

Серия  
«РУССКИЙ ПУТЬ»

---

# КАНТ: PRO ET CONTRA

*Рецепция идей немецкого философа  
и их влияние на развитие  
русской философской традиции*

Антология

Издательство  
Русской Христианской гуманитарной академии  
Санкт-Петербург  
2005



## Вводная статья

Тема «Кант и Россия» необычайно обширна и не нова. Первые сведения о кантовской философии стали проникать в Россию уже при жизни мыслителя, не говоря уже о том, что некоторое время (в годы Семилетней войны между Пруссией и Россией в 1756—1763 гг.) он считался российским подданным, а в 1794 г. был избран иностранным почетным членом Российской Императорской академии наук в Санкт-Петербурге. Первые публикации о Канте появились в российской печати уже в конце XVIII в. (в «Письмах русского путешественника» Н. М. Карамзина), а за прошедшие с той поры два столетия трудно найти сколько-нибудь значительного русского философа, который в той или иной форме не упоминал имени Канта и не выразил бы своего отношения к его учению.

Данная книга представляет собой избранную антологию российской кантианы, которая (как и другие издания в серии «Русский путь: Pro et contra») не может претендовать на всесторонность и полноту освещения рассматриваемой темы. Тем не менее, составители стремились включить в ее состав наиболее значительные, содержательные и репрезентативные работы русских мыслителей и исследователей кантовской философии. Вместе с тем, стремясь ознакомить читателя с максимально широким кругом авторов, писавших о Канте, составители отдавали предпочтение тем из них, которые давно не переиздавались (некоторые — с момента их первой публикации) и на сегодняшний день остаются наименее известными и труднодоступными.

При составлении книги, особенно при расположении материалов XVIII—XIX вв., составители придерживались преимущественно хронологического принципа, который дает достаточно релевантное представление о проблемно-теоретическом содержании отечественной кантианы, ее научном уровне, общем характере и т. п. Что же касается кантовских исследований конца XIX — начала XX в., то принцип их хронологического располо-

жения оказывается не столь существенным. Дело в том, что в этот период значительно выросло общее число исследований кантовской философии в России, важным толчком чему послужили юбилейные мероприятия, широко отмечавшиеся в 1904 г., в связи со столетней годовщиной со дня смерти мыслителя. Многочисленные работы о Канте этого периода отличаются плюрализмом авторских позиций и оценок, соседством весьма различных, а то и прямо противоположных точек зрения, но прежде всего — заметным ростом их профессионального уровня, научной глубины и широтой тематики. Поэтому при их отборе для публикации в большей мере принимались во внимание их конкретные тематические и проблемно-содержательные аспекты, а также своеобразие авторских подходов, оригинальность и новизна их трактовок кантовского наследия.

Как известно, на этот же период приходится заметный рост популярности и даже прямого влияния на русскую мысль различных школ и направлений современной западноевропейской философской мысли, причем не только кантианского и неокантианского толка. По этим причинам, да и ряду других, в отечественной кантиане указанного периода, трудно выделить сколько-нибудь крупное и доминирующее кантианское направление или школу. Работы, посвященные кантовской философии (преимущественно статьи и рецензии), весьма активно публиковались в крупнейших философских журналах конца XIX — начала XX вв. («Вопросы философии и психологии» и особенно международного журнала «Логос», многие авторы и издатели которого разделяли или были близки к идеям Канта и неокантианства), что, однако, отнюдь не означало, будто их авторы группировались вокруг какой-либо общей и единой теоретической платформы. Поэтому и в расположении публикуемых в данной книге текстов мы не стремились к их сколько-нибудь четкому и последовательному расположению и членению по принципу их идейного или теоретического единства, сходства или общности авторских позиций в понимании кантовского наследия.

Разумеется, при знакомстве с текстами довольно значительного числа авторов трудно не заметить некоторой тенденции, которая в разные исторические периоды и в весьма различной форме, но вполне определенно прослеживается в их отношении к кантовской философии в целом. Мы имеем в виду прежде всего воззрения русских мыслителей религиозно-православного направления, представителей так называемого духовно-академического философствования. Для них, как правило, было ха-

рактально достаточно критическое, преимущественно негативное и даже резко враждебное отношение не только к кантовской философии, но и к рационализму европейской философии вообще. Однако, как бы мы ни относились к указанной тенденции в российской кантиане, невозможно отрицать те важные достижения и тот несомненный теоретический вклад, который внесли ее сторонники в развитие русской философии и духовной культуры в целом. Данное обстоятельство тем более нельзя недооценивать, поскольку некоторые из идей русской философско-религиозной мысли конца XIX — начала XX в. пользуются известной популярностью и даже определенным влиянием и в наши дни. Именно поэтому тщательный анализ и адекватная оценка воззрений представителей указанной ориентации сохраняет актуальность и также входит в число важных задач данного издания.

Думается, что только непосредственное знакомство с публикуемыми здесь текстами и их конкретный анализ позволит избежать крайностей и передержек в оценке того влияния, той роли и значения, которое кантовская философия имела в истории философской мысли в России. Поэтому в данной статье мы не будем давать какие-либо обобщающие характеристики российской кантианы, выделять ее какие-то главные черты или доминирующие особенности. Публикуемые тексты предоставляют возможность составить свое мнение по этому вопросу самому читателю, однако, чтобы облегчить ему этот процесс, в конце книги мы даем подробные примечания и комментарии к каждой из публикуемых работ. В примечаниях приводятся биографические справки об авторах, их основных трудах, краткие характеристики их общих философских воззрений, а также необходимые сведения и пояснения к текстам. В комментариях же дается краткий анализ и оценка их конкретного содержания, характеристика отношения автора к кантовской философии, ее трактовки и т. п.

Мы надеемся, что издание текстов российской кантианы не только заметно расширит и обогатит общую картину как отечественного, так и мирового кантианства и кантоведения, но и внесет немаловажный дополнительный штрих или оттенок в наши представления об истории философской мысли в России. Мы считаем также, что наша попытка расширить круг знакомства и конкретизировать представления современного читателя с богатым наследием российского кантоведения, окажется небесполезной и для сегодняшних исследователей кантовского наследия в России (да и за рубежом). Мы надеемся, что как по-

зитивный, так и негативный исторический опыт российского кантоведения, его находки и просчеты, достижения и недостатки могут иметь для них определенное эвристическое значение, послужить если не уроком, то поучительным примером, а в чем-то и предостережением.

При подготовке данной книги мы сочли возможным и целесообразным включить в ее состав два исследования современных отечественных авторов: статью А. И. Абрамова, посвященную истории изучения наследия Канта в духовно-академической философии в России, и работу С. А. Чернова, в которой дается обзор кантианства в журнале «Вопросы философии и психологии». Мы считаем, что оба эти исследования будут хорошим дополнением к материалам данной книги, заметно расширят ее источниковедческую базу и аналитический кругозор. Обе статьи были опубликованы в 1994 г. в книге «Кант и философия в России», которая была первой попыткой специального исследования данной темы в отечественной литературе и именно в ходе ее подготовки и возникла мысль о необходимости подготовки настоящего издания. К глубокому прискорбию, главные инициаторы этой идеи — Захар Абрамович Каменский, Владимир Федорович Пустарнаков и Александр Иванович Абрамов — уже ушли из жизни. А. И. Абрамов успел принять участие и в процессе ее непосредственной подготовки: он является одним из главных ее составителей, а также автором отдельных примечаний к текстам.

В работе по подготовке текстов к изданию приняли участие также А. А. Ермичев и С. Худушина. Завершающая работа по составлению преамбул и примечаний к текстам была осуществлена В. А. Жучковым, он же является автором комментариев и данной статьи.





**А. С. ЛУБКИН**

**Рассуждение о том,  
возможно ли нравочению дать твердое  
основание независимо от религии**

<фрагмент>

<...>

Совершенно отличным образом от сего рассуждают последователи всем известного знаменитого основателя критической системы Философии. Вместо того, чтоб нравственность основывать на религии, они религию выводят из нравственности или только ее к ней приставляют, и тем самым неприметно и скрытно ослабляют и нравственность, и религию вместе. — «Человек, — говорят, — имеет понятие о нравственном добре и зле: разум его первое одобряет, а последнее оуждает. Следовательно, человек чувствует себя обязываемым со стороны разума, делать добро, а убегать зла. Человек как существо разумное должен следовать предписаниям своего разума: и сие составляет высочайшее его, яко существа нравственного, совершенство или благо. Достижение сего блага зависит от употребления его свободы, от его усилий и ревности. Но человек есть при том существо живущее и чувствующее, и потому имеет нужду в благоощущении своего бытия или в благополучии; но сие зависит от внешних обстоятельств, или от устройства и порядка вещей, в кругу которых он существует. Нравственно-добрый человек достоин благополучия, и оное должно быть его уделом, потому что противно бы было разуму благополучие почитать уделом порочных. Итак, полное благо, или совершенство, природе человека свойственное, ежели он будет при том и нравственно-добрым, состоит в соединении совершенного благополучия с его возможно лучшею нравственностью. — Свет, в котором благо-

получие существ разумных соразмерено бывает с их нравственностью, называется наилучшим. Мы должны верить, что в наилучшем свете обретаемся: ибо удовлетворение одной потребности оно, т. е. достижение человеком нравственного совершенства, зависит от нас, и сил и способностей наших не превышает, напротив составляет цель и естественное направление нашего практического разума; а потому должны полагать, что и в другом отношении, т. е. касательно соразмерения благополучия с добродетелью, он есть также наилучший, потому что без сего практической наш разум сам для себя был бы непонятен. Но чтоб в последнем отношении свет сей был наилучшим, то надобно, чтоб оний состоял под распоряжением нравственного мироправителя, соразмеряющего благополучие с нравственностью существ разумных, или Бога. Следовательно, надобно, чтоб был Бог. Однако же мы видим, что в настоящей жизни ни благополучие не соразмеряется с добродетелью, ни человек не достигает надлежащей степени нравственной доброты. Потому, дабы сие могло случиться, то надобно, чтоб после сей жизни последовала другая, в которой сие совершится, и когда бы добрые люди были награждены, а злые и развращенные достойно наказаны. И потому должно думать и верить, что для сего и другая жизнь будет, т. е. что душа человеческая бессмертна». Вот в кратких словах заключающееся изложение нравственно-религиозной системы ГГ.<sup>1</sup> критикофилософов!

Не говоря о том, что здесь почти на каждом шаге следует отвергать или положение, или следствие, выводимое из оно; и потому не входя в дальнейшее исследование начал и оснований сей системы (для чего, конечно, пределы настоящего времени недостаточны), ограничим себя только некоторыми относительно ее замечаниями.

А. Обязанность к соблюдению нравственного закона здесь производится от одного только различия разумом нравственно-добраго от худого. Но человек не есть существо разумное только, а вместе и ощущающее свое бытие, или, говоря языком сих философов, чувственность имеющее, а потому и по природе своей неравнодушно к удовольствиям и неудовольствиям бытия своего. Побуждения чувственности всегда бывают сильнее и ближе нашему сердцу, нежели побуждения разума. По такому расположению своей природы человек чувствует очень ясно, что благополучие есть цель его бытия, цель его жизненности; и потому легко может почесть, что все то что противно сей цели, противно и самой его природе. Конечно, он не может истребить в себе побуждений нравственного своего чувства, в природу его

впечатленного! Но кто может быть для него порукою, что нравственность есть высшая и важнейшая цель бытия его, и что она не подчинена цели благополучия его жизни, коль скоро в нравственности будет он видеть одну только нравственность, ни с какими видами, ни с какими для него надеждами не сопряженную? И что, ежели он на основании сего составит такое общее правило своим поступкам, чтоб следовать внушениям нравственности, яко слабейшим, только тогда, когда оные не будут противоположены его благополучию, или, по крайней мере, его понятию о своем благополучии? И в сем случае какое он будет иметь, или где такового обрести может побуждение, чтоб пожертвовать своим благосостоянием, самим собою, нравственным правилам своего разума, чтоб променять вечное на идеальное? Ибо по сей системе нравственные побуждения не восходят далее одной только идеальности, мысленного, т. е. сознания нравственного своего совершенства, мысленной себя оценки со стороны нравственной. Но не самый ли его разум будет ему тогда внушать, что лучше ему иногда применяться к обстоятельствам, нежели для сохранения в себе неизменного понятия о нравственном своем достоинстве быть жертвою и игралищем оных? Итак, производить обязанность к нравственному закону из одного только об нем понятия, из одной только способности нашей различать доброе и худое, значит скрытно показывать, что якобы нравственность и добродетель не имеют в самом деле лучших побуждений, значит подрывать самое их основание или делать их упражнением досужных и мечтой энтузиастов. Но сего можно ожидать только от тех, которые объявили себя явными врагами всякой строгой нравственности!

В. Несмотря на полагаемую ими самостоятельность нравственных начал и требование, чтоб добродетель отнюдь ни с чем не была сопряжена, невольно однако же сами признаются, что истинная добродетель была бы чем-то неизъяснимым и противоречивым в человеке, коль скоро не предположим, что сей мир в котором бытие имеем, есть наилучший. Но откуда же выводят они действительность такового мира? <sup>2</sup> Из понятия о нравственной природе человека сего еще не следует. И в посредственном, даже недостатков исполненном мире нравственность может иметь свою цель и пользу, умеряя и уравнивая в людях их часто противоположенные между собою желания. Безусловная и даже прямо житейским выгодам противоположенная нравственность, почему и для чего в нас должна быть, сего не доказали, а только что приняли, да и доказать того не в состоянии: поелику добродетель поставили вне всякого отношения к бы-

тию человеческому, поддерживая ее одними только понятиями. Конечно, для каждого добродетельного человека желательно, чтоб он существовал в наилучшем мире: но из одного только такого желания следует ли выводить действительное исполнение оно? Из составленного нами о наилучшем мире понятия следует ли заключать об его действительности? И поелику мы видим из опыта противное сему, то не следует ли паче из того заключать, что такое желание в нас неуместно и что мы сами должны иметь попечение о своем благополучии, т. е. руководствоваться осмотрительностью, не слишком строго следуя нравственным своим правилам, а делая, где нужно окажется, приличные и осторожные из оных заключения? Ибо каждодневный опыт нам показывает, что мы теперь живем еще не в наилучшем мире: а потому благоразумие требует применять свои правила и свои поступки к положению оно, а не вопреки сему идти и требовать, чтоб для нас или для наших об нравственности понятий существующий порядок природы переменился. Итак, к сожалению, в системе критической философии главная подпора нравственности, наилучший мир, остается только требованием, только желанием, только понятием, но действительность которого ни откуда не явствует, да и явствовать по сей системе ни откуда не может. Что же после сего будет с бедною нашею нравственностью? Почти подумать можно, что защитники сей системы, подкрепляя нравственность идеальными только подпорами, имели в виду и место ей предоставить в мире только идеальном, в людях не действительных, а только философически-воображаемых.

С. Посмотрим, как они из нравственности выводят религию!

«Дабы, — говорят, — добродетель не была сама для себя загадкою в человеке, то надобно, чтоб сей мир был наилучший: а для того мы и должны думать, что он есть наилучший. Но для сего надобно, чтоб он состоял под управлением верховного нравственного существа, власть имеющего над природою и ее происшествиями, и могущего потому добродетель соединить с благополучием, и их между собою соразмерить. Следовательно, есть такое существо, как Бог».

Трудно решить, возможно ли придумать слабейший довод для уверения себя о бытии Божиим, нежели сей, так называемый нравственный, изобретением которого толико величаются ГГ. критические философы. Ибо здесь уверение о бытии Божиим основывается на одном только понятии наилучшего мира, действительность которого только предположена, а не доказана, и потому остается еще вопросом, или положением, которое

мы ни утверждать, ни отрицать прямо еще не можем. Как же можно заключать, что есть Бог, когда и о действительности наилучшего мира мы еще ни чего наверное не знаем? — не можно ли счесть сие тайным намеком со стороны ГГ. критико-философов, что мы ничего якобы лучшего не имеем для уверения себя о бытии Божиим? \* Для чего при том надобно, чтоб сей мир был наилучшим? Для того, говорят, чтоб добродетель могла быть достойно награждена. Так неужели по сему и Бог потому только бытие иметь должен, чтобы было кому наградить добродетель? Итак, и Бог, и наилучший мир по сей системе существуют не самосостоятельно, но только как средства, только для того, дабы добродетельные могли быть награждены, для того, дабы добродетель не была некоей загадкой и дабы требования так называемого практического разума не были явно неосновательными! Или, другими словами, чтобы добродетель не была пустой мечтой, то надобно, что бы был Бог, хотя мы о том по началам своего теоретического разума ничего ведать не можем! И вот какое имеет основание нравственная религия, критикофилософами изобретенная! Вот в чем заключается ее содержание!

Но чего другого могли бы мы ожидать от потаенного безбожника, отвергающего в сердце своем и бытие Бога, и бытие закона, но не хотящего явно таковым себя обнаруживать?

Д. Бессмертие души человеческой не лучшим также образом доказывается сими философами, как и бытие Божие.

«Человек, — говорят, — здесь еще не достигает полного нравственного совершенства, для него возможного, и умом его ему изображаемого. Но надобно, чтоб он такового достигнул; следовательно, надобно, чтоб он продолжал бытие свое и по смерти, дабы мог иметь к тому время. Потому должно верить, что душа человеческая бессмертна».

Но если мы кроме сего не будем убеждены в бессмертии нашей души, то в таком случае требование нравственного закона о непрременном достижении нами полного нравственного совершенства, к которому мы способны, не будет ли мнимым, или о действительности которого весьма еще сомневаться надлежит.

---

\* И действительно, Кант в своих «Антиномиях чистого разума» ничего не щадил, дабы как можно более запутать все обыкновенные доводы о бытии Божиим и тем лишить их надлежащей силы к убеждению. Но в замену их что он представил? Не более, как только сей нравственный довод для вида или якобы довод, которому всякое, какое кому угодно, толкование дать можно.

Ибо без предварительного уверения в бессмертии души человеческой исчезает всякое понятие нравственного закона, всякое понятие долженствования, потому что смерть полагает в таком случае предел всякой нашей зависимости, всякой обязанности и поставляет человека вне всякого закона.

Но здесь уверение сие выводится из одного только понятия долженствования!! И как еще можно заключать основательнее, или, лучше сказать, как можно заключать еще смелее сего?

Далее: «Страждущие за добродетель не получают в сей жизни достойной награды; посему надобно верить, что имеет последовать будущая жизнь, в которой сие учинится».

Но, кажется, надлежит наперед доказать, что человек так обязан или должен быть верен добродетели, что даже и страданиям за нее подвергаться должен; но не предположив бессмертия нашей души, доказать сего отнюдь невозможно. А потому и сей довод отнюдь ни какой силы к уверению в себе не заключает и есть не более как только довод для виду!

Е. Вообще по системе критических философов религия, как только внешнее и притом постороннее пособие нравственности человеческой, ничего более почти в себе не заключает, как только следующее внушение: «Если ты непременно хочешь быть верен добродетели, о коей умом своим составил ты себе понятие; если при том не ощущаешь к сему в себе довольно сил, без внешних подкреплений, то в утешение и ободрение себе можешь и должен верить или думать, что есть Бог, которой наградит некогда твою добродетель, если не в сей жизни, то в будущей, хотя ни то, ни другое из умозрительных начал разума доказано быть не может».

И если по сей системе даже расположенные к добродетели ничего не имеют, на что бы смело могли опереться, то что можно думать о предающихся порочности, о поработанных своими страстями? Добродетели они не любят, предписания нравственного закона презирают: таковые не могут, подобно добродетельным, желать, чтобы был Бог, наказующий их злодеяния, чтобы души их продолжали жить и после телесной их смерти, дабы воспринять достойное себе возмездие? Как же можно по сей системе внушить им религию, когда они нравственности никакой не имеют? Как можно внушить им нравственность, когда они ее отвергают, когда ее презирают и ставят за мечту? Когда, заключая бытие свое только в здешней жизни, считают нравственность и добродетель для себя не нужными, а только иногда по обстоятельствам полезными? Что в том, что они не

будут иметь высокого мнения о нравственном своем достоинстве? \* Они о сем не заботятся; они хотят только жить и прожить свое время и по своему сколько им удастся счастливо! Критические основания нравоучения таких не пробудят, а только еще более успокоят в их сне и беспечности, поелику ни одна умозрительная истинна не будет им светить во тьме практического их разума!

Итак, справедливо, что славному Канту, основателю сей системы, придано название *всеразрушающего*<sup>3</sup> не потому, что он все якобы разрушил, ибо разум человеческий, несмотря на все тонко-отвлеченные критические умствования, остается еще в целости; но потому, что все разрушать хотел, сам ничего не созидая; или и созидал, но здания его служат только для виду и, может быть, воздвигнуты только для того, чтобы не казалось пустого места и чтобы не навлечь на себя за то, яко всеразрушителя, всеобщего от всех, в таинства его не посвященных, ропота и негодования.

Заклучим же после сего, что если религия не будет иметь своей самостоятельности в уме нашем независимо от нравоучения, то в таком случае будет она не более как бедным, в воображении только приисканным утешением, другом добродетели, не более как благомысленною добродушных или простодушных людей мечтою, которую рассеять никакого не будет стоить труда тому, который, поправши свою совесть, освободил себя от тягостного признания над собою нравственного закона. Заклучим также, что если нравоучение будет совершенно отделено от религии, если не будет ее следствием, то лишится тогда всякой силы, себе приличной, и нравственность и добродетель будет делом, совершенно произволу человеческому предоставленным: ибо нравственный закон потеряет тогда характер закона, т. е. внешнюю обязательность к соблюдению себя, коль скоро будет почитаем только формою практического разума, а не законом и волею верховного виновника природы.

Твердая и непоколебимая от соблазнов нравственность тогда только в человеке место иметь может, когда он уверен бывает в ее для себя необходимости, когда необходимость сию живо ощущает. Но религия только одна может показать человеку та-

---

\* В системе критической философии единственное чистое побуждение к добродетели составляет внутреннее сознание, что человек следует закону разума и потому имеет нравственную цену, или нравственное достоинство.

кую необходимость; уверение только о бытии Божиим, о блаженной и нескончаемой цели своего бытия, цели, которой только посредством добродетели можно достигнуть!

Заклучим наконец, что кто отделяет нравственность от религии или кто религию производит из одной нравственности, тот явно или тайно, умышленно или неумышленно, но делает подрыв и нравственности, и религии, строит пагубные ковы против человеческого общежития, против самого человечества!





## Т. Ф. ОСИПОВСКИЙ

### Рассуждение о динамической системе Канта

Если прочтем изложение мнений и учений древних греческих философов, то увидим, что нравственные и математические их суждения были вообще хороши; но суждения их о разных явлениях природы большею частью странны, и даже смешны. От чего ж сие происходило? От того, что они искали всех познаний единственно почти в самих себе. И действительно, довольно только познать нам самих себя, дабы потом, чрез приложение своих чувствований к другим, почерпнуть все почти правила нравственности из самих себя. Равным образом, довольно только того, чтоб получить идею о пространстве и сравнении между собою частей его, дабы все относящееся к отвлеченной Математике чрез одни действия души нашей, произвести было можно. Но дабы познать законы какого либо явления природы, для сего надлежит сперва рассматривать его в разные времена, в разных видах, в разных отношениях к другим явлениям, имеющим действительное или видимое только влияние на оное, и изыскивать те состояния сего явления, в кои оно оказывается наиотдельнее от прочих совместных явлений, а потом уже и делать свои о нем заключения. Буде же наблюдения над сим явлением еще не столь достаточны, чтобы можно было, так сказать, отделить его от всех втечений в него других явлений, и определить меру сих втечений при разных обстоятельствах, то лучше не делать никаких об нем положительных заключений, нежели вдаваться в ложные заключения, могущие быть соблазном и руководством для других.

У оных древних философов находится множество таковых неосновательных заключений, из коих некоторые перешли и в Европейские училища, и преподаваемы были в оных как законы. Благодаря вразумлениям Баконов, Декартов<sup>1</sup> и других системы сии мало-помалу теряли свою доверенность, и умы Европы радовались, видя освобождение от раболепственного к ним внимания. Но с недавнего времени дух древних греческих фи-

лософов опять начал возникать в Германии; опять начали утверждать о природе a priori, и опять начали появляться системы одна страннее другой.

Я имел уже случай говорить в сем же самом месте о мнении философа (Канта)<sup>2</sup>, служившего источником сих систем, относительно к пространству и времени. Теперь да позволит мне почтеннейшее собрание предложить мысли мои о его же динамической системе.

Динамическую свою систему изложил сей философ в сочинении своем, изданном под названием «*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*» («*Метафизические основания естественной науки*»)<sup>3</sup>. Сущность сей системы состоит в том, что он в свойстве каждой частицы материи предположил две коренные силы, притягательную и расширительную, и изъясняет пространство каждым телом занимаемое чрез равновесие сих сил; к каковому предположению приведен он был размышлением a priori о возможности занимать телами место в пространстве.

При рассуждении об образе действия сих сил он поставлен был в необходимость подвергнуть их следующим законам.

*1. Частицы материи расторгательною своею силою действуют на другие частицы единственно в их соприкосновении; притягательною же силою действуют только на частицы, находящиеся в удалении от них. 2. Если бы оставить при материи какого-либо тела одну только расширительную силу, то бы оно, занимая по сей силе <час> от часу большее пространство, пополняло оное собою до беспредельности; если же оставить одну притягательную силу, то бы оно, сжимаясь <час> от часу в меньшее пространство, сведено было наконец в геометрическую точку*<sup>4</sup>. К первому закону приведен он был без сомнения тем суждением, что нельзя себе представить, чтоб какая-либо частица другую, находящуюся от нее в каком-либо удалении, могла вдруг и притягивать, и отталкивать. Второй же закон есть необходимое следствие того суждения, что нельзя себе представить с достаточною причиною, чтоб тело, расширившись до известных пределов, вдруг, как бы по собственному произволению, более расширяться перестало; равно, по его понятию о пространстве, не входящем в определение сущности материи, но существующем только в образе нашего чувствования, нельзя представить, чтобы тело, приняв какую-либо объятность, при существовании одной притягательной силы, не могло занять еще меньшего пространства.

Что было поводом автору к предложению сей системы, о том в оном сочинении нигде ясно не сказано: догадываться только

можно, что к сему побудило его несогласие числа общих свойств тел в физиках доказываемых с тройственными его Категориями<sup>5</sup>. И действительно, из одного его сочинения ясно усмотреть можно, что он полагает в телах только три главных свойства, то есть оные две силы, притягательную и расширительную, и движимость материи. Непроницаемость и делимость тел производит он от расширительности материи; упорства же (*inertia*) в числе свойств тел не поставляет, а считает его одною только принадлежностью мертвости материи, от коей ничто в телах не зависит: что ж касается до скважности, то сие свойство, по его понятию о распространении материи в пространстве, в природе и существовать не может.

Система сия столь же многими принята в Германии, сколько некогда имела приверженных к себе во Франции Декартова система вихрей<sup>6</sup>. И действительно, оная система с первого взгляда столько же обворожает воображение, сколько и Декартова; но и в том сии две системы сходны, что как первая не могла выдержать математической проверки, так и последняя должна уступить строгим математическим суждениям.

Рассмотрим сперва расширительную силу. Автор системы полагает, что сею силою действуют частицы материи в соприкосновении между собою. Но если положим, что при какой либо объятности тела частицы материи, его составляющей, находятся в прикосновении между собою, то чрез сие предположим в материи определенное число частей, заключающихся каждая в известном пространстве и имеющих каждая свои пределы. Посему, когда объятность тела чрез расширение изменится, то сии частицы не могут иначе остаться в прикосновении между собою, как когда каждая частица сама расширится; чего иначе понять не можно, как предположить внутри каждой частицы силу, ее расширяющую. Из сего следует, что взаимное расталкивание частиц при их взаимном соприкосновении ничто другое быть не может, как следствие расширительной силы, положенной внутрь пространства, каждою частицею занимаемого, и взаимной непроницаемости частиц. Сего ж опять иначе вообразить не можно, как предположив каждую из оных частиц содержащею в себе множество других, меньших частиц, происходящих, так сказать, из оной частицы, непроницаемых между собою, из коих в центре каждой положена расширительная сила, действующая изнутри ее к поверхности; и при каждом расширении тела вновь то же самое преобразование в частях производить должно.

Каждый без сомнения признается, что трудно понять, каким образом каждая физическая точка материи, имеющая внутри себя центр расширительной силы, при постепенном расширении тела распадается, так сказать, на многие физические точки того же свойства. Но последователи сего автора, может быть, скажут, что трудность понятия не есть еще знак невозможности вещи; особенно в них понятие о сем вспомоществоваться может их идеею о пространстве.

Итак, оставив дело на сей трудности, приступим к расширительной силе; и вообразим с автором системы, что каждая частица материи тела действует на другие частицы, от нее удаленные. Всяк беспрекословно согласиться должен, что каждая частица должна действовать на другие частицы, в равном удалении от нее находящиеся, одинаково; следовательно, если вообразим около какой-либо частицы слой частиц, в равном удалении от нее находящихся, то она центральная частица на каждую частицу сего слоя будет действовать одинаково. Вообразим теперь два таковых слоя, в разном удалении от оной центральной частицы находящихся, то, поелику одна и та же частица действует как на тот слой, так и на другой, естественно предположить должно, что действие на каждый из обоих слоев, ею производимое, есть одинаково; а посему действие на каждую частицу порознь, в сих слоях производимое, должно состоять в обратном содержании числа частиц, в сих слоях заключающихся. Итак, если предположим, что частицы в обоих оных слоях расположены одинаково (что всего сообразнее с понятием автора об образе занимаемая телами пространств), то действие оной центральной частицы на каждую частицу в сих двух слоях должно состоять в обратном содержании геометрической величины сих слоев, а посему в обратном содержании квадратов расстояний сих слоев от оной частицы; или, что выйдет на то же, действие каждой частицы материи на другие частицы, от нее удаленные, должно последовать обратному содержанию квадратов расстояний сих удаленных частиц от частицы действующей.

Если сей закон действия притягательной силы в самом деле таков, то из него следовать будет, что каждая частица материи должна действовать не только на одни частицы, от нее удаленные, но и на смежные с нею частицы, и притом на сии последние частицы должна действовать неизмеримо более, нежели на частицы, чувствительно удаленные: ибо с ходом природы не согласно, чтоб сила, по известному закону <час> от часу увеличиваясь и увеличившись потом до безмерности, вдруг обратилась в нуль, и в следующее мгновение опять сделалась неизмеримо

великою. Да хотя бы действие притягательной силы следовало и другому какому-либо закону, выключая обратного содержания квадратов расстояния; однако ж, поелику оно с расстоянием должно уменьшаться, не может быть в природе такая зависимость от расстояния, чтоб оно в продолжение какого-либо расстояния было равно нулю и, начавшись при конце сего расстояния в какой либо определенной степени, потом постепенно уменьшалось; а посему она сила необходимо должна производить свое действие, начиная от самого расстояния, равного нулю, и при сем расстоянии должно быть ее действие наибольшее.

Снесем теперь полученную нами идею о расширительной силе при предположении действия ее в соприкосновении частиц материи с идею о притягательной их силе; то окажется, что по оной системе в центре каждой одной и той же частицы положена сила, и отталкивающая смежные с нею частицы, и их к себе притягивающая. И чей рассудок так странен будет, чтоб мог сии два действия соединить в одном и том же начале! По крайней мере, для меня сие совсем кажется несбыточно, и столько же несбыточно, как когда бы кто сказал, что одна и та же вещь вдруг может быть и горяча и холодна. Посему, сколь она система с первого взгляда ни обворожительна, но она в природе, по крайней мере по моему суждению, существовать не может; то есть нельзя тому стать, чтоб каждая частица материи в сущности своей имела и притягательную, и отторгательную силу к какой-либо другой частице; но ежели имеет отторгательную силу, то не имеет уже притягательной, и напротив.

Позвольте мне, Почтеннейшие Слушатели, сделать при сем краткое обращение к юным питомцам сего святилища наук, для коих единственно избрал я сию сухую, и никакого витийства не допускающую, а посему и незанимательную для публики материю. Ежели вы слышите или читаете, что философ природы постановляет а priori какой-либо закон ее, то, буде он не доказывает его с математическою строгостию, не полагайтесь на слова сего философа с искреннею к нему доверенностию, как бы сей закон ни обворожал воображение, но испытайте прежде его на оселке строгости математической, и тогда только считайте его вероятным, когда он выдержит сию пробу.

Теперь обратимся к преследованию оной системы и ее отраслей. Автор оной системы говорит, что непроницаемость тел не есть особенное свойство материи, их составляющей, но следствие расширительной силы материи. Мы выше видели, в каком единственно виде расширение тел от действия расширительной силы представить себе можно, буде предположим с автором си-

стемы, что расторгание частей тела производится только в их соприкосновении; то есть, что сия сила должна действовать из внутренности каждой частицы, и в то же время каждая частица, расширяясь, должна не допускать другие частицы поступать в место, ею занимаемое. Видели и то, что при предположении даже непроницаемости частей материи чрезвычайно трудно понять расширение тел по сей силе; поелику для сего каждая частица материи как бы распадаться должна на другие частицы. Но с предположением автора, что причина непроницаемости тел состоит в той же самой расширительной силе, трудность понятия еще больше увеличивается; ибо для сего надлежит предположить не только, 1) что расширительная сила каждой частицы не подлежит никаким механическим соединениям с силами других частиц, что несогласно с свойством всех других доселе известных сил, но еще, 2) она должна как бы истекать из центра каждой частицы и, при расширении тела распадаясь на новые силы, наполнять собою все пространство, телом занимаемое, и чрез то воспрепятствовать расширительной силе других частиц вход в пространство, силою сея частицы занимаемое. При таком свойстве расширительной силы материя, относительно к сей силе рассматриваемая, остается только как бы посредницею между сею силою и пространством, для доставления возможности распространяться ей в пространстве. Странна для понятия такая сила, которая распространяется в пространстве посредством материи, но действует независимо от материи, между тем как действие ее зависит от распространения ее в пространстве.

