго блага и связь ихъ никогда не можетъ быть аналитическою, т. е. такою, чтобы добродѣтельный ipso facto былъ и счастливъ вслѣдствіе сознанія своего добродѣтельнаго поведенія [3]). Но, быть можетъ, между добродѣтелью и счастьемъ существуетъ связь синтетическая, т. е. они находятся между собою въ отношеніи причины и дѣйствія? И этого допустить нельзя. Безусловно невозможно, чтобы счастье было причиною добродѣтели, или добродѣтель была слѣдствіемъ заботы о достиженіи счастья, ибо правила, которыми руководятся при достиженіи счастья

[1]) Ibid. S. 133.

[2]) Ibid. S. 134. 135.

[3]) Ibid. S. 135

себялюбивы, эгоистичны и на нихъ нельзя основывать добродѣтель [1]). Немыслимо и то, чтобы добродѣтель была основою счастья: во-первыхъ, такою основою добродѣтель являлась бы только тогда, если-бы мы вполнѣ осуществили ее,— достигли полнаго соотвѣтствія нашего поведенія съ требованіями нравственнаго закона, или святости воли, чего въ дѣйствительности нѣтъ; во-вторыхъ, природа сама по себѣ не согласуется съ нашими нравственными цѣлями, или опредѣленіями нашей воли, и, хотя бы мы и достойны были счастья за свою добродѣтель, природа не можетъ привести въ гармонію нравственность и счастье, а сами мы природою не распоряжаемся [2]).

Вотъ діалектика чистаго практическаго разума. Какъ, спрашивается, найти выходъ изъ нея? Какъ возможно осуществленіе высочайшаго блага, которое неразрывно связано съ нравственнымъ закономъ, какъ его необходимый объектъ и потому непремѣнно должно быть реальнымъ? Если высочайшее благо есть нѣчто фиктивное, то и самъ нравственный законъ, повелѣвающій стремиться къ достиженію его, оказывается ложнымъ, не имѣющимъ смысла, ибо связь добродѣтели и счастья есть связь апріорная и практически необходимая.

Нужно безусловно отвергнуть положеніе, что между добродѣтелью и счастьемъ существуетъ связь аналитическая, такъ какъ добродѣтель и счастье различны. Не выдерживаетъ критики и то, что счастье можетъ служить основою добродѣтели, ибо подобная синтетическая связь добродѣтели и счастья не согласуется, какъ показано раньше, съ сущностью нравственности. По идеѣ высочайшаго блага добродѣтель должна быть основою счастья, а послѣднее—необходимымъ слѣдствіемъ добродѣтели. На этомъ положеніи и нужно, поэтому, остано-

---

[1]) Ibid. S. 136

[2]) Ibid. S. 136. 137.

виться и вновь его провѣрить. Если раньше оно оказалось не выдерживающимъ критики, то это произошло потому, что мы разсматривали человѣка только какъ часть міра чувственнаго, что причинность по законамъ природы считалась единственною причинностью [1]). Иначе мы должны разсуждать, если станемъ на ту точку зрѣнія, на которую уполномочиваетъ насъ нравственный законъ, будемъ считать себя членами не только міра чувственнаго, но и міра умопостигаемаго.

Полное осуществленіе добродѣтели, которое необходимо требуется нравственнымъ закономъ, но не достижимо для человѣка ни въ какомъ временномъ пунктѣ его бытія, возможно только въ *безконечномъ прогрессѣ* къ полной соразмѣрности воли съ нравственнымъ закономъ [2]). „Но этотъ безконечный прогрессъ возможенъ только при предположеніи безконечно продолжающагося бытія (Existenz) и личности разумнаго существа (что называютъ безсмертіемъ души). Слѣдовательно, высочайшее благо практически возможно только подъ условіемъ безсмертія души; послѣднее, какъ нераздѣльно связанное съ нравственнымъ закономъ, есть *постулатъ* чистаго практическаго разума“ [3]). Этотъ постулатъ имѣетъ для нравственности важнѣйшее значеніе, ибо, при отсутствіи его, или пришлось бы совершенно лишить нравственный законъ святости, представляя, что онъ готовъ на уступки, компромиссы, примѣняясь къ нашей субъективной выгодѣ, или необходимо было бы услаждаться несбыточными мечтами, что уже здѣсь, на землѣ, можно достигнуть полной святости. Но въ томъ и въ другомъ случаѣ ставится рѣшительное препятствіе осуществленію нами нравственной задачи, которая состоитъ въ томъ, чтобы въ безконечномъ прогрессѣ, требующемъ безконечнаго продолженія нашего существованія, сдѣлать свою волю адекватною требованіямъ нравственнаго закона [4]).

---

[1]) Ibid. S. 137. 138.
[2]) Ibid. S. 146.
[3]) Ibid. S. 147.
[4]) Ibid. S. 147. 148.

Другая сторона въ понятіи высочайшаго блага—это счастье. Самимъ нравственно дѣйствующимъ субъектомъ счастье не можетъ быть достигнуто, потому что, какъ часть міра, а не его причина, субъектъ дѣйствующій не распоряжается законами природы и слѣдовательно не можетъ привести ихъ въ гармонію съ законами нравственными. А послѣднее именно требуется для достиженія счастья, такъ какъ счастье опирается на согласіи природы со всею совокупностью цѣлей разумнаго существа и, конечно, прежде всего на согласіи съ существеннымъ принципомъ воли разумнаго существа [1]). Нужно слѣдовательно предположить бытіе нѣкоторой причины природы, отличной отъ самой природы, какая причина служитъ основою гармоніи добродѣтели и счастья. Эта верховная причина должна согласовать природу съ нашимъ *нравственнымъ настроеніемъ*, такъ какъ нравственными дѣйствіями нужно назвать не тѣ, которыя только по формѣ отвѣчаютъ нравственному закону, а которыя вытекаютъ изъ моральныхъ побужденій. Но чтобы производить подобное согласіе, верховная причина необходимо должна быть разумною и имѣть волю. Такъ постулируется бытіе Бога [2]). Понятіе о Богѣ первоначально принадлежитъ не разуму теоретическому, а разуму практическому, или разумной волѣ; нѣтъ спекулятивной теологіи, а возможна только теологія моральная. Только нравственный законъ, посредствомъ понятія высочайшаго блага, составляющаго предметъ чистаго практическаго разума, въ состояніи опредѣлить Верховную Причину, какъ Существо всевѣдущее, которое должно знать мое поведеніе до глубины моего настроенія, Существо всемогущее, воздающее каждому по заслугамъ, Существо вѣчное и т. п. [3]). Имѣя въ виду свое ученіе объ автономическомъ характерѣ нравственнаго закона, Кантъ считаетъ необходимымъ сказать, что бытіе Бога не служитъ

[1]) Ibid. S. 149.
[2]) Ibid. S. 149. ff.
[3]) Ibid. S. 168.

основаніемъ нравственной обязанности, а послѣднимъ является автономія разума. Религія, къ которой приводитъ нравственность, дѣйствительно смотритъ на всѣ нравственныя обязанности, какъ на божественныя заповѣди. Мораль же говоритъ только, что нужно стремиться къ осуществленію высочайшаго блага, и это осуществленіе возможно только подъ условіемъ бытія высочайшей Интеллигенціи [1]). Чтобы ученіе о высочайшемъ благѣ не вызывало какихъ нибудь упрековъ во внесеніи въ мораль эвдемонистическихъ элементовъ, Кантъ считаетъ нужнымъ поставить на видъ, что „хотя въ понятіи высочайшаго блага, какъ понятіи такого цѣлаго, гдѣ высочайшее счастье представляется соединеннымъ, въ самой строгой соразмѣрности, съ высшею степенью нравственнаго совершенства (возможнаго въ тваряхъ),—хотя въ этомъ понятіи заключается *мое собственное счастье*, но не оно, а нравственный законъ (который скорѣе строго ограничиваетъ мое безграничное желаніе счастья) является основаніемъ, опредѣляющимъ мою волю къ достиженію высочайшаго блага. Поэтому нравственность не есть собственно ученіе, какъ мы можемъ сдѣлаться счастливыми, но какимъ образомъ мы *должны стать достойными счастья*.... Достоинство или заслуженность (Würdigkeit) опирается на нравственномъ поведеніи, такъ какъ послѣднее составляетъ въ понятіи высочайшаго блага условіе всего остального (что относится къ состоянію личности), именно участія въ счастіи“ [2]).

И въ христіанскомъ ученіи гармонія добродѣтели и счастья представляется, какъ высочайшее благо. Послѣднее будетъ осуществлено въ „царствіи Божіемъ“,—въ томъ мірѣ, „гдѣ разумныя существа будутъ преданы всею душею исполненію нравственнаго закона ...гдѣ природа и нравственность приводятся въ гармонію Святѣйшимъ Виновникомъ, какой

[1]) Ibid. S. 151. 155.

[2]) Ibid. S. 156.