Еще страннее автор сей системы изъясняет законы упорства тел. Он, прицепившись, кажется, единственно к латинскому<sup>7</sup> наименованию сего свойства, которому близко соответствует на нашем языке *грубость*, оное из числа свойств тел исключает, приписывая его мертвости материи, по которой она ни к каким изменениям в ней от самой себя неспособна; и по той же причине устраняет сие свойство от участия в явлениях, при противодействии тел бывающих, кои согласно показывают, что при взаимодействии всегда бывает противодействие равно действию. Ему понятно участие материальности в определении силы, движущей тело, в движении находящееся, и он ясно понимает, что если бы сие тело имело материи вдвое более, то скорость его была бы вдвое менее, а посему он понимает, что материя относительно к действию силы, так сказать, не равнодушна, но служит мерою ее действия, однако ж это только в движимом теле, а в покоящемся теле материя ему кажется совсем другою и со-

всем не могущею участвовать в действии, когда какое-либо тело в оное ударять будет. На основании сего понятия о материи покоящегося тела говорит он, что нельзя понять, каким бы образом телу, находящемуся в совершенном покое, могло другое тело, находящееся в движении, сообщить движение; поелику для сего действие должно быть взаимное, но покоящееся тело действовать не может; а посему кажущийся покой ударяемого тела всегда воображать должно движением вместе с относительным пространством, между тем как ударяющее тело должно понимать движущимся в сем самом пространстве. Нельзя оспаривать, чтоб тела, кажущиеся нам в покое, не имели движения; но сего недовольно: при его изъяснении каждое ударяемое тело, находящееся в видимом покое, во-первых, должно иметь движение вместе с пространством, прямо противоположенное движению ударяющего тела; во-вторых, сие движение ударяемого тела должно быть соответственно массе и усобной<sup>8</sup> скорости ударяющего тела, так что видимое относительное движение одного из сих тел к другому должно таким образом разделяться между ними, что произведение из массы и скорости ударяемого тела должно быть всегда равно произведению из массы и скорости ударяющего тела. И кто не видит, что таковой всегдашней ответственности движений ударяемого и ударяющего тела никак иначе изъяснить не можно, как чрез предопределенное согласие (*harmonia praestabilita*)? Но буде бы и существовало таковое предопределенное согласие в неодушевленном мире, каким образом согласить можно с ним действия, производимые по воле существ, одаренных свободою действовать, и по произвольному направлению и в произвольное время?

Не упоминая о других несбыточностях, кои сия система влечет за собою, как-то: о бесконечной делимости материи, по которой малейшая частица тела может наполнить собою бесконечное пространство, и о бесквасности тел, затрудняющей понятие действий света, электрической и магнитной материй, довольно кажется одних предыдущих непонятностей, дабы потерять к сей системе всю доверенность.

Как предположение в свойстве каждой частицы материи и притягательной и отторгательной силы приводит к непреодолимым трудностям понятия; а между тем опыты удостоверяют, что притяжение и отторгание между частицами тел существуют, и притом в разных материях в разной степени; то заключать должно, что сии явления зависят от других законов, нежели каковы оная система предполагает.

Хотя химия успела уже довольно далеко в разложении тел и в исследовании взаимных действий частей, их составляющих, однако ж она не может еще утвердительно сказать, чтоб те вещества, на коих ее разложение остановилось, были вещества более неразложимые, или стихийные; а посему и нельзя еще сделать твердого заключения о законах взаимодействия стихийных веществ. При всем том предвидеть можно, что некогда с утвердительностью предлагать будут следующие положения:

1. В природе находится множество стихийных веществ, в сущности своей различных.

2. Они имеют некоторые общие свойства, принадлежащие к материальности их, как-то: непроницаемость их частиц, подвижность и упорство.

3. Они имеют и некоторые особенные свойства, отличающие их одно от другого.

В числе сих отличительных свойств поставить должно, что частицы некоторых из сих стихийных веществ имеют свойство взаимного между собою притяжения; частицы же других имеют свойство взаимного между собою расталкивания\*. К чему присоединить должно, что действие взаимного притяжения, равно как и действие взаимного расторгания сказываются начиная от соприкосновения их до беспредельных расстояний и изменяются вместе с взаимным расстоянием частиц по какому-либо определенному закону, каков, напр<имер>, закон обратного содержания квадратов расстояния.

4. Таковое же соотношение находится и между частицами разнородных стихийных веществ: то есть, некоторые имеют свойство взаимного притяжения, другие имеют свойство взаимного расторгания.

5. Каждого тела, состоящего из соединения нескольких стихийных веществ, объятность и внутреннее устройство зависят: во-первых, от взаимодействия стихийных веществ, в состав его входящих, по их свойствам притяжения и отторгания; во-вторых, от посторонних сил, действующих на частицы сего тела; в-третьих, от относительного движения, произведенного какими-либо силами в частях сего тела.




---

\* К сему без сомнения роду стихийных веществ принадлежит тепловая и обе электрические материи.



**А. И. ГАЛИЧ**

**История философских систем  
по иностранным руководствам**

I  
КАНТ

*§ 107*

Ежели философии надлежало пробудиться от дремоты и начать новый круговорот, то для сего не довольно было, как во времена Сократа, отослать ее только к здравому смыслу человеческому, ограничить насильно одною нравственною стороною и в отчаянии отказаться от всякой достоверности познаний; все новое образование дышало наукою; нравственность должна была также иметь твердые начала; математика, физика и логика указывали столь явственно на неоспоримое основание подлинности в душе человеческой, что нельзя было не пытаться отыскать оное и для других отраслей философского знания. Дух времени требовал такой твердой системы, которая бы не шаталась, как у эклектиков, между истинами тому или другому по нраву, — системы, которая бы и не все решала и не во всем сомневалась, но которая бы по измерении границ ума приводила человека к чувству его силы и немощи, — системы, которая бы подчиняла метафизическое знание нравственному хождению, чего до тех пор никогда еще не бывало. Век, о коем идет здесь речь, созрел уже для великой, едва ли кончившейся и в наше время, революции во всем образе мыслей, и муж редких и обширных дарований, произведший оную мало-помалу

в действо из тишины ученого кабинета, был Иммануил Кант, профессор в Кенигсберге (род. 1724).

<...>

### § 108

«Я имел счастье, — пишет Гердер в своей «Метакритике»<sup>1</sup>, — знать философа, который был моим наставником. Во цвете лет отличался он игривостью юноши, которая, как полагаю, сопровождает его и в глубокую старость. Открытое его чело, устроенное для важных дум, украшалось всегдашнею ясностью и кротким веселием; из уст его истекали назидательнейшие речи, растворяемые острыми шутками, и учение его было — занимательнейшая беседа. С таким же самым духом, с каким испытывал Лейбница<sup>2</sup>, Вольфа<sup>3</sup>, Баумгартена<sup>4</sup>, Крузиуса<sup>5</sup>, Юма<sup>6</sup> и прослеживал естественные законы Кеплера<sup>7</sup> и Ньютона<sup>8</sup>, принимал он и появлявшиеся тогда сочинения Ж.-Ж. Руссо, «Эмиля» и «Элоизу»<sup>9</sup>, равно как и каждое, до сведения его доходившее, открытие в природе, ценил оное по своему и возвращался всякой раз к непредубежденным познаниям природы и к нравственному достоинству человека. История нашего рода, история всемирная и естественная, физика, математика, опыт — вот чем оживлял он свои учения и беседы; ничто достознаемое не было ему чуждым; ни крамола, ни дух секты, ни предрассудки, ни честолюбие не подстрекали его никогда к распространению и прояснению истины. Он одобрял и манил к своемумыслию; его ум не любил властвовать. Сей муж, коего имя произношу с благодарностью и высоким почтением, есть Им<мануил> Кант; образ его приятно мечтается в душе моей».

<...>

### § 109

При виде беспрестанных неудач на поприще умозрений Кант составил в мыслях параллель между участью философии и астрономии. Нельзя первой пособить каким-нибудь переворотом наподобие того, какой произведен был в последней единомышленником его Коперником?<sup>10</sup> До тех пор, пока ставили Землю в средоточии, а Солнце с прочими светилами заставляли двигаться вокруг Земли, перемены небесные оставались загадкою. Но Коперник, остановив Солнце, дал Земле вращаться около его, —

и все явления объяснились сами собою. Точно таким же образом и философия не делала почти ни одного шага вперед, пока в ней без дальнего разбору допускалось, что *представления наши должны направляться по их предметам* (как бы около их вращаться). Обратим точку стояния и положим, что предметы должны сообразоваться с нашими представлениями (около их вращаться). Мысль отважная! Но Кант имел и силу и решимость.

### § 110

Сия догадка с одной стороны, скептицизм Юма с другой и завидные успехи ума человеческого в математике с третьей вели непосредственно Канта, по крайней мере, к тщательному химическому раздроблению всех сил познающего духа, чувственности, смысла, ума (и рассудка), — к задаче, которую он объял не поверхностно, как Локк<sup>11</sup>, но во всей обширности, и отработал по строгим началам в глубокомысленной критике, постановляющей возможность метафизических знаний, существенное их свойство, назначение и границы<sup>12</sup>.

<...>

### § 111

Человеческие познания бывают либо *опытные* (a posteriori), происходящие от случайного впечатления отдельных предметов, либо *чистые* (a priori), заимствуемые из одного ума и отличающиеся характером необходимости и повсеместной годности. Совокупность сих последних называется *трансцендентальной философией*.

Те и другие состоят из суждений либо *раздробительных* (аналитических), в коих сопряжение сказуемого с подлежащим определяется уже самым понятием последнего и кои основываются на начале противоречия (напр<имер>, все тела протяженны; целое больше своих частей), либо *синтетических*, в коих сказуемое может не включаться в понятия подлежащего, хотя к нему и принадлежит, и коих возможность с опытной стороны основывается на каком-нибудь созерцании (напр<имер>, европейцы белого цвета), а со стороны чистой (напр<имер>, все случающееся имеет свою причину; из двух прямых линий не возможно построить фигуру) — на раздроблении существа умственных сил.

Так как познания наши начинаются с чувств, то *трансцендентальная эстетика* и изыскивает прежде всего то, что в чувственных представлениях имеется чистого (или *a priori*).

### § 112

Способность души поражаться вещами есть чувственность, коей представления относительно к душе называются ощущениями, а относительно к предмету или явлению — созерцаниями (*intuitiones*).

В каждом представлении можно различать материю и форму; первая всегда откуда-либо нам дается, вторая самую познавательную нашу способность производит.

Посему и чувственность должна иметь первоначальное и существенное устройство, по которому может в разнообразной материи чувственного впечатления производит форму. Устройство сие называется формою созерцания.

Поелику же созерцания бывают внешние и внутренние, то и в самой душе должна иметься форма для тех и других.

Форма внешних созерцаний есть пространство, основа внутренних и вообще *всяких* созерцаний — время.

С одной стороны, невозможность представлять себе небытие пространства и времени, а с другой — непреложная достоверность чистой геометрии, арифметики и механики доказывает, что пространство и время должны быть созерцания, и притом чистые (или *a priori*); следственно, не вещи сами по себе, ниже отношения таковых вещей, а только условия нашего человеческого созерцания.

Что не может дано быть в сем пространстве и времени и в оных поражать наши души, того мы не в состоянии и познавать.

Посему-то и не знаем, что такое внешние вещи, да и душа наша сами по себе, а можем лишь сказать, как они под формою чистых созерцаний нам являются; или одни явления для нас удобопознаваемы.

Отсюда явствует, что все сказуемые, относящиеся к пространству и времени (протяжение, обличие, величина, движение, непроницаемость, перемена), суть только сказуемые наших представлений.

Но вводимый сим образом идеализм есть не собственный, ибо он всячески допускает бытие предметов, а только отрицает, чтобы они могли быть познаваемы, как вещи сами по себе (*Din-*

ge an sich) (= идеализм трансцендентальный, критический, формальный).

<...>

### § 113

Страдательная чувственность доставляет лишь созерцания отдельные. Дабы из сих можно было образовать связанное, стройное познание, должны они быть сравнены и сопряжены в целое. Деятельная способность сего рода есть мыслящая или смысл (Verstand, intellectus) в обширнейшем значении.

Сносимые им воедино представления бывают или созерцания, или понятия, почему он и есть либо смысл в теснейшем значении, либо же ум (Vernunft, ratio). Самое сие действие ума называется сопряжением (synthesis), т. е. приведением данной материи к единству сознания.

Смысл и ум, рассматриваемые без представлений, в кои они вносят единство, дают чистый смысл и чистый ум, коего теория называется трансцендентальною аналитикою.

Сей чистый смысл — не созерцающий, содержит лишь форму мышления и суждения. Первоначальные и чистые понятия оной, или способы мыслить о предметах суть категории, которых должно быть столько, сколько имеется чистых форм суждения.

А как действие мышления в суждении сводится в четыре разных способа, — в количество (общие, частные и особенные суждения), в качество (утвердительные, отрицательные, бесконечные), в соотношение предметов между собою (безусловные, условные и разделительные) и в отношение предметов к нашему уму = modalitas (задаточные, постановительные и необходимо достоверные), — способы, из коих каждый содержит в себе по три момента; то и первоначально чистых понятий, кои по сему совершенно измеряют все силы смысла, имеется двенадцать. Они суть:

Математические

Количества:

единство  
множественность  
всячество

Качества:

реальность или положение  
отрицание  
ограничение

Динамические	{	Соотношения:
		самостоятельность и принадлежность причина и действие или винословность и зависимость сообщение
		Отношения к уму:
		возможность, невозможность бытие, небытие необходимость, случайность <sup>13</sup> .

Но сии первоначальные категории, которые чрез разнообразную связь то между собою (сила), то с формою времени (происхождение и гибель); то с предметами чувствования вообще (перемена) дают другие производные, имеют значение и силу единственно в применении к предметам опыта, или чрез подведение сих под категории помощью рассудка.

Поелику же всякое подведение (*subsumtio*) предполагает однородность предмета и понятия (напр<имер>, тарелки и круга), а категории не имеют с созерцаниями такой однородности, то последние и не могут быть иначе подводимы под первые, как чрез посредствующее между теми и другими представление времени или чрез схемы, т. е. общие начертания фантазии, кои суть для количества: наполнение мгновения, прибавление одного к другому, множественность мгновений = число; для качества: бытие во времени, небытие в оном, ограничение первого последним — степень; для соотношения: нечто упорное и преходящее во времени, определенное последование времени, определенная современность — порядок; для отношения предметов к уму: бытие в какое-либо время либо ни в какое, бытие в определенное время, во всякое время = совокупность.

На сих условиях можно по таблице категории начертать полную систему началоположений чистого ума. Ибо:

— схема количества дает началоположение: все явления, как предметы созерцания, суть протяженные величины;

— схема качества: во всех явлениях подлинное (*reale*), соответствующее их предмету, имеет напряженную величину или степень;

— схема самостоятельности: подлинное в явлениях должно быть представляемо как субстанция, неизменная во времени, и нечто в ней должно быть представляемо, как подчиненная принадлежность (*accidens*), сл<едовательно>, как нечто, во времени преходящее;

— схема винословности: все, что ни происходит, предполагает нечто такое, за чем оно всегда и неминуемо следует;

— схема сообщения: все сосуществующие субстанции находятся между собою во взаимообразном действии со всех сторон;

— схема возможности: что согласуется с формальными условиями опыта, то существовать может;

— схема действительности: что состоит в связи с материальными условиями опыта, то существует;

— наконец, схема необходимости: чего связь с действительным определяется по всеобщим условиям опыта, то должно существовать<sup>14</sup>.

Чрез сии началоположения возможен опыт, т. е. связанное и необходимое познание данных предметов и они сами суть не иное что, как чистые законы природы; мир ежели не со стороны бытия, то со стороны свойства зависит от наших представлений!

Есть еще и другие, на природе смысла нашего основанные понятия, кои равномерно проистекают из четырех способов суждения и называются сравнительными. Они суть: тождество и разность, согласие и противоборство, внутреннее и внешнее, материя и форма. Когда представляемые сими понятиями признаки переносят на вещи своесущные, то это называется двузнаменательностью или смешением сравнительных понятий<sup>15</sup>.

<...>

### § 114

Смысл производит связь в наших созерцаниях; ум приводит все познания наши к единству<sup>16</sup>. Наука о сей последней способности называется трансцендентальною диалектикою.

В логическом употреблении ум составляет заключение, которое по своей форме может быть тройкое: простое, условное и разделительное. В сем занятии он есть ум эмпирический или опытный; но бывает чистым, когда сам из себя производит суждения, на каковой конец имеет нужду в безусловных началах.

Чрез каждое умствование ищется к условному познанию какое-либо условие (посылки); но ум может логическое своей действие единства совершать не иначе как безусловно, или находя понятие, в коем смыкается целый ряд посылок. Сие-то Безусловное есть самое всеобщее понятие ума, последняя и высочайшая идея.

Если тремя только способами восходим к Безусловному в своих умствованиях, то должно быть и три рода Безусловного, и, след<овательно>, три идеи.

Троякая форма умствований основывается на трех категориях соотношения, по которым будут направляться и идеи; посему первая должна быть — безусловное единство подлежащего (душа), вторая — верховное единство условий целого ряда (мир), третья — высочайшее и крайнее единство всего мыслимого (Бог).

Если бы идеи ума имели соответственные им вне нас предметы, то логическое правило: «когда дано условное, тогда дана и вся сумма (весь ряд) условий, следовательно», дано и Безусловное» было бы началом составительным (*constitutivum*), которое в самом деле производило бы нечто в представлении и расширяло оное. Но <так> как показанное правило не может иметь сего качества, за тем что из опытного мира принуждает нас переноситься в мир мысленных вещей (*poemena*), то следует, что начало безусловности с своими идеями имеет только направлятельное (*regulativum*) употребление, дабы познанию смысла сообщать нужную полноту, хотя сим и не отрицается, что идеи могут произведены быть в действо, но только другим каким-либо способом созерцания, а не нашим чувственным.

Позабыв, что идеи безусловного подлежащего нельзя доказать в самостоятельном, от нас независящем бытии, основали на ней так называемое умственное душесловие, и впали чрез то в паралогизм чистого ума, или ложные (по форме) заключения о душе, как субстанции мыслящей, простой, невещественной, бессмертной и проч.

Позабыв, что космологическую идею верховного единства условий в данном ряду столь же мало можно показать в предметном ее значении, перенесли ее на чувственный мир и запутались тем самым в неразрешимые противоречия (антиномии чистого ума), каковы: 1) мир ограничен со стороны пространства и времени и мир по времени и пространству беспределен; 2) все в мире состоит из простого, и: в мире ничего нет простого, а все сложно; 3) в мире есть винословность чрез свободу и в мире все совершается по законам естественным; 4) в ряду причин должно быть необходимое существо и в мире все случайно — противоречия, в коих одно предложение также строго можно доказать, как и его противное, и коих нельзя иначе уничтожить, как чрез различие между миром явлений и вещами своесущными (*Dinge an sich*).

Позабыв, что идея безусловного единства всего мыслимого не имеет значения сама по себе, отдельно от нас, соорудили естественное Богословие, и для доказательства бытия Божия ложно употребляли онтологической, космологической и физикотеологической доводы.

## § 115

Ум может не только сам из себя познавать, но и деятельно определять желающую способность, или волю. Почему критика такого практического ума изыскивает чистые начала желательной способности и определяет возможность нравственной философии, утверждающейся на неизменных основаниях ума, и поборающей сензуалистов, мистиков и скептиков<sup>17</sup>.

<...>

## § 116

Дабы практические началоположения удовлетворяли своему назначению, критика постановляет следующие три безусловные и необходимые предмета: а) общегодное практическое правило, или нравственный основной закон ума, б) общегодную цель, или верховное благо для ума, с) общегодное побуждение соблюдать оный закон и стремиться к сей цели.

## § 117

Желательная способность разумного существа определяется правилами. Из деятельных правил проистекают практические началоположения, кои бывают: а) уставы (*maxime*), т. е. правила, годные для воли какого-нибудь определенного лица, и законы; б) материальные и формальные. Только последние суть собственно законы. Впрочем, для воли, которая не определяется одним только разумом, всякое правило есть заповедь (*Imperativ*), которая бывает условная или безусловная.

Истинное начало нравственности не может быть материальное (след<овательно>, ни воспитание, ни гражданское устройство, ни физическое или нравственное чувство, ни воля Божия, ни совершенство), а только формальное; форма же ума вообще состоит в том, что он везде производит высочайшее единство, какое только возможно. Почему форма практического ума должна все желания и уставы воли подчинять строгому единству, и, след<овательно>, началоположение, соответствующее форме ума, должно годиться в общее законодательство для всех разумных существ.

Основным законом чистого практического ума может быть не другое какое-либо, а только следующее положение: «Посту-

пай так, чтобы правило твоей воли могло служить всеобщим законодательством», или (если принимать в счет представление безусловной цели и воли): «Поступай так, чтобы правило твое делалось подлинно всеобщим законом для разумных целей и существ».

Сей закон может удобно быть применен к частным случаям и огражден от всех возражений. Впрочем, он есть быть (*factum*) чистого деятельного ума, которая не может быть доведена, а только изложена.

Бытие нравственного закона доказывает существование чистого деятельного ума, который, ежели беспределен, то имеет святость, а ежели конечен — добродетель. Только для последнего нравственный закон есть заповедь, производящая обязанности и долженствование.

Способность хотения должна иметь и предмет, который для чувственных пожеланий приятен и есть относительное добро, для чистой воли — безусловное благо, след<овательно>, нравственность. Противное ему — безусловное зло. Лицо, обладающее верховным благом, имеет сан (*Würde*).

Причина известного действия, заключающаяся в самом предмете, называется побуждением (*Bewegungsgrund*), заключающаяся в нас самих — влечением (*Triebfeder*); те и другие могут быть эмпирические и чистые.

Как разумные существа мы способны к чистой разумной, нравственным законом определяемой деятельности. Почему сознание нравственного закона, подавляя чувственные склонности, необходимо поражает практическое чувство неприятности, чувство смирения, чувство уважения к закону, и, наконец, чувство довольства, когда закону последуем.

Назначение сих чувств состоит единственно в том, что они, как ближайшие действия нравственного закона на волю, определяют чувственность сообразно с началоположениями ума. Почему собственное нравственное влечение есть самый нравственный закон или сам разум, поколику производит сии ощущения, а особливо чувство уважения; такое естественное устройство совершенно соответствует его видам.

Практический разум не может не составлять себе идеала совершенной нравственности и благополучия и не назначать его в предмет своих усилий. Из сего происходит понятие о полном верховном благе.

Но здесь деятельный разум, по-видимому, запутывается в противоречия сам с собою. Он непременно требует соразмер-

ной связи нравственности с благополучием; и, однако ж, такая необходимая пропорция в чувственном мире не обретается. Почему деятельный разум, как кажется, посредством нравственного закона направлен к невозможной цели и сам себя подрывает.

Впрочем, кто вникнет точнее в дело, тот найдет, что сия невозможность простирается только на чувственный мир. А <так> как мы имеем право и принуждены представлять себе свое бытие еще и вещь умственного мира, то возможно, чтобы нравственный помысл, по крайней мере посредством подразумеваемого виновника природы, производил соразмерное благополучие в чувственном мире, хотя и не по законам оного.

Поелику деятельный интерес предшествует умозрительному, то ум должен допускать метафизически не доказанные, но с чистым законом нравственным необходимо сопряженные положения, если они только не содержат в себе ничего противоречащего. Такие положения называются требованиями (postulate) чистого деятельного ума, а принятие оных за истинные — чисто деятельно-разумною верою.

Дабы соблюдение нравственного закона было возможным, должна быть безусловная причина, неограниченная самодеятельность, т. е. свобода. Посему, хотя теоретический ум не может доказать бытия такой свободы, однако мы смеем здесь требовать и имеем право предполагать оную.

Без святости произведение в действо верховного блага в мире невозможно; святость же в конечном разумном существе может быть представляема не иначе, как при бесконечном его поступлении вперед. А поелику таковое поступление вперед предполагает в бесконечность простирающуюся личную длительность, т. е. бессмертие; то мы имеем право и принуждены веровать в оное.

Высочайшее благо требует не только святости, но и соразмерного благополучия. Но в нравственном законе нет ни малейшего основания необходимой связи между тою и другим; если не смотря на то связь сия должна существовать, то мы должны требовать бытия отличной от всех вещей в природе причины мира, которая бы имела соразмерную нравственным помыслам винословность и, след<овательно>, была бы чрез разум и волю виновником вселенной. Мы должны веровать в Бога. Почему нравственный закон ведет к религии, которая смотрит на все долженствования как на заповеди Божие.

## § 118

Теоретическое познание, основывающееся на понятии натуры, и деятельное, основывающееся на понятии свободы, суть две области, отделенные одна от другой своими началами. Способность души, занимающая средину между ими и предметами их — натурою и свободою, непостижимо связанными в человеке, — рассудок (*Urtheilskraft*, *judicium*), подводящий все особенное под общее, хотя не для познания, однако для размышления о всей природе, производит между означенными предметами гармонию чрез особенное начало, которое имеется не в вещах, а в нем самом — чрез начало соразмерности с целью (*Zweckmäßigkeit*). Он в силу сего правила, исключительно лишь для него одного годного, вносит в природу понятие смысла для беспрепятственного расширения своей деятельности, и оправдание такого начала в применении сопровождается мысленным удовольствием. Так происходит эстетическое созерцание природы по началу внешней соразмерности форм, происходит удовольствие в Изящном и Высоком и телеологическое суждение о природе по началу внутренней материальной соразмерности. Рассмотрение органических существ, о коих мы мыслим не иначе, как по началу внутренней соразмерности, хотя и не можем их изъяснить из сего начала, ведет к проразумению конечной, сверхчувственным неким духом назидаемой, цели мира, проразумению, коему деятельное познание сообщает полную достоверность (= физически-нравственное Богословие). См.: *Kritik der Urtheilskraft*. Berlin, 1790<sup>18</sup>.

## Чертеж Кантовой философии:

<i>Способности души:</i>	<i>Силы познания:</i>	<i>Умственные начала:</i>	<i>Применение к:</i>
познание	смысл	законность	природе
ощущение	рассудок	соразмерность	искусству
хотение	ум	конечная цель	свободе <sup>19</sup>

## § 119

Кроме критики ума как приготовления к философии Кант с отличным остроумием и глубокомыслием обработал сам и некоторые части своей системы, каковы метафизика природы и нравов или учение о добродетели и правах, обнаружил также в отдельных рассуждениях много изящных мыслей о религии,

человеке, воспитании и о других занимательнейших предметах.

<...>

### § 120

«Критическая философия держится того, что дано в сознании, старается чрез раздробление не понятий, а сил душевных изыскать существенные и прочные начала познания, определить их употребление и измерить все способности ума со стороны формы. Она возвышает дух человеческий, но и содержит его в законных границах. Назначая нашим силам объем удобопознаваемых предметов и присваивая деятельному уму первенство пред теоретическим, она обуздывает, непомерную склонность доказывать все в науке и суетное стремление к умственному знанию там, где оно невозможно, предохраняет от мечтательности, устраняет скептицизм и полагает основание и знанию, и вере. Она содержит в себе ключ ко многим уклоняющимся системам, научает во всех различать и ценить коренные положения, цель, погрешности и недостатки, равно как и истину; содержит в себе животворное начало к возбуждению, укреплению и поддержанию основательных исследований. Философия получает чрез нее твердое неколеблемое основание в неизменной природе человеческого духа; она показывает архитектурный чертеж своей системы в самом уме и предписывает правила к различению отдельных ее частей, предоставляет каждой надлежащее начало и область, да и тщится по возможности соединить разрозненные части опять в стройное целое. Она не подрывает ни одной истинной человеческой уверенности, а только указывает ей с критической точки зрения приличное место и значение».

<...>

### § 121

Не знаю, какая робость мешала современникам Канта, большею частью эклектикам, ознакомиться с его системою, и долго мешала даже после того, как о ней дан уже был в ученых ведомостях первый отчет безымянным рецензентом<sup>20</sup>. По необыкновенному содержанию и цели недоумевали, как ее назвать: бессмыслицею ль или насмешкою; находили в ней и точку зрения

и терминологию слишком темными для своего века, требовавшего везде истин ощутительных, почему и не могли, либо не хотели, говорить о том, чего не понимали. Но пронесшийся слух, что она уничтожает идеализмом существенность познаний, ниспровергает все воздушные замки метафизики, объявляет войну прежним, столь хитросплетенным доказательствам бытия Божия, простоты и бессмертия души, произвел то, что ученые весьма различных между собою мыслей старались свести знакомство с новоприсельцем и хотя не подвергнуть испытанию правильность его учений, по крайней мере уразуметь смысл оных. Доведенная, наконец, письмами Рейнгольда<sup>21</sup> до сведения всех и каждого, система сия возбудила живейшее участие, причинила едва ли не судорожные в умах движения и подала повод к разногласным толкам. Говорили, что она то проповедует неслыханные вещи, то играет старую песню на новый лад, то угрожает подрывом вере, благонравию и гражданскому спокойствию, то приближает эпоху усовершенствования рода человеческого. <...>

### § 122

Несмотря на сии затруднения и наветы система Кантова распространялась все далее в Германии. Почтенные мужи, каковы Герц, И. Шульц, Сал. Маймон, Шмид, Снель, Якоб, Мушшеле и др., увлеченные чувством истины и испытанною уверенностью, объявили себя на стороне критицизма, пояснением и защитением коего оказали важные услуги не только ему, но и философии вообще. Составилась многочисленная школа мыслящих и — слепых приверженцев. Но, как бы то ни было, философия сия, по крайней мере, раскрыла чувство разнообразных потребностей, оживила интерес умозрительных изысканий и подала повод к тщательнейшему обрабатыванию отдельных наук.

### § 123

Но могло ли торжество критической философии быть продолжительным? а) Ей предлежало, по многообъятности ее видов, удовлетворить требования разногласнейших сторон, из коих каждая и мнила в ней найти все точно так, как она и без того полагала уже сама и не находила ничего согласного с прежнею ее уверенностью; б) возбужденные ею несколько кратные

недоразумения хотя и были по возможности разрешаемы (конечно не самим Кантом, который не заботился об участии своей системы, а учениками) поселяли недоверчивость к основным ее положениям; с) ее стремление к тугой, принужденной форме науки влекло умы обратно к схоластике; d) проповедуемый ею неотразимый идеализм, как, впрочем, ни был толкуем, возмущал здравый смысл человеческий и угрожал всеобщим разрушением, ибо если свойство предметов принималось ею за произведение познающих сил, то почему и бытие предметов не могло быть принято за таковое же умственное произведение? e) она, с одной стороны, допускала своесущную вещь (Ding an sich) и основывала на ней подлинность познаний, но, с другой, опять уничтожала ее, объявив не приступною ни для какого понятия, след<овательно>, ни для понятия бытия, ни причины, ни действия; f) не давала с теоретической стороны ничего, и давала с деятельной все одному и тому же разуму; g) она разрозняла, но не соединяла, показывала содействие тех и других способностей в познании, но не выводила их из общего и верховного начала; h) она не только не опровергала скептицизма, но и возгнетала его во всей строгости и силе; i) многие приверженцы ее запутывались столько в словосплетения, употребляли ее формулы так бессмысленно некстати и смешно и простирали надежды на спасительные ее действия в такую даль, что и Кант, подобно другим великим мужам, часто имел причину жаловаться более на друзей, нежели на недругов; k) открытые ею виды и требуемые условия познаний были так противоположны естественной склонности к умозрениям, что разум не мог добровольно и без труда подчинить себя собственным своим ограничениям. Почему критическая философия подала повод к многообразным покушениям, отчасти пустить опять в ход древние, до известной степени исправленные догматические системы, отчасти и самую критическую философию поставить на высшую точку, обработать в систему неограниченного знания, указанного только и основанного Кантом, и искать успокоивающей мудрости в идее Безусловного (Absolutum), в коем сливаются противоположности бытия и знания. <...>

### § 125

Яков Сигисмунд Бек, проф<ессор> философии в Ростоке, учинил, подобно Рейнгольду, опыт: извлечением из писаний Канта, у которого учился, и показанием критической точки

зрения, облегчить уразумение новой системы. Но он был водим более ее духом, нежели буквою, и потому высказал все, что Кант исповедовал сердцем. «Критическая точка зрения есть первоначальное представление, вне коего нет ничего подлинного или самостоятельного; ум сам порождая чрез понятие величины пространство и время, определяет и свойства и бытие вещей», — толки, кои тщетно силился Фрис отвратить пополнением некоторых недостатков и основательнейшими пояснениями критицизма.

<...>





## В. АНДРОССОВ

### Изящные искусства, науки и литература

Замечания на «Прибавление к статье о Философии» \*

Думают, что образованность и просвещение всегда почти неразлучны с славою оружия. Образованность может быть, но не просвещение: слава учености Русской далеко отстала от славы Российского оружия. Образованность языка и нравов не составляет еще просвещения, как легкое очертание не составляет еще картины. Без сомнения, можно сделать выгодное заключение о следствиях, судя по тем успехам, какие мы показали в столь короткое время, но непростительно остановиться на первых усилиях, думать, что мы уже все сделали, восхищаться цветком и не радеть о плоде. Поэзия прелестна, но она мечта. Ум отдыхает только в вымыслах, но это не есть его назначение и занятие. Имея поэтов или, другими словами, мечтателей \*\*, мы не имеем, или мало <имеем> авторов по части Любомудрия; перевес во всяком случае вреден, особливо если он не на стороне пользы и истины. Вкус общий действует на характер народа. Склонность к мечтательности, к Поэзии, не сопутствуемая светильником ума, ведет к легкомыслию, в Аркадию<sup>3</sup>, беспорно,

\* См. № 23 и 24 «Вестника» Европы»<sup>1</sup> 1822 года. Отличное уважение наше к учености и к образу мыслей г-на Снядецкого<sup>2</sup> нима-ло не мешает нам быть беспристрастными в деле, подлежащем рассмотрению людей мыслящих, и для нас довольно еще новым. — *Примеч. редакции «Вестника Европы».* — *Ред.*

\*\* Осмеливаемся думать, что нам еще не пора жаловаться на излишнее множество поэтов. Мы еще не пресытились удовольствиями словесности, прямо *изящной*; напротив, мы крайне бедны произведениями классического достоинства. Хороших комедий у нас очень мало; трагедии и того меньше. Но мало ли чего нет у нас, невознагражденного и двадцатью томами так называемых *образцовых* сочинений! — *Примеч. редакции «Вестника Европы».* — *Ред.*

но в жизни человека слишком много существенного, безжалостно противоречащего нашим *идеалам*, а истина печальная после очарования еще кажется печальнее. Нужно что-нибудь прочнейшее, постояннейшее, и мы находим это в образовании ума, в Любомудрии. Влияние оно так далеко простирается по всем отраслям знания и действий человека, что мы теряем его из виду, а с ним вместе и пользу, которую доставляет нам Любомудрие. Не место здесь изыскивать причину малой охоты нашей и успехов в Любомудрии; ее должно искать в первоначальном способе нашего учения и от него зависящем общем мнении. Обыкновенно говорят, что *мы* еще не созрели для наук умственных: разумеется, это голос некоторых, и слово «мы» принимается в тесном смысле; но если судить только по журналам, из которых мы учимся, то мы и не начинаем еще *готовиться*. Большая часть оных наполняется статьями историческими не новыми, повестями нелюбопытными, переведенными; легкими частными замечаниями о Словесности\*; но истинного умственного, общего мы еще не видим. Только в «Вестнике Европы» с некоторого времени помещаются статьи, которые могут быть отнесены к сему роду. «Разбор Варнеев Бонстетенева сочинения о человеке», «Нравственные афоризмы» и «Разбор Солгера»<sup>4</sup> заслуживают все внимание как по важности предмета, так и по способу изложения. Судя по сим пьесам, я думаю, что и «Прибавление к статье о Философии» соответствует своему названию; но прочитав со вниманием, я долго не мог понять цели, для чего она писана. Хотел ли Сочинитель доказать, что Кант не был философом, или только блеснуть новостью и странностью — в обоих случаях, по моему мнению, неудачно: период Кантовой Философии уже совершился, возражения бесполезны. О Канте можно сказать то же, что сказал в другом случае Тит Ливий о Катоне: *Cujus gloriae neque protuit quisquam laudando, nec vituperando quisquam nocuit*<sup>5</sup>. Если бы Сочинитель «Прибавления» делал только возражения против Кантовой Философии, я бы не отвечал: это было бы напрасно, но он унижает заслуги Канта, оскорбляет достоинство Любомудрия, говорит голосом учителя без доказательств; и я по праву всякого благомыслящего человека почитаю обязанностью сделать замечания на некоторые его мысли.