гармоніи сами по себѣ они произвести не могутъ". Счастье, вполнѣ соразмѣрное святости, или блаженство достигается, по ученію христіанства, только въ вѣчности, оно предметъ надежды, а здѣсь мы должны стремиться къ осуществленію нравственнаго идеала святости, начертываемаго христіанствомъ, какой идеалъ такъ возвышенъ, такъ чистъ, что творенію не остается ничего другого, кромѣ движенія въ безконечность [1]). Христіанское нравственное ученіе,—прибавляетъ Кантъ,—не заключаетъ въ себѣ гетерономическихъ элементовъ, а оно есть „автономія чистаго практическаго разума, ибо познаніе Бога и Его воли оно считаетъ не основою самаго нравственнаго закона, а только основою *стремленія къ достиженію высочайшаго блага*, при условіи слѣдованія этому закону, и даже дѣйствительныя побужденія къ исполненію закона оно полагаетъ не въ ожидаемыхъ отъ этого слѣдствіяхъ, а только въ одной идеѣ долга, такъ что заслуженность на участіе въ высшемъ благѣ покоится всецѣло на вѣрномъ соблюденіи послѣдняго" [2]).

Свобода воли, безсмертіе души и бытіе Бога—это *постуляты* практическаго разума. Постулятомъ называется *теоретическое* положеніе, не доказуемое теоретически, а принимаемое нами вслѣдствіе его неразрывной связи съ нравственнымъ безусловнымъ закономъ. Поэтому постуляты не теоретическія догмы, а предположенія необходимыя въ практическомъ отношеніи. Нашего теоретическаго знанія они вовсе не расширяютъ, потому что для насъ попрежнему остается неизвѣстнымъ, что такое наша душа сама по себѣ, что такое умопостигаемый міръ и высочайшее Существо. Но, не расширяя теоретическаго знанія, постуляты однако ставятъ идеи теоретическаго разума въ тѣснѣйшую связь съ нравственностью и потому придаютъ имъ объективную реальность,

---

[1]) Ibid. S. 153. 154.

[2]) Ibid. S. 155.

дѣлаютъ ихъ законными понятіями, заставляютъ смотрѣть на нихъ, какъ на нѣчто предметное [1]). Нравственный законъ не есть постулятъ, а онъ безусловный или категорическій императивъ и потому обязательности нравственнаго закона ни кому нельзя доказать: она сама по себѣ ясна [2]). Но кто признаетъ обязательность нравственнаго закона, тому можно доказать, что онъ долженъ принимать свободу воли, безсмертіе души и бытіе Бога. Каждый честный человѣкъ, убѣжденный въ обязательности нравственнаго закона, скажетъ: есть Богъ, мое бытіе не исчерпывается только принадлежностью къ міру чувственному, а я членъ и міра умопостигаемаго, мое существованіе безконечно; я твердо держусь этихъ вѣрованій и не оставлю ихъ, „ибо это единственный случай, гдѣ мой интересъ, въ которомъ я ничѣмъ не смѣю поступиться, неизбѣжно опредѣляетъ мое сужденіе, не обращая вниманія ни на какія резонерства, хотя бы я не въ силахъ былъ на нихъ отвѣтить или противопоставить имъ болѣе тонкое резонерство“ [3]). Вотъ въ чемъ заключается моральная разумная вѣра, неизбѣжно вытекающая изъ интереса практическаго разума; послѣдній не можетъ отъ нея отрѣшиться, не отказавшись отъ себя самого, отъ того закона, который составляетъ его существо [4]).

Разумъ теоретическій есть разумъ познающій: интересъ его познаніе; разумъ же практическій есть разумъ, дѣйствующій на волю: интересъ его есть дѣятельность. И тотъ, и другой разумъ, по существу, одинъ и тотъ же чистый разумъ,—разумъ всеобщій, необходимый, дѣйствующій по апріорнымъ принципамъ [5]). Но существуетъ, какъ видимъ изъ раньше сказаннаго, громадное различіе между тѣмъ и другимъ раз-

---

[1]) Kritik. S. 147. 159. 160

[2]) Ibid. S. 158. 171.

[3]) Ibid. S. 172.

[4]) Ibid. S. 173—175.

[5]) Ibid. S. 144. 145.