\* У всех издателей и редакторов просим великодушного извинения г-ну Сочинителю сей ученой статьи за отзыв его об нас, несколько нескромный и не совсем справедливый. — *Примеч. редакции «Вестника Европы».* — *Ред.*

Г-н Снядецкий, отвечая сим «Прибавлением» на «Замечания», помещенные в «Львовских записках»<sup>6</sup>, касательно прежней его статьи о Философии, ни мало, кажется, не думал опровергать мнения Львовского Рецензента<sup>7</sup>, излагая мысли свои утвердительно со всею надменностью самоуверенности. К чему эта исповедь-введение: «Я реалист, я материалист, разумеешь ли меня?» Надобно, чтоб или г. Снядецкий слишком был занят своею знаменитостью, или читатели его мало уважали себя; без чего тон сей должен казаться для него неприличным, а для них — странным.

Приступим к разбору.

Г-н Снядецкий начинает обвинением Канта в темноте — упрек, который мы часто слышим на счет новейшей Философии; почитаю нужным сказать об этом несколько слов.

Всякая наука, занимаясь какою-нибудь отдельно ветвью человеческих знаний, имеет общие понятия, в сфере которых заключается еще множество новых других понятий. Для краткости часто такое понятие выражается одним словом или знаком — что составляет терминологию или язык науки; хотя это не составляет сущности науки, но необходимо для формы или вида ее. Когда условились мы какое-нибудь понятие выражать известным образом; для нас оно становится вразумительнее, нежели самое это понятие, выраженное обыкновенно. В первом случае ум непосредственно, прямо, в полноте объемлет понятие; в другом слова, выражающие его, собственным значением своим стесняют или распространяют оное. Так, напр<имер>,  $a > b$  показывает, что оба знака выражают количества, но количества неопределенные, общие, подобно как в музыке знак *ноты*, не определяя тона, дает понятие общее о звуке. Взаимное только их соотношение определяет их, не отнимая впрочем их общности. Философия, по своему предмету будучи наукою обширнейшею, нежели все прочие, необходимо имеет и множество общих понятий, выражаемых известным образом, — следовательно, занимающемуся философиею как наукою должно, во-первых, познакомиться с языком ее: тогда «*absolutum*», «*noumenon*», «*norma*», «*a priori*», «*a posteriori*» не покажутся словами странными, варварскими; скажу более, выражая целые понятия, они облегчают выражение наших мыслей, ибо мысли составляются из понятий. Уму, теряющемуся в высших созерцаниях, некогда заниматься ими; он употребляет их уже за принятые, так как математик употребляет известные формулы при высших вычислениях. Это облегчает труд и дает досуг с свежими силами стремиться далее; без чего ум потерял бы

и время и силы над первоначальными исчислениями. У Аристотеля<sup>8</sup> составляли даже часть науки (*antepreaedicaamenta*) предварительные понятия к учению о категориях, каковы разные термины, разделения, части суждения, и пр.

Вот некоторая трудность со стороны, так сказать, внешней, или относительно языка Философии. Неудивительно, что многие, не имея понятия об нем, раскрывая творения Канта, Фихте<sup>9</sup> и других, находят учение их невразумительным и считают Философию *пустыми бреднями*. Еще неизвестно, почему всякий из так называемых образованных присваивает себе *возможность* понимать Любомудрие. Можно быть выпренным поэтом и плохим философом; математиком, политиком, историком, и не понимать Метафизики. Для сего нужно приуготовление особенное: кроме знания многих других наук, самое Любомудрие — принимая слово сие в истинном его значении — имеет и должно иметь вид науки строгой и точной. У нас привыкли называть Философиею всякое изложение о каком-нибудь предмете, часто поверхностное, без начал, без соотношения его с другими предметами, где сочинитель, не имея постоянной точки, с которой бы он мог обозреть предмет свой, пишет произвольно, на удачу. Это злоупотребление имени Философии. При началах верных, определенных, ход ее не есть произвольный, но необходимо *последовательный*, и *положения* не вымышленные случайно, но, так сказать, возникшие из начал — таковыми они быть должны и иначе быть не могут. Так, например, умозрение новейших философов, начиная с тождества чистого без различия, простирается по строгому построительному порядку до последнего явления и на сем пути объемлет все человеческие знания, в чем состоит достоинство и важность Философии. Математика, по справедливости заслуживающая название науки, еще убедительнее сие доказывает, показывая ход ума, образ его действия, только очевиднее, ощутительнее; здесь числа, в умозрении мысли, и порядок математический есть не что иное как форма мышления; ум то же самое силится произвести в мышлении, что делает так ясно и очевидно в числах. Где нет, следовательно, этой правильности, этой последовательной необходимости, там нет и системы, нет общего. Тот не поймет следствий, кто не знает начал. И можно ли после того обвинять Философов, что они пишут невразумительно? Справедливо ли будет заключение: я Канта не понимаю, следовательно он сам себя не понимает.

Сверх того, давно уже согласились, что язык вообще недостаточен для выражения наших мыслей. Все слова в языке вы-

ражают или названия предметов, или свойства, или их соотношения. Умы необыкновенные, каковы были Платоны<sup>10</sup>, Аристотели, Канты и другие, проникая в самую сущность вещей, возносясь до последней причины, открывают новые отношения, новые связи, сходства, законы, прежде никем не замеченные; новые мысли сами собою рождают новые слова, ибо мысль не может существовать и в уме без выражения. Если не находим этих слов, этих выражений в языке обыкновенном, они нам кажутся темными или вовсе непонятными, ибо как мысль без предмета, так и предмет, с которым мы не соединяем никакой мысли, для нас непонятны. Надобно вознестись в ту сферу, где ум производил свои исследования, поставить себя в ту точку зрения, откуда он обозревал предметы: будет ясна мысль, выражение само собою объяснится. Вот причина, почему древние Платона \* упрекали в темноте, а мы Канта.

Если ж несправедливо называть темным то, чего мы не понимаем; то едва ли простительно смеяться над тем, называть школьным беснованием (с. 217), и пустым умничаньем то, что имело такое сильное, решительное влияние на все отрасли наук. Кант то же сделал в Философии, что его соотечественник в Астрономии: дал совершенно другое направление науке<sup>15</sup>.

Не принимая на себя много — быть защитником Канта — можно, однако ж, утвердительно сказать, что Кантова система не есть смесь *старинных мудрований*. Если положение оной не все собственно принадлежит Канту, если о многом в Философии уже прежде его писали, то нужно вспомнить, что мнения отдельные в системе мало или ничего не значат, ежели не в связи с системою, не <как> следствия начал. Кант, принявши законом, что предметы должны согласоваться с нашими представлениями, что наше Я должно быть средою, мог сказать то, что сказал Платон, ибо всегда чувствовали, что наши знания не все опытные. Разделивши науку свою, Кант мог встретиться

---

\* Г-н Снядецкий, говоря о Платоне, выставляет его за образец ясности и вразумительности; в этом трудно с ним согласиться. Платона обвиняли в темноте Дионисий Галикарнасский<sup>11</sup> и Лонгин<sup>12</sup>, которые, вероятно, лучше могли понимать Платона, нежели мы. Дакс<sup>13</sup>, знаток Греческого языка, говорит о Платоне: «Si Platon suivait Pythagore dans ses sentiments, il l'imitoit aussi dans la manière de les expliquer: car il ne faisoit entendre que par des enigmas et sous des mystères», — и далее: «Cette methode cause souvent des grands obscurités dans les écrits de ce Philosophe, qui a même prit soin de les augmenter en se servant exprés de certains termes, qui signifient des choses contraires» (Vie de Platon<sup>14</sup>).

с Аристотелем, не следуя ему, впрочем, ни в основаниях, ни в самом учении. Если мы находим слово *категория* и у Аристотеля и у Канта; то сие не значит еще, чтоб это было одно и то же, но только, что оба сии великие умы чувствовали, что все наши понятия могут быть отнесены к известным способам мыслить. А что Кант не занял их совершенно у Аристотеля, тому доказательством и самое различие их категорий. Кант, принявши четыре категории или четыре главные способа мыслить о предметах: *количество, качество, соотношение и отношение к уму*, — сделал их общее, объемлющее; в этом случае они гораздо полнее Аристотеля, у которого из десяти категорий только четыре первые могут быть так названы; прочие же шесть простые сказуемые, что чувствовали и самые Перипатетики, приведшие все категории Аристотеля к двум: *существу и принадлежности*. Разделение науки ни мало не показывает, чтобы учение Канта было *третье, старинное учение Схоластиков*, но точность, старание подвести частное под общее, чтобы ум мог все находить на своем месте. При том важны только разделения главные; подразделения сами собою выводятся. Самая ограниченность способностей, которые Кант признает главными, показывает, что он хотел сделать проще свое учение, но которое по своим видам далеким и по глубоким следствиям не может быть общим и не трудным. Принимая три главные способности: ощущение (*sensibilitas*), разумение (*intellectus*) и ум (*ratio*), — Кант самыми действиями сих способностей хотел доказать, что не все наши знания *извне*; что законов мышления должно искать не в соотношении предметов с чувствами, но в отношении духа к предметам, как причины к явлению. Вот дорога и основание Идеализма — не совершенно по изобретению принадлежащего Канту, но им более разобранного и доказанного. Здесь, следовательно, должно искать происхождение Кантова синтетизма *a priori*, а не в Платоне, как думает г. Снядецкий. Хотя после сам Кант, утомившись своими исследованиями и клонясь уже к старости, решил отрицательно важный вопрос: возможна ли Метафизика? Но по его следам шли уже Бек<sup>16</sup>, приуготовивший Идеализм, и Фихте, довершивший оный. Следовательно, начала Канта совершенно противны началам Схоластиков, которые обыкновенно полагали: нет ничего в уме, чего не было бы прежде в чувствах.

Посмотрим теперь, чем Кант одолжен Платону. Чтобы видеть различие между их системами, надобно прежде узнать начала их. Различие в началах делает необходимое различие в следствиях. Системы Философии нельзя изобразить в нескольких

строках, так, как г. Снядецкий изображает систему Платона. Мало сказать, что Платон допускал общие понятия, Декарт — врожденные, Маллебранш<sup>17</sup> думал в Боге, Спиноза<sup>18</sup> — Пантеист, Кант *воскресил старое*. Это следствия, повторяемые часто с голосу других — они нимало не важны, если не собственные наши заключения при чтении сих философов. Можно короткими словами выразить начала системы, которые могут показаться и смешными, и нелепыми; но доказательств, без чего нет системы, нельзя представить ясно и коротко. Переселение душ Пифагора<sup>19</sup>, Декартовы вихри, Ньютоново начало движения<sup>20</sup> отдельно взятые кажутся нелепыми, но в системах их, подкрепленные доказательствами, являются мыслями умов необыкновенных. Платон, ученик Сократа<sup>21</sup>, в Физике следовал Гераклиту<sup>22</sup> и Пифагору в Метафизике. Почитая невозможным познать Природу в ее началах, он довольствовался одними вероятностями. Избегая равно и скептицизма и идеализма, он допускает два коренные подлежащие и связь между оными, а посему и два рода предметов и их познаний: дух — творящий и материя — творимое. Он называет духом Существо вечное, всеблагое, не имеющее ни начала, ни конца, и неизменное, а материю безобразную и пустою массою, беспрестанно рождающеюся, но никогда не существующей. Бог подлежащая неограниченные в знании и бытии, души мира и людей постепенно ограничиваемые и материя их ограничивающая. Основания наших знаний суть идеи, невещественные и вечные образы, существовавшие умственно в Боге, по которым все сотворено. Идея, говорит Альциной<sup>23</sup>, в отношении к Богу вечно познающее, в отношении к нам первое познаваемое, в отношении к материи — мера, в отношении ко вселенной — образ, и в отношении к самой себе — сущность. И по сему логическое отвлечение, стремление познать духовное и любовь к изящному приближает нас к идеям. Всегдашнее, непрерывное согласие способностей души — производит самопознание — верх мудрости. Вот возвышенные мнения Платона, раскрытые новейшими Германскими метафизиками.

Изложим теперь основные начала Канта. Все наши знания, говорит он в глубокомысленной своей «Критике», бывают или опытные (a posteriori), или чисто умственные (a priori); первые случайны, другие необходимы, существенны уму, имеют признаком всеобщую достоверность. И так как знания опытные случайны, зависят от обстоятельств бесконечно разнообразных, то следовало бы из сего, что в наших знаниях не было бы ни малейшего единства, между тем как мы видим истины общие;

это привело к тому, что в самых чувственных представлениях есть что-то чисто умственное, а priori\*. Вот почему Кант, допуская законом, что все наши знания происходят от чувств, не противуречит себе, принимая в то же время и знания чисто умственные, которые не суть врожденные душе, но вечные формы ощущений, по коим совершаются как внешние, так и внутренние созерцания, для первых пространство, для других время. Они не суть принадлежности души, но сфера, в которой совершаются все явления и все действия ее; отсюда математический закон у Канта: чего не дано в пространстве и времени, того мы и постигнуть не можем, и можем знать только одни явления, а не предметы. Исследование этого участия ума в опытных знаниях требовало строжайшего, точнейшего разложения душевных способностей, и произвело *Философию Трансцендентальную*.

Приобретенные созерцания или понятия сравниваются и соединяются в целое — первые разумом, другие умом; теория сих способностей, рассматриваемых без представлений, называется у Канта: теория разума — Трансцендентальною Аналитикою; а теория ума — Трансцендентальною Диалектикою, Способ мыслить о предметах — категориями. Ум, составляющий заключения, есть ум опытный; а производящий суждения сам из себя называется чистым; для сего необходимы ему начала безусловные. Высочайшая и последняя идея безусловного есть Бог; приобретает сие понятие восхождением в умствования, начиная с безусловного единства подлежащего — нашего Я. Отсюда Кант выводит и правила любомудрия нравственного. Сравнивая, таким образом, начала Платона и Канта, нельзя согласиться с г. Снядецким, чтобы учение последнего было «Платонизмом» и еще менее «подшитым мыслью Пифагора» (?). Посмотрим, на чем основывает г. Снядецкий последнее мнение. «Кант принимает формами ощущений пространство и время; Пифагор доказывал, что пространство и время участвуют в отношении чувственных понятий: следовательно, Кант занял свои формы у Пифагора». Но что такое чувственное понятие? То ли оно значит, что у Канта созерцание и ощущение? Знаем ли мы, что Пифагор разумел под влиянием пространства и времени в отношении чувственных понятий, между тем как Кант определил их участие в созерцаниях и ощущениях? Пифагор и до него еще

---

\* После этого нетрудно решить, как понимает г. Снядецкий Канта, предлагая вопрос: «*Каким образом чувственные впечатления превращаются в умственные?*»

Вавилоняне также утверждали, что солнце стоит неподвижно в центре нашей планетной системы; но можно ли по сей причине систему Коперника назвать «смесью старинных мудрований»? Сказать что-нибудь и даже истину — мало значит; надобно доказать целою системою.

Вот понятия г. Снядецкого о Кантовых формах: в этой-то форме, нечувствительно приобретенной, но при рождении «влитой в душу нашу». Сколько мне известно, Кант нигде не признает времени и пространства «формою, при рождении вливаю в душу нашу»: стоит только для сего прочесть в его «Трансцендентальной эстетике» о времени и пространстве, где мы также увидим, вопреки мнению г. Снядецкого, что Кант понятия о них вовсе не почитает понятиями опытными. Время и пространство, по его мнению, суть только условия возможности явлений и созерцаний как внешних, так и внутренних. И в самом деле, мы не можем знать собственно времени и пространства; знаем только порядок, в каком явления совершаются и отношение между существующими предметами. Следовательно, понятия о движении и расстоянии не суть понятия о времени и пространстве, это бесконечно малое необъемлемого целого. Но все ограниченное, что только может быть *чем-нибудь*, должно явиться непременно в этом целом: ибо оно, будучи *всем*, должно заключать и все явления. Вне его быть ничего ограниченного не может; для сего требовалось бы другое время и пространство. Но где они поместятся, когда уже первые занимают *всё*? Вот почему Кант называет время и пространство не понятиями, но только «чистою формою чувственных созерцаний». И как две линии не составляют треугольника, принадлежность бытия, так и два сии условия не составляют причины, которая вне оных, выше их = Бог. Г-н Снядецкий слишком скоро заключает: Кант допускает формами ощущений время и пространство, время без границ — вечность; пространство без пределов — беспредельность, а вечен и беспределен Бог, след. и т. д.

Где Логика? Правильно ли умозаключение: мы *этого* понять не можем, следовательно, *и ничего не понимаем*? Но таковы все силлогизмы г. Снядецкого о времени и пространстве на с. 226 и 227. Приводимые им потом примеры более подкрепляют положения Канта, нежели собственные его: «Каждое тело необходимо имеет три измерения, неотделимые одно от другого; но я могу быть занят одним только, могу рассматривать на нем линии, не думая о двух прочих измерениях, или могу рассуждать только о двух, рассматривая поверхность тела и вовсе не думая о третьем». Да разве линия и поверхность не суть понятия, от-

носящиеся к пространству? Можно ли вообразить линию без протяжения и поверхность без длины и ширины? Самая точка математическая, которой мы не даем ни одного из трех измерений, только в уме может быть математическою, будучи отвлечением едва ли возможным; она не существует и, переходя в явление, необходимо занимает какое-нибудь место в пространстве. Кант не говорит, что, рассматривая линии или протяжение, мы мыслим о пространстве, но что пространство служит *основанием всех созерцаний, условием возможности явлений*. Длина, ширина и толщина, будучи способом измерения, суть в то же время и условие отношения предметов в пространстве; следовательно, все, что может иметь хотя одно из сих условий, является в пространстве как часть в целом, и пространство входит во все представления наши об измеримости. Г-н Снядецкий продолжает: «Рассматривая тело в состоянии покоя, когда сужу о составных частях тела, когда хочу узнать, например, квасцы принадлежат ли к солям, тогда не думаю ни о времени, ни о пространстве». Без сомнения; но для сего надобно сравнить признаки тел, из коих многие имеют близкое отношение ко времени и пространству. Кажется, все недоразумение происходит от слова «форма». У Канта не значит оно ни «красоту лица», ни «внешний вид», ни «покрой», ни «сосуд, в котором отливаются свечи», но первоначальное условие деятельности; а *форму познания* — способ соединения известных представлений. То же, что г. Снядецкий относит к понятию о форме, у Канта относится к *формальному*, как-то: существенный характер, простое понятие о вещи и все то, что она может иметь по своему бытию.

Не рассматривая подробно, «благоразумно ли искать то, что Природа скрыла от нашего понятия и что должно быть для него вечною тайной», можно спросить: кто возьмет на себя так много, чтоб почитал себя в состоянии указать уму надлежащие его пределы, за которыми не было бы уже для него сведений, и сказать ему: *не далее*? Какое он на это имеет право? Каким образом он мог узнать, что Природа, вдохнувшая в человека непреодолимое стремление к познаниям, имеет *вечные тайны* для ума? и еще более, чем он уверит нас, что в сем случае он орган Природы? «Мы этого знать не можем, это сокрыто от нас» — может сказать или Сократ, или невежда. Принявши сие законом в Любомудрии, надобно будет и Коран Магометов признать Кодексом для ума человеческого.

Что я могу знать? Вот один из вопросов, занимавших человека в продолжение всего времени, как он начал познавать самого

себя, и который, вероятно, всегда будет занимать его. Не должно, следственно, бояться, если в этом вопросе заключается и труднейший предмет Любомудрия: *найти начало наших знаний*. Да и можно ли заключить из чего-нибудь, чтобы цель сия была недостижима, или еще менее, что она «тайна неведомая». Решение неудовлетворительное мудрецов древности и времен новых не доказывает еще ни того, ни другого; но то только, что или средства и дорога были выбраны не настоящие, или что мы не рассмотрели еще основательно их решений. Не напрасно, может быть, многие думают, что ум человеческий совершил уже свой круговорот, ибо нет ни одного начала в Философии новой, которого не находили бы мы в древней.

Кант, родившись в веке просвещения, когда с одной стороны быстрые и повсеместные открытия в науках естественных, а с другой влияние просвещения на образ мыслей и дух народов поддерживали и питали деятельность ума, нашел Философию точно в таком же *характере*, как некогда Сократ в Греции. Все задачи Любомудрия были решаемы, но не решены удовлетворительно. Все отрасли Любомудрия приводили к следствиям неправильным и опасным: Метафизика к вещественности, Физика изъясняла все механизмом, Нравственность основывалась на эгоизме. Мейнерсово предположение вывести начала прочной Философии из Психологии не могло переменить направления умов<sup>24</sup>. Нужна была система такая, которая, ограничивая ум, показывала бы ему собственные его силы; не решая всего, не во всем бы и сомневалась; не отвергая ни одного из достоверных знаний человека, указывала бы каждому приличное место и значение его в области ума; примирила бы различные системы, предлагая правила узнавать в оных истину, и которая наконец, удаляя скептицизм, утверждала бы основание веры и подчинила бы Метафизику Нравственности. Намерение, без сомнения, отважное, едва ли исполнимое, это есть главный предмет Критической Философии, а не <желание> «объяснить тайну, — как думает г. Снядецкий, — каким образом чувственные представления превращаются в умственные?» Если Кант не достиг своей цели, то одно время может только решить (когда кончится переворот в образе мыслей, произведенный его системой): далеко ли был он от оной? Мог ли Кант остановиться при обыкновенном познании наук, *результатов*, уже удовлетворяющих нашему любопытству, но не требованиям ума, который хочет найти их начала? Достоверность же и успехи Математики и Логики показывали Канту, что и прочие науки должны иметь начала верные; рассматривая их ход, он думал найти, что *во всех*

теоретических науках ума началами — Синтетические суждения *a priori*. Чтобы это доказать яснее, Кант разрешает еще вопрос, *существенную, по его мнению, задачу чистого ума: как возможны Синтетические суждения a priori?* С решением сего вопроса докажется вместе, как далеко может простираться приложение чистого ума по всем отраслям наук и возможность Метафизики как науки, ибо главная причина, почему Метафизика до сих пор находилась в таком сомнительном состоянии, по мнению Канта, состоит в том, что не довольно исследовали вопрос сей и не вздумали точнее определить различие между суждениями Синтетическими и Аналитическими. Отсюда произошли еще у Канта два важные вопроса: как возможна чистая Математика, и как возможна чистая наука о Природе (Physica)? Вопросы сии точно были бы и *ненужными и пустыми*, если бы он предлагал их так, как предлагает г. Снядецкий: «Математика, Физика, Метафизика суть ли науки возможные?» Кант вовсе не думал сомневаться в действительности сих наук; *об этих науках*, говорит он, *когда они действительно существуют, позволительно только спросить: «Как они возможны?» Ибо что они должны быть возможны — это доказывается их действительностью.*

Разбирая далее мнения г. Снядецкого касательно Кантовых положений о чувственных ощущениях, почитаю нужным привести сокращенно собственные мысли Канта: способность принимать впечатления от предметов называется *чувственностью*; следствие впечатлений в чувствах называет он — *созерцанием*\*, в уме — *понятием*, самое действие — *ощущением*. То, что в явлениях производит ощущения, называется у него *материєю*; а то, что распределяет явления по известным отношениям — *формою*. Первая бывает *a posteriori*, зависит от опыта; другая, *a priori*, составляется нашею познавательною способностью.

Теперь рассмотрим каждое мнение г. Снядецкого отдельно: 1) *Кант нападает на тех, по его мнению, Эмпириков, которые выводят все наши знания из ощущений.* Кант не нападает, но только говорит, что чувства доставляют нам представления отдельные; все стройное, связанное есть дело или разума (из представлений) или ума (из понятий). 2) *Вся наука его составлена по сему поводу, что опыты и наблюдения не могут будто бы привести к той достоверности, какую знаниям нашим дает чистый разум.* Главный предмет Критической Философии мы уже видели; в противном случае она ни чем не различалась бы

\* Для ясности назовем это представлением.

от учения Платона и Декарта. 3) *Чувственные впечатления Кант почитает за тени*. Кант нигде чувственных впечатлений не признает тенями: между созерцанием и тенью большая разница. 4) *Кант познание предметов подчинил своим формам ощущений*. Не познание — но представления; первое принадлежит до ума. Чувственность есть только страдательная способность, *Receptivität*, как справедливо называет ее Кант, средство, чем сообщается дух наш с миром внешним, *проводник*, если можно так назвать ее, тех созерцаний и понятий о предметах, из которых после ум составляет познание об них. Всюду, где только Кант говорит о формах ощущений, должно разуметь и о действии чувств наших: понятия об оных неразлучны. Действие чувств быть не может без предметов, которые, как *нечто* действительное, необходимо должны явиться в пространстве и времени; и наоборот, познание о бытии предметов мы приобретаем по отношениям, какие они имеют между собою. Отношения сии обнаруживаются в телах явлениями, а в нас ощущениями в чувствах. Следовательно чувства суть необходимые условия возможности познания всего того, что только может быть в пространстве и времени, или, короче: пространство и время, или по Канту формы ощущений, необходимы для явлений, как чувства нам для познания об оных; но как нет явления, которое не производило бы в нас какого-нибудь понятия, так нет и понятия, которое не происходило бы от какого-нибудь явления; в противном случае была бы причина без действия и действие без причины. Итак, понятия о формах (как причине) и о действии чувств (как следствиях) суть понятия неразлучные.

В этих тонкостях, по-видимому, излишних и незанимательных, но важных для науки, требуется точность самая строгая. Если бы г. Снядецкий, не доверяя себе, повнимательнее разобрал положения Канта о пространстве и времени, то без сомнения не написал бы, что «до пробуждения форм сих мы бы не должны ничего ощущать»; не принял бы их за что-нибудь действительное, тогда как принимает их только за условия действительности. Бытие без явления, как я уже сказал, для нас непостижимо, последнее возможно только в пространстве и времени: следственно, прежде нежели явление совершается, бытие пространства и времени (форм ощущений) предшествует. Человек, как всякое отдельное существо, есть явление; для него собственно бытие пространства и времени начинается с того времени, когда чувства его показали их отношение к нему: с этим вместе происходят и его впечатления, созерцания, понятия. Где

ж тут пробуждение форм? Но г. Снядецкий, думая, что победил, по обыкновению заключает острою: легкий, но плохой способ доказывать! Рассмотрим: *люди сии* (т. е. те, которых Господь Бог не одарил метафизическим уразумением предметов) — для нас ни физическое, ни метафизическое уразумение предметов невозможно, мы знаем одни только явления — *чувственные впечатления почитают не призраками*, — их никто и не почитает такими, — *а действительным потрясением чувств* — многие еще не верят, чтобы ощущения в органе зрения производились как-нибудь механически *потрясением*: Эйлеровы шарики и Невтоново истечение еще не доказаны, — *а как действительное потрясение может происходить только от существенной причины, то по сему, равно как и по внутреннему чувству*, — шестому, которое помогает пяти прежним, — *которым подлинное ощущение отличается от мечтательных видений во сне, по сему, говорю, и заключаем о действительном бытии предметов*. Но положим, что мы видим метеор, например, другое солнце или падающую звезду; что мы действительно видим *наяву, не в сумасшествии*, этому не будет противоречить и наше внутреннее чувство; можно лишь, однако, из сего заключить, что одно явление действительно солнце, а другая падающая звезда? Довольно ли одних чувств внешних и внутренних, чтобы быть уверену в *действительном бытии предметов*? — *Но какими суть сами в себе существа безотносительно*, — Кант и не признает их существами, — *какими они могут быть в отношении к другим существам, иными чувствами и средствами одаренным*? — Все сие показано в Кантовой «Критике чистого ума» и особенно в его «Трансцендентальной эстетике». — «Это до нас, — т. е. до г. Снядецкого, — никак не принадлежит и это не наука». — Кант и не думал из этого составлять науку — *а бред* — лестный отзыв: видно, что г. Снядецкий не ученик Канта. «Разум человеческий получил от Бога силы, которые и обнаруживает в своих действиях, а именно: внимание, способность узнавать отношения вещей». Разве сила и способность одно и то же? И если так, то что это за сила *узнавать отношения вещей*? «Наблюдение отношения» — новая сила в душе, открытая г. Снядецким, — «размышление, суждение и заключение», — и это все силы. А мы до сих пор думали, что это только действия разума в различных отношениях. Поэтому теперь тот лучше размышляет, кто имеет больше *силы размышления*; тот правильнее судит, кто одарен лучшей *силою суждения*; и тот лучше заключает, у кого более *силы заключения*.

А, например, только хорошо *заключает*, *В судит*, а *С размышляет*. Прекрасная логика! Подлинно надобно знать, как говорит г. Снядецкий, *состав* (?) души, чтобы сделать такое мудрое разложение душевных сил. Так ли должен мыслить и писать, кто принимает на себя смелость судить Канта и дерзость называть учение его бредом?

Предмет Метафизики, по определению Аристотеля, состоит в познании сущности вещей, по Вольфу — показать, как из чистого ума происходят истины отвлеченные, а по Канту — познание предметов определяемых a priori. Теперь мы имеем еще новый предмет для метафизики: «она, — по определению г. Снядецкого, — должна объяснить силы существенные души (а не мнимые)», которыми, вероятно, займется Психология, ибо она остается без предмета, «а Логика, — продолжает он, — пусть объяснит нам действия оных способностей, пусть предложит нам правила, которыми должно руководствоваться в действии сил душевных». — Опять способность берется за силу: переимчивость, подражание, например, в животных, называются *способностями*; можно ли их назвать *силами*? Притом, если Логика объясняет только *действия* своих способностей; то как она может предлагать правила, по коим сии действия должны совершаться? Так Физика, рассуждая о явлении в телах, может ли предписать законы для оных? Нимало. Она их только открывает, описывает, познает из действий, и Физик, следовательно, располагая каким-нибудь явлением, значит, располагает только условиями, при коих явление сие возможно, а не законами сего явления: первое зависит от отношения предметов, другое заключается в сущности их. В противном случае Физика и Логика были бы науками законодательными: одна для мира вещественного, другая — для умственного. Это слишком много для произведения ума человеческого.

С сим вместе г. Снядецкий восписует похвалу так называемым опытным знаниям. Труд напрасный; ни Кант, ни даже самый мечтательный из рационалистов никогда не сомневались, чтобы чувства не были первыми средствами наших знаний, разность только в том, что Эмпиристы средства сии почитают вместе и причиною. Все действительно существующее, говорят они, являются в известном образе, следовательно, действует на чувства; закрой их, и мы не будем иметь о предметах никакого понятия. Но, возражают Идеалисты, дай человеку чувства самые совершенные и отними у него ум, он также ничего не будет знать. В наше время бесполезно и совершенно излишне заниматься такими мелочными спорами: последние два столетия

показали, как важно для наук и человека соединение умозрение с опытами. В этом-то и состоит главная мысль Бакона \*, а не в том, чтобы, признав *оковы природы*, отказаться от всякого умозрения.

Тут г. Снядецкий рассуждает о Кантовой Архитектонике и об Идеале. Предположим краткое объяснение оных. Архитектоника хотя и есть творение умственное; но ум творит ее не сам из себя, как думает г. Снядецкий, а составляет ее только из идеалов, которые у Канта значат то же, что у Платона божественная Идея, или, как определяет ее сам Кант, совершенство возможного бытия в каком-нибудь роде, первое начало, по которому направляются последующие образы в явлении. Таким образом, добродетель и мудрость, взятые во всей своей чистоте — суть идеи. Мудрец же, или человек существующий только в уме, во всем сходный с идеями нашими о мудрости и добродетели, есть идеал; Трансцендентальный же Идеал (*Prototypon transcendentalis*) у Канта — первообраз всех вещей. Следовательно, идеал его не есть творение из ничего; в нем все то же, что мы знаем в Природе: те же черты, те же свойства, но только расположенные умом известным образом, соответственно его понятиям о совершенстве. И г. Снядецкий напрасно говорит, что *Кант Архитектонику почитает делом чистого ума*, равномерно и то, что *разум*, будто бы, *по Канту имеет сам в себе и предмет, и средства мышления, от чувств не зависящие*: средства — правда, но только средства, а не предмет, который доставляется ему чувствами \*\*.

Г-н Снядецкий жалуется, что «Кант не доказывает главных оснований своей науки, а принимает их за достоверные, между тем как они не таковы на самом деле». Что они не таковы, это надобно бы доказать г. Снядецкому; а что Кант не доказывает оснований своих, то это или потому, что они сами по себе очевидны, не требуют никаких доказательств, как, например: чувства доставляют представления о предметах, а ум составляет из оных познания; или потому, что надобно же что-нибудь принять за достоверное, на чем основывается целая наука. Так безусловно приняты: Платоновы идеи, Декартово «я мыслю, следовательно существую»; Невтоново тяготение, Локков эмпиризм,

\* *Nec manus nuda, nec intellectus sibi permissu multum valet.* Nov. Or. Scient. Aphor. II<sup>25</sup>.

\*\* *Alles Denken muß sich, es sen geradezu (directe) oder im Umschweife (indirecte) vermittelt gewisser Merkmale, zuleßt auf Anschauungen, mithin, den uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise sein Gegenstand gegeben werden kann* (Trans. Aesth.)<sup>26</sup>.

Лейбницева монады, Фихтево « $Я = Я$ » и Шеллингова полярность. Все сии начала без сомнения не без достаточных причин, хотя и не могут быть строго доказаны; и в сем случае г. Снядецкий весьма справедливо говорит, что всякая теория есть гипотеза; но важность в том, чтобы следствия оправдывали принятые начала. Чем более можно объяснить явлений по какой-нибудь из сих систем, тем смелее можно заключить, что в основаниях сей системы более справедливого. Кант, принявши, что наши знания не все опытные, думал видеть подтверждение своих мнений в чистой Математике: математические положения, говорит он, всегда суть суждения a priori, а не опытные, ибо они имеют признаком *необходимость*, чего нет в последних. Если мы в этом согласимся с Кантом, то надобно бы прежде доказать подлинность оснований математических, возможность геометрической точки и линии и объяснить происхождение чисел: ибо тела в Геометрии и числа суть уже явления; но то, что служит им основанием, для нас столько же может быть понятно, как и absolutum новых Метафизиков \*. Но препятствует ли это достоверности Математики, как науки? «Следовало ли, — заключает г. Снядецкий, — Математические положения ставить наравне с положениями Канта, которые всякий может опровергать, но которые понять и уразуметь могут *весьма немногие*? Чудная Логика! Не понимая, не разумея — опровергать! Мы этому не ве-

---

\* Вот одно из них для понимающих любопытное изъяснение математических оснований: «Чтобы составить идею, или видеть источник знания (о Математике), сперва должно отделить от всего +1 и -1, потом + и - и, наконец, забыть и последнее различие между ними: таким образом составится чистое безразличие, не то, которое происходит от +1 и -1, но в котором неприметно уже ни +1 и -1, ни даже + и -, но высшее, совершенное, которое, собственно, не может называться безразличием, а совершенным тождеством — короче, необъятный, сам себя только совершенно объемлющий 0. Следовательно, 0 есть вечное равенство + и - в + 0 -; но из сего не следует, чтобы он был бы синтезом обоих, так как происходит из их соединения; напротив, он производит их, распадаясь на двойство, в котором нет еще ни времени, ни пространства, но из которого после развивается Арифметика и Геометрия, как построение конечнобесконечного. И хотя разлучение вечного от временного постигается только в идее, или + и - познаются только чрез отвлечение, но абсолют Математики есть 0, без которого + и -, так как и он без них ничего не значит: полагая 0, мы полагаем + и -, допуская это, мы допускаем +1 и -1, и пр. Все это есть равное, совокупное, единое, все. Математика же есть форма вещественности, вне вещества; она есть одухотворенная материя в своих знаках» (Die Zeugung von Ofen).