умомъ. Разумъ теоретическій ничего сверхчувственнаго познать не можетъ и долженъ навсегда отказаться отъ всякихъ попытокъ достигнуть такого познанія, и довольствоваться міромъ опыта, гдѣ для него довольно дѣла. Относительно свободы, безсмертія души, бытія Бога разумъ теоретическій въ правѣ только сказать, что они *возможны*, не противорѣчатъ опыту, но самихъ положеній о существованіи свободы, безсмертіи души и бытіи Бога онъ не могъ ни доказать, ни опровергнуть. Но что для теоретическаго разума было только *возможно*, носило *проблемматическій* характеръ, то для разума практическаго—*дѣйствительно*, имѣетъ *ассерторическій* характеръ. Существуетъ свобода, потому что безъ принятія ея нѣтъ нравственности; нужно признать бытіе Бога и безконечную продолжаемость существованія души, такъ какъ иначе не возможно осуществленіе высочайшаго блага, требуемаго необходимо нравственнымъ закономъ. Для разума теоретическаго идеи психологическая, космологическая и теологическая были только *регулятивными* принципами,—принципами, побуждающими насъ къ все большей и большей систематизаціи знанія. Для разума же практическаго онѣ принципы *конститутивные, имманентные*, такъ какъ служатъ основою возможности осуществленія высочайшаго блага, которое только, благодаря имъ, можетъ стать дѣйствительнымъ. Мало того, если чисто трансцедентныя идеи, на основѣ нравственности, получили объективную реальность, стали предметными; то къ нимъ естественно могутъ быть приложены категоріи, при посредствѣ которыхъ только и возможно мыслить объекты этихъ идей. Такимъ образомъ, практическій разумъ расширяетъ употребленіе категорій, но расширяетъ не въ теоретическомъ, а въ практическомъ отношеніи, ибо теоретическое знаніе отъ этого ничего не выигрываетъ. Остается въ полной силѣ положеніе трансцендентальной аналитики, что въ теоретическомъ интересѣ приложеніе категорій къ сверхчувственному не должно имѣть мѣста, ибо оно совершенно безпо-

лезно, и разумъ теоретическій можетъ прилагать категоріи только къ данному въ опытѣ, т. е. къ наглядным созерцаніямъ [1]). „Всякое употребленіе разума въ отношеніи къ какому нибудь предмету, говоритъ Кантъ, требуетъ чистыхъ понятій разсудка (категорій), безъ которыхъ ни одинъ предметъ не можетъ быть мыслимъ. Въ дѣлѣ теоретическаго употребленія разума, т. е. въ теоретическомъ познаніи категоріи могутъ быть прилагаемы настолько, насколько вмѣстѣ съ ними дается и созерцаніе (которое всегда чувственно), и слѣдовательно настолько, насколько, благодаря имъ, представляется объектъ возможнаго опыта. Но въ данномъ случаѣ то, что я долженъ мыслить по категоріямъ и такимъ образомъ познавать, составляютъ идеи разума, которыя ни въ какомъ опытѣ не могутъ быть даны. Впрочемъ, здѣсь и вопросъ касается не *теоретическаго познанія объектовъ* этихъ идей, а только того, что эти идеи имѣютъ вообще объекты. Такую реальность придаетъ (разсматриваемымъ идеямъ) чистый практическій разумъ, а теоретическому разуму здѣсь не остается ничего другого, какъ только *мыслить* объекты этихъ идей по категоріямъ, что... можетъ совершаться и безъ наглядная созерцанія (чувственнаго ли, или сверхчувственнаго), такъ какъ категоріи имѣютъ свое мѣсто и происхожденіе (Sitz und Ursprung) въ чистомъ разсудкѣ, независимо отъ созерцанія и раньше созерцанія,—въ разсудкѣ просто, какъ способности мыслить, и онѣ всегда обозначаютъ (bedeuten) только объектъ вообще, какимъ бы образомъ онъ ни былъ намъ данъ. Въ настоящемъ случаѣ для категорій, насколько онѣ прилагаются къ указаннымъ идеямъ, не возможно подыскать ни одного объекта въ созерцаніи, но что такой объектъ существуетъ реально и что слѣдовательно категорія, какъ чистая форма мысли, не остается здѣсь пустою, а имѣетъ значеніе, это достаточно утверждаетъ практическій разумъ посредствомъ

[1]) Ibid. S. 161—164; ср. Vorrede zu Kritik d. prakt. Vernuft, S. 1—5.

объекта, который онъ представляетъ намъ въ понятіи высочайшаго блага, и потому мы достаточно увѣрены *въ реальности понятій*, необходимо связанныхъ съ возможностью высочайшаго блага, нисколько, впрочемъ, не расширяя этимъ своего познанія, опирающагося на теоретическихъ принципахъ“ [1]).