рили — но г. Снядецкий чуть ли не доказал своим «Прибавлением».

За сим следуют вопросы, предлагаемые г. Снядецким, в которых, по его словам, *заключается главнейшее основание и весь состав Кантовой науки*. Отвечать на них значило бы переписать Кантову «Критику»; а притом многие из сих вопросов таковы, на которые и сам Кант не взялся бы отвечать удовлетворительно. Например, первый: *не требуют ли доказательства созерцания, понятия, идеи?* Что значит другими словами: доказано ли, что мы видим, слышим и пр.? доказано ли, что мы понимаем? доказано ли, что мы мыслим? доказано ли еще, что мы можем доказывать? доказано ли?.. Вот почему я сказал: — «Надобно что-нибудь признать за достоверное; иначе доказательства наши бесконечны». Также не беру я на себя смелости решить трудное для г. Снядецкого в Кантовой науке, когда он, «сорок слишком лет упражняясь в Математике и Астрономии, где всего чаще дело доходит до пространства и времени, не мог себе объяснить сего трудного места из Канта» \*; трудность в следующем: каким образом, когда мы мыслим по правилам, образы вещественные и чувственные превращаются в умственные, невещественные? Для разрешения сей трудности, по моему мнению, надобно сначала разобрать, точно ли первоначальные ощущения в наших чувствах суть образы вещественные тел, произведших оные. Например: я смотрю на какое-нибудь огромное здание; созерцание мое сего предмета есть ли вещественный образ его? Если докажется вещественность сих созерцаний, тогда вправе спросить: как сии вещественные образы превращаются в умственные? А так как мы не убеждены в этом, то и вопрос не годится, а с ним вместе и объяснение его: как измененный образ пересылается в понятливость, и умственное *пятно* или *клеймо*, будто бы на образы чувственное напечатлеваемое, о котором ни слова нет у Канта.

По порядку «Прибавления» следовало бы подробнее говорить о кантовом синтезе и анализе; но чтобы избежать всех скучных объяснений, которые для читающих Канта давно уже известны, а для незнающих его бесполезны, скажем коротко: аналитическими суждениями у Канта называются те, у коих в понятии о подлежащем заключается понятие и о сказуемом; напр<имер>: целое больше своих частей; а синтетические те,

\* Математику решить вопрос философии? Нелегко. Справедливо ли будет это умствование: я занимаюсь давно политикою, где всего чаще доходит дело до человека, и никак не мог объяснить себе, от чего люди больны бывают?

у коих понятие о сказуемом может быть вне понятия о подлежащем; напр<имер>: из двух прямых линий нельзя составить фигуры. Первые Кант называет изъяснительными, а другие распространительными суждениями. Знания чисто умственные, или то, что предшествует опыту, называются *a priori*, а то, что происходит от опытов, *a posteriori*. В сем значении и прежде слова сии употреблялись в Философии; но г. Снядецкому угодно было сказать, что *у Канта едва ли есть одно слово, которое значило бы то же, что для всех оно значит в науке, откуда взято сим Немецким философом*. Кант, правда, употреблял некоторые слова в другом против принятого значения, но такие у него объяснены еще с самого начала, и они никак не могут препятствовать уразумению его учения. Читая его «Критику чистого ума», можно с первых страниц составить для себя словарь, с которым свободно можно после читать Канта. Для нас, Русских, вся трудность при чтении Канта и вообще Немецких философов состоит в том, что мы слишком привыкли к Французской легкости, с которою Французы рассуждают о самых отвлеченных предметах; но как нет двух слов в языке, значащих одно и то же, так нет и двух разных способов в языке для точного выражения одной мысли. Вольтер в своем «*Philosophe Ignorant*»<sup>27</sup> во многих местах столько же темен, как и Фихте: ибо мысль глубокая также будет непонятна и на Французском языке для тех, которые не понимают ее на Немецком. Без сомнения, выражение много помогает ясности; но оно никогда совершенно не объяснит мысли тому, кто не приуготовлен понимать ее. Те ошибаются, которые думают, что темнота у философов происходит от их языка. Платон и Аристотель писали на Греческом, и было много Греков, которые их не понимали; все ли Немцы разумеют своих новых метафизиков? Чтó краски для глаза, то слова, как тоны для слуха: можно знать их и не понимать мысли, которая в них заключается; она понимается *умом*. Для поднятия известной тяжести необходима соразмерная сила физическая; для понятия мысли — соответственная сила ума. Напрасно младенец стал бы жаловаться, что для него многое тяжело — *умственные* младенцы также напрасно жалуются, что они многого не понимают: время и упражнение нужны, чтобы укрепить силы телесные; ученье и *навык мыслить* — чтобы раскрыть силы ума.

Остается теперь согласить Кантову *бесконечность* с бесконечностью математическою. Если мы в Математике называем количествами бесконечно великим или бесконечно малым те, в которых не можно означить содержания никаким третьим, до-

волью большим или малым количеством, то и бесконечность метафизическая имеет самое сие же свойство. Разделяя знаменатель какой-нибудь дроби на бесконечно великое число частей, мы получаем бесконечное  $= \frac{1}{\infty}$ ; превративши этот ход и принявши в пространстве что-нибудь за единицу, мы также получаем бесконечное: следовательно, бесконечный ряд чисел и беспредельность в пространстве в значении своем одно и то же. Тут спрашивается не о том, *такая ли бесконечность в пространстве, какая в числах*, но одно ли понятие наше о бесконечности? Абсолютного пространства и времени мы понять не можем. Пространство и время, нами постигаемые, суть уже понятия частные, относительные, одно к расстоянию, другое к явлениям. Если бы можно было представить, что миры унеслись в беспредельность и там исчезли, оставив за собою бездонную пустоту, мы бы получили понятие об абсолюте, пространстве и времени, которые тогда слились бы. Но не могли понять идеи сей в ней самой, мы понимаем несколько ее в изображении. Представляя себе единицу (абсолютное), разделенную на бесконечное число частей (конечных), мы видим беспредельность, так сказать, в явлениях, в раздроблении. Вот почему я сказал, что беспредельность в пространстве и беспредельный ряд чисел, по существу своему, однозначительны.

В заключение разбора скажем, что сколько самое намерение опровергать Канта тогда, когда все его заслуги уже определены, бесполезно, так и самое исполнение одного г. Снядецким неудачно. Своим «Прибавлением» еще он нам подтвердил истину старую: *бранить легко, доказывать трудно*; *on mesure les tours par leurs ombres, et les grands homes par leurs envieux*<sup>28</sup>: ибо я думать не могу, чтобы просвещенный, хладнокровный судия-критик мог написать о Канте, делающем эпоху в Философии то, что написал г. Снядецкий. *Школьное беснование, бред, затейливость, хитросплетение* и множество других подобных эпитетов, которыми удостоивает он Кантово учение, показывают, что с *особым намерением* решился он разбирать Канта и, как кажется, прежде нежели внимательно рассмотрел, о чем он пишет. Унизить Канта в общем мнении — вот была главная цель его; для сего надобно было находить худое в его учении: с этой стороны смотрел он при разборе на его Философию, и немудрено, если многое видел неясно. Астрономы оценят заслуги его в Астрономии; но едва ли потомство найдет в истории ума человеческого имя *Снядецкого* вместе с именем *Канта*.





## Архимандрит ГАВРИИЛ

### История философии

#### КРИТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛИЗМ КАНТА

§ 122. Иммануил Кант родился в Кенигсберге 22 апреля 1714 года, умер 12 февраля 1804 года, не дожив двух месяцев до осмидесятого года своей жизни. Его отец, происхождением шотландец, по ремеслу седельник, был уважаем за добродушие, за отвращение ко лжи и за непоколебимую твердость в исполнении своих должностей. Мать его была одарена теми же качествами. Пример сих добродетелей имел большое влияние на жизнь Канта; от этого происходит строгость его к самому себе; постоянство в исследовании истины и тщательное внимание к своим обязанностям. С самой юности он обнаружил склонность к важным занятиям и предался им с усердием, так, что в короткое время превзошел своих соучеников с познанием языков, словесности, истории, физических и математических наук. Отличительным его свойством есть также порядок и точность — в исследовании истины, которые заставляли его определять ее отношения, утверждать на непоколебимых основаниях и разоблачать ложный покров, в который часто одевает ее воображение. Кант был веселого нрава, говорил плодовито и позволял себе иногда такие остроумные шутки, которые никого не обижали. Он никогда не оставлял своего родного города, и все его поездки ограничивались окрестностями Кенигсберга. Посвятив себя умственным занятиям, он любил углубляться в самого себя и забавы молодости, коим иногда предавался, не погашали в нем жажды к размышлению. От удовольствий он тотчас переходил к решению каких-либо проблем, или к открытию каких-

либо истин, и такая неутомимая страсть к занятиям не могла расстроить его здоровье. Бедность заставляла его преподавать иногда частные уроки по словесности, математике и физике. В 1746 году он обратил на себя внимание брошюркою в 24 страницы<sup>1</sup>, об истинной ценности жизненных сил, где со славою опровергнул доказательства основанные на мнениях Лейбница, Вольфа, Бернулли<sup>2</sup>, Бильфингера<sup>3</sup> и других математиков, писавших о том же предмете. Сделавшись репетитором в Университете, он издал другое сочинение, которое еще более прославило его по новизне и обширности идей. В этом сочинении по законам возрастающего эксцентриситета планет, Кант утверждал, что выше Сатурна находятся еще другие небесные тела. Гершель<sup>4</sup> с помощью телескопа доказал это 19 марта 1781 года. В сем Кантовом сочинении находятся замечательные предположения о туманных пятнах, о Млечном пути, о явлениях Сатурнова кольца, — предположения, которые начинают уже подтверждаться наблюдательным гением астрономов. Он подстрекнул любопытство мыслителей, восстав против ложной тонкости, введенной в силлогизм, предавшись новым изысканиям о прекрасном и высоком и показав, чего может надеяться химия, если она смело пойдет путем открытий<sup>5</sup>. Кант был низкого роста, слабого и сухого сложения, нос имел острый, глаза живые и пронизательные, и черты лица его дышали добродушием, и по господствующей склонности к любомудрию провел всю жизнь безбрачно. Юношеская игривость сопровождала его до глубокой старости. Открытое чело его, устроенное для важных дум, украшалось всегдашнею ясностию и кротким веселием. С каким духом он испытывал философов и математиков, с такую же критикою оценивал «Эмиля», «Элоизу» и всегда возвращался к нравственному достоинству человека, всех возбуждал к своему мыслию. Целые 15 лет он был репетитором, в 1755 году получил степень доктора, в 1769 году <был> сделан помощником библиотекаря с незначительными доходами, в 1770 году утвержден ординарным профессором в Кенигсбергском университете и преподавал философские науки красноречиво, ясно, просто, до конца жизни: в 1786—1788 годах исправлял должность ректора Университета, а после сего оставался токмо деканом. С чувством признательности часто рассказывал Кант друзьям своим о человеке, который добровольно пошел к нему в услугу и который не оставил его до смерти. Без страха встретил философ приближение кончины в сладкой уверенности, что исполнил свои обязанности. Друзья, ученики и знающие Канта апреля 22, 1811 года в одной из университетских зал собрались почтить

память сего бессмертного мужа. С этого времени зала сия называется: *Stoa Kantiana*.

Кант уже славился своими математическими трудами, когда явились в свет опыты Давида Юма<sup>6</sup>. В негодовании на скептицизм, который защищался в них, он тотчас оставил языки, словесность, математические и физические науки, обещавшие ему славу, и углубился в метафизику; размышлял о тайнах человеческого ума; многие его явления строго исследовал, изучал все построенные до него системы, изъяснявшие эти явления, и следствием его размышлений была одна из глубокомысленнейших философских теорий, какими может только гордиться человеческий ум.

Чтобы дать метафизике твердое основание, он прежде всего хотел узнать источник, употребление и достоверность наших познаний. А для сего он принужден был определить число познавательных способностей; означить предметы, коими они занимаются; открыть законы, по которым каждая из них действует; показать границы, или круг их деятельности. Но предварительно Кант представляет общее понятие о наших познаниях.

Наши познания двух родов; одни приобретаются опытом и существенно от него зависят; а другие не зависят от опыта; а имеют начало свое в существе мыслящем. Опыт их только раскрывает, а не рождает. Таким образом, первые суть опытные, *a posteriori*, случайные; а вторые умственные, *a priori*, необходимые.

Суждения бывают аналитические или синтетические. В первых подлежащее заключает в себе сказуемое; во вторых сказуемое всегда находится вне подлежащего. Например, следующее суждение: параллелограмм есть фигура, состоящая из четырех линий параллельных, есть суждение аналитическое, потому, что в нем раскрывается и изъясняется подлежащее; аналитические суждения не увеличивают наших познаний. Но, напротив, синтетическое суждение увеличивает познания, открывая нам какую-либо новую вещь, которая не заключалась в подлежащем; так, например: в прямоугольном треугольнике квадрат из гипотенузы равен квадрату из катетов. Предложения геометрии, статистики, механики суть синтетические, *a priori*, необходимые; а напротив, предложения физики и химии не суть необходимые; они обнимают только известное число случаев, а не все возможные.

Справедливость аналитических суждений основывается на начале непротиворечия потому, что с подлежащим должно со-

гласоваться сказуемое; в противном случае будет явное противоречие. Что касается до синтетических суждений, *a posteriori*, то их справедливость основывается на чувствовании. Но на каком начале основывается достоверность синтетических суждений, *a priori*? Вся метафизика занимается решением этой проблемы; Кант вот как решает ее.

Всякое суждение о предмете опытным может произойти только от воззрения. Чему надобно приписать это воззрение? Нашей способности получать впечатления, т. е. нашей приемлемости; потом эти воззрения должны быть соединены и приведены к единству. Чему приписать эту способность? Она есть производная деятельность мыслящего существа, свойство *разума*. То, что получается чрез воззрение, составляет *материю* суждения; а порядок совокупления и соединения воззрения форму его; предмет суждения есть *явление*: итак, не предметы предписывают законы разуму, но, напротив, *разумение необходимо дает законы предметам*. Наш разум эти законы имеет независимо от опыта, и если они видны в предметах, то это потому, что переносятся туда разумом. Так как *форма* воззрения находится не в предметах понимаемых, но в существе понимающем и мыслящем, то Кант и называет ее чистым воззрением, и *a priori*, или формою чувственности т. е. такую формою, которою чувственность облакает предметы, при представлении их.

Чувство занимается представлением неделимых, чувственных предметов. Первообразные его формы суть пространство и время. Пространство, по мнению Канта, есть необходимое условие, или форма представлений предметов внешних; а время есть необходимое и единственное условие представлений вообще как внешних, так и внутренних. И потому пространство и время не есть какой-либо предмет, вне нас находящийся; не есть также и ничто: но только первоначальные формы, из коих одна относится ко внешнему, а другая ко внутреннему чувству, и суть существенные законы опыта как внешнего, так и внутреннего, а потому действительно существуют. Первоначальность их доказывается следующим образом: обе сии формы суть представления необходимые, основные, всем общие, по натуре своей неизменяемые, в уме постоянно пребывающие. Всяким опытом, и внешним и внутренним, уже подполагается в духе нашем представление пространства и времени: все внешнее не иначе может быть представлено, как в пространстве, а все внутреннее не иначе, как во времени. Пространство и время не суть понятия отвлеченные, но суть созерцания чистые. Ибо мы представляем себе одно пространство и одно время. Если мы го-

ворим когда о различных пространствах и временах, то говорим о видах одного и того же беспредельного пространства, одного и того же беспредельного времени. Представления пространства и времени суть как бы количества беспредельные; чего о представлениях опытных нельзя сказать, потому что в опыте нет ничего беспредельного. Пространство есть единственная форма внешних представлений. Ибо, кроме представления пространства, нет ни одного представления внешнего, которое было бы основанием всех прочих представлений. Хотя есть и другие представления, общие многим другим понятиям чувственных предметов; впрочем, они принадлежат к известным классам представлений чувственных, между тем как без пространства не может быть ни один внешний предмет представлен. Поелику пространство и время суть условия представлений чувственных, то они и имеют свое место только по отношению к предметам чувственным. Но будучи рассматриваемы вне области сих предметов, не имеют никакого значения. Существо самостоятельное (*per se*), которое в пространстве и времени является и служит основанием предметов чувственных, для нас не удобно-понятно, и по отношению к нам есть =  $x$ .

Круг чувства ограничивается непосредственными действиями предметов. Оно не составляет никаких образов непосредственно на нас действующих предметов. Это есть дело *воображения*, которое так же, как и чувство, есть двоякое: или чистое, или опытное. Воображение чистое особенно занимается приведением разнообразия к единству образа: напротив, воображение опытное приводит в сознание или на память образы, прежде составленные.

Чувство только чувствует и созерцает; воображение только приводит образы, которые еще не суть самые познаваемые предметы. Разум должен сообщить свойство необходимости синтезизму, дабы он мог быть твердым. Одно воззрение не сообщает ему такого свойства; потому что оно удостоверяет нас только в бытии предметов, и не говорит о его необходимости. Нужно, чтобы разум согласно с своими законами действовал. Вся деятельность его определяется то разделением, то совокуплением какой-либо материи. Соединение разнообразного в единство сознания есть *понятие*. Итак, разум есть способность составлять понятия. Понятия суть чистые и опытные. Первые выражают только способ, коим разнообразное соединяется; а последние чрез созерцание показывают самое сие разнообразие. Как первые без последних, так и последние без первых ничтожны. Законы разума составляют ту необходимость, под которою пред-

ставляются нам понятия, доставляемые воззрением; сии законы, или категории, суть формы нашего разума; они существуют *a priori*; их считается двенадцать, по числу суждений, в которых обнаруживаются действия разума и которым они служат основанием, именно: 1) для суждений по количеству: единство, множественность, всеобщность; 2) для суждений по качеству: утверждение, отрицание, ограничение; 3) для суждений по отношению к самим предметам: самостоятельность и *пришлость*, причина и действие, связь; 4) для суждения по отношению к подлежащему мыслящему: возможность и невозможность, бытие и небытие, необходимость и случайность<sup>7</sup>. Кант дошел до сих категорий посредством внутреннего опыта, вникая размышлением в формы всех наших суждений. Сии формы суждений давно известны были логикам. Но философ кенигсбергский изложил их в новой таблице и полнее и связнее, хотя и с некоторыми недостатками. По сим формам опыт делается возможным; их действительность заключается в приспособлении их к чувственным предметам; в противном случае они суть только мысли, а не познания. Чтобы отнести категории к воззрениям, от которых они существенно отличаются, должно быть между ними некоторое сходство, которое должно составлять точку их соединения: эту связь составляют *пространство* и *время*, которые принадлежат обеим сторонам. Таким образом, понятие, по мнению Канта, есть идея, отнесенная к воззрению. Так как воззрения возможны только под условием времени и пространства, то очевидно, что мы можем познавать только то, что находится в пространстве и времени; или, другими словами, мы можем познавать только *явления*; а что касается до предметов, находящихся вне времени и пространства, умственных и самостоятельных, то мы не можем познавать их. В этой теории заключается *критический идеализм*. Скептический идеализм Декартов утверждал, что нельзя доказать разумом действительности предметов; совершенный идеализм Беркелея<sup>8</sup> совсем отверг бытие этих предметов; критический идеализм Канта, напротив, доказывает их бытие самыми законами разума, только с тем ограничением, что мы не можем знать, что такое предметы сами в себе. Предметы, сообразно с формами созерцаний и с совокупным единством категорий рассматриваемые, называются *явлениями*. Предметы, разумом познаваемые, суть *самостоятельные бытности*. Отсюда происходит разделение мира на чувственный и умственный. Нельзя отрицать способа познавать предметы чувственного мира; впрочем, этот способ невозможен для человека, коего познание неразрывным союзом сопряжено

с условием чувственности. Итак, понятие подлежательной и самостоятельной бытности мы не можем почитать действительным. Предлежательные бытности для нас суть существа отрицательные; чрез них мы не можем приобрести действительного познания о предметах. Они только полагают границы нашей чувственности, показывая, что возможно некоторое созерцание нечувственное, хотя оно для нас совершенно неудобопостижимо.

Ум, в теснейшем смысле взятый, есть способность умозаключать. Умозаключения суть троякого рода: (категорические) положительные, условные и раздельные. Посредством всех их можно доходить до безусловного, коего чистая идея, на языке Канта, называется по преимуществу *идеєю умственной* и, по троякому роду умозаключений, разделяется также на три класса. Ум может находить или *положительно безусловное*, выражающее такое подлежащее, которое не может быть более сказуемым другого и которое как существо самобытное, отрешенно безусловное, быв рассматриваемо подлежательно, составляет предмет *сущевословия* (ontologia); или *условно безусловное*, которое как подлежащее отрешенно мыслящее есть предмет *умственного душесловия* (psychologia); или *раздельно безусловное*, т. е. отрешенную совокупность явлений (т. е. мир), которое составляет предмет *мирословия* (cosmologia) *умственного*. Первое условие всего того, о чем можно размышлять, есть предмет *богословия умственного*. Отсюда явствует, каким образом *метафизика* вообще, так как идея, может родиться<sup>9</sup>.

Чтобы науки метафизические действительно существовали, надобно познать действительность безусловного и совокупить оное в познании с условным. Но поелику это невозможно, то невозможно также осуществить и науки метафизические в идеи начертанные. Сие видно из следующего суждения:

*Сущевословие* должно быть знанием существа самобытного, подлежательно рассматриваемого, а не познанием существ, так как явлений. Но самобытное существо мы совершенно не можем понять. Ибо все приписываемые ему сказуемые онтологические, суть или сказуемые чисто логические, и потому не выражают действительности бытия; или качества заимствованные от чувственности, и потому принадлежат к явлениям, а не существам самобытным. Доселе сущевословие было не что иное, как изложение одних только форм разума.

Равным образом *душесловие* умственное должно быть знанием души человеческой, как существа самостоятельного, подлежательно рассматриваемого, а не как явления сего существа. Доселе в душесловии *рассуждающее наше* я смешивалось с ду-

шою в существе ее, и потому приписывались душе существенность, простота, личность, духовность, когда все сие надлежало бы сказать только о нашем рассуждающем *я*. Рассуждающее *я* есть подлежащее, превосходящее границы познаний, коему никакое вещественное созерцание не соответствует. Душа как причина нашего *я* и подлежащее отрешенное остается неизвестною.

*Мирословие* умственное собственно должно быть знанием мира, поколику он есть совокупность существ, соединенных в отрешенную целость. Конец его есть доказать, что существует один только мир, и притом ограниченный, известным законам подчиненный и случайный. Но о Вселенной нельзя рассуждать, не перенося к оной качеств нашего чувственного мира. А посему о целой Вселенной утверждается то, что говорится о чувственном мире, как будто он один возможен. Таким образом, ум, рассматривая Вселенную, старается отрешенную целость объять сообразно с своим началом познания, и порядок условий протянуть до бесконечного, и в нем сосредоточить. По категориям четыре возможны мирословные идеи ума: 1) идея отрешенной полноты, коего все явления *соединяются* в пространстве совокупно, а во времени преемственно; 2) идея отрешенной полноты, коею *разделяются* оные явления; 3) идея отрешенной полноты, по коей рождается явление вообще; 4) наконец, идея зависимости явлений<sup>10</sup>. Посему полное соединение условного с безусловным может быть рассматриваемо или как ограниченное, или как беспредельное. В *первом* случае каждая часть есть условна, а целое безусловно; мир имеет конец в пространстве, а начало во времени; деление материи оканчивается тем, что называется простым; есть причина явлений безусловная (свобода) и также такая, от коей бытие вещей переменяемых зависит (необходимость природы). Во *втором* случае каждая часть есть безусловна, а целое условно; порядок условий беспределен; мир ни конца в пространстве, ни начала во времени не имеет; нет ничего простого, но все сложно; все причины условны; всякое бытие случайно. Тот и другой совершенно себе противоположный род суждений ум может защищать или доказывать. Отсюда же происходит, что он сам себе противоречит: но сего удобно он может избегать, когда будет рассматривать мир не так, как существо самобытное, но как совокупность явлений. Итак, пока мир рассматривается как явление, дотоле утверждается, что он а) *по отношению к пространству и времени беспределен*. Ибо всяким явлением предполагается вечность во времени и никакой предел не допускается; миру, напротив, как существу само-

бытному, нельзя приписать беспредельности, хотя из того, что безусловного нет в мире чувственном, не следует, чтобы он был ограниченным, в коем бы порядок явлений оканчивался; б) материя до бесконечности *делима*, иначе она не может быть в пространстве. Посему опытом невозможно никогда дойти до чего-нибудь простого. След<овательно>, невозможно ни утверждать, что существует нечто простое, — ни отрицать сего; ибо сие можно предполагать в существе самобытном; с) существо самобытное, которое хотя и есть причина явлений, но существенно различается от оных, и не подлежит законам явлений. А потому оно свободно; d) *отрешенно необходимое*, от которого зависят перемены в явлениях, не видно в мире чувственном; но поелику сей мир должен иметь основательную причину: то оное существо отрешенно необходимое, хотя нам и неизвестно, должно быть причиною. Посему мирословие умственное, которое познает и созерцает мир не так, как что-нибудь чувственное, но как существо самобытное, и старается определить его вообще законы и качества, — превышает силы ума человеческого. Ибо что познаем, есть только совокупность явлений. Правда, мы можем помышлять и о совокупности существ, превосходящих явления, т. е. о мире чувственном; но помышление сие всегда заключает в себе токмо простую идею. Наклонности ума, усиливающегося постигнуть высочайше условие мира, принадлежат, по-видимому, к деятельному его употреблению, и с тем намерением уму даны, чтобы разум непрерывно сохранял свою деятельность.

*Богословие умственное* в существе своем есть знание о причине мира или Боге, и притом основанное на одном разуме. Сему противопоставляется *богословие откровенное*, которое сообщает познания о Боге выше сферы ума. Три главные доказательства, коими ум старается защитить действительность бытия существа Верховного. *Первое* есть доказательство *существо-словное*, заимствованное от возможности бытия такого существа, которое имело бы все возможные совершенства, необходимо предполагающие и бытие. Против сего Кант говорит: заключение от возможности к действительности противно правилам логическим; сим доказательством можно утвердить бытие Бога только идеальное — в уме, логическое, а не действительное (*realem*), которое, впрочем, должно быть доказано. *Второе* доказательство есть *мирословное*, которое обыкновенно заимствуется от случайности существ, составляющих мир, и выражается так: мир случаен. Бытие существа случайного зависит от другого существа, которое или также есть случайное, или необ-

ходимо существует. В первом случае оно также зависит от другого существа, и таким образом в порядке существ случайных мы протягиваем цепь причин и действий или до бесконечности, или доходим до существа самобытного. Цепь существ, в бесконечность простирающаяся, никогда не может достаточно объяснить бытия случайного: след<овательно>, мы должны допустить существо самобытное, которое было бы первою или отрешенною причиною всех существ в мире. А существо самобытное есть Бог: след<овательно>, Бог существует. Но Кант говорит: хотя ум и приводит нас к идее о существе необходимом; впрочем отсюда еще не следует, чтобы оное существо действительно имело бытие вне сей идеи. Притом понятия случайного и необходимого суть качества токмо мира чувственного, за областью коего они ничего не значат. *Третье* доказательство, физико-богословское, заимствуется от порядка и устройства мира. Но оно, по мнению Канта, может убеждать только людей благочестивых, а потому годно для оратора, а не для философа. Поелику оно доказывает только бытие премудрого образователя мира, а не Творца его. Внутренняя причина возможного существования природы может быть совершенно различна от ума и воли. Притом случайный порядок мира и сообразность всех существ с своими концами показывают только причину премудрейшую и всемогущую: но не такую, которая была бы сама по себе довольна собою.

Все, что доселе сказано, направлено к тому, что ум теоретический или созерцательный не способен твердо доказать никакого предложения онтологического, космологического, психологического и богословского. Ни один предмет не соответствует идеям ума, переступающим границы опыта. Все познание человеческое ограничивается областью опыта. По мнению Канта, философский ум не может положительным образом употреблять метафизических идей: иначе он войдет в лабиринт противоречий; и это Кант старается доказать *в противоречиях* (антиномиях) *чистого ума*. Он поставляет друг против друга доказательства в пользу и против свободы человеческой, существования Бога, бессмертия и нематериальности души, дабы уверить, что нельзя доказать умствованием существования или несуществования сверхчувственных предметов потому, что невозможно познать, что такое эти предметы сами в себе. Таким образом, отвергая возможность действительного познания этих предметов, он отнимает также и возможность атеизма, материализма и фанатизма. Ум, имея возможность только составлять одни правила, есть чисто подлежательный. Здесь вполне обнаруживается

важная ошибка, в которую впал этот остроумный мыслитель. Законы ума человеческого, которые он рассматривал и определил с такою прозорливостью, некоторым образом уже бесплодны, если подчиним их личности. Он не видел, что личность человека составляет не разум, но воля, произвольная и свободная деятельность, на отличительное свойство которой он не обратил внимания. Всякое действие нашей воли есть личное и подлежащее; мы его вменяем себе самим; признаем, что мы сами причиною его. Но законы нашего ума не таковые, они безличны, управляют сознанием человека и которое удостоверяет нас о бытии их, и природою, в которой они отражаются. Весьма нелепо было бы усвоить нам следующие понятия: *всякое действие предполагает причину; нет явления без существа; должность имеет обязательную силу*. Истина хотя и подлежит понятию нашего разума, но от сего не теряет своей безусловности и независимости. Мы увидим впоследствии, как Кузен<sup>11</sup>, дополняя и выправляя творения Канта, возвратит законам ума всю их предлежательную силу; усвоив этой способности ее настоящее свойство и независимость, ей принадлежащую. Впрочем, и идеи ума созерцательного, по мнению Канта, не совсем излишни для познания; они помогают приводить исследования опытные к главным началам. Таковая помощь необходима для единства и полноты познаний опытных. Так, напр<имер>, сверхчувственная идея о единстве и существенности души благоприятствует уму привести опытное познание о душе в систематическое единство; особенные, частные явления души приводить к главным силам; а сии силы сосредоточивать в одну, сколько то возможно, посредством опыта. Сверхчувственная идея ума о целостности мира может содействовать к тому, чтобы рассудок в порядке явлений условных всегда простирался далее, пока то возможно, при руководстве опыта.

Хотя ум созерцательный не может познать бытия и свойства предметов сверхчувственных, каковы суть: свобода, бессмертие души и Бог, однако человек не может оставаться в сомнении о сих предметах. Ум практический уверяет его в действительности их. Ибо он, вещая: *делай то, чрез что ты можешь быть достойным благополучия*, и замечая, что в этой жизни благополучие не всегда соединяется с достоинством, убеждает к тому, что должно допустить веру в жизнь будущую. Кант сию веру, по превосходству, называет *верою умственною*. Поелику ум чистый практический, по мнению Канта, сам по себе безусловен, то и закон нравственный сам по себе безусловен. Первый из этих законов ума есть следующий: *поступай так, чтобы пра-*

вила твоей воли всегда могли быть всеобщими законами для всех разумных существ, находящихся в подобном состоянии. Второй: *поступай со всеми человеками, яко существами, имеющими последнюю цель своего бытия в себе самих, и не позволяй себе употреблять какое-либо существо одним только средством к достижению твоих намерений.* А третий безусловный закон, отсекая волю от всякого пристрастия, представляется в следующей форме: *воля каждого разумного существа должна быть такова, чтобы ее можно было почесть всеобщим законом для деятельности.* Но это предложение содержится уже в первом законе, и только другим образом выражает оный; ежели разумные существа следуют единственно такому правилу в своих деяниях, которое всегда и для всех разумных существ может быть законом, то и правило, приемлемое частными существами в особенных обстоятельствах, всегда бывает всеобщим законом; а поелику оно наклоняет волю разумного существа, то из сего следует, что эту частную волю в особенном случае должно признавать законодательною волею для всех случаев. Начало всякой нравственности есть токмо самозаконие воли (*autonomia*).

Доколе произвол наш не зависит ни от какого представления предмета, как материи способности желательной, дотоле господствует свобода в собственном смысле сего слова. Но ежели закон практический зависит от какого-либо предмета, возбуждающего в нас желание, то рождается для произвола нашего инозаконие, *heteronomia*, где воля управляется побуждениями и склонностями сообразно с законами природы. Правило, которое повелевает повиноваться законам патологическим или страсти, с благоразумием, не только не может налагать обязательства на человечество, но и противоречит как чистому уму практическому, так и чувственности, несмотря на то что действие, по оному производимое, может быть сообразно с законом. Всякий закон практический, который основывается на желании счастья, есть начало только условное. Хотя каждому естественно желание счастья; впрочем, поелику счастье зависит от случайных обстоятельств как лица желающего, так и предметов окружающих нас, то оно не может быть началом необходимым. Оно может быть началом для низшей способности, но не для высшей и благороднейшей. Высшая способность воли ограничивается в действиях своих только *самозаконием*. Нравственную доброту человека Кант полагал токмо к его воле нравственно-доброй, ограничивающейся в действиях своих одним нравственным законом. Воля отрешенно добра бывает тогда, когда управляется сим законом, и всякое действие ее, сообраз-

ное с сим законом, есть действие в себе нравственное. Закон ограничивает волю непосредственно без всякого отношения к возможным предметам способности желательной, ограничивает чрез чистую законодательную форму правил. Впрочем, вопрос этот: каким образом возможно, чтобы закон нравственный ограничивал волю независимо от всех побуждений со стороны предметов способности желательной? — Кант почитал неразрешимым, потому что он превышает понятие ума теоретического. Но какие последствия имеет закон нравственный, когда он один ограничивает волю нашу? Эта задача удоборазрешима. Последствие сие есть война против склонностей, которая производит страстное чувство скуки, но вместе также и чувство уважения, непосредственно рождающееся из сознания владычества, какое закон нравственный имеет над склонностями. Чувство уважения есть следствие одной свободы нравственной, след<овательно>, не есть чувство страстное, но собственно чувство нравственное. Оно есть побуждение воли к последованию закону нравственному, и источник нравственно-добрых действий. Всякое другое чувство страстное ничего не значит по отношению к чистой нравственности. Слишком много будет, ежели сказать, что оно производит действие законное, которое по внешней части сообразно с законом: но гораздо чаще от него происходят действия безнравственные. Воля, только по нравственному закону ограничиваемая, всегда добра, и имеет отрешенное достоинство. Итак чувство уважения, всегда рождающееся из сознания доброй воли, тождественно с чувством нравственного достоинства. Уважение касается только лиц, но не относится к вещам или предметам. Предметы возбуждают в нас наклонности, как-то: любовь или страх, но не уважение. Есть даже и люди, коим мы удивляемся по особенностям их духа или характера деяний: однако же не много уважаем их. Чувство уважения рождается из познания достоинства нравственного в каком-либо лице, состоящего в его нравственно-доброй личности. В Кантовой критике практического ума нет уже того онтологического скептицизма, в который он был вовлечен критикою теоретического ума. В этой части философии, которая существенно соединяется с первою, кенигсбергский философ доказывает, что идеи о Боге, мире и бессмертии души, допускаемые созерцательным разумом, от практического разума получают доказательства действительности и достоверности. В самом деле практический разум, по его мнению, гораздо выше разума теоретического. Правила нравственного действия суть всеобщие, безусловные, между тем как приобретение познаний

и распространение их зависят от условий и случая; следовательно, мудрость есть самая высокая цель для разума. Нравственный закон возвышается над свободным произволением нашей воли, и его предписания безусловны. Неоспоримо, что разумные существа знают различия между добром и злом, между справедливым и несправедливым. Нравственность есть закон, начертанный на сердце человеческом; совесть даже мало раскрытая, признает его: отсюда следует, что мы свободны или, другими словами, что причина наших действий заключается в нас самих и что она независима от внешних предметов. Действительно, нравственность нам предписывает действия, невозможные без свободы или без зависимой виновности, которая дарована нам вместе с разумом. Обязанности, налагаемые нравственностью, суть всеобщие и необходимые, равно как и цель, для коей они исполняются, имеет такие же свойства. Эта цель безусловна и не есть уже более средство; сущность ее выражается сими двумя словами: нравственность и добродетель. Умственный закон, повелевающий нам беспрестанно стремиться к этой цели, неопровержим; но поелику нам невозможно, как существам нравственно физическим, достигнуть этой цели в настоящем мире, то необходимо мы достигнем оной как существа разумные в другом мире; поэтому душа наша должна быть бессмертна. Далее нужно, чтоб усилия достигнуть этой цели были вознаграждаемы соответственным счастьем, которое должно от этого произойти; но как мы не можем согласить наших усилий со счастьем, потому что природа не в нашей власти, то следует, что есть разумный Виновник, который наградит соответственным счастьем добродетель в будущей жизни. Этот разум, т. е. Высочайшее Существо, управляющее и распоряжающееся всеми вещами, есть Всемогущее, Премудрое, Всеведущее, Всесвятое. Таким образом, практический разум восполняет недостатки разума созерцательного.

Познание теоретическое, основанное на понятиях природы, и познание деятельное, утвержденное на понятиях свободы, суть две области, началами своими разделенные одна от другой. Между природою и свободою, которые непонятным образом соединены в человеке, действует сила суждения, которой сущность состоит не в том, чтобы познавать, но чтобы трогаться чуждым началом *сходства с концами*, или *всемирной гармонии*. Отсюда рождается эстетическое созерцание природы по началу образцового сходства концов, рождается удовольствие от изящного и высокого и *телеологическое* рассматривание природы по началу материальной и внутренней *целесообразно-*

сти. Рассматривание органических тел природы, основанное на одном начале внутреннего сходства концов, ведет к предчувствованию главного конца мира посредством духа, превосходящего ум наш, или отрешенного, коего действительность и достоверность зависит от познаний практических.

Кроме критики всеобщей познавательной способности, Кант написал также некоторые части самой системы философской, показывающие его высокий и образцовый ум, как-то: метафизику природы, метафизику нравов, учение о праве, этику, антропологию и педагогику. В своем рассуждении о высоком и прекрасном, названном *критикою вкуса*, Кант эту же самую систему, которая послужила к многочисленным открытиям в области разума и нравственного чувствования, приноравливает к удовольствиям воображения.

Появление сочинений Канта произвело сильное впечатление в Германии: сначала многие писатели вооружились против начал критицизма и почитали оные опасными и вредными, потому что, по их мнению, на них созидалась система идеализма, разрушающая предлежательную действительность наших познаний, также и умственные верования в Бога и бессмертие, и поэтому как бы посягающая на весь религиозный порядок, но многие сильные мыслители тотчас пристали к этой системе и поддерживали ее своими сочинениями. Они доказывали, что критическая философия Канта имеет предметом то, что приходит в сознание чрез опыт. Рассматривая познавательные способности, она вникает в постоянные начала познания, определяет употребление познания, измеряет всеобщую познавательную способность и, так сказать, исчерпывает ее в логическом отношении. Она возвышает ум человеческий и вместе полагает ему границы, определяя сферу познаваемых предметов и отдавая преимущество уму деятельному пред созерцательным; ею обуздывается догматизм, и дерзкое, равно как и пустое иногда, желание все доказывать. Она старается разрешить гордиев узел, т. е. проблему: что я могу знать? — и как бы одним ударом разрушает всякое познание о мире умственном духовном, и потому делается соблазном для тех, которые лучше желают, чтобы их познание об умственных предметах было погрешительно, нежели признаться, что мало их постигают. Впрочем, должно заметить о философии Канта и то, что, требуя совершенного отречения от всех древних и новых сект, для обновления и очищения ума человеческого, она умела сохранить по различию видов приманку для самых сект противных. Она любителям опытной философии говорила, что всякое познание заключает

ся в пределах опыта; а последователей умственной философии уверяла, что всякое познание основывается на законах разума. Она с Локком повторяла, что нет понятий врожденных, а с Лейбницом, что опыт слагается не из другого чего-либо, как из цепи явлений, составленных с помощью внутренних понятий. Она подражала Платону в чистых идеях ума и Аристотелю в его логических формах. Она льстила идеализму, соглашаясь с ним, что мы не можем познавать вещей, но одни простые их внешние виды. Она благоприятствовала скептицизму, простирая на самое начало мыслей покрывало, которым облекала существа, вне нас находящиеся. И поэтому много укоряют Канта, что он сцеплял разные системы, не примиряя их. Но всего более осуждают его за то, что он: 1) отняв почти все у созерцательного ума, присвоил все уму деятельному, как будто сердце менее может обманывать нас, нежели ум; или как будто сердце более может знать, нежели сколько наш ум. Один и тот же ум, когда постигает умственные предметы, называется теоретическим; когда обращается к нравственным предметам, называется практическим; и потому как в первом, так и во втором случаях и познания и заблуждения его одинаковы. 2) Утверждая, что природа хотя медленным, но верным шагом идет к своей цели; что пороки, добродетели, науки, раздоры людей служат ей верными и несомненными средствами, которыми она ведет род человеческий из одного состояния в другое, до возможного совершенства; что рано или поздно непременно настанет эта эпоха, Кант тайно отвергает необходимость искупления, возрождения и даров духовных. 3) Представляя нам везде одну природу делающею всегда то, что она хочет, несмотря на нашу волю, управляющую всеми нашими действиями посредством своих всеобщих законов, природу, которая, однако ж, жалуется на медленность нашу в содействовании к великой ее цели, как будто мы можем замедлить или предускорить все ее предприятия нашими действиями, воскрешает систему неизбежного рока, и отрицает нашу свободу. 4) Доказывая бессмертие, он вместе доказывает, что один токмо род человеческий есть бессмертен, а все люди порознь живут и погибают, след<овательно>, подрывает веру в жизнь будущую, где все недоумения настоящей жизни разрешаются мудростью и правосудием Творца, где высокое предназначение каждого человека и всего рода человеческого открывается пред судилищем Бога, воздающего всем должное. 5) Утверждая, что природа ведет к совершенству весь род человеческий в совокупности, а не каждого человека в особенности, коему, по причине кратковременности его жизни, она не дает непримен-

ного назначения, Кант возбуждает дух своевольтва и заставляет каждого присвоивать право назначать себе такую цель, которая сообразна с его выгодами или удовольствиями. б) Наконец, еще обвиняют Канта в обоюдности слов и самопроизвольности разрядов в философских статьях; нападают на основное противоположение, изобретенное им между материей и видом познаний; на характер, данный понятиям и идеям; на бытие чистых и первоначальных форм представлений чувственных; выставляют его противоречия; показывают, что, ограничивая все предметы простыми внешними видами, он впадал в идеализм. После того, как явились противники системе Кантовой, последователи его учения, стараясь защитить его, имели целью соединить идеализм Канта с реализмом, т. е. доказать действительность бытия существ, вне нас находящихся, и вместе показать, каким образом по известным законам можно помышлять о сем идеальном и познавать его? Далее они желали знание философии созерцательной и деятельной соединить и сосредоточить в каком-либо начале. С особенным напряжением стремился к этой цели Фихте.





**В. Н. КАРПОВ**

**Философский рационализм  
новейшего времени**

<фрагменты>

**ВСТУПЛЕНИЕ**

<...>

В XVII и в первой половине XVIII столетия философы с особенною заботливостью решали вопрос: откуда проистекают наши познания и что ручается нам за достоверность их? Ответы на этот вопрос всегда более или менее противоречили один другому. Идеализм, восходивший иногда до мистицизма, и эмпиризм, часто ниспадавший до материализма, разделяли мыслителей. Но противоречие мнений о каких бы то ни было философских предметах наконец доводит ум до сомнения; а сомнение заставляет его, оставив прежний способ исследования, открыть и проложить себе новый путь к истине. Так случилось и с мнениями об источниках познания. Юм признал равно сомнительным и положение Локка, что единственный материальный источник познания есть чувство, и положение Декарта, что в основании всех наших познаний лежат врожденные идеи. Он утверждает, что для объяснения происхождения их одни чувственные впечатления недостаточны, потому что философские положения суть сочетания данных представлений в новые идеи, а для сего наперед требуется надежное начало, с помощью которого сила познания могла бы смело возвыситься над предметами, непосредственно данными. Правда, таким началом обыкновенно признают начало причины и действия, так как оно позволяет заключать от действия к причине и от причины к действию: но что значит это выражение: «заключать»? — спрашивает Юм. Значит ли оно, что понятие об одном

предмете непосредственно приводит к понятию о другом, и что, следовательно, между ними есть непосредственная и внутренняя связь? Совсем нет; такой связи между предметами соединяемыми, может быть, вовсе не находится, и только одна привычка — поставлять отдельные факты во взаимную зависимость кажется нам необходимым законом причинности. Вот точка скептического взгляда, которому надлежало или противопоставить какое-нибудь новое, твердое основание в защиту достоверности опытных познаний, или доказать, что рассудок сочетает данные представления опыта не по привычке, а по непреложным законам ума (*a priori*) и что, следовательно, его суждение, независимо от опыта, имеет характер необходимости и всеобщности. Современник Юма Кант не затруднился в выборе: он однажды навсегда распрощался с опытом и решился ратовать за независимость и самостоятельность ума, — вознамерился разрешить вопрос: *каким образом опытное или синтетически образуемое суждение можно вывести из начал ума, не обращаясь к опыту?* Нельзя ли, то есть, в самом уме найти основание той опытной истины, что, например, небо усеяно звездами, бумага лежит на столе, человек пишет и проч. Если бы такой философский камень удалось отыскать, то ум уже в самом себе заключал бы узел повсюдной связи вещей и все существующее только от него ожидало бы приговора — существовать ли ему и как существовать. Для решения своей задачи Кант положил подвергнуть критике умственные и нравственные силы души.

Но из двух, даже из многих возможных способов противустать Юмову спептицизму, что расположило Канта к избранию именно этого способа, к исканию основания верности опытных познаний вне опыта — в уме? Как могло родиться в нем намерение уничтожить свидетельство чувств, презреть навязчивость внешней природы с ее отношениями к человеку и вместе с тем отвергнуть самый авторитет истории? Неужели не представлялось ему, что, вступая на поприще исследований, указываемое избранною задачею, думая найти ключ к подлежательной истине в одном уме, он не только полагал не обращать внимания ни на что, кроме ума, но еще готовился все внешнее — настоящее, прошедшее и будущее — подчинить исключительно умственному законодательству? Нет, он представлял это; но сознание таких-то следствий особенно и поддерживало его на избранном им пути философской критики. Многое в то время было противно его взгляду; но ему благоприятствовал дух лютеранства — и он не колебался никакими недоумениями. Без сомнения должно согласиться, что в области философии судьба

частых взглядов много зависит от господствующего духа времени и страны, от потребностей и направления жизни, а особенно от религиозных убеждений: идеи быстро обобщаются, когда явились кстати, и умирают, родившись не вовремя. Если Ифика Сократа долго разветвлялась только под покровительством политического порядка, который она защищала против вольномыслия софистов, то критика Канта не могла не процветать под покровительством народного вероисповедания, которое главным образом опиралось на авторитете и подлежательном суде ума. Здесь не неуместно припомнить мысли одного из католических ученых<sup>1</sup> о значении кантовой критики. «Система Канта, — говорит он\*, — есть великое событие в Истории Философии, есть результат деятельности целого народа, краткое выражение помыслов всей местной религии. Этот народ — Германия, эта религия — протестантство. Кант в высшей философии был вождем нового движения: он перенес в метафизику начало протестантства и создал философию протестантскую. «Отличительный характер протестантства есть отрицание всякого авторитета выше и вне чистого разума: “Я не признаю своей ошибки, пока мне не докажут, что я ошибся”, — сказал Лютер на Вормском соборе<sup>2</sup>. Поэтому никто не обязан принимать убеждений других и подчиняться одному с ними долгу. Каждый есть высший и непогрешительный судия вещей: мое Я есть центр, уравнивающий все в собственной точке зрения. Но что Лютер произвел в религии, то Кант — в философии. До Канта существовало общее основание приобретенных фактов и понятий: тогда никто не подвергал сомнению самых способов умозаключения. Известное количество правил Логики, общие идеи Метафизики, некоторые данные Онтологии и нравственности оставались вне всякого нападения. Но едва только Кант обсудил эти построения философии с точки зрения своего Я, они тотчас обрушились, как ветхие подмости».

Из этого понятно, почему идея Канта так быстро обобщилась в Германии и вошла в дух философствования почти всех германских мыслителей до самого Гегеля<sup>3</sup>. Впрочем, на эту же причину направления и обобщения германской философии указывает и Гегель, прибавляя, что никакое вероисповедание не благоприятствует столько развитию свободного мышления и успехам наук вообще, сколько вероисповедание лютеранское. Может быть, эта-то обаятельная мысль новейшего германского рационализма, так приятно льстящая эгоизму ума, возбудила

\* *Otto. Hegel et la philosophie allemande. P. 5.*

сильное сочувствие к нему не только во всей Западной Европе, но и в России. Удивительно ли, в самом деле, что горячие умы и у нас готовы сочувствовать всякому взгляду, одобряющему свободу мышления и обещающему наукам изумительные успехи, не имея сил войти глубже в условия, в каких то и другое — и свобода и наука — могло бы быть благотворно. Развитие русской мысли, со времен Петра I, постоянно находилось под влиянием современных идей западной, особенно же германской, философии: но это явление решительно несогласимое с православыми, гражданскими и народными началами русской жизни, ни в какое время не было так опасно для самостоятельности наших убеждений, как теперь, когда германская наука более и более распространяется в нашем отечестве, под знаменем философии Гегелевой. В первой четверти текущего столетия русские ученые нередко увлекались критическими исследованиями Канта и с жаром защищали его начала, не замечая, что своим энтузиазмом они охраняют зародыш рационализма, который, пришедши в силу, может, как неудержимый поток, разрушать алтари живого Бога и порядок общественный. Критицизм Кеннигсбергского мудреца в тот период нашего образования не представлялся нам вредным, потому что предлагаемые им основания имели характер трансцендентальный, то есть выходили за пределы обыкновенных воззрений практической жизни, и от того интересовали нас только в аудиториях, а к нашим коренным убеждениям и к нашей вседневной деятельности не прививались. Тогда мы не постигали еще тайны систематически последовательного развития науки и не видели ясно, к каким губительным результатам ведут рационалистические основоположения Канта. Едва ли не «Религия в пределах чистого ума»<sup>4</sup> в первый раз открыла нам опасность Кантова учения и охладила к нему наше предубеждение. Но не таким трансцендентальным говором германский рационализм начинает обаять души молодого нашего поколения — теперь. Со времен Канта он уже прошел и, можно сказать, закончил период своего развития и в сочинениях Гегеля сосредоточил последние свои результаты, а дошедши до последних своих результатов, он получил способность производить такое же действие на нравственную жизнь современного общества, какое производит достигшее зрелости ядовитое растение на окружающую его атмосферу. <...>

Таковыми-то отрывочными мнениями, занесенными в частные наши науки и журнальную литературу, покровительствуется у нас философский рационализм. В России гораздо больше рационалистов по незнанию рационализма в систематическом его

развитии, чем сколько их по убеждению в коренных его началах.

Посему мы считаем полезным войти в систематическое изложение рационалистической философии, чтобы в этом изложении она живо и отчетливо представлялась каждому со всею шаткостью ее начал и нелепостью результатов. А для этого, по нашему мнению, недостаточно начать раскрытие философского рационализма прямо исследованием учения Гегелева; потому что Гегель разрабатывал свое учение на готовых уже основаниях, которые положены еще критикою Канта. <...>

### НАЧАЛА ФИЛОСОФСКОГО РАЦИОНАЛИЗМА, ПОЛОЖЕННЫЕ КРИТИКОЮ КАНТА

Существенное и самое важное дело ума, при вступлении его в область какой бы то ни было науки, есть идея или взгляд на науку как на одно стройное, целое. Идея — душа системы: ею проникается весь, как бы свитый еще в семени, многочисленный состав умственного здания; она заранее определяет последовательный ход его развития — от начала до конца; в ней уже заметно слышится приговор, чему в науке быть или не быть, что будет стоять в ней на первом плане и что — на последнем, какое примет она направление и к каким придет результатам; каким повеет от нее духом и каких человеческое общество может ожидать от нее интересов. С идеею вступил в область философской критики и Кант, и свою идею обдумал глубоко, вымыслился во все подробности ее развития и одушевил ею все, самые отдаленные стороны своего предмета. Поэтому критика его везде сама себе верна, и внимательный читатель с первых страниц ее легко может заметить, куда поведет его кенигсбергский философ. Он в своей критике, еже прежде самой критики умственных и нравственных сил души, положил идею взаимного отношения их и в самой этой идее скрыл уже семя философского рационализма. Кто глубоко вникал в духовную свою природу и строго различал ее проявления, тот знает, что есть в ней сердце или сила чувствования, не подчиняющаяся никаким формам рассудка и обнаруживающая особую, своеобразную сторону человеческой жизни. Ее внушения не только по форме отличны от предписаний ума и стремлений свободы, но и по содержанию бывают то гораздо ниже тех и других, то несравненно выше и духовнее их. Не говорим уже о том естественном чувстве, которое связывает родителей с детьми, скреп-

ляет узы друзей, питает в человеке любовь к родине, к отечеству и проч. Скажем только о чувстве нравственном, которое, далеко оставив за собою расчеты рассудка и выбор воли, окрыляется молитвою и, изливаясь в слезах, как бы лицом к лицу беседует с Тем, к Кому ум идет только утомительным и не всегда верным путем умозаключений, и в котором свобода видит великую, но никогда недостижимую цель своих стремлений. Эту-то важнейшую способность души, эту самостоятельную силу сердца Кант упустил из виду, или, точнее сказать, лишил ее самостоятельности и все ее проявления старался объяснить либо из законов органической природы человека, либо из взаимного отношения познавательных и желательных его способностей. Через это критика его получила характер исследования строгого, важного, систематического, но вместе с тем холодного, оледеняющего душу, — такого исследования, которому человек, живущий полною и гармонически развитою жизнью, сочувствовать не может. Через это в своей критике он указал сильный оплот самому упорному эгоизму, твердыню добродетели в доспехах языческой гордости, крепкий щит философской истины, которая, однако ж, светит, но не греет. Идея критики Канта предполагает в душе три главные способности: *ум теоретический*, *ум практический* и *способность размышления* (*Urtheilskraft*). Взаимное отношение их, по его идее, таково, что первые две силы, совершенно отличные одна от другой, посредствуются третью и в этой последней взаимно соприкасаются.

Подвергая критике ум теоретический, Кант все его познания делит на математические, естествознательные и метафизические и, сообразно с этим делением, постановив три части теоретической философии: *эстетику*, *аналитику* и *диалектику*, старается доказать в каждой из них, что принадлежащая к ее области познания не зависит от опыта и источник свой имеет в уме, что опыт представляет уму только сырые, так сказать, и грубые материалы, которые умом обрабатываются по законам умственным и получают значение познаний. По такой предполагаемой независимости их от опыта, он те частные науки, входящие в критику чистого ума, называет *трансцендентальными*, равно как и самую критику *трансцендентальною*.

Кант справедливо полагает, что нельзя представить познания, не относящегося ни к какому предмету, или познания ни о чем. Но когда дело идет о предмете, говорит он, под познанием разумеется сперва *воззрение*, которым принимаются впечатления из мира явлений, и обуславливается возможность опыта. В познаниях опытных, приобретаемых чрез воззрение, по сло-

вам Канта, надобно различать материю и форму. Материя есть самый предмет, действующий на наши чувства, а форма — отношение предмета к другим, постигаемым чувствами вещам. Материи Кант приписывает неопределенное бытие в мире чувственном и не трогает ее самостоятельности; а формы не уступает миру внешнему, и смотрит на нее как на собственность или произведение ума. Доказать, что она действительно принадлежит уму, независимо от опыта, по плану Кантовой критики, должна *трансцендентальная эстетика*. Вот исходная точка рационализма и вместе первый шаг к заблуждению! Семя заблуждения здесь скрывается, без сомнения, в неправильном понятии о деятельности воззрения. Чувственному воззрению никак не свойственно различать в своем предмете материю и форму: ту и другую оно видит в нераздельной слитности (конкретно). Чувственное воззрение не имеет способности усматривать материю особо от ее форм или отношений, равно как отношений не усматривает особо от материи, к чему-нибудь относящейся; дерево, например, для него предмет неразделенный (конкрет), ни с чем не сравниваемый и не заключающий в себе никакого многоразличия свойств. Различая в предмете те или другие свойства, мы уже в области не воззрения, а рассудка, потому что один рассудок может чрез вникание входить в представляемый предмет чувственного усмотрения и, подвергая его анализу, замечать в нем разнообразие содержания и множество отношений. Итак, если Кант допустил, что чрез воззрение действительно принимаются впечатления из мира внешнего, то должен был равным образом допустить, что под этими впечатлениями следует разуметь нераздельно как материальную, так и формальную сторону вещей, и что, следовательно, форма предмета принадлежит уму только на том основании, что он чрез посредство чувств отвлек от вещи чувствопостигаемой некоторое число свойств и свободно соединил их в представление или понятие. Но Канту нужно было облечь ум исключительно властью давать форму вещам, чтобы формальное значение последних было в совершенной зависимости от первого и чтобы таким образом мир предлежательный, лишенный своего авторитета, всецело подчинился ограничениям силы познавательной. Посмотрим, однако ж, достаточны ли те основания, на которых Кант решает эту задачу трансцендентальной своей эстетики.

Чтобы положить начало для ее решения, он сперва считает нужным исследовать, что такое *пространство* и *время* и откуда они в нас. Пространство и время, говорит он, нельзя почитать

понятиями об отношении вещей, составленными по данным в мире явлений; потому что в мире явлений все частно, случайно и конечно; а пространство и время суть представления всеобщие, необходимые и бесконечные. Напротив, эти представления, по его учению, надобно понимать как формы воззрения, предшествующие всякому опыту и принадлежащие уму, независимо от видимой природы. Пространство есть форма воззрения внешнего, а время — форма воззрения внутреннего. Приняв это за основное положение трансцендентальной своей эстетики, Кант заключает, что пространство и время не принадлежат самым вещам, как действительное их ограничение. В предметной природе можно еще допустить какую-то вещественность, но образ ее существования, и отношения, в каких она находится, необходимо ей даются самым умом. Поэтому все, что называем мы внешними предметами, все это не более как формы собственных наших представлений; вещи же сами в себе и в своих отношениях совсем не таковы, какими они усматриваются. Сами в себе они суть идеи сверхчувственного основания, чувственно ограничивающие силу представительную, и только дают материю, а сами не суть материя опытных воззрений. Что такое это сверхчувственное основание чувственных предметов, Кант прямо не говорит: оно у него остается чем-то неопределенным, предполагаемым. Канту нужно было только нечто в мире внешнем, чтобы не остаться вовсе без впечатлений; а как скоро впечатления даны, — пространство и время сами ложатся на них формами и сообщают им значение предметов, поставленных в известное отношение. Таким образом формы пространства и времени образуют завесу, совершенно отделяющую теоретический ум от мира явлений, и заключают в себе начало усмотрения предметов опыта по подлежательным законам ума.

Но в самом ли деле Кант формами пространства и времени так закрылся от внешней природы, что она никак не входит в содержание опытных его представлений? Это закрытие ума от опыта не походит ли на простодушное чувство младенца, когда он, спрятав свое лицо на грудь матери, думает, что его никто не видит? Неужели собственная наша органическая жизнь не имеет никакой внутренней связи с условиями деятельности нашей души, а следовательно с пространством и временем? Что такое в нас чувствует, познает, желает и проч.; один ли ум все это или весь человек? Если один ум, то прочие стороны нашей жизни, как явления, от него отличные, не должны были бы входить с ним в единство сознания: если же весь человек, то какое имеем мы основание формы чувственного воззрения при-

писывать одному уму? Почему в развитии их не могут принимать участия и прочие, даже органические силы души? Что пространство и время суть формы, выражающие жизнь целого человека, и находятся в зависимости столько же от духовной его природы, сколько и от чувственной, — открывается из самого анализа этих форм. Формы пространства и времени Кант называет бесконечными, необходимыми и всеобщими. В каком смысле они бесконечны? Бесконечность принадлежит им не как нечто неподвижное, чему в неподвижном его бытии нет пределов, а как что-то движущееся и не имеющее конца в движении. Но таким понятием о пространстве и времени выражается не бесконечность, а только неопределенность этих форм, и показывается, что они произошли от ограничения бесконечного конечным, то есть от ограничения духовности человека его животностью. Пусть бы человек лишен был образа Божия: он сделался бы тогда бессловесным животным, — и сознания форм пространства и времени у него не было бы. С другой стороны, пусть бы человек не ограничивался чувственностью: духовное начало его жизни было бы тогда началом Божественным, — и пространственных либо временных отношений для него не существовало бы. Итак, формы пространства и времени даны человеку не с умом, а с ограничением духовной природы человека животною в самом акте создания его. *И созда Бог человека, перст взем от земли, и вдуну в лице его дыхание жизни* (Быт. 2: 7). Этим действием всемогущества и благодати Божией положены — и источник, и условие бесконечно движущихся форм пространства и времени. Это дыхание жизни стало центром сотворенного существа, — и ограниченный перстью, сей центр именно потому, что ограничен ею, стал выступать сам из себя по беспредельным радиусам, как бы по путям к вечной причине своего бытия. И явно, что такое радиусное выступление его из себя в формах пространства и времени должно быть необходимо; только необходимость этих форм происходит не от того, что они положены в уме и не зависят от опыта, а от того, что ум или вообще духовная природа человека ограничена чувственностью и, стремясь к бесконечному, вместе с тем, как творение, само же требует этого ограничения. Кант, без сомнения, справедливо сказал, что если мы в представлении отвлечем все частные, действующие на чувство образы, то у нас все еще остается представление протяжения: но почему он не простер своего отвлечения на самое существо души и не выделил из ее природы сознания своей ограниченности, всегда определяемой

также какими-нибудь образами? Тогда он увидел бы, что на высоте этого отвлечения исчезает и самая протяженность.

Итак, трансцендентальность форм пространства и времени, как бы передовая стража Кантова рационализма, противоречит здравому понятию о человеческой природе и уже на первом шагу показывает ложное направление критики Канта. Кант усиливался отвергнуть авторитет чувства и расторгнуть тесную связь человека с внешнею природою, без всякой уважительной причины, — да и не мог достигнуть этой цели, — не положил достаточного основания для изъяснения сверхопытности форм пространства и времени и возможности выводить опытные познания прямо из подлежательных законов чистого ума. В этом мы еще более уверимся чрез рассмотрение трансцендентальной его аналитики.

Стараясь доказать сверхопытность форм пространства и времени, Кант чрез это установил свое собственное понятие о воззрении, как о встрече материальных впечатлений с теми сверхопытными формами, и потому воззрение принимал за одно и то же с представлением. Но явно, что пространство и время, не размежевываясь никакими образами мира внешнего, сколько бы ни многочисленны были с его стороны впечатления, не могут быть началом разнообразия предметов: в них, как выразился один древний мудрец, при взгляде на мир, все есть одно и одно есть все. Эту область безразличия впечатлений в формах пространства и времени Кант назвал областью возможного опыта, и потом прибавил, что для произведения разнообразия в безразличии представлений возможного опыта надобно предположить в самом уме известное количество понятий, которые бы, несколько не завися от опыта, относились к предметам и, чрез посредство форм пространства и времени, сообщая им формальное значение, поставляли их во взаимную связь. Для открытия в уме таких понятий Канту представляется необходимым подвергнуть анализу мыслящую силу ума, или *рассудок* (*Verstand*); от чего эта часть критики и названа им *аналитикою*.

Рассудок, говорит Кант, есть способность познавать чрез понятия; но из понятий ему нельзя сделать иного употребления, кроме как образовать суждения; поэтому он есть способность судить. Отвлечем же теперь суждение, продолжает Кант, от всякого содержания и обратим внимание только на форму деятельности рассудка — тотчас откроется, что вся его деятельность ограничивается четырьмя понятиями (из которых каждое содержит под собою три низших понятия): количеством,

качеством, отношением и образностью. Отсюда должны происходить все логические формы нашего мышления. Но в этих логических формах рассудка содержатся ли и те понятия, чрез которые возможно познание самых предметов? Кант отвечает: действие суждения и то, чрез что познается предмет, есть одно и то же. В применении своем к предмету, суждение только устанавливает разнообразие в сфере возможного опыта, с помощью воображения соединяет разнообразное и, соответственно этому соединению понятий, приводит к единству сознания самые представления. Таким образом, та четверица логических понятий становится четверицею независящих от опыта способов познания и называется у Канта *категориями*. Кант, как видно, имел следующий взгляд на познание: сначала он предположил Я, предшествующее всякому познанию и не сознающее себя; потом это Я впечатлено чем-то совершенно неизвестным, — даже не известно, от Я ли произошло это впечатление, или от не-Я; наконец, впечатлившись, оно начинает действовать, то есть впечатление принимает в себя — во времени, представляет его, как протяженную вещь, вне себя, — в пространстве, и эти представления, посредством категорий, совокупляет в одно. Отсюда в одном акте самосознания является предметное знание, построяется отношение вещей, устанавливается правильность или порядок в мире явлений, так что рассудок сам дает законы природе, и потому может быть назван силою правил и законов.

Итак, Кант сперва, чрез допущение вышеопытных форм пространства и времени, совершенно отделил ум от внешней природы и самые предметы чувственного усмотрения представлял как что-то неопределенное; а теперь, чрез допущение вышеопытных понятий рассудка, или категорий, приписал уже уму силу и право давать законы внешней природе, независимо от опыта, подчиняя ее самостоятельно полагаемому умом порядку, и даже едва ли не мыслить ее, как мир явлений, в себе самом. Такое-то широкое основание рационализму полагается критикою Канта. В его критике нет другого святилища истины, кроме Я, и другого оракула ее, кроме ума. Ум поглотил все, чтобы все родить самому и всему дать свои законы. Но посмотрим, тверд ли пьедестал, на котором высится этот истукан рационализма? Не глиняными ли ногами поддерживается гордая его голова?

Чтобы найти в уме такие понятия, которые, нисколько не завися от опыта, могут сами собою создать мир явлений, Канту нужно было взять какое-нибудь суждение и отвлечь его от вся-

кого содержания. Посему те найденные им категории суть не более как понятия отвлеченные. Но представим теперь ум в первую минуту его деятельности и спросим себя: что в нем должно было быть прежде — форма или содержание суждения? Если форма, то ее не от чего было отвлекать, она сама по себе и была Кантово искомое; а если содержание, то оно было нечто не только не зависящее от ума, но еще служащее необходимым условием его деятельности и поставляющее эту деятельность в зависимость от чего-то, чуждого уму. Итак, нашедши категорические понятия посредством отвлечения, Кант получил их не иначе, как чрез хищение у опыта, где они составляли неотделимую от материи форму жизни. Он поступил как бы так: увидел в мире явлений дерева, камни, растения, — вообще многое, и числа тут не было, потому что чувство само по себе не считает. С другой стороны, имел он и идею единства, в смысле требования единой истины, в которой также нет числа, потому что она есть выражение жизни простейшей. Но как скоро единица ума противопоставлена была множеству предметов воззрения, рассудок, действующий между умом и воззрением, начинает неопределенное множество определять беспредельною единицею, и является число, количество. После сего спрашиваем: мог ли получить Кант, например, категорию количества без одного и многого, или без идеи ума и разнообразных предметов чувственности? Очевидно, не мог; и потому его категорий никак нельзя почитать понятиями вышеопытными или трансцендентальными. Надобно, впрочем, заметить, что хищение сделано весьма искусно: разнообразные предметы видимой природы в категориях Канта никак не могут узнать самих себя, подобно тому как золотые монеты, превращенные в один слиток, не узнали бы себя в этом золоте. Равным образом и идея единства в категории уже не то, что сама в себе: здесь она исключает всякое множество, разнообразие и отношение; а там становится условием гармонии и порядка.

Другое ложное понятие Канта о категориях состоит в том, что они суть не только формы логического мышления, но и исключительные начала познания предметов в мире явлений. Деятельность рассудка имеет ту невыгоду, что, необходимо развиваясь в формах мышления и проявляясь в пространстве и времени, она не может ни подняться до идеи, которая сама по себе не укладывается ни в какие формы, ни низойти до concreta, в котором форма совершенно сливается с материею. Между тем как идея, так и конкрет существуют по особым своим законам, которыми определяется их развитие в мире явлений. В этот

мир явлений идем и мы с логическими своими формами и прилагаем их к предметам с намерением познать природу и отношение вещи мыслимой. Если предмет, в своем явлении развивающийся согласно с подлежательным законом собственной природы, бывает тождествен с прилагаемыми к нему формами мышления, — то мы приобрели познание о нем: а когда наши формы не оправдываются явлениями предмета, — говорим, что мы не узнали его или ошиблись в своем познании. Но с категориями Канта таких ошибок в деле познания быть не могло. Кант не допускал никаких законов, кроме законов своего ума, и никаких форм опыта, кроме тех, в которые поставляет его своими категориями сам ум. Поэтому с умом Канта соглашаться или не соглашаться было нечему; на него апелляция была невозможна. Ум размежевал мир явлений категорическими своими гранями, — и это должно было иметь силу непреложного закона. Очевидно, что с таким авторитетом своих категорий, с таким деспотизмом ума Кант мог держаться только в пределах своей системы; а за этими пределами он под категорию, например, хорошего поступка мог совершить великое зло, равно как под категорию полезной пищи мог принять яд.