Если бы разумъ практическій ничего не могъ принимать и считать ему даннымъ, кромѣ того, что доставляетъ ему разумъ теоретическій,—если бы, иначе говоря, воля всецѣло зависѣла отъ познанія; то мы должны бы сказать, что интересъ разума теоретическаго выше, чѣмъ интересъ разума практическаго, или что первый имѣетъ *примать* (Primat) предъ послѣднимъ. Но такъ какъ обнаружилось, что разумъ практическій имѣетъ свои собственные первоначальные апріорные принципы, съ которыми неразрывно связаны извѣстныя теоретическія положенія, не доказуемыя теоретически, но и не противорѣчащія теоретическому разуму; то естественно возникаетъ вопросъ, какъ разумъ теоретическій долженъ относиться къ этимъ положеніямъ,—принять ли ихъ,—попытаться соединить ихъ съ своимъ собственнымъ содержаніемъ, или же, наоборотъ, отвергнуть ихъ—на томъ основаніи, что, хотя они и не противорѣчатъ ему, но не могутъ быть доказаны опытомъ [2]).

Никакое умозрѣніе (Speculation) не можетъ игнорировать требованій разума практическаго, такъ какъ послѣдній не есть разумъ патологическій, случайный и измѣнчивый,—онъ не говоритъ намъ о какомъ нибудь раѣ Магомета и не навязываетъ намъ чудовищныхъ теософическихъ или мистическихъ бредней: онъ—разумъ всеобщій, общеобязательный, необходимый. И разумъ теоретическій, и разумъ практическій въ существѣ, какъ сказано, одинъ и тотъ же чистый разумъ, дѣйствующій по апріорнымъ принципамъ. Поэтому

[1]) Kritik. S. 163. 164.
[2]) Kritik. S. 144. 145.

хотя теоретически и не возможно доказать извѣстныя положенія, тѣмъ не менѣе мы обязаны ихъ принять, если за истинность ихъ ручается нашъ всеобщій практическій разумъ,—особенно, если эти положенія не противорѣчатъ теоретическому разуму. Слѣдовательно, когда вопросъ идетъ о соединеніи въ одно цѣлое данныхъ разума теоретическаго и практическаго, то его нужно рѣшить въ томъ смыслѣ, что *разумъ практическій имѣетъ примать предъ разумомъ теоретическимъ*, что послѣдній долженъ подчиниться требованіямъ перваго. Безъ такого подчиненія неизбѣженъ конфликтъ разума съ самимъ собою: если бы теоретическій и практическій разумъ были только координированы другъ другу, тогда первый замкнулся бы въ свои тѣсныя границы и ничего не желалъ бы принимать изъ области разума практическаго, а послѣдній, въ свою очередь, расширялъ бы свои границы и пытался бы, гдѣ возникала нужда, включить въ свою область и разумъ теоретическій. Подчинять же разумъ нравственный разуму спекулятивному ни въ какомъ случаѣ нельзя, потому что всякій интересъ, а слѣдовательно и интересъ познанія носитъ практическій характеръ, осуществляется только въ практическомъ употребленіи [1]).

Что истины, на которыхъ опирается нравственность, суть только постуляты и слѣдовательно теоретически не могутъ быть доказаны и разъяснены, въ этомъ открывается, по мнѣнію Канта, мудрая цѣлесообразность природы. Предположимъ, что эти истины были познаны нами со всею точностію и ясностію, подобно, напримѣръ, истинамъ математическимъ. Что тогда произошло бы? Безъ сомнѣнія, мы избѣгали бы нарушенія нравственнаго закона, исполняли бы его велѣнія, но мотивы нашей дѣятельности находились бы у насъ всегда, такъ сказать, подъ рукою, были бы мотивами чисто внѣшними. Все въ нашей нравственной жизни было бы тогда вѣрно и

[1]) Ibid. S. 145.146.

точно расчитано, но потерялось бы то, что именно придаетъ нравственности смыслъ и цѣну,—потерялось бы нравственное настроеніе, исчезла бы та борьба, которую теперь приходится намъ вести со своими склонностями. Нѣсколько странно звучатъ эти слова Канта, а тѣмъ болѣе дальнѣйшія его разсужденія, что, при полномъ познаніи нравственныхъ истинъ, большинство нашихъ поступковъ вытекало бы изъ чувства страха, меньшая часть ихъ—изъ чувства надежды, но не было бы поступковъ, которые опирались бы на чувствѣ долга, уваженія къ закону [1]). Почему, спросимъ, такъ? Вѣдь нравственный законъ выступаетъ въ насъ, какъ долгъ или императивъ, потому, что мы члены двухъ міровъ—міра чувственнаго и умопостигаемаго, а эта двойственность нашей природы не исчезла бы, конечно, если бы со всею точностью были познаны нами тѣ истины, на которыхъ опирается нравственность. Не исчезла бы, слѣдовательно, и мотивація воли чувствомъ уваженія къ закону, которое опирается на неизмѣримомъ превосходствѣ нашего внутренняго человѣка предъ человѣкомъ внѣшнимъ, эмпирическимъ. Не уничтожилась бы въ насъ и нравственная борьба, но только она облегчилась бы. Однако, Кантъ настаиваетъ, что если бы нравственныя истины были вполнѣ уяснены нашимъ теоретическимъ сознаніемъ, то смыслъ и значеніе нравственности потерялся бы, такъ какъ водворился бы нравственный механизмъ; мы были бы похожи на маріонетку, которая правильно жестикулируетъ, но въ ея движеніяхъ не видно никакой жизни. Теперь же,—„когда, при всемъ напряженіи нашего ума, мы имѣемъ о будущемъ только смутное и неясное познаніе, когда Міроправитель позволяетъ намъ только предполагать, а не проникать и ясно доказать Его бытіе и величіе, а нравственный законъ, находящійся въ насъ, требуетъ безкорыстнаго къ нему уваженія, ничего опредѣленнаго не обѣщая и ничѣмъ