Впрочем, с вышеопытными понятиями рассудка Кант не всегда соединяет возможность познания, но полагает, что бывают случаи, когда, пользуясь ими, рассудок только мыслит, а не познает. Раскрывая свою теорию категорий с этой стороны, он впадает в третью, еще более важную, погрешность. Категории, по направлению критики Канта, применимы только к возможному опыту и единственно в этих пределах могут быть началами познания, ибо рассудок не в состоянии дать ничего, кроме форм для возможного опыта. Посему, так как все, что не опыт, не бывает предметом опыта, то рассудку за пределы форм чувственного воззрения, в которых он только и находит предметы для своей деятельности, выступить нельзя, не лишаясь всякой надежды на познание. Отсюда, по явлениям (*phaenomena*), предполагать неявляемое или *вещь саму в себе* (*noumenon*), говорит Кант, значит построить так называемый софизм обоюдности (*amphiboliae*) и давать лишь повод к спорам. Что такое ноумен? Это не есть нечто, имеющее предметное бытие, это есть стремление рассудка принимать за предметное бытие самые понятия или формы мышления, не прилагая их к возможному опыту. Но так как коренные понятия сами по себе не суть предметы, то они и не дают познания.

Вот дополнительная черта Кантовой аналитики, которую определено обозначена грань познавательной деятельности чис-

того ума. Оградившись от внешней природы мнимо-вышеопытными формами воззрения — пространством и временем, потом приписав уму постоянно и необходимо принадлежащие (имманентные) ему начала познания или категории, и постановив, что эти понятия могут и должны быть прилагаемы не к действительному, а к возможному опыту, то есть к неопределенным впечатлениям чувственности под формами пространства и времени, Кант замкнул этот круг умственной деятельности и решил не впускать в него ничего, что не подходит под его категории и не укладывается в формы пространственных и временных отношений. Итак, теперь не только мир явлений, но и то, из чего он является, — самые начала бытия вещей вдвинуты в область ума и совершенно подчинены его произволу. Мало этого — теперь бытие ноуменальное, которое, по обыкновенному представлению, обнаруживается миром явлений, еще непосредственнее усвоется уму в значении чистых форм мышления, чем предметы чувственности; так что отсюда вытекает уже прямое следствие, что и чувственные впечатления, которыми открывается поприще умственного познания, должны быть обязаны своим возникновением тоже рассудку. Да и Кант, почитая происхождение их неопределенным, говорит, что предметы, как вещи в себе, дают материю для опытного воззрения, а сами не материя; они, как после оказалось, суть ноумены, а ноумены суть формы мышления, не приложенные к возможному опыту. Таким образом Кант создал и свой вышеопытный опыт, и свои вышеопытные начала познания, и даже свою вышеопытную материю чувственных впечатлений, — и все это создал из форм пространства и времени и из суждения, отвлеченного от всякого содержания.

Таков в своих основаниях философский рационализм. Он весь заключен в пределах мыслящего рассудка, весь состоит из логических его форм, весь ограничивается только пространством и временем. Поэтому самых ненавистных себе врагов видит он, во-первых, в самостоятельном бытии внешней природы, которая представляет ему не формальные, а реальные предметы, существующие по собственным своим законам, во-вторых, в самостоятельном бытии мира духовного, который существует вне форм пространства и времени и требует начал познания выше категорий. Мы видели, каким образом Кант, забыв, что он питается не понятиями, одевается не в пространство, чувствует не временем, старался одолеть первого своего врага и подчинить его вышеопытным законам ума: теперь посмотрим, какие философские меры принимал он против мира духовного.

Часть его критики, исследывающая этот предмет, названа у него *диалектикою*.

Обеспечив и укрепив рационалистическое свое Я со стороны впечатлений внешней природы, Кант заметил, что есть еще в познавательной стороне души, так сказать, отверстие, чрез которое в область его рассудка, как в Платонову пещеру, проникает какой-то необыкновенный свет и, могущественно парализуя всю его теорию трансцендентального познания, отдельным ее стихиям — формам внутреннего и внешнего воззрения и категориям, будто человеку в нервическом припадке, сообщает, вопреки взгляду Канта, изумительную силу, увлекающую их далеко за пределы возможного опыта. Этот столь грозный для рационализма свет Кант назвал *трансцендентальным призраком*, однако ж не испугался его, а дал ему сперва логическое значение и потом уже легко управился с ним и приноровил его к своим категориям точно так же, как категории к возможному опыту. Не объясняя природы такого призрака из реального источника и даже не говоря, есть ли вообще подобного рода источник, критик просто положил, что в нашем уме скрываются подлежательные правила, имеющие важность подлежательных начал; отчего и происходит, что подлежательная необходимость известного сочетания наших понятий принимается за необходимость подлежательную, — будто бы то есть в таком же сочетании находятся и самые вещи. При этом, конечно, сам собою возникал вопрос — что именно в человеческой природе этим подлежательным правилам придает важность подлежательных начал, но Кант не захотел войти глубже в природу человеческого духа, потому что рационализм, как сказано, не любит оснований духовно-реальных, — и то, что возникает из глубины души грозою против мысли о безусловной деятельности ума, назвал призраком. Что это за таинственное явление?

Мыслители во все времена возбуждались внутреннею потребностью своей природы возноситься в область высших истин, стремиться за пределы пространства и времени, подниматься над опытом и не доступное ни чувству, ни рассудку созерцать, сколько можно, оком ума. Отсюда еще со времен Аристотеля в кругу философских наук получила самое почетное место метафизика и, по вышеопытности протекаемого ею поприща, могла основываться только на идеях. Вот эти-то метафизические начала — идеи Канту показались теперь трансцендентальными призраками. Их считалось четыре: идея *бытия*, идея *души*, идея *мира* и идея *Бога*, и эта четверица идей лежала в основании четырех метафизических наук: онтологии, психологии,

космологии и естественного богословия. Все сии науки доказывали предлежательную реальность тех предметов, созерцание которых условливалось идеями, и посредством этих самых идей необходимо ограничивали ум. Само собою разумеется, что такое ограничение ума не могло нравиться рационализму Канта, который хотел устранить его от всякого влияния и представить деятелем безусловным. Посему Кант решился подвергнуть критике все упомянутые четыре идеи метафизики и, чтобы расторгнуть связь их с соответствующими им реальными предметами, счел нужным приписать им логическое значение. Посмотрим, как объяснял он каждую из них.

По мнению Канта, рассудок есть сила единства явлений посредством правил, а ум есть сила объединения рассудочных правил на началах, обнаруживающихся обыкновенно путем логическим — в умозаключении: потому что, когда ум низшие правила построяет на других высших, основание, произносимое умом, очевидно, имеет употребление логическое и, составляя собою целый ряд условий чего-нибудь условного, есть основание безусловное. Таким образом тому призраку Кант приписал значение логического начала или высшей посылки силлогизма, имеющей характер безусловного, и в этом значении понял так называемую *идею бытия*.

Отдавая полную справедливость диалектической изворотливости Канта, исследователи его критики всегда, однако ж, в таком выводе и значении идеи бытия видели важный недостаток его диалектики. Зерно заблуждения здесь, без сомнения, состоит в неправильном понятии об идее. Идея как орган ума (*Vernunft*) в этом самом значении никогда не входит в область рассудка (*Verstand*), подобно тому как солнце, озаряя своими лучами предметы, само — в реальном своем бытии — не соприкасается с ними. Когда стараемся мы какое-нибудь понятие возвестить к идее, тогда самая недостижимость этой цели доказывает нам, что идея понимаемого предмета не заключается в пределах пространства и времени. Поэтому идею мы представляем не как общую или родовую форму (*εἶδος*), которою можно объединять какие-нибудь частные понятия, а как единичную мысль, которая выше всякого анализа, хотя заключает в себе всю полноту реальности предмета. Так понимаема была идея всегда и всеми, кто не смешивал ее с понятием. Но в таком случае ее, саму в себе, отнюдь нельзя принимать в значении логическом и отождествлять с высшею посылкою силлогизма. Она своим влиянием на деятельность рассудка связует его понятия и формует их; так что никакого суждения без участия идеи

быть не может. Но суждение, сколь бы ни безусловною казалась его форма, именно потому, что оно формально, не есть идея. Идея дает формам силу развития: но, развиваясь в них, сама в себе — в собственной своей природе не развивается и не делается формою, подобно тому как идея какого-нибудь литературного произведения, выразившись в книге, не делается книгою и не замыкается в ней, но, оживляя ее мысли, в то же время продолжает жить, как и жила, в уме писателя, и заключает в себе возможность развить себя во множестве других книг. Итак, понятие Канта об идее бытия как о логическом начале соединения понятий совершенно ложно. Напротив, под именем этой идеи надобно разуметь взгляд ума на все сущее в реальном его бытии; и в таком своем значении она, сама по себе, не безусловна, но представляется только органом ума, созерцающего безусловное. Это понятие об идее бытия, оправдываемое ее проявлениями в природе человеческого духа, конечно, не могло нравиться Кантову рационализму, потому что поставляло ум в зависимость от начал мира метафизического и лишало его права на поприще познания произносить свои приговоры безотчетно.

Приняв идею бытия в смысле логического начала мышления, Кант рассматривает ее в трех видах: 1) как безусловное единство *мыслящего субъекта*; 2) как безусловное единство *ряда условий* в мире явлений; 3) как безусловное единство *условия всех предметов* мышления. Первую идею, как мы сказали выше, называл он психологическою, вторую — космологическою, а третью — богословскою. Разумев все сии идеи в значении высшей посылки умозаключения о душе, о мире и о Боге, то есть полагая их как логические начала мышления, Кант, естественно, должен был впасть в крайнее заблуждение относительно этих предметов, существующих не по законам логических форм, не под условием пространства и времени, не в значении категорических понятий, а реально, за предками чувственного воззрения и по иным, недоступным мышлению законам бытия.

Отвергнув реальное значение идеи бытия вообще, Кант, согласно с предположенными уже началами своей аналитики, отверг и реальное значение идеи души, мира и Бога. О предмете, соответствующем той или другой идее, говорит он, мы не имеем никакого познания; от чего же происходит, что приписываем ему предлежательную реальность? Единственно от того, что к такой идее переносимся необходимым заключением ума, — от известного нам заключаем к тому, о чем не имеем никакого понятия. Как искусно скрыл здесь Кант узел своего софизма! Этим софистическим его оборотом впоследствии воспользовался

даже Гегель и ослеплял им своих слушателей, будто великою истиною. Вопрос, как видите, здесь — в том, от чего предметы, соответствующие идеям души, мира и Бога, кажутся нам имеющими *предлежательную реальность*, а не в том, *знаем ли мы об них что-нибудь или нет*. Что же полагается у Канта в основание решения этой задачи? Правильно, логически надлежало бы положить какую-нибудь *подлежательную реальность*, чтобы заключить к *реальности предлежательной*; а Кант полагает *подлежательно известное* и заключает к *предлежательно реальному*: явно, что это — чистый логический обман; потому что подлежательно известное может быть и нереально; следовательно, от него еще нельзя заключить к предлежательной реальности. Так, например, категорическое понятие есть нечто известное; однако ж, как известное, оно, само по себе, не приводит ни к чему реальному. Если же предметам своих идей, то есть душе, миру и Богу, мы, по какой-то необходимости, приписываем предлежательную реальность, то этим самым неопровержимо доказывается, что наши идеи гораздо больше реальны, чем сколько известны, и что, следовательно, соответствующие им предметы действительно существуют. Но куда ведет свои заключения Кант? Положив считать призраком все, что противоречит цели его рационализма, и вместе с тем невольно замечая, что идеи — психологическая, космологическая и богословская — требуют объективного бытия соответствующих себе предметов, он все эти требования относит к числу лживых, обманчивых притязаний и, если они обнаруживаются в психологии, почитает их *паралогизмами* чистого ума, если в космологии — *антиномиями* чистого ума, если в богословии — *идеалом* чистого ума.

Частные выражения идеи психологической, поколику она направляется к соответствующей себе объективной реальности, состоят в требовании, чтобы душа была *субстанцией, существом простым и лицом*. Все эти требования, по мнению Канта, выражаются в форме умозаключений, которые, будучи рассматриваемы им с рационалистической точки зрения, кажутся ему паралогизмами. Хотя мы не видим исключительной необходимости представлять эти требования идеи души в форме силлогистической; потому что они иногда бывают гораздо понятнее для непосредственного сознания и чувства, чем для мыслящего рассудка: однако ж посмотрим, в каких умозаключениях развил их Кант и почему отнес к числу паралогизмов.

«То, представление чего есть безусловное подлежащее нашего суждения, — говорит он, — и что поэтому не может быть огра-

ничением никакой другой вещи, есть *субстанция*; но я как существо мыслящее есть безусловное подлежащее всех возможных моих суждений, и это представление о мне самом не может быть сказуемым никакой другой вещи; следовательно, Я, как существо мыслящее, есть субстанция»<sup>5</sup>. Составив такое умозаключение в пользу субстанциальности души, Кант потом спрашивает: какое можно сделать употребление из этого понятия о субстанции? Что я, как существо мыслящее, продолжаюсь, естественным образом не происходя и не уничтожаясь, о том отсюда заключать никак нельзя; ибо в этом понятии о субстанциальности души нет ничего опытного, что могло бы быть предметом применения категорий. Следовательно, положение: душа есть субстанция означает субстанцию только в идее, а не в реальности. Рассматривая составленное Кантом умозаключение о субстанциальности души и опровержение этого умозаключения, легко заметить, что у Канта определение субстанции не верно, а потому и опровержение его не могло быть затруднительно, хотя сделано тоже недостаточно. Субстанция, конечно, есть подлежащее: но, во-первых, это — подлежащее не моего суждения, которое имеет значение только формальное, а моего бытия, без которого я не мог бы и судить, даже не мог бы произнести и того, что у Канта называется подлежащим; во-вторых, это — подлежащее не безусловно, ибо подлежащее — не подлежащее, если оно не ограничивается сказуемым, а ограниченное чем бы то ни было, уже не есть безусловное. Всякое ограничение, как известно, служит обликом предмета и чрез то делает его доступным для понятия. И только под условием своих ограничений проявляя субстанцию, предмета вместе с тем, по этим же самым ограничениям, становится и предметом внешнего или внутреннего опыта, а отнюдь не субстанции, которая всегда есть и должна быть, как говорит и Кант, предметом идеи.

«Всякая вещь, на деятельность которой нельзя смотреть как на стечение многих действующих вещей, — продолжает Кант, — есть существо простое; но душа, или действующее Я — именно таково; следовательно, душа есть *существо простое*». Против этого умозаключения Критик говорит, что путем опыта нельзя дойти до необходимого единства подлежащего, как условия возможности каждой мысли, и потому в основании простоты души лежит только формальное свидетельство сознания (Apperception): я мыслю. В этом свидетельстве Я есть лишь логическое единство подлежащего, а недействительная простота его. Притом положением, что душа есть существо простое, продол-

жает Кант, нельзя отличить душу от материи. Материя есть тоже вещь сама в себе, и вместе, материя есть только явление вещи, которая в основе сложной своей внешности должна заключать равным образом подлежащее простое. В этом опровержении заключения о простоте души, без сомнения, всякий заметит бессильное, ничего не опровергающее резонерство Канта. Ему хотелось бы такой простоты, на которую можно было бы указать пальцем и в которой он мог бы осязать единство различных, сменяющихся из ней мыслей. Но в этом случае простое не было бы просто. Сознание же надобно представлять в таком отношении к душе, что не единством сознания условливается единство и простота души, а, напротив, единством и простотою души условливается единство сознания. В противном случае единство сознания было бы явлением без причины. В сознании и многообразное приводится к одному, именно по той причине, что оно силу объединения своего содержания получило в единичном и простом существе — в душе. В этой-то сфере сознания, а не в тайнике душевной природы живет наше Я, и живет не как явление логическое, а как представитель человеческой личности и начало эгоистической деятельности. Что же касается до различия между простотою человеческой души и простотою вещей, покуда они рассматриваются сами в себе, то, хотя бы последняя предполагается была и справедливо, для отличения ее от первой есть много признаков из высшей сферы познания, о которых говорить здесь было бы и долго и неуместно.

«Что в разные времена сознает себя численно тем же, — умозаключает Кант, — то есть лице; а душа в разные времена сознает себя численно тою же; следовательно, душа есть *лице*». Сколь ни паралогистически в самом деле составлен Кантом этот силлогизм, доказывающий личность души; но опровержение еще слабее самого силлогизма. Положение, говорит он, что при всем многообразии содержания в моем сознании Я сознаю себя тем же, есть положение аналитическое. Но это тожество подлежащего не простирается на его воззрение, для которого подлежащее есть предмет, а потому не может и доказывать его личности. Таким возражением Канта скорее опровергаются начала критики чистого ума, чем личность души. В самом деле, если старик сознает себя тем же человеком, которым он был в молодости, а воззрение говорит ему, что теперь он не таков, каким был прежде, то воззрение, не отождествляя человека, не относится к его личности, не входит в круг существенных условий ее бытия, и в таком случае личность души будет выше форм

времени. Впрочем, понятие о лице определяется сознанием не одного тождества подлежащего, но еще более — сознанием разумно свободных преимуществ его жизни, и следовательно, составленное Кантом умозаключение, которым, по его мнению, доказывают личность души, есть собственная его неудачная выдумка и значения исторического вовсе не имеет.

Рассмотрев основанные на психологических идеях и составленные Кантом умозаключения, мы убедились только в том, что Кант, в угодность задуманному им рационализму, сколько ни старался прервать связь души с миром метафизическим и закрыть человеческий дух от влияния идей или безусловных начал ведения, принимаемых в смысле предлежательном, не мог достигнуть своей цели. Если же рационализм его в этом отношении держался и доныне еще держится, то опорой ему служит не критическое исследование души, не беспристрастная наука, а направление времени, сильное развитие частного и общественного эгоизма, более же всего, как мы и прежде сказали, дух лютеранского вероучения. Учение о душе под гнетом рационализма, напротив, стеснено более всех других наук и в сфере его деятельности не только не получило никакого развития, но почти совершенно изгнано из курсов философии. И это весьма естественно, потому что где философия покровительствует рационалистическому эгоизму, там философскому самопознанию не может быть места. Но будем продолжать свой обзор и посмотрим, каким образом Кант после борьбы с психологией восстал против космологии и в ее основаниях заметил антиномии чистого ума.

Как частное выражение идеи бытия, у Канта принимается также и идея мира, или идея космологическая, и распадается на четыре низших идеи, которые Кант называет распространенными до безусловного категориями. Эти четыре космологические идеи суть: 1) безусловная полнота *состава* данного целого, в пространстве и времени; 2) безусловная полнота *деления* данного целого в явлениях; 3) безусловная полнота *происхождения* явлений вообще; 4) безусловная полнота *зависимости бытия*, изменяющегося в явлениях. Каждая из этих идей, по мнению Канта, ведет к двум противоречащим, хотя равно уважительным, умозаключениям. И так как ему казалось, что основание сих взаимно противоречащих заключений лежит в законодательстве одного и того же ума, то и приписал он уму взаимное противоречие законов, или так называемые антиномии. Предположив это, Кант каждую из четырех космологических идей

выразил в следующих антиномических, то есть взаимно отрицающих себя, положениях:

1. Мир имеет начало во времени и по пространству ограничен. — Мир не имеет ни начала, ни границ, но и по времени и по пространству бесконечен.

2. Каждая сложная субстанция в мире состоит из простых частей; так что в нем нет ничего, кроме простого, и того, что сложено из простого. — Ничто в мире не состоит из простых частей; так что в нем нет никакой простоты.

3. Причина, из которой могут быть выводимы все явления мира, не одна в природе: для изъяснения их необходима также причина свободная, без которой не было бы первой причины, а следовательно, и полного ряда причин. — Свободы нет, но все в мире происходит по законам природы; потому что свобода противоречит основанию причинности, без которого был бы невозможен опыт.

4. К миру принадлежит совершенно необходимое существо — либо как часть его, либо как причина. — Никакого совершенно необходимого существа нет ни в мире, ни вне мира, как его причины<sup>6</sup>.

Эти антиномии, по словам Канта, основываются на следующем умозаключении: если дано условное, то дан также и целый ряд всех его условий; но предметы чувства даны как условное; следовательно, дан и целый ряд всех их условий. Условное может быть принимаемо здесь в двояком значении: во-первых, в значении вещи самой в себе, во-вторых, в значении явления. В условном, как в вещи самой в себе, заключается и весь ряд условий, а следовательно, и безусловное, — и последовательное развитие членов порядка в этом случае невозможно. Отсюда происходят *тезы* первых двух антиномий: мир имеет начало во времени и ограничен по пространству; каждая сложная субстанция в мире состоит из простых частей. Напротив, в условном как в явлении условий не заключается, а потому тут необходимо от условного идти мало-помалу рядом условий к безусловному до бесконечности. Отсюда происходят *антитезы* первых двух антиномий: мир не имеет ни начала, ни границ; в мире нет никакой простоты. И как тезы, так и антитезы в обеих этих антиномиях, по мнению Канта, ни истинны, ни ложны. Но иначе производит Кант две последние антиномии, в которых условное и безусловное не однородны, как в первых, и приходят в связь только динамически, т. е. чрез влияние одной силы, как причины, на другую, как на действие. В таком именно отношении находятся: свободная причина явлений и необходимая за-

висимость их от законов природы; бытие необходимого существа — в мире, и небытие его — ни в мире, ни вне мира. В этом случае безусловное полагается вне ряда условий, как разумеваемое — идея ума сама по себе, а ряд условий сознается вне условного, как возможный опыт рассудка — тоже сам по себе. Таким образом, разумеваемая идея свободы и неизменного существа поставляется в противоположность с необходимыми законами зависимости вещей в мире чувственном, и заключение делается либо в пользу первой, либо в пользу последних. Если, то есть, представления суть только явления, соединяемые законами опыта, то эти законы должны сами иметь основание уже вне опыта — в идее, — и тогда произойдут *тезы* двух последних антиномий: в мире господствует свобода, как первая причина всякой деятельности; к миру принадлежит совершенно необходимое существо. А если явления суть вещи сами в себе, то в основании их уже не может быть места идее, — и тогда произойдут *анти-тезы* двух последних антиномий: в мире нет ни свободы, ни необходимого существа. Все эти положительные и отрицательные заключения третьей и четвертой антиномий, как и первых двух, по мнению Канта, ни истинны, ни ложны.

По-видимому, ни в чем не показал Кант столько остроумия, как в выводе антиномий чистого ума, — и было много мыслителей не только в Германии, но и в других государствах Европы, которые от всей души допускали эти антиномии и одобряли их вывод. Но мы видим здесь лишь искусно придуманный Кантом способ утвердить основания рационализма и, вопреки психологическим убеждениям человека и вековым началам философии, все в нашей душе обратить в чистые формы и отвлеченные понятия. Надобно полагать, что современники и слушатели кенигсбергского философа были сильно предрасположены к рационалистическому формализму, когда беспрекословно приняли первое, коренное его понятие в рассматриваемом учении, что частные космологические идеи суть не иное что, как распространение категорий до безусловного. Казалось бы, как принять это противулогическое положение! Кто не видит, что категорию никак нельзя распространить так, чтобы она сделалась безусловным? Можно ли число, чрез увеличение его, довести до того, чтобы оно наконец заключило в себе все целое, поглотившее всякую численность и чрез то переставшее быть числом? Или наоборот, — можно ли единицу делить до того, чтобы она, наконец, обратилась в ничто — в нуль? Возьмем, например, категорию качества, в применении к человеку, и будем распространять ее чрез отвлечение от человека родовых и видовых, су-

щественных и случайных его примет: чрез это мы постепенно дойдем до самого высшего понятия «бытия», далее которого отвлечение уже невозможно. Что же? Понятие бытия есть ли «безусловное» — идея? Совсем нет; это — опять не иное что, как высшая категория: это — чистая форма без всякого содержания, без всяких признаков жизни, тогда как идея есть полная, в себе самой заключенная жизнь. Так, например, идея счастья или блаженства заключает в себе всю полноту условий для счастливой жизни, подобно тому как семя скрывает в себе всю полноту силы для развития растительного организма. Поэтому безусловное в значении идеи, или, точнее, идея безусловного существует в душе реально, тогда как категории, чем больше распространяешь их, становятся тем формальнее.

Поняв безусловное как форму ума и чрез то в логическое сродство с ним поставив категории, которые, по силе аналитики рассудка, приложимы только к условному в явлении, Кант из этих начал, по отношению к миру, вывел со всем не то, что из них действительно вытекало. В одной и той же сфере логического мышления видит он как безусловное, так и условное, и говорит, что условное мы можем принимать в двояком значении: либо как явление, либо как вещь саму в себе. Начиная мышление от условного в смысле явления, рассудок, по мнению Канта, оканчивает его заключением к безусловному: а когда движение мысли начинается от условного в значении вещи самой в себе, — эта вещь сама в себе не представляет возможности заключать к безусловному, потому что в самой же себе содержит весь ряд условий и, следовательно, сама же должна быть безусловным. Таким образом, ум находит в себе основания, касательно главнейших вопросов о мире, делать взаимно противоречущие заключения. Но в каком бы значении ни приняли мы условное, — будет ли это явление, или вещь сама в себе, — как скоро оно в сфере логического мышления, рассудок от него никогда не дойдет до безусловного и, следовательно, ни в каком случае не будет противоречить самому себе. В самом деле, положим, что за исходную точку своего мышления мы приняли условное в значении явления. По мнению Канта, при этом нам необходимо остановиться на безусловном; а выходит не так: при этом мы, сами того не замечая, начинаем мыслить об условном под предварительным влиянием идеи безусловного и стремимся к последнему именно от того, что оно в нас первое, — а потому, независимо от этого первого, никогда не достигаем его. Наше условное есть мир в явлении: но на каком основании большую или меньшую сумму замечаемых нами явлений

мы называем миром, то есть полным гармоническим целым, в котором все держится премудро установленными отношениями причин и действий, средств и целей? Явно, что все наши относящиеся к миру исследования суть только проверка готовой уже идеи о нем, и окончить эту проверку, дойти до последнего узла, соединяющего нити частных сфер мироздания, нам невозможно, а потому и достигнуть до безусловного, средствами одного мышления, развитием одних категорических понятий, мы не в состоянии. Положим опять, что исходная точка нашего мышления есть условное в смысле вещи самой в себе. По мнению Канта, в этом случае нельзя дойти до безусловного, и такое мнение его совершенно справедливо, — но не в том отношении, что, выходя из понятия об условном, как о вещи самой в себе, мы не в силах заключить к безусловному, а в том, что самое это понятие для нас невозможно. Что такое мир сам в себе? Отвечая на этот вопрос независимо от идеи безусловного, мы не могли бы сказать даже и того, условен он или безусловен. А не имея понятия о мире как о предмете самом в себе, нельзя иметь и посылку для заключения не только о безусловном, но и ни о чем. Итак, если идея мира, согласно с положением Кантовой диалектики, имеет употребление лишь логическое и направляется единственно к объединению категорических понятий рассудка, следовательно, есть начало служебное, подчиненное законам мышления; то и по самой природе этих законов, требующих непрерывного хода мыслей, бесконечного ряда умозаключений, теоретически ум не может остановить развитие своих форм и закончить его положением безусловного; а потому в области теоретического ума нет места и антиномиям. В ней все движется, все идет вперед, кроме одного ума, который отождествляет свое бытие самосознанием и таким образом если и допускает безусловное, то видит в нем не иное что, как себя. Правда, Кант в своей критике еще не дошел до этих результатов, однако ж из положенных им начал они необходимо вытекали и мы увидим, как впоследствии Гегель оправдал это самым делом и доказал, что вывод Кантовых антиномий сам в себе есть антиномия, что все тезы его относятся единственно к уму, а антитезы — ко всему тому, что полагается умом как предмет.

Кант допускал еще силу стремления ума к миру духовному, обнаруживающуюся особенно требованием Существа высочайшего и первой причины всяческих, но, чтобы до конца остаться верным своему взгляду, он такое требование почитал только домашним произведением мышления — *идеалом чистого ума*. Мы уже видели, что идее приписывал он значение формального

или логического начала, имеющего правильное приложение только к объединению категорий, а чрез них к возможному опыту. Явно, что в таком значении идея сама по себе не могла иметь никакого содержания и ни чем не ограничивалась. Она в мнении Канта стоит выше всего, но стоит как что-то пустое, немислимое и непредставляемое. Ум начинает сознавать ее силу только тогда, когда видит в ней общую форму всех возможных предикатов вещи, подобно тому как если бы физик только тогда допускал присутствие электричества в лейденской банке, когда бы извлек из ней искру. Но эти предикаты даются не вещью, а рассудком, который заключает их в самом себе, и, по собственному усмотрению, одну из них подводит под идеальное свое начало, а другие отрицает, и, благодаря этому отрицанию, то, от чего бывает отрицание, почитает чем-то положительным, материею, реальностью. Отсюда идею, как совместимость всех возможных предикатов, Кант называет идею всякой реальности и говорит: когда в основание этой идеи полагают трансцендентальный предмет (Substratum), тогда происходит понятие отдельного существа, содержащего в себе все реальности (entis realissimi). Но само собою разумеется, продолжает он, что ум, для представления необходимого и совершенного ограничения вещи, предполагает не бытие такого существа, которое соответствует идеалу, а только идею его. Следовательно, существо реальнейшее есть совместимость всех возможных предикатов не более как в идее, — есть не иное что, как идеал чистого ума или идеальный первообраз вещей, получающих материею своей возможности от того идеала. Все это, говорит Кант, указывает не на объективное отношение какого-нибудь действительного предмета к другим вещам, а на отношение идеи к понятиям. О бытии же существа с таким исключительным преимуществом мы остаемся в совершенном неведении, хотя, как скоро идеал чистого ума переходит в наше представление, мы тотчас овеществляем его, то есть делаем предметом, потом усвояем ему образ, а наконец, по естественному прогрессу ума, приписываем ему даже полноту единой личности.

Эти жалкие и, однако ж, логически вытекающие результаты рационалистических начал не только бесчестят достоинство науки, но унижают до степени скотской бессмысленности и самую природу человека. Одну только великую и поучительную истину, по крайней мере отрицательно, доказывают они, что человеческий ум, без руководства религии, без глубоких убеждений в истинах Христовой веры, — ум, вступающий на поприще философии с гордою самоуверенностью, что его мерою мож-

но определить все, этот ум, сколько бы ни казался он высоким, в область науки непременно вносит безумие, а в человеческое общество — нравственную заразу. В самом деле, что может быть безумнее той уверенности, что не зрение зависит от света, а свет от зрения, или не желание происходит от предмета, а предмет от желания? Между тем, по началам Канта, выходит так: когда в основание этой (чисто формальной) идеи, говорит он, полагают трансцендентальный предмет, тогда происходит понятие о существе реальнейшем. Но такое положение трансцендентального предмета в основание идеи есть ли дело произвольное или необходимое? Ведь оно так необходимо, что полагает высочайшее существо чрез самое его отрицание, подобно тому как у Давида безумный, говорящий в сердце своем, что нет Бога, этим самым обличает тайное чувство сердца, требующее Божия бытия. Поэтому Канту неотразимо предстоял вопрос: откуда навязывается человеку такое требование? Идея сама по себе, как *формальное* начало ума, по смыслу Кантовой идеологии, его не объявляет; категории, или возможные предикаты вещи, еще менее способны к тому: трансцендентальные формы чувственного воззрения сами ожидают ограничений. На что ни посмотри в области критики чистого ума, — ни в чем не видишь причины, заставляющей в основание идеи полагать трансцендентальный предмет. А между тем он почему-то полагается. Защитники рационализма, конечно, скажут, как говорит и Кант, что ум, открывая свое движение от условного, постепенно восходит к безусловному — к идее, и реализует его возможными предикатами. Но мы уже заметили, что идея сама по себе отнюдь не есть безусловное, а только орган, для созерцания безусловного; заметили также, что если бы идея сама по себе была безусловное, то нам никак нельзя было бы от условного дойти до ней, как до безусловного, подобно тому как определенный момент времени, сколько бы он ни двигался, никогда не может уравниваться с беспредельною и неподвижною вечностью. К этим прежним замечаниям в настоящем случае можно прибавить только то, что и самое понятие об условном есть так называемое *petitio principii*<sup>7</sup>, то есть что нам нельзя было бы и знать, что нечто условно, если бы чрез идею ума не ограничивало нас безусловное, равно как мы не знали бы и о своей конечности, если бы не ограничивались бесконечным. Что условнее домашнего животного? И однако ж, оно не сознает своей условности, а потому не требует и безусловного. В чем же скрывается семя этих жалких результатов рационализма на попрание естественного Богословия? Единственно в ложном понятии об идее ума.

Идея, как мы уже видели, у Канта имеет употребление только логическое; и однако ж, несмотря на чисто формальное ее значение, она облечена авторитетом начала реального. Тут вышло все наоборот. Если под идею разумеется не простое слово, то она должна быть действительно реальным началом ума; но реальность ее может уславливаться только безусловным; поэтому ум, чрез посредство своей идеи, необходимо созерцает существо реальнейшее и не в силах отказаться от того, что созерцает, равно как и глаз, видя звездное небо, никак не откажется, что видит его. Это и естественно, и ясно. Но у Канта идея, прежде чем получила реальность, полагается либо как пустое слово, либо как нечто вовсе не существующее и в то же время имеющее силу начала и могущее ограничивать категории. Представляем этот взгляд Канта на суд всех мыслителей, найдут ли они здесь хоть искру здравого смысла. Потом, Кант реализует свою идею не со стороны безусловного (зачем? она, по его мнению, при всей своей пустоте, и сама безусловна), а со стороны возможных предикатов или категорий, точно так, как при построении логического силлогизма, общая или большая посылка реализуется чрез подведение под нее меньшей посылки. Но если идея есть то же, что общая посылка в силлогизм, то она должна в форме логической провещавать вечные истины, которых категории доставить ей не могли, потому что наперед сами ждут от ней ограничения, и которых она не заключает также в самой себе, потому что не имеет никакого содержания. Откуда же берутся эти вечные истины, стоящие недосызаемо выше опыта и только произносимые, но не обнимаемые самым умом? На этот вопрос Кантова критика чистого ума ничего не отвечает. Заметим еще, что, думая реализовать свою идею возможными предикатами, Кант реализует ее только в смысле логическом, то есть делает ее формою, состоящую из одних форм или понятий, и эти понятия почитает реальными единственно потому, что в отношении к ним имеют отрицательное значение другие понятия. Как легко и удобно реализовать таким образом идею! Есть у вас идея богатства и вам хотелось бы реализовать ее в собственном вашем лице: введите в нее только все возможные предикаты богатства, — и вы богаты логически; а если этому логическому построению придадите еще образ, то будете богаты и в воображении. Но чтобы наслаждаться таким богатством, советуется наглухо запереть чувства и Кантовою критикою совершенно закрыть око ума, дабы не видеть ничего предметного ни ниже, ни выше себя: в противном случае разочарование неизбежно. Нет, не так надобно понимать реальность идеи!

Составив понятие о Боге как об идеале чистого ума, которому, по началам рационалистическим, не соответствует ничто предметное, Кант увенчал теоретическую часть своей критики разбором и оценкою трех доказательств бытия Божия, именно доказательства *онтологического*, *космологического* и *физико-теологического*. Само собою разумеется, какова долженствовала быть оценка их на основаниях, положенных рационализмом.

Рассматривая доказательство онтологическое, по силе которого существо реальнейшее есть безусловно необходимое и, следовательно, необходимо существующее, Кант говорит: безусловно необходимого существа нельзя и мыслить, потому что все условия силы мыслящей таковы, что отодвигают его вперед и не дают ему места в понятии. Между тем Канту хотелось бы, чтобы Бог — существо безусловно необходимое — помещался в пределах его понятия и, наравне с предметами возможного опыта, являлся сознанию в категорических ограничениях! Значит, ему хотелось бы, чтобы существо безусловно необходимое, сделавшись содержанием понятия, перестало быть безусловным, а ум, обнявший его своим понятием, облекся величиюм силы безусловной. Желание, недостойное не только философа, но и вообще — человека здравомыслящего! Существо безусловное не потому ли и безусловно, что оно выше всех условий и всякой условной деятельности, а потому выше и мышления? Очень естественно, что, сколько бы ни возносились мы к нему своею мыслию, оно, как безусловное, все будет впереди нашего полета. И несмотря на то, разумная душа, возносясь к нему, не только не утомляется своим стремлением, но еще находит в нем удовлетворение своего требования и услаждается им, как высоким своим достоинством. Не находит Кант удовлетворительною и той черты онтологического доказательства, что в понятии существа реальнейшего должно заключаться также бытие и что поэтому оно, как реальнейшее, должно существовать. Это заключение, что существо реальнейшее *должно существовать*, очевидно, есть аподиктическое, то есть совершенно известное и необходимое, и выведено из посылки аподиктически необходимой: но Канту, без всякой логической причины, угодно было ту посылку назвать только возможною; а от возможного к действительному, говорит он, заключить нельзя. Притом все положения о бытии, продолжает Кант, суть положения синтетические, в которых предикат бытия может быть отнят от субъекта без противоречия; значит, мы не противоречили бы понятию о существе реальнейшем, если бы мыслили его и без бытия. Так ли это в самом деле? Вникнув в предмет надлежащим образом,

мы должны избрать одно из двух: или удержать существо реальнейшее в смысле понятия — и отказаться от совершенной его реальности, или положить совершенную его реальность — и расстаться с ним, как с понятием. Первое необходимо потому, что, пока мы имеем только понятие о существе реальнейшем, — оно в нашем понятии далеко не реальнейшее, ибо рассудок — сила понимающая, может ли составить понятие о существе реальнейшем, когда он сам нереален? Как он поймет всесовершенное, не имея сам полноты совершенств? Пускай же Кант защищает свое понятие о существе реальнейшем и, если угодно, отнимет от него бытие: но в его понятии никто не узнает существа реальнейшего. Второе необходимо потому, что как скоро существо реальнейшее — действительно реальнейшее, то есть включает в себе все совершенства, то по этому самому оно — уже выше логических законов мышления, выше всех возможных категорических сочетаний, следовательно, должно быть вне области рассудка и существовать предметно, то есть, иметь действительное бытие. Но в этом-то смысле положение о реальнейшем существе будет уже не синтетическое, а аналитическое; потому что реальнейшее существо, имеющее бытие предметное, не может стоять ни под каким началом синтеза, как стоит Кантово понятие под синтезом логической идеи, то есть не зависит ни от какой причины, соединившей в нем все реальности. Итак, Кант своею критикою нисколько не ослабил онтологического доказательства бытия Божия, а только более прояснил ея начала рационализма и показал, до какой степени враждебен он нравственно-религиозным убеждениям человека и как близко подходит к решительному безбожию.

Не сильнее опровергает он и космологическое доказательство бытия Божия. Формула этого доказательства у него — следующая. Если существует что-нибудь, то существует и безусловно необходимое существо; но я, по крайней мере, существую; следовательно, существует и безусловно необходимое существо. Это доказательство Кант находит не только слабым, но и лукавым. По его мнению, оно выходит как будто из опыта, а на самом деле наперед уже готово опереться на доказательстве онтологическом, которое от понятия о существе реальнейшем включает к бытию существа безусловно необходимого. Странно, а на деле большею частью случается так, что человек, с худым направлением и нечистою совестью, принимая вид обличителя, как-то невольно высказывает свою недобросовестность и превратность собственных своих мыслей. Мы сейчас видели, что Кант толковал о понятии существа реальнейшего, тогда как без

сомнения сознавал, что на языке его вертится только слово «реальнейшее существо», а самого понятия о нем в рассудке нет и быть не может. То же самое видим и теперь: он толкует о космологическом доказательстве бытия Божия; а на мысли у него — иное, — каким бы образом представить его так, чтобы скрыть его силу, как доказательства космологического, и сблизить его с доказательством онтологическим, которое казалось ему достаточно опровергнутым. Посмотрите: отчего под большую посылку космологического доказательства «если существует что-нибудь, то существует и безусловно необходимое существо» Кант не подвел никакой вещи из природы видимой? Разве мало представлял ему опыт существ условных — сотворенных? *Небеса поведают славу Божию, творение же руку его возвещает твердь* (Пс. 18: 2)! Так нет; на месте меньшей посылки его силлогизма стало положение: «но я по крайней мере существую». Что заставило Канта из всех предметов видимого мира избрать свое я? То, что с ним можно было соединить два значения: значение условного бытия и значение мыслящего или понимающего субъекта. Вот здесь-то действительно скрывается лукавство, подтверждающееся еще более тем, что свое Я в формуле космологического доказательства Кант принял в смысле не условного бытия, как бы следовало, а понимающего субъекта, до которого космологическому доказательству дела нет. Так-то великий философ обманывал своих слушателей даже умышленными софизмами! Впрочем, приняв свое Я и в значении понимающего субъекта, он сблизил космологическое доказательство не с онтологическим, чего ему хотелось, а с психологическим; потому что в этом своем виде оно выходит из сознания, в котором представления опытные встречаются с требованиями идеальными и ищут соответствующего себе места в системе явлений, озаряемых сознанием. Мы столь же ясно сознаем преемственность вещей изменяющихся, сколь ясно сознается нами требование начала неизменного, и первый необходимо поставляем в какую-нибудь зависимость от последнего. Это — два непосредственно известные данные в единстве нашего сознания. К ним присоединяется и третье данное, известное посредственно — чрез чувственное воззрение, то есть бытие случайностей в мире чувственном. После сего, по этим трем данным известным, остается найти четвертое — неизвестное, именно, бытие существа необходимого. Это-то бытие способом психологического доказательства и находится; так что формула его может быть представлена следующим образом: все, изменяющееся в нашем сознании, существует предметно, но тем, что требуется в нашем сознании,

как безусловно необходимое, ограничивается все, изменяющееся в нашем сознании; следовательно, и то, что требуется в нашем сознании, как безусловно-необходимое, существует предметно. С логической стороны это умозаключение выдерживает всякую критику, допускающую предметное бытие явлений, и только, по содержанию, вторая посылка его требует исследований и определения способа, каким изменяющееся в сознании ограничивается неизменяемым. И так Кант не только не опроверг космологического доказательства бытия Божия, но и не коснулся его — собственно как космологического: в этом своем значении оно осталось нетронутым. Да и возможно ли было Канту опровергнуть то, что имеет свое основание в опыте, которого он не признавал и вместе боялся, как неумолимого обличителя своей теории? Задуманное им софистическое сближение космологического доказательства с онтологическим привело его, как мы сказали, к доказательству вовсе не онтологическому, основывающемуся на идее существа совершеннейшего, а к психологическому, соединяющему в сознании условное с безусловным; да и этого последнего доказательства он не поколебал.

Формулу физико-теологического доказательства бытия Божия Кант излагает следующим образом: в мире заметны ясные признаки порядка, установленного намеренно и премудро. Этот целесообразный порядок для самых вещей есть что-то чуждое и случайное. Следовательно, должна существовать высочайшая и премудрая причина, которая устроила все сие — не как слепо действующая и, по своей плодотворности, могущественная природа, а как разумность, бывшая причиною мира свободною. Это доказательство, по мнению Канта, имеет силу доказательства аналогического, то есть заключает к бытию разумной причины всемирного порядка по сходству заключений от произведений художества к художнику; следовательно, здесь берется в расчет только форма мира, а не материя или субстанция его, и потому доказывается бытие Создателя, а не Творца. Стараясь ослабить таким образом силу физико-теологического доказательства бытия Божия, Кант как будто и самого Бога — первую причину всяческих — хотел представлять в мире явлений или форм, подобно тому как художника видит он в мастерской. Вещи сами в себе отличая от вещей в их проявлении, с своей человеческой точки зрения, поколику, то есть, и человек существует в этих двух видах, какое имел он основание раздвоить таким же образом и первую причину мира, которая, уже и потому, что первая, должна быть существом выше явлений, и пред которою, поэтому, мир отнюдь не раздвояется так, как он двоится пред

взглядом человека? Этот близорукий взгляд извинителен был еще в мире языческом, в котором философы, допуская предвечную материю, видели нужду в верховном ее образователе и таким образом приходили к понятию о демиурге. Мысль о происхождении вещей из ничего, об акте творения, о всемогущем слове Творца, приводящего все из небытия в бытие, не вмещалась в их ум. Но философу-христианину в высочайшей причине всяческих различать Творца и Образователя, и притом — различать такому глубокому мыслителю, как Кант, — непростительно. Он не мог не знать, что для философа в мире христианском вопрос о материи совершенно исчезает в идее всемогущества Божия и сливается в одно с вопросом о дивном порядке мироздания в идее Божественной премудрости и благодати; так что *вся Тем быша, и без Него ничто же бысть, еже бысть* (Иоан. 1: 3).

Как скуден и сух в своих выводах этот жалкий философский формализм, держащийся только в пределах категорических построений рассудка и в подлежательных формах чувственного воззрения! Какое обширное и плодоносное поле в области человеческого духа оставляет он неразработанным и глохнущим от недостатка самопознания, которое могло бы открыть в недре его семена высшей и благороднейшей жизни! Но те семена произрастили бы такой плод, который для рационализма был бы началом истребительным; и потому-то рационализм глубоко в область человеческого духа и сам не заходит, и других не пускает. Что такое человек с точки зрения Кантовой критики чистого ума? Это есть существо (если только существо), сотканное из понятий, восходящее или нисходящее по степеням категорической его паутины, закупоренное в чистые формы пространства и времени, из которых не только выступить, но и выглянуть не может, а между тем сознает, что ему, несмотря на бесконечную расширяемость этих форм, в них до крайности тесно, неловко, как птице в клетке. Ум человеческий просится на волю и хотел бы лететь за пределы всех временных и пространственных ограничений, хотел бы разорвать утлую категорическую ткань: но Кант не велит, утверждая, что вне этой безоконной храмины — область призраков, страна неизвестная, ничем не населенная, вводящая людей в заблуждение; и многие, слушая его, безвыходно остаются в пространстве, исключительно живут во времени, и еще заживо умирают для вечности.

Учение Канта о свободе, как сказали мы выше, есть последнее слово его науки — завершение критических его исследований. Этим учением Кантова критика выведена за пределы мира явлений и поставлена в необходимость допустить по крайней

мере в практической стороне человека начало ноуменальное. Но там, — на этой именно ноуменальной высоте человеческой природы, где найдена Кантом свобода, как будто не зависящая ни от каких ограничений, слышатся ему и другие сверхчувственные внушения, от которых человек явно зависит и с которыми Кант, по-видимому, не знал, что делать. Еще в критике теоретического ума имел он случай сказать, что последняя цель, к которой приходит наконец ум в трансцендентальном своем употреблении, касается трех предметов: *свободы воли, бессмертия души и бытия Божия*. Все эти предметы, как вышеопытные, для интересов ума созерцающего, по словам Канта, не важны, даже представляются предметами бесполезной, досужей и тяжелой умственной напряженности; потому что для познания, говорит, они вовсе не нужны и теоретическому уму навязываются только умом практическим: но в практическом отношении Кант не мог оставить их без внимания и даже по вниманию к ним, заявил первенство ума практического пред теоретическим. <...> Фальшивая сторона Кантова взгляда состояла преимущественно в том, что он резко отделял интересы ума теоретического от интересов практического, что между тем и другим видел не проходимую бездну, чрез которую как-то неестественно и слишком искусственно может перелетать одна сила размышления (*Urtheilskraft*). Вот и теперь на вопрос: должен ли теоретический ум принимать положения о свободе воли, бессмертии души и бытии Божиим, и соединять их со своими понятиями, или он имеет право следовать только собственным интересам и отвергать все прочее, как пустое умничанье, не находящее себе опоры в опыте? И теперь на этот вопрос Кант отвечает весьма робко и неопределенно, будто опасается сказать слишком ясно и оставляет себе место для выхода. Эти положения, говорит он, должны неотделимо относиться к практическому интересу чистого ума, но не противоречить уму теоретическому, — по той причине, что ум, произносящий на своих началах суждение *a priori*, есть один и тот же; а потому понятно, что как скоро известных положений он не достигает теоретически, то должен принимать их ради интересов практических. Если бы этим словам Канта можно было придать смысл обратный, запрещающий не положениям тем говорить против теоретического ума, а теоретическому уму против тех положений, когда последний способами своего познания не достигает их; то Кантово мнение было бы справедливо, — тем справедливее, что таким образом ум практический действительно имел бы первенство пред теоретическим. Но Кант понимает это дело

совсем иначе: по его идее, познание должно идти само по себе, а нравственная и религиозная жизнь сама по себе; познанию, прилагаемому только к предметам возможного опыта, нет надобности до внушений нравственно-религиозных, имеющих происхождение вышеопытное. Ум теоретический, строго держась рационалистических своих начал, уполномочивается ими не только не обращать внимания на требования ума практического, но и протестовать против вмешательства их в дело теории. Через это германская наука под влиянием Кантовой критики совершенно отделилась от религиозных верований и нравственных убеждений и стала питать в душе человека эгоистическое презрение к ним, а в них возбудила чувство недоверчивости к науке. Отсюда произошли два явления, весьма странные по природе и разрушительные по последствиям.

Во-первых, в школе Канта открылся новый, до того времени небывалый вид тщеславия — уметь теоретически опровергнуть или доказать, по произволу, все, что беспрекословно принимается практически. Кантов последователь, обратив в чистые формы все реальные основания философии, находил возможность в ученой аудитории или в ученом сочинении говорить совершенно противное тому, что проявлял в жизни домашней. Здесь он веровал в Бога и вместе с своим семейством восхвалял Его псалмопениями; а там отвергал доказательства бытия Божия и признавал призраками все метафизические истины. <...>

Другое, не менее странное явление, происшедшее от разделения интересов ума теоретического и практического, состояло в том, что люди простые и в простоте сердца внимавшие голосу духовной своей природы внушающей им вечные истины бытия Божия и бессмертия души, стали обнаруживать недоверчивость ко всяким без различия философским воззрениям, так что философия со времени Канта сделалась для них синонимическим названием вольнодумства, неверия и безбожия. И надобно признаться, что такой взгляд на все, поколику он устанавливался под влиянием начал Кантовой критики чистого ума, был не без оснований. Если органом философии должен быть исключительно чистый ум и если все формы его деятельности имеют приложение только к предметам возможного опыта, то для него не может быть ничего такого, на что не указывает опыт, следовательно, не может быть ни Бога, ни будущей жизни. И вот философия, великая наука Сократов, Платонов, Декартов, Ньютонов, Лейбницев, пред судом практического ума уронена, обесславлена, предана незаслуженному презрению и сделалась страшилищем, которого боятся и блюстители религиозных дог-

матов, и хранители народной нравственности, и оберегатели общественного спокойствия. Вы занимаетесь философией и замечаете, что люди благомыслящие смотрят на ваши занятия с подозрением, благодарите за это Канта, положившего на философию пятно жалкой односторонности, будто печать отвержения. <...> Эта исключительная деятельность ума в философии благодаря Канту чрез философию так эгоистически охватила все отрасли знания, что нигде и ни в чем не оставила места ни благородным движениям чувства, ни нравственным стремлениям воли. Богослов ли вы? — по идее рационализма единственная опора ваша — ум; моралист ли вы? — располагать сердца ваших ближних к добру вам можно только умом; художник ли вы? — создавайте прекрасное под руководством одного ума. Везде — ум, и все — ум, тогда как в человеке на всех путях его жизни должен действовать не ум, а человек — весь человек, нераздельностью своей природы. И в этой-то нераздельности его природы сокрыт ключ к святилищу истинной мудрости, сколько может быть она доступна для ограниченного человеческого постижения; в этой-то нераздельности его природы таится источник и всего прекрасного, сколько может быть оно производимо слабыми человеческими силами.

Не полагая и даже не допуская никакой существенной связи между умом теоретическим и практическим, а между тем ясно сознавая, что упомянутые выше ноуменальные истины практического ума вплетаются во все виды человеческой жизни и деятельности, Кант думал распутать это дело, по своему обыкновению, логически. Весь интерес моего ума (как теоретического, так и практического), говорит он, соединяется в следующих трех вопросах: что я могу знать? что я должен делать? и чего могу надеяться? Первый вопрос есть чисто теоретический, другой — чисто практический, а третий — вместе практический и теоретический, и притом так, что вопрос практический, как руководительная нить, ведет к решению теоретического. Решение первого вопроса в отношении к свободе воли, к бессмертию души и бытию Божию уже сделано Кантом: он положил, что эти истины не могут быть предметом знания. Решение второго вопроса в том же отношении указывает только на бытие в человеке нравственного закона, к исполнению которого он побуждается стремлением быть достойным счастья. Но где это счастье? Как получить его, хотя бы человек и признавал себя того достойным? Получение счастья должно условливаться не только абсолютным знанием предлежательной природы, которого теоретический ум вовсе не имеет, но и признанием высочайшей ее

причины, которая в мире физическом благоустраивает мир нравственный, и настоящие судьбы людей приводит в гармонию с будущими. Таким образом, решение третьего вопроса: как я могу надеяться быть счастливым, если считаю себя того достойным? — решение, от которого зависело соглашение интересов ума теоретического и практического, послужило для Канта неизбежным камнем преткновения: он принужден был ввести в сферу чистого ума не только понятие о ноуменальном значении свободы, но и две, по его мнению, неотделимые одна от другой истины — бытия Божия и будущей жизни, и теоретическому уму, несмотря на то что он прикован только к явлениям, навязать их по крайней мере в качестве *предположений*, предоставляя ему подводить эти предположения под обыкновенные формы понятий, или категории.

Но тогда как свобода воли, бессмертие души и бытие Божие для ума теоретического, по учению Канта, имеют значение предположений, которые он формальными своими способами вечно стремится привести к достоинству положительных истин и не может, — что значат они в уме практическом? Уму практическому Кант усваивает эти положения, основывая их на потребности в необходимой цели (*Absicht*), и потому понимает их здесь не как позволительные гипотезы, а как *постулаты*. Потребность же в необходимой цели принимает он в значении меры — доставит нравственному законодательству большую обязательность. Постулат практического ума, по словам Канта, требует возможности самого предмета из практических законов, следовательно, только в помощь практическому уму. Эта известность требуемой возможности не есть теоретическая, то есть в отношении к предмету не есть дознанная необходимость, но есть необходимое принятие тех истин в отношении к субъекту, для исполнения практического закона, следовательно, есть только необходимая гипотеза. Обуславливая сторону нравственной жизни человека, Кант поступает точно так же, как поступил, когда обуславливал область человеческого знания. Там идея единства, мерцающая как бы на рубеже человеческой природы, не имеет у него отношения к миру метафизическому, но, получив значение логическое, направляется только к объединению понятий: так и здесь — постулаты или требования свободной воли, бессмертия души и бытия Божия, назначаются не для того, чтобы свидетельствовать человеку о подлежащей реальности этих предметов, а для того, чтобы помогать практическому уму на поприще нравственной его деятельности. По смыслу Кантова учения, выходит так, что эти предме-

ты, сами по себе, при всей необходимости принятия постулятов их, — дело неизвестное: но когда человек, ограничиваемый этими постулятами, становится нравственно добрым и честным или, по крайней мере, под их влиянием удерживается от зла, тогда он начинает веровать в будущую жизнь, в бытие Бога и в безусловную свободу. Итак, бытие Бога, будущая жизнь и безусловная свобода, по учению Канта, обуславливаются только подлежательно — нравственным настроением того или другого человека; а сами по себе, в значении предметов, существующих подлежательно и доступных стремлению практического ума, суть чистая, хотя и необходимая гипотеза.

Не много нужно внимания, чтобы заметить, как безотчетно и неудовлетворительно это понятие Канта о постулятах практического ума. Мы противопоставим ему только два вопроса: откуда получили свое начало эти постуляты? и каким образом они могут нравственную деятельность перерождают в действительное бытие или подлежательное убеждение делать порукою за подлежательно — сущее?

Постуляты практического ума Кант производит из нравственного закона, как бы, то есть, ум обязывал человека к исполнению предписаний его, ссылаясь на то, что исполнения их требуют внушаемые законом истины будущей жизни, бытия Божия и безусловной свободы. Но если теоретической известности о подлежательном значении этих предметов в уме не имеется, то не следовало ли Канту по крайней мере спросить себя: откуда вошли в закон необходимые постуляты их — такие постуляты, которые явно господствуют над законом, покровительствуют ему своим авторитетом, усиливают его влияние, кладут на нем печать божественного законодательства? Этот вопрос тем настоятельнее, что постулятами практического ума вводятся в сознание подзаконного существа такие предметы, которые, по-видимому, не имеют непосредственной связи с нравственной его деятельностью и, сами по себе, не могут ни усиливать ее, ни ослаблять, которые представляются более предметами теоретического созерцания, чем нравственных стремлений. Иное дело — если бы для помощи уму вводимо было в закон представление законодателя, который за исполнение обещает награды, а за нарушение угрожает наказаниями: тогда понятна была бы цель введения таких предметов в кодекс нравственного законодательства. Но как скоро закон есть дело человеческой воли, то к чему Бог и будущая жизнь? Разве к тому, чтобы они в воображении человека были страдательными орудиями этой самозакондательной воли, когда она предпишет кого-нибудь

наградить или наказать? Притом Кант составил такое высокое понятие о нравственной автономии, что возвел ее до обязательности безусловной: а в этом случае представляется странным, почему практический ум не обязывает просто именем закона, но побуждает именем таких предметов, предлежательного бытия которых он не знает. <...> ...если эти постулаты навязываются практическому уму необходимо и утверждают своею санкцией нравственный закон, то ум не только не имеет права сомневаться в предлежательном бытии соответствующих им предметов, но и не может не принять его, не погрешая против обыкновенных правил логического заключения. Постулаты практического ума, по словам Канта, требуют возможности самых предметов! Но Кант вместе с тем говорит, что принятия сих постулатов в отношении к предметам необходимо. Каким же образом он позволил себе — от необходимого принятия этих требований в отношении к предметам заключить к возможности их? Ведь это все равно если бы я, имея необходимое требование принять бытие Канта, заключил только, что Кант мог существовать. Необходимость принятия постулатов практического ума, напротив, показывает, что эти постулаты и назначены прежде всего для удостоверения нас естественным путем в предлежательном бытии соответствующих им предметов.

Представлять, как представлял себе Кант, что постулаты практического ума, не имея значения теоретического, направлены исключительно к цели нравственной, чтобы путем нравственной деятельности возбудить в нас веру в предметы тех постулатов, значит ввести в науку и жизнь вдруг две губительные ошибки: отвергнув действительно существующее, заменить его существующим нравственно и на место предлежательно требуемого поставить подлежательное убеждение. <...>

Предположив, что предлежательное бытие предметов, вызываемых постулатами практического ума, неизвестно и что они принимаются как действительно существующие только с нравственно подлежательной точки зрения, Кант этим путем пришел к понятию так называемой *нравственной веры*. Нравственная вера, по его словам, есть убеждение (*Furwahrhalten*), довлеющее больше только подлежательно, чем предлежательно: это не есть знание, но есть подлежательная довлеемость, поколику она находится во внутренней связи с нравственными моими правилами. Я знаю, что есть Бог и будущая жизнь: но это значит не то, говорит он, будто нравственно известно, что Бог есть, а только то, что я нравственно уверен в бытии Божием. Единственная заметная здесь черта состоит в том, что

умственная вера основывается на предположении нравственных чувствований. Принимая в нравственном значении веру, Кант нравственного характера требует и от богословия. Что касается до богословия, говорит он, то явно, что понятие о Боге есть понятие, относящееся не к физике, а к нравственности. Это нравственное богословие имеет то особенное преимущество пред созерцательным, что неминуемо ведет к понятию о единой совершеннейшей, разумной Причине; ибо взвешивая с точки зрения нравственного единства, как необходимого мирового закона, основную причину, которая одному ему дала соразмерную действительность, а следовательно, и для нас обязательную силу, мы найдем, что должна быть единая высочайшая воля, обнимающая собою все эти законы, что она должна быть всемогуща, дабы подчинялась ей вся природа с ее отношениями к нравственности, — всеведуща, дабы знала внутреннейшую сторону чувствований и нравственную их ценность, вездесуща, дабы непосредственно соприкасалась со всякою потребностью для высочайшего мирового блага, — вечна, дабы ни в какое время не было недостатка в согласии между природою и свободою. Впрочем, ум, прибавляет Кант, как бы испугавшись возможности дойти таким образом до непосредственного ведения Бога, — ум не должен осмеливаться выступать из понятия о едином коренном существе и выводить из него или из его воли нравственные законы: ибо только внутренняя практическая необходимость законов привела к предположению мудрого Правителя мира. Значит, автономия воли есть ее независимость не только от эмпирических ограничений, но и от божественного авторитета.

Вот результат, к которому неминуемо должен был прийти Кантов рационализм, утвердившись на принятых основаниях! Замкнувшись от мира чувственного и став в отрицательное отношение к миру духовному, Кант принял на себя труд дать собственные свои формы не только вещам внешней природы, но и предметам умственного созерцания, не терпящим ничего формального. На ум теоретический возложил он, вопреки истории, опыту и правам человечества, определять категорически взаимное отношение внешних явлений; а уму практическому предписал, кощунствуя над священными убеждениями всех времен и племен в предлежательном бытии Бога и бессмертии души, породить и образовать эти не обнимаемые и ангельскою мыслью предметы, в темном и большею частью грязном вертепе человеческой нравственности. «Развивая нравственную свою деятельность по предписаниям нравственного закона, или — все рав-

но — самозаконодательной твоей воли, прислушивайся к возникающим из ней постулатам практического ума и, по этим требованиям образовав в себе убеждение в бытии Божиим и в будущей жизни, веруй в свое убеждение, только никак не возвращайся назад, — не выводи и не поправляй правил твоей нравственности по тем реализованным тобою предметам». Вот символ Кантовой веры!<sup>8</sup> <...> Такова нравственная Кантова вера! Она самолюбива, своекорыстна, притязательна и верует только в домашний свой кумир, требует жертв только для домашнего своего капища. А нравственное единство мирового закона? — спросите вы; а единая высочайшая воля, обнимающая собою все частные законы? Не ужели это, представляемое Кантом преимущество нравственного богословия есть не более как философская мечта или отвлеченное понятие? Нет, это не философская мечта и не отвлеченное понятие, а бессознательное или, может быть, прикровенное перенесение истин из области веры философской в область веры нравственной. Вникните в выражения Канта: «нравственное единство мирового закона», «единая высочайшая воля» — и вы увидите, что в первом выражении слово «нравственное» есть только ограничение «единства мирового закона», а во втором — слово «воля» поставлено вместо «существо». Кто не поймет, что, когда говорится о нравственном единстве мирового закона, тогда уже наперед полагается единый мировой закон, и когда говорится о единой высочайшей воле, тогда уже наперед ложится в ее основание единое высочайшее бытие? А это значит, что Кант старается ввесть в круг предметов нравственной веры то, что, при известных условиях, может быть созерцаемо разве верою вообще философскою, которая существенно отличается от нравственной или рационалистической.

По идее Канта, отношение между Богом и человеком существует только одностороннее: только человек нравственно полагает Бога, а Бог, не имя подлежательного бытия, не полагает человека. Отсюда произошла нравственная Кантова вера, и это существенный ее признак. <...> Тогда как философ, принимающий подлежательное бытие Божие, испытав бесплодность веры философской для восхождения к Богу, обращается к вере богословской, низводящей Бога, — рационалист ни к Богу не восходит, ни Бога не низводит, но творит Его в утлой храмине своей воли и хочет небо создать на земле по планам и размерам слепотствующего своего ума.

На основании этой подлежательной веры Кант построил и соответствующее ей здание *религии*. Идею его религии верно

выразил один из его учеников (Форберг<sup>9</sup>). Религия, говорит он, поколику она требуется как долг, состоит лишь в такой деятельности, которая бы гармонировала с мыслью, будто есть нравственное мироправление и нравственные мироправители: а с самым положением, что есть нравственный порядок и есть Бог, можно делать что угодно; из него ничего не выйдет. Впрочем, такое же понятие о своей религии высказывает и сам Кант. Религия (рассматриваемая подлежательно), говорит он, есть познание всех наших обязанностей, как Божественных заповедей, и прибавляет, что чрез это определение устраняется всякое ошибочное ограничение понятия о религии. Оно, что касается до теоретического познания и признания, не требует никакого ассерторического<sup>10</sup> ведения (даже о бытии Божиим), а только требует проблематического положения (гипотезы) о высочайшей причине вещей. В отношении к предмету, со стороны нравственно предписывающего ума, оно предполагает только цель, обещающую практический успех, следовательно, предполагает свободную ассерторическую веру, которая имеет нужду лишь в идее Бога, не пытаясь чрез теоретическое познание упрочить за нею подлежательную реальность. Для того, чтобы человек исполнял свой долг, ему довольно следующего *minimum* подлежательного познания: возможно, чтобы Бог существовал.

Из этих слов Канта видно, что он измыслил религию новую, никогда и нигде небывалую, и охарактеризовал ее такими чертами, которыми отрицается не одна христианская, но и всякая вообще религия. Этих, отрицающих всякую религию, черт в Кантовом определении мы видим две: устранение подлежательной реальности бытия Божия и ограничение религиозной жизни познанием всех обязанностей, как божественных заповедей. По нашему мнению, не нужно и доказывать, что без веры в подлежательное существование Бога религия есть пустое, ничего не значащее слово. <...> ...определение религии и с этою прибавкою обнимает только сферу нравственного богословия, а никак не религии в полном ее составе, соответствующем полному развитию человеческой природы; но обратим внимание лишь на смысл прибавленного Кантом ограничения: «как божественных заповедей». Имея в виду показать подлежательное значение религии (каковою рационализм обыкновенно и представляет ее), Кант божественные заповеди, как божественные, относит не к Богу, а только к убеждению человека. Заповедей в самом деле, или подлежательно божественных, по его учению, нет — тем более что в этом смысле нет и Бога, а есть и возмож-

на вера, что они имеют божественное происхождение. Итак, Кантова религия состоит в личной вере, что известные предписания — от Бога, и в знании того, что сии предписания — божественные. После сего становится непостижимым, откуда происходит это неотразимое влияние религии на жизнь частных людей и целых народов, эта непреборимая сила ее, возносящая человека над всеми опасностями и смертями. <...>

Определив так, как мы видели, религию, Кант приступает к ее развитию и выходит из той мысли, что в человеке совместно живут два начала: доброе и злое. Начало злое, говорит он, есть склонность человека превратить нравственный порядок побуждений, то есть побуждения самолюбия и его склонностей делать условиями исполнения нравственного закона. Это — зло коренное, потому что повреждает основание всех правил и не уничтожается человеческими силами; это вина врожденная, потому что замечается в человеке вместе с употреблением свободы, и однако ж, по словам Канта, не свобода была ее источником, от чего она и не может быть вменяема. Потому-то, как скоро она должна была бы произойти из свободы, происхождение ее для нас было бы непонятно. И вот Св. Писание говорит, что хотя проявилась она при начале мира, однако ж не в человеке, а в одном первоначально высоком духе. Таким образом, человек впал в зло, как бы только чрез обман, а в основании не представляется поврежденным. Первоначальная склонность есть склонность к добру, которая, говорит Кант, может быть восстановлена в своей силе; а отсюда между началом добрым и злым происходит борьба за владычество над человеком.