[1]) Ibid. S. 176. ff.

опредѣленнымъ не угрожая, и только подъ условіемъ дѣятельнаго, ставшаго въ насъ господствующимъ, къ нему уваженія, открываетъ намъ перспективу въ міръ сверхчувственный, и при томъ перспективу сравнительно слабую,—теперь возможно истинно-нравственное настроеніе, имѣющее непосредственно своимъ объектомъ законъ, и разумное существо можетъ стать достойнымъ участія въ высочайшемъ благѣ, которое соотвѣтствуетъ моральной цѣнности его личности, а не просто—только его поступкамъ. Такимъ образомъ, неизслѣдимая мудрость, въ силу которой мы существуемъ, не меньше достойна благоговѣнія за то, въ чемъ она намъ отказала, какъ и за то, что она намъ дала“ [1]).

„Двѣ вещи, говоритъ Кантъ, наполняютъ душу всегда новымъ и возрастающимъ удивленіемъ и благоговѣніемъ, и тѣмъ сильнѣе, чѣмъ чаще и внимательнѣе занимается ими размышленіе: *звѣздное небо надо мною и моральный законъ во мнѣ*. Какъ то, такъ и другое, я не имѣю нужды искать и только ихъ предполагать, какъ будто они были окутаны мракомъ, или находились внѣ моего горизонта, въ области недоступной: я вижу ихъ предъ собою и непосредственно связываю ихъ съ сознаніемъ своего существованія. Первое начинается съ того пункта, который я занимаю во внѣшнемъ, чувственномъ мірѣ и расширяетъ связь, въ которой я (здѣсь) стою, до того неизмѣримаго пространства, гдѣ міры присоединяются къ мірамъ и системы къ системамъ, а равно до того безконечнаго времени, которое принадлежитъ ихъ періодическому движенію — въ его началѣ и продолжительности. Второй начинается съ моего невидимаго *я*, съ моей личности и ставитъ меня въ тотъ міръ, который владѣетъ истинною безконечностью, но прослѣживается только разсудкомъ (nur dem Verstande spürbar ist),—въ тотъ міръ, съ которымъ я познаю себя связаннымъ не случайно... но всеобщимъ и не-

[1]) Ibid. S. 177, 178.

обходимымъ образомъ. Взглядъ на это неисчислимое множество міровъ какъ бы уничтожаетъ мое значеніе (Wichtigkeit), какъ *животнаго существа*, которое, пробывъ короткое время (неизвѣстно какимъ образомъ) одареннымъ жизненною силою, должно возвратить планетѣ (одной точкѣ въ мірозданіи) ту матерію, изъ которой оно возникло. Напротивъ, нравственный законъ безконечно возвышаетъ мое достоинство, какъ *разумнаго существа*, указывая на мою личность (Persönlichkeit), въ которой нравственный законъ открываетъ мнѣ жизнь, независимую отъ животности и даже отъ всего чувственнаго міра, насколько, по крайней мѣрѣ, это можно усмотрѣть изъ цѣлесообразнаго опредѣленія моего бытія этимъ закономъ,— опредѣленія, которое не ограничено условіями и предѣлами этой жизни, а простирается въ безконечность“ [1]).