Такова исходная точка подлежательной Кантовой религии! Нетрудно заметить, где тут и каким образом Кант положил семя своего рационализма. Это семя скрывается в следующих его положениях: 1) начало злое есть склонность — побуждения самолюбия делать условиями исполнения нравственного закона; 2) эта вина не зависит от свободы и потому не вменяется; 3) человек впал в зло, как бы чрез обман, а в основании не поврежден; 4) склонность к добру может быть восстановлена в своей силе, и отсюда — борьба в человеке. Рассмотрим эти положения. Вникая в первое из них, мы находим, что самолюбие, по учению Канта, есть основное, существенное, а не пришлое, не приобретенное свойство человеческой природы, и потому само по себе не виновно. Виновным оно становится только тогда, когда им условливается или по его расчетам совершается законная деятельность, которая, как говорит Кант, должна иметь в виду благо общее, а не частное, требуемое самолюбием

человека. Странно, что, думая так, философ забыл или не хотел обратить внимания на то, что невольно теснится в мысль всякому, сколько-нибудь совестливому человеку. Худо, видите, если мы исполняем закон по расчетам самолюбия: это — начало зла. А то, когда, по его же расчетам, нарушается закон, зло ли будет или нет? И если зло, то что другое виновно в нем, как не самолюбие, и что хуже — исполнять ли закон по самолюбивым побуждениям или нарушать его? Судя здраво, без сомнения, надобно согласиться, что последнее хуже первого, и, следовательно, корень зла скрывается не в наклонности побуждения самолюбия делать условиями исполнения закона, но глубже — в самолюбии, расположенном презирать и нарушать закон. А поелику между самолюбием и законом, как между двумя враждебными началами, необходимо посредствует свобода, более или менее ограничиваемая тем и другим из них, то ложным оказывается и второе положение Канта, будто вина в превращении нравственного порядка побуждений не зависит от свободы и потому не вменяется. В самом деле, человек, в смысле творения особого или отдельного, должен быть существом единичным. В основе его бытия нельзя предположить ни раздвоения стремлений, ни разногласия законов, ни столкновения интересов, равно как нельзя представить и внутренней причины, которая бы произвела в нем какое-нибудь раздвоение, разногласие или столкновение. Природа его и не исключительно плотская, и не исключительно духовная, но та и другая вместе, во внутреннейшем сочетании сих начал, составляющих своим сочетанием единичное особого рода творение. Постоянным показателем его единства должно быть его сознание, а хранителем совместной и гармонической деятельности его законов — свобода. Как творение Создателя, которым оно живет, движется и существует, человек в нравственной и умственной своей деятельности не должен бы различать своего от божественного: самостоятельность, самодеятельность — это походит на преимущество или, лучше сказать, на горькую необходимость блудного сына, отшедшего из-под отеческого крова на страну далече. Праотец человечества, по идее существа, созданного по образу и подобию Божию, без сомнения так же понимал свою жизнь в отношении к Творцу, как Апостол Павел — в отношении к Спасителю: *живу не ктому аз, но живет во мне Христос* (Гал. 2: 8). Бесконечный ум Божий отражался в ограниченном уме человеческом, как всюду льющийся свет солнца отражается в тесном органе зрения, и восторгал его к созерцанию вечной истины. Предлежательное предписание и подлежательная воля сливались в нем

в одно стремление наслаждаться блаженством жизни во свете неприступном. Но при такой близости человека к Богу, исключаяющей мысль об особности подлежательного на поприще разумно-свободной деятельности, под каким условием человек мог обособить себя, то есть очертать в себе свое и сознать как отдельное от себя Божие — подлежательное? Мы обыкновенно сознаем предмет как нечто подлежательное, когда выступаем из сферы того самого предмета и становимся в отрицательное к нему отношение. Поэтому, чтобы понять возможность подлежательности Бога для человека, надобно предположить удаление человека от Бога. Но куда мог он уйти от Вездесущего? В этом отношении изобретательнее ли был он Давида, который взывал: *камо пойду от духа твоего и от лица твоего камо бежу? Аще възыду на небо, ты тамо еси; аще сниду во ад, тамо еси; аще возму криле мои рано и вселюся в последних моря, и тамо рука твоя наставит мя и удержит мя десница твоя* (Ис. 138: 7—10)? Для открытия сферы обособления могло способствовать человеку лишь такое существо, которое еще прежде обособило само себя; оно только в состоянии было пособить ему открыть эту сферу — не в каком-нибудь отдаленном углу мироздания, а в самом человеке, — открыть не чрез очертание физических пределов, а чрез отделение душевности в его природе от духовности, следовательно, чрез отвлечение закона плоти от закона духа и чрез различение их интересов. Эту отделенную область душевной жизни, в которой человек не приемлет *яже Духа Божия* (1 Кор. 2: 14), дух — искушитель указал ему, — указал, говорим, но сам собою не имел силы ввести в нее существо разумно-свободное, а только поставил его свободу под влияние двух противоположных побуждений и таким образом представил ей возможность предпочесть внушения жизни плотской внушениям разумным и чрез то удалить человека от Бога. Удалившись же от Бога, человек, с одной стороны, обособил себя, развил область собственной подлежательности и начал испытывать чувство самолюбия, которое чем более развивалось, тем настоятельнее требовало жертв, и таким образом превратилось в эгоизм, а с другой — стал в подлежательное отношение к Творцу, который теперь представлялся ему не отцом, а законодателем и судиею свободы, уклонившейся от внутреннего с ним единения и увлекшейся приманками плотских вожделений. Но если в человеческой природе произошло разделение интересов духовности и душевности и в этом разделении принимала участие его свобода, то ложно и третье положение Канта, будто человек впал в зло как бы чрез обман, а в основании не

поврежден. Что касается до обмана, то он решительно несогласим с началами Кантовой критики практического ума. Нам уже известно, что Кант человеческой воле дал право автономии и подлежательная эта законодательность у него не подчиняется никаким ограничениям: возможно ли же, чтобы такое, ничем не ограничиваемое, самозаконие подвергалось с которойнибудь стороны обману? Положим даже, что воля, предписывающая сама себе закон, иногда увлекалась бы инозаконием: что ж? В этом случае она сама же необходимо обличала бы себя в слабости и чрез то свидетельствовала бы о повреждении человеческой природы. Мы уже говорили, что замечаемая в единичном нашем существе гетерономия жизни есть вернейший признак ненормального его состояния. *Вижду*, говорит Апостол, *ин закон во удех моих, противуующъ закону ума моего, и пленяющъ мя законом греховным, сущим во удех моих* (Рим. 7: 23). В этом двойстве занонов, управляющих нашу природою, может быть, не было бы еще необходимости признавать действительное зло, если бы они не враждовали один против другого: но ежедневный опыт всех людей и Апостольское слово громко свидетельствуют, что добра, которого хотим, мы не делаем, а делаем зло, которого не хотим (Рим. 7: 19). Что же? Неужели такое непрестанно повторяющееся явление есть непрерывно продолжающийся обман? Отчего же нам, несмотря на ясное сознавание его и на неодобрение его нашею волею, так приятно обманываться? Ведь обмана мы обыкновенно стараемся избегнуть, а этой гетерономии с готовностью навязываемся сами. Следовательно, эта навязчивость наша ясно сознаваемому и внутренне неодобряемому злу должна происходить от существенной порчи в нашей природе. Если же человеческая природа существенно повреждена, то ложно без сомнения и четвертое положение Канта, будто склонность к добру может быть восстановлена в своей силе естественно — средствами человеческими. Восстановить человеческую природу, или привести ее в здоровое нормальное состояние, значило бы закон животности в ней поставить в гармоническое отношение к закону духовному, так чтобы они не разногласили в своих предписаниях и внушали одно и то же — были одним и тем же законодательством. Но это, очевидно, выше сил человека, это показывало бы, что человек, не создавший самого себя, может пересоздать сам себя. Сочетание животности и духовности в одно особое, личное существо — в одну субстанцию есть не иное что, как акт творения, о котором человеческой мудрости и мыслить нельзя. Кант в деле восстановления склонности к добру думает успеть чрез борьбу добра с злом и таким образом

в начало своей религии вносит религиозный дуализм Зороастра<sup>11</sup>, — надеется, что духовный Ормузд со временем восторжествует над душевным Ариманом<sup>12</sup>. Но глубокомысленный философ должен был заметить, что проявляющаяся в человеческой природе борьба добра и зла имеет характер не средства или меры к одержанию победы и водворению мира в человеке, а необходимого результата, происходящего от разделения интересов духовного и животного законодательства. Не мир имеется в виду при нашей борьбе, а борьба при нашей вражде; мы боремся от внутренней вражды, а не для внутреннего мира. <...>

<...> Вот каковы результаты Канта рационализма! Рассмотрев его в главных чертах — с первых оснований до последних выводов, мы теперь можем судить о его значении и цели, и видеть, какие частные мнения находят себе место в его системе, чтобы путем последовательного развития мыслей прийти и к его следствиям, и какие не благоприятствуют ему. Начало теоретической философии у Канта, как нам известно теперь, есть Я, — с одной стороны, зависящее от чувственного впечатления вещей, с другой — обнаруживающее свою деятельность сочетанием этих впечатлений по законам воззрения и мышления, и таким образом открывающее сферу опыта в высшем его смысле, для установления познаний о природе. Эти познания, выражаемые суждением, получают свое развитие в принадлежащих суждению понятиях цели и целесообразности, и стремятся к своей полноте в идеях ума (души, мира и Бога), как в началах направительных, имеющих чисто формальное или логическое значение, то есть не требующих реального бытия соответственных себе предметов. Начало практической философии есть такое свободное Я, не зависящее ни от низшей области вещей, ни от высшей, дающее себе закон и, для достижения основанной на этом законе цели, требующее веры в бессмертие нравственного лица и в Бога, как в связь между умом теоретическим и практическим. Основное понятие теоретической философии есть понятие о законе природы, принадлежащее рассудку; основное понятие практической философии есть понятие о нравственной цели, принадлежащей уму; посредствующее между этими двумя понятиями есть понятие о цели природы, принадлежащее силе размышления, которая поэтому есть связь между философией теоретической и практической.

Кантонова теория о человеческом познании или вообще о человеческом духе обнаруживает стремление полемическое — отрицательное, и догматическое — положительное. В первом отношении лозунг ее таков: мы ничего не знаем о бытии, которым

могло бы удовлетворительно и необходимо ограничиваться наше познание; мы ничего не знаем и не имеем способности знать ни о Боге, ни о душе, ни о мире, какими познаниями хвалится Метафизика. Между тем есть у нас стремление мыслить бытное. Как понять и примирить это? Кант показывает, что все наше познание о внешнем — объективном основывается на предположении чувственных впечатлений, принимаемых субъективными формами познавательной способности, то есть осуществляется коренным законным образом деятельности познающего субъекта, или нашего Я. Поэтому, что метафизики-догматики называли ощущением бытного, познанием существа, законов, связи и сверчувственных оснований бытия, то самое у Канта называется теперь самопознанием, или познанием нашего Я, поколику оно созерцает себя в различных законных отправлениях познавательной своей способности. Таким образом, Я есть субъект и объект; об объекте же вне субъекта, или независимо от него, не может быть и речи. Это уже положительный взгляд Кантова учения на познание.

Почти такова же теория Канта и о нравственной деятельности человека. Правда, здесь он как будто старался идеям практического ума придать значение постановительное и, по-видимому, благоприятствовал догматическому реализму; но развитие системы показало, что рассматриваемые с практической точки зрения эти идеи не что иное, как начала, которыми должна только направляться деятельность нашего Я. Главное и основное его понятие в этой части философии есть автономия практического ума, состоящая в том, что свободный ум сам себе дает закон, независимо не только от каких бы то ни было чувственных ограничений и предметов, но и от воли Божией; так что и самая гетерономия у Канта между прочим состоит в том, что бытие Божие богословски принимают за основание всякой обязательности. Характеристическую черту Кантовой морали составляет и то, что, по ее началам, не только нравственный закон не зависит об Бога, но человек даже не имеет и нужды в Боге, чтобы нравственно усовершенствоваться и подвизаться на поприще добродетели. Третьим же отличительным признаком нравственной философии Канта надобно признать учение о свободе человеческого Я. В этом учении Я полагается не зависящим не только от природы, или от того, что в сознании соприкосновенно с нашим Я, но и от Бога; так что Я мыслится как абсолютное.

Итак, синтетическая форма задачи, которую разрешал в своей критике Кант, может быть выражена следующим образом:

выйти из свободного абсолютного Я и, из этого свободного абсолютного Я объяснив и выведши все ограничения со стороны так называемых чувственных впечатлений, теоретическую часть системы основать на начале чисто практическом. Поэтому систему Канта прилично назвать *системой нравственного эгоизма*. Эгоизмом только и могло быть открыто поприще развития философии рационалистической; от гордости только ум обыкновенно приходит к самобоготворению, чтобы потом от самобоготворения перейти к отрицанию Бога и дел Божиих.





**П. Д. ЮРКЕВИЧ**

**Разум по учению Платона  
и опыт по учению Канта**

Речь, произнесенная в торжественном собрании  
Императорского Московского университета  
12 января 1866 года  
<фрагмент>

<...>

*Учение Канта об опыте.* И однако же никогда философия не одерживала таких блестящих побед над реализмом общего смысла и наук положительных, какие одержала она в критике чистого разума. Никогда с такою убеждающею очевидностью не изобличала она всей неосновательности предрассудка общего смысла, будто где-то вне нас существуют чувственные предметы, совершенно готовые, размещенные в пространстве и изменяющиеся во времени, имеющие фигуру и краски, жесткие или мягкие, пахучие и звучащие, и будто все эти внешние предметы со своими качествами, как только мы откроем для них наши чувства, повторяются в образах нашего сознания, как они повторяются в зеркале. Опыт, на который мы так доверчиво полагаемся, оправдывая наши мысли посредством сравнения их с самими вещами, будто независимыми от наших мыслей, не есть источник познания, лежащий вне познающего субъекта. «Опыт есть первый продукт, который производится нашим разумом, как только разум перерабатывает сырой материал ощущений» (*Kritik der reinen Vernunft, von Hartenstein. S. 17*). Опыт с его мнимыми вещами сам произошел в мастерской человеческого разума, причем художник не имел лучшего материала, кроме сырого материала ощущений. Единственные данные элементы в нашем познании, элементы, которые должны быть доставлены разуму и которых он должен подождать, чтобы на-

чать свою познавательную деятельность относительно вещей, суть ощущения, которые не существуют нигде, кроме определенных внутреннего чувства (95), которые суть видоизменения этого чувства (93) и в которых нет ни малейшего указания на то, от каких предметов произошли они, «через влияние ли внешних вещей или от причин внутренних, а priori ли или путем эмпирическим» (93). Если, наконец, прибавим, что и ощущения не предлежат нам вне нашего способа замечать их одно после другого в форме времени, то мы получим строгое понятие о том, каким образом наши познавательные способности, не имея ничего наперед данного и существующего, должны из себя произвести образы вещей, называемых данными опыта.

Во все времена скептицизм указывал на ту неопровержимую истину, что, в то время как мы воображаем, что имеем дело с познанием вещей, мы на самом деле относим все наши познания к возбуждениям нашей чувственности. Но он не видел, что, заключенные в этом круге субъективности, мы, однако же, в ее собственных формах имеем средства для приобретения познаний всеобщих и необходимых. По мнению Канта, он основательно отвергал возможность познать истину, но неосновательно отвергал возможность познаний всеобщих и необходимых. В признании этого формального достоинства наших познаний состоит та середина, которую Кант избрал между скептицизмом и догматизмом философии.

«Главное совершенство познания, даже существенное и нераздельное условие всякого совершенства его, есть *истина*. Говорят, что истина состоит в согласии познания с предметом. По этому чисто словесному определению мое познание, чтобы быть истинным, должно быть согласно с предметом. Но предмет я могу сравнивать с моим познанием, *только познавая его*. Итак, мое познание должно свидетельствовать само о себе же самом, что еще далеко не достаточно для истины. Потому что так как предмет существует вне меня, а познание во мне, то мне всегда приходилось бы заниматься только следующим вопросом: согласно ли мое познание о предмете с моим познанием о предмете? Такой круг в определении древние называли *διαλλήλη*. И действительно, логики всегда встречали упреки за эту ошибку со стороны скептиков, которые замечали, что приведенное определение истины сходно с тем, как если бы кто пред судом давал показание и при этом ссылался бы на свидетеля, который никому не знаком, но который для доказательства своей компетентности в качестве свидетеля стал бы утверждать, что тот, кто призвал его в свидетели, есть человек честный» (III. Логика.

218). В «Критике чистого разума» (97) Кант спрашивает таким же образом: «Что разумеют в самом деле, когда говорят о предмете, соответствующем познанию, следовательно отличном от него? Легко видеть, что этот предмет должен быть мыслим как нечто вообще = X, потому что вне нашего познания нет ничего такого, что мы могли бы противопоставить этому познанию как нечто ему соответствующее.

Но мы находим, что наша мысль об отношении всякого познания к его предмету включает в себе некоторую необходимость, а именно: предмет рассматривается как нечто такое, что препятствует нашим познаниям изменяться как попало или по нашему произволу, но что доставляет им а priori полную определенность; потому что как только они должны относиться к предмету, то уже необходимо они должны быть согласны между собою относительно его, то есть они должны иметь то единство, которое составляет понятие о предмете».

Другими словами, мы имеем способность сообщать нашим познаниям такое единство или такую необходимость, в силу которых мы понуждаемся полагать в их собственной среде «нечто как предмет» (88). Когда это исполняется, сырой материал ощущений предстает нам как мир вне нас, происходит феномен мира предметного, феномен, который на самом деле существует единственно на почве представлений. «Условия а priori возможного опыта вообще суть вместе условия предметов опыта», — говорит Кант (102). «Явления как таковые не могут существовать вне нас, но существуют только в нашей чувственности» (113). «Явления не суть сами вещи, но чистая игра наших представлений» (95). Как видимое небо с его маленьким движущимся солнцем, опрокинутое сводом над нашими головами, не существует в самой натуре вещей, но существует только в нашем созерцании, так и все предметы действительного или возможного опыта суть «чистая игра наших представлений», а не что-либо вне нас существующее в самой натуре вещей.

Если для Платона явление отличалось от самих вещей так, как отличается несовершенное исполнение от своего совершенного образца или копия от своего оригинала, если, таким образом, явление было для него предметным событием, то для Канта явление так отличается от самих вещей, как отличается от них субъективное, нигде, кроме чувствующего и мыслящего субъекта, не существующее представление: так что быть явлением и быть представлением означает одно и то же. Как отражение на другом указывает для сравнивающего разума по закону сходства на свой предмет, так для Платона в явлении содержится

указание на сами вещи. По учению Канта, явление указывает только на функции познания, в которых оно есть, и не заключает в себе никаких примет, вдумываясь в которые мы познавали бы сами вещи. Предметы опыта суть явления в том смысле, что они распадаются на функции познающего субъекта: вместо чего-нибудь действительного мы имеем в них только образы, способы или манеры нашего созерцания и познания. Всеобщие и необходимые познания возможны об этих явлениях, об этих *кажущихся* вещах. Действительно же сущее, подлинная действительность есть нечто совершенно непознаваемое, потому что мы не можем познавать вещей, отрешившись от функций познания, которые все познаваемое делают явлением.

Постоянное мнение философии было таково, что как явления не существуют вне созерцающего их субъекта, как, например, этого видимого мира красок, теней и очертаний нет вне созерцающего их взора, так сами вещи не существуют вне чистого или общего разума. Древнейший философ Парменид<sup>1</sup> — философ, впервые положивший начало специальной метафизике, — учил, что «разум и то, чего он есть разумение, это одно и то же, потому что не найдешь ты разума без истинно сущего, на котором он открывает себя» (Ritter, Preller, 94). «Необходимо, — говорит он еще, — чтобы ты утверждал, что разум есть истинно сущее» (92)<sup>2</sup>. Эта сжатая мысль развилась у Платона в учение об идеях как об истинно сущем: истинно сущее и есть идеи, потому что оно есть в разуме как в своем месте (*τόπος νοητός*); ему свойственна познаваемость первоначально (De rep. 509b). До Канта это метафизическое мнение дошло в учении о *вечных истинах*, в которых и через которые мы знаем мир как он есть сам в себе, мир онтологический, а не мир как он является. Эти вечные истины, это знание разума об истинно сущем Кант превратил в функции субъекта, в формальные способы или приемы воззрения и представления того содержания, которое есть видоизменение нашего внутреннего чувства. Таким образом, хотя эти функции познающего субъекта обуславливают общегодное знание всецело зависящих от них *кажущихся* вещей, однако мир подлинного бытия существует без вести о нем. Что он такое, почему он есть и для чего, этого мы познавать не можем, и платоническая наука о сущности, основе и цели вещей невозможна.

Замечательно, что к убеждению о субъективности всех наших познаний или, что то же, о субъективности опыта приходит Кант тем же самым путем, какой был избран Платоном в «Теэтете»<sup>3</sup> для доказательства, что наши познания не ограни-

чиваются кругом ощущений и что они суть познания самой истины. Мы видели, что Платон со всею ясностью признавал субъективную натуру ощущений. Мы видели, что истину приписывал он тому знанию, которое душа образует сама по себе, что для него сверхчувственные идеи бытия, того же самого, различного и т. д., суть истины, которые впервые делают возможными здравый смысл и объективный опыт. В *трансцендентальном выводе категорий* (S. 89—116) Кант подобным же образом доказывает, что нечто может быть познано общегодным образом и, следовательно, признано за предмет только тогда, когда субъективные видоизменения чувственности, перерабатываясь постепенно средствами познающего субъекта, соединяются наконец в то объективное единство, которое сообщается им категориями рассудка. Этот отдел «Критики чистого разума» есть лучшее приобретение новейшей философии по глубине психологического взгляда на способ образования наших познаний о предметах опыта и по силе, с какою он разрушает грубый реализм, требующий, чтобы опыты доставляли нам готовые предметы с пространством, временем и различными отношениями их зависимости друг от друга, и воображающий, что ему приходится только повторять в своем познании образы этих предметов и их отношений. К сожалению, глубокое учение Канта о том, что, со своей стороны, приносит познающий субъект в познаваемые им предметы опыта, каким образом различные свойства и определения этих предметов сводятся к определениям воззрения и познания и как, наконец, сама предметность этих предметов есть функция разума, — это учение не может быть изложено здесь с достаточною полнотою и убедительностью.

Пусть нижеследующий анализ одного общепонятного примера напомнит нам, по крайней мере, общий дух этого учения.

Если возьмем из опыта какой-нибудь предмет, например яблоко, то мы легко различим в содержании и форме те его элементы, какие сообщены ему различными способностями познающего субъекта. Цвет яблока есть ощущение зрения, кислота его — ощущение вкуса, жесткость кожи — ощущение осязания, глухой звук, который оно издаст, — ощущение слуха, запах его — ощущение обоняния. Итак, его материя есть не что иное, как видоизменение нашего *чувства*. Далее, для совместного представления цвета кожи и ее жесткости или запаха яблока и его вкуса, также и всех названных ощущений мы не имеем никакого логического основания, потому что, например, представление определенного цвета не содержит в себе ни малейшего понуждения к тому, чтобы мы имели совместно с ним представ-

ление этого, а не другого вкуса. Все перечисленные представления суть разобщенные миры, между которыми невозможен переход логический. Способность, которая делает возможною эту совместность неоднородного, есть *воображение*, сила слепая, которая по своим законам ассоциации воспроизводит совместно все данные, несмотря на их логическую бессвязность и существенное друг от друга отличие. Но это совместное представление многих данных ощущений образовало бы из них только «неправильную кучу» (109), воображение перебегало бы по законам ассоциации от каждого из них ко всем остальным, оно строило бы только субъективные необщегодные образы, если бы *рассудок* не относил этих наружно связанных между собою данных к сверхопытному и внутреннему единству, которое есть субстанция, или вещь. Только этим актом рассудка, этим отнесением ощущений уже не к *нам*, а к сверхчувственной и простой идее вещи обуславливается то, что эти данные противостоят нам как независимый и подлежащий в опыте предмет, именно в рассматриваемом примере, противостоят нам как существующее вне нас во внешнем пространстве яблоко. Такую магическую силу имеют идеи разума, или категории, потому что они суть формы сознания не личного, не эмпирического, но безличного и всеобщего, или, по Канту, чистого, первоначального и неизменяемого (99). Протагор<sup>4</sup> не знал об этом и потому утверждал, что каждый имеет право считать истинным то, что ему таковым кажется и что другой столь же основательно будет считать ложным. Кант находит, что в силу отнесения ощущений к чистому сознанию, которое не изменяется, которое не имеет ничего общего с изменчивым состоянием эмпирического сознания — с состоянием, различным у различных людей, — или что, в силу сверхопытного значения категорий, всем человеческим головам одинаково *представляется* нечто, *кажется* нечто как предмет, как существующее в опыте с определенными свойствами и отношениями и что, следовательно, об этих кажущихся вещах опыта возможны всеобщие и необходимые познания.

Учение о всеобщем, первоначальном и неизменяемом сознании, или о категориях как независимых от личного и от всякого опыта формах для всеобщей и объективной связи представлений, точь-в-точь выражает мысль «Теэтета» о том, что многое душа знает сама по себе, то есть знает независимо от опыта и от личных эмпирических состояний субъекта, и что только вследствие этого знания возможен опыт и здравый смысл как его необходимый спутник. Ввиду этого сходства путей спрашивается,

каким образом Платон и Кант пришли к различным результатам?

Ответ на этот вопрос и будет содержать сравнение и оценку Платонова учения о разуме и Кантова — об опыте.

*Критика и изъяснение.* Невозможно спорить с Кантом, когда он доказывает, что предмет, будто бы данный в опыте, распадается на функции познающего субъекта. Это одна из очевиднейших истин, которые стоят на грани между положительными науками и философией. Но в учении Канта о функциях познающего субъекта заключается неясность, которая самого Канта заставляла перерабатываться несколько раз трансцендентальный вывод категорий. Философия Платона находила в идеях истину самого разума, а не функции человеческого субъекта, и спрашивала: соответствуют ли вещи, данные в человеческом опыте, требованиям этой истины? Кант находит в них то *деятельности чистого мышления* (60), то *чистые понятия, рожденные рассудком* (67), или *функции рассудка* (87), или *субъективные условия мышления* (86), или *формы мышления о предмете вообще* (56). Как пространство и время суть формы, под которыми нечто созерцается, так категории суть формы, под которыми нечто мыслится. Что выражают все эти определения или названия?

Когда категории подводятся под физиологическое понятие *функции*, то этим наперед и без исследования приписывается им характер событий, безразличных по отношению к истине. Как физиолог видит в функциях телесных органов только существующий способ действия этих органов, так и Кант находит в предопытных категориях как существенное в них то, что они — функции рассудка или способы действия этого органа, доставляющие единство представлениям в суждениях, и ничего более. Эта погрешность, которую обозначить в отвлеченных понятиях нелегко, будет ясна на логическом примере. В суждении «Кай смертен» разум для соединения представлений, взятых из опыта, воспользовался категорией субстанции. Рождением этой категории он совершил функцию, доставившую единство представлениям *Кай* и *смертность*. Спрашивается: этого ли объединения хотел разум и им ли, собственно, удовлетворен он? Удовлетворен он не этим существующим единством, а только *истиной* суждения. Говорим: только для достижения истины в своих суждениях он воспользовался категорией субстанции; при другом содержании отдельных представлений суждения он воспользовался бы другою категорией, например категорией причинности или возможности и т. д. В настоящем случае он взялся за категорию субстанции потому, что только применением этой ка-

тегории, а не другой какой-либо, дается из психологического материала субъективных представлений познание истины. Нет такого разума, который удовлетворялся бы фактическим соединением психологических данных под категориями и который останавливался бы только на этом соединении, а не на его истине. Итак, древняя метафизика не была неосновательна, когда она видела в категориях идеи истины или органы истины и когда она отождествляла разум и истину. Если, далее, категории, в которых и по учению Канта заключаются основания объективности наших познаний, считаются произведениями нашего мышления, или рассудка, то это мнение так же неосновательно, как если бы кто-то стал утверждать, что вещь сама наперед производит те необходимые законы, которые управляют ее изменениями и действиями. В этой погрешности, как в зерне, заключалось учение Фихте о том, что «Я» полагает само себя и что оно сперва само себе определяет те законы и формы, которым, как высшей власти, оно потом повинуетя в своей деятельности. Как камень не заботится о рождении тех законов тяжести, которые принуждают его то к падению, то к спокойному пребыванию на месте — потому что эти законы всеобщие и годные для всего телесного мира, — так наше мышление имеет в категориях нормы и законы всеобщего разума: это «сознание истины, чистое, первоначальное, неизменяемое», если употребить выражение Канта; это *вечные идеи*, чтобы выразиться с Платоном.

Признать в категориях или в содержании первоначального, неизменяемого сознания идеи Платона помешало Канту одно психологическое мнение. Он видел, что эмпирическое сознание, или внутреннее чувство со своими изменчивыми состояниями, не может быть основой прочных, всеобщих и неизменяемых познаний, следовательно, и познаний с качествами предметности (99). Отсюда он заключил, что познающий субъект только тогда превратит слепую игру представлений в знание общегодное и предметное, когда он будет относить их к единому и неизменяемому сознанию самого себя. Но *представление* этого единства самого себя, или тождества себе, было бы невозможно, если бы субъект при познании многообразных данных не мог сознавать *тождества той функции*, посредством которой он соединяет эти данные в познании, или *если бы он не имел перед глазами тождества своей деятельности* (100), которая соединяет различные представления в категории. Итак, подведение представлений под категории, как функция будто бы тождественная и притом совершенно сознательная, обуславливает для субъекта возможность и необходимость *считать себя, представлять*

себя первоначальным, неизменяемым, численно единичным и тождественным с самим собою. Не то чтобы такое простое и неизменяемое существо было в действительности. Этого мы вовсе не знаем и не можем знать. Этот вопрос о простоте и субстанциальности души неразрешим для нас. Но только идея такого чистого, неизменяемого и тождественного с собою субъекта образуется необходимо из тождественной деятельности рассудка, соединяющего представление в категории. Естественно, что так как категории относятся к массам представлений, данных только во внутреннем опыте, то от переработки этого материала по объективным формам рассудка возникает прежде всего во внутреннем же опыте *представление* первоначального и неизменяемого предмета, или представление чистого «Я» как сверхчувственной основы эмпирического сознания, — и только отнесенные к этому объекту представления о внешнем мире делаются объективными, или этот первоначальный объект есть основа объективности для всех предметов опыта (101).

Здесь мы имеем такой всесторонний и грозный скептицизм, какой никогда еще не потрясал философию. Без всякого знания о том, что и как оно есть на самом деле, и вообще не зная вовсе, существует ли что-нибудь на самом деле, мы по свойствам субъективного познания понуждаемся признавать нечто как простое, неизменяемое, за пределами всякого опыта существующее «Я» и соответственно ему признавать внешние предметы. Самосознание и сознание внешних вещей происходят одновременно и нераздельно, то и другое в элементе представления в силу категорий. Не опровергая здесь оснований этого скептицизма, мы обращаем внимание только на учение Канта о тождестве той сознательной функции, которая будто бы нераздельна с подведением представлений под категории, потому что на ней держится представление о едином, неизменяемом объективном «Я» и о внешней предметности; без нее ничего подобного не казалось бы нам. В чем состоит эта тождественная с собою функция? В простом и везде одинаковом знании того, что *я мыслю* (732), когда соединяю представления под категории. Это сознание: *я мыслю* — есть всеобщее, в противоположность сознанию индивидуальному: *я ощущаю, вижу* и т. д. В этом сознании: *я мыслю* — «Я» представляется как отрешенное от чувственности, незыблемое, равное самому себе, строго единое и тождественное себе. Итак, когда изменчивые представления соединяются не во внутреннем чувстве, но посредством категорий относятся к этому объективному единству самосознания (739), к этому *я мыслю*, то в нем, от него и через него они получают форму предметности,

или объективную годность. В этом объяснении предметности допущена одна погрешность психологическая, другая — метафизическая. Во-первых, деятельность, посредством которой мы подводим представления под категории, не тождественна себе самой, но, напротив, бывает так бесконечно различна, как различны сами категории и как только могут быть различны данные представления; вообще, всякая деятельность в природе и в духе есть частная и индивидуально определенная, и как различные виды движения не делаются тождественными оттого, что они подходят под общую идею движения, так различные действия мышления не превращаются в одну тождественную деятельность оттого, что все они сопровождаются общим сознанием: я *мыслю*. Во-вторых, это сознание: я *мыслю* следовало бы в духе платонизма переменить на сознание, что я *знаю истину*: и такое превращение оправдывалось бы несомненными фактами логики. В самом деле, никогда суждение «Кай смертен» мы не относим к сознанию я *мыслю*, но всегда к сознанию истины. Истинно, что Кай смертен; истинно, что А не есть В и не-В; истинно, что если А равно половине В, то два А равны целому В, и таково значение всех форм суждения. Итак, тождественная самой себе функция, которая одинаково присуща всем случаям подведения представлений под категории, есть сознание истины. Это сознание истины есть общее, или общий разум, потому что ему нет никакого дела до эмпирических определений внутреннего чувства: в этом последнем представлении даны всегда как события, а не как истина. Но когда мы соединяем эти представления под категории в суждениях, мы относим их к первоначальному и неизменяемому сознанию истины, а не к сознанию «Я», как утверждает Кант. В суждении «Земля шарообразна» нет и следов его отношения к «Я» — ни к эмпирическому, ни к чистому, но оно находится в необходимом отношении к истине. Весь его смысл исчерпывается тем, что субъективные представления мы превратили в истину посредством категорий субстанции и качества. Таким образом, категории как носители единой, общей и неизменяемой истины разума суть платонические идеи.

Повторим прежний вопрос: удовлетворяется ли кто-нибудь тем, что вследствие соединения данных внутреннего чувства под категориями он сознает себя мыслящим и, следовательно, действующим в области не личных состояний, но всеобщего сознания? Есть ли эта любовь познающего субъекта ко всеобщему сознанию нечто фаталистическое или простое и безразличное событие в субъекте? Напротив, каждый человек сознает наперед,

что связь представлений в эмпирическом сознании по законам ассоциации не дает истины. Пока это сознание не пробуждается, человек следует непосредственно механическому потоку представлений, как они связались в его внутреннем чувстве. *Я вижу, ощущаю, помню виденное и слышанное* — вот та почва, на которой он живет и наслаждается жизнью. Только внутреннее, часто делаемые опыты, что не все так есть и так связано в действительности, как оно есть и связано в сфере видения, слышания и воспоминания, принуждают его совершить разрыв со своим индивидуальным образованием и стать на почву общего сознания, мыслить, размышлять, судить по принципам общего разума, или по категориям. Удовлетворение, которое испытывает при этом человек, состоит не в том, что он, как только мыслит, *имеет перед глазами тождество своей деятельности* (100): это заблуждение родило философскую систему, которая учит, что безусловное мышление совершает бесконечный процесс миротворения и истории человечества для того, чтобы в сознательном человеческом духе иметь перед глазами тождество своей деятельности — систему, которая древнее учение, что сущность всех вещей тождественна, превратила в учение, что тождественность есть сущность всех вещей. Удовлетворение, которое испытывает человек, когда при переработке психологического материала по категориям он сознает себя мыслящим, заключается единственно в познании самой истины, открываемой этой работой. Когда, напротив, возникает убеждение, что всеобщее сознание со своим простым содержанием: *я мыслю* — не дает истины, то познающий субъект свободно отрешается от него и ищет для себя исход или в эстетических созерцаниях, или в созерцаниях умственных, или в безотчетной религиозной вере. Якоби<sup>5</sup> и Шеллинг<sup>6</sup> пошли этими путями. Вместо того чтобы отвергнуть учение Канта о приемах мышления как о функциях, безразличных к истине и только отличающихся качествами сознаваемой тождественности и всеобщности, они отвергли самое содержание чистого разума и надеялись в сердце и фантазии найти ту истину, которая вечно предлежит познающему субъекту в этом содержании.

Кант говорит: «Та же самая функция, которая сообщает единство различным представлениям *в суждении*, сообщает и чистому синтезу различных представлений в воззрении единство, которое, будучи выражено общим образом, называется понятием рассудка» (78). Это значит, что рассудок со своими категориями есть как основание общезначимого соединения представлений в суждения отвлеченного мышления, так и основание общезначимого

ного соединения воззрений в предметы опыта. Положение это будет бесспорно, когда мы изменим его сообразно с предыдущими замечаниями следующим образом: тот разум, который сообщает нашим представлениям истину, соединяя их под категориями в суждения отвлеченного мышления, сообщает истину и нашим воззрениям, соединяя их под категориями в предметы опыта. Таково было постоянное мнение прежней метафизики. Предмет не дан нам как лежащий вне нас. Даны только возбуждения или раздражения внутреннего чувства, называемые ощущениями, и зависящая от них слепая игра представлений в фантазии. Но разум, имеющий в своих идеях истину бытия, сообщает субъективным воззрениям единство, требуемое смыслом идей, и вследствие этого, хотя ничто внешнее не дано нам, мы получаем знание и созерцание внешнего предметного мира как системы вещей и их свойств, причин и их действий и т. д. Говорим: получаем знание и созерцание, — потому что хотя не все, что мы знаем, мы и видим, однако, по глубокому замечанию Гете, мы видим только то, что знаем. Когда мы видим вещи, их части и целое, свойства и изменения, когда мы различаем близкое и далекое, одно и многое, большое и малое, то же и другое, то все это не такие готовые данные, для которых физиология могла бы указать телесные органы. Все эти данные имеют свой источник в суждениях разума. Как только мы перестаем судить, сравнивать и соображать, мир предметный исчезает и остаются только сцены во внутреннем чувстве. Итак, неосновательно утверждать вместе с Кантом, что предметы даны нам через чувственность (55 и 56), или что предмет может быть дан понятиям не иначе как в воззрении (144), и, наконец, что чувственность реализует разум (130). Все эти положения следует преобразовать: через чувственность даны нам психологические миражи, а предметы даны нам только через разум; для чувственности предмет может быть дан только через понятия; наконец и в особенности, разум реализует