Такъ, по ученію Канта, нравственное сознаніе восполняетъ то, что недоступно для сознанія теоретическаго; Кантъ ограничилъ предѣлы теоретическаго разума какъ будто для того, что-бы больше обнаружилась важность и значеніе разума практическаго. Не безъ основанія Эрдманъ указываетъ, что трансцендентальный идеализмъ Канта покоится собственно на практической основѣ. „Если бы разумъ былъ только разумомъ теоретическимъ (т. е. разсудкомъ), онъ вполнѣ удовлетворился бы міромъ опыта, а потому никогда не пришелъ бы къ чисто отрицательному понятію ноумена, или умопостигаемаго міра, какое понятіе возникло только путемъ ограниченія области опыта и слѣдовательно чрезъ возвышеніе надъ нею. Что область опыта не есть единственная область, гдѣ возможно употребленіе разума, это убѣжденіе поселяетъ въ человѣкѣ только практическая потребность, сознаніе нравственнаго закона. Слѣдовательно, чисто отрицательное понятіе ноумена, т. е. ограниченіе міра опыта дру-

[1]) Kritik d. prakt. V. S. 194. 195...

гимъ міромъ, есть продуктъ практическаго разума" [1]). Сознаніе долга—вотъ что переводитъ насъ за предѣлы области чувственнаго, побуждаетъ насъ признать нѣкоторое x, какъ вещь въ себѣ, и если бы мы не имѣли сознанія долга, то для теоретическаго разума не было бы никакой нужды образовать совершенно для него непонятное представленіе такой причинности, которая не есть причинность природы [2]).

При всей своей несомнѣнной возвышенности, нравственное ученіе Канта вызываетъ противъ себя нѣкоторыя существенныя возраженія [3]). Прежде всего, свобода, съ точки зрѣнія самого Канта, не можетъ быть считаема простымъ постулятомъ практическаго разума. Въ самомъ дѣлѣ, свобода выражаетъ, какъ извѣстно, сущность нравственности, такъ что отъ нравственнаго закона можно заключать къ свободѣ, и наоборотъ: поступать нравственно значитъ дѣйствовать свободно и дѣйствовать по свободѣ значитъ поступать нравственно. Но нравственный законъ не есть постулятъ, а императивъ и императивъ безусловный, и слѣдовательно непонятно, почему то, что служитъ необходимымъ условіемъ нравственности, или, лучше, выражаетъ ея существо, имѣетъ значеніе простого постулята. Свобода неотдѣлима отъ нравственности, совпадаетъ, по Канту, съ нею и потому существованіе ея такъ же достовѣрно, какъ и бытіе нравственнаго закона. Съ

---

[1]) Erdmann, Versuch einer wissensch. Darstellung d. Geschichte d. neuern Philosophie, 1848, Bd. III; 1, S. 161.

[2]) Ibid. S. 162.

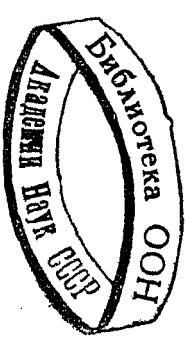
[3]) Въ нашу задачу вовсе не входитъ разборъ нравственнаго ученія Канта. Хорошія критическія замѣчанія на это ученіе можно находить въ слѣдующихъ сочиненіяхъ: *П. Линицкій*, Объ умозрѣніи и отношеніи умозрительнаго познанія къ опыту, Кіевъ, 1881, стран. 173 и дал.; *М. Олесницкій*, Исторія нравственности и нравственныхъ ученій, ч. I, Кіевъ, 1882; *И. Поповъ*, Естественный нравственный законъ, Сергіевъ Посадъ, 1897, стран. 314—374; *Н. Ланге*, Исторія нравственныхъ идей XIX в., ч. 1-я, Нѣмецкія ученія, СПБ. 1888; *Schopenhauer*, Die beide Grundprobleme der Ethik; *J. Kirchmann*, Erläuterungen zu Kants Kritik d. prakt. Vernuft (Philosoph-Bibliothek, Bd. VIII); *Bergmann*, Geschichte d. Philosophie, Bd. I, 2, 1892, S. 148 ff; *Wilm*, Histoire de la philosophie allemagne, Paris 1846 v. I, p. 403—404; 422—424; *Th. Desdouits*, La philosophie de Kant d'apres les trois critiques, Paris, 1876, p. 339—351; и мн. др.

точки зрѣнія Канта постулятами являются только истины бытія Божія и безсмертія души, ибо ихъ можно отдѣлить отъ самого нравственнаго закона и связать съ необходимымъ, безусловнымъ его объектомъ, т. е. осуществленіемъ высочайшаго блага. Самъ Кантъ говоритъ, что трансцендентальныя идеи становятся для разума практическаго конститутивными принципами потому, что онѣ служатъ основою возможности осуществленія высочайшаго блага, но это можетъ относиться только къ идеѣ безсмертія души и бытія Бога. Далѣе, положеніе Канта, что свободными дѣйствіями являются только дѣйствія нравственныя, опирается на томъ одностороннемъ понятіи о свободѣ, по которому она мыслима только, какъ свобода абсолютная, безусловная. Именно такое понятіе о свободѣ побудило Канта помѣстить свободу въ міръ сверхопытный, въ міръ чистыхъ волеопредѣленій, при чемъ Кантъ необходимо встрѣчается здѣсь съ трудностью: какимъ образомъ возможно, что одно и то же дѣйствіе опредѣляется двумя различными и даже противоположными факторами: нашимъ сверхопытнымъ и нашимъ опытнымъ характеромъ.

Свобода въ положительномъ смыслѣ есть, по ученію Канта, автономія. Понятно, почему философъ имѣлъ право такъ сильно настаивать на автономическомъ характерѣ нравственности, стараясь обособить ее отъ религіи и утверждая, что мораль приводитъ къ религіи собственно только чрезъ понятіе высочайшаго блага. И разумъ теоретическій, и разумъ практическій есть одинъ и тотъ же чистый разумъ. Принципы теоретическаго разума имѣютъ всеобщее, безусловное значеніе независимо отъ вопроса, неразрѣшимаго для критической философіи, гдѣ основа этихъ принциповъ, на чемъ они опираются. То же самое должно имѣть мѣсто и въ области разума практическаго: принципы его безусловны и необходимы, какъ выраженіе нашей разумной воли; въ другой основѣ нравственность не нуждается. Но Кантъ опускаетъ изъ виду, что познаніе не есть долгъ, принципы познанія дѣйствуютъ сами

собою, а поступать нравственно есть долгъ. Положимъ, что мы не возвысились къ тому, чтобы дѣйствовать по любви къ нравственному закону, а исполняемъ послѣдній по уваженію къ нему. Но это уваженіе не можетъ мотивироваться только сознаніемъ, что нравственный законъ есть выраженіе нашей истинной сущности, а оно необходимо ставитъ вопросъ о высшей санкціи нравственныхъ принциповъ. Нравственность вовсе не получитъ гетерономическаго характера, если на нравственный законъ, взятый самъ по себѣ, мы будемъ смотрѣть, какъ на выраженіе высочайшей, абсолютно совершенной воли.

Можно указать и на другіе недостатки Кантовской морали, напр., что Кантъ не имѣлъ права совершенно устранять склонности изъ области нравственности, что сущность нравственнаго закона выражена имъ очень неопредѣленно, что элементъ счастья искусственно введенъ имъ въ понятіе высочайшаго блага и т. п. При всемъ томъ мораль Канта несомнѣнно—мораль возвышенная, глубокая; въ какомъ нибудь послабленіи человѣческимъ слабостямъ ее ни въ какомъ случаѣ нельзя упрекнуть, а, напротивъ, она слишкомъ строга, ригористична. Заслуживаетъ, безъ сомнѣнія, глубокаго размышленія тотъ основной выводъ, къ которому пришелъ Кантъ въ „Критикѣ практическаго разума“. Имѣемъ въ виду такъ ясно выраженное имъ ученіе о приматѣ разума практическаго предъ разумомъ теоретическимъ. Послѣдній дѣлаетъ свое дѣло независимо отъ разума практическаго, не вторгаясь въ его область, но онъ не можетъ игнорировать его требованій, а долженъ признать его главенство и подчиниться ему. На одно, слѣдовательно, знаніе,—которое, какъ показала „Критика чистаго разума“, ограничивается исключительно сферою опыта,—положиться нельзя, ибо есть нѣчто возвышающееся надъ знаніемъ,—область требованій практическаго разума, область моральной вѣры, предъ которою долженъ склониться теоретическій разумъ.





Сочиненія того-же автора.

1) О взаимномъ отношеніи философіи и естествознанія, Кіевъ, 1894, ц. 30 коп. съ перес.

2) Новый трудъ по исторіи философіи, Кіевъ, 1894, ц. 40 коп. съ перес.

3) Изъ исторіи греческой философіи, Кіевъ, 1898, ц. 1 руб. 25 к. съ перес.

4) Лжеучители, обличаемые въ первомъ посланіи ап. Іоанна, Кіевъ, 1890, ц. 1 р. 30 коп. съ перес.

5) Объяснительныя замѣчанія къ наиболѣе труднымъ мѣстамъ соборнаго посланія ап. Іакова, Кіевъ, 1894, ц. 25 коп. съ перес.

6) Объяснительныя замѣчанія къ мѣстамъ Свящ. Писанія, неправильно понимаемымъ штундистами и другими сектантами, изъ соборныхъ посланій, Кіевъ, 1896, ц. 25 коп. съ перес.

Означенныя книги могутъ быть выписываемы изъ Редакціи журнала «Труды Кіевской Духовной Академіи».

1 СЕН 1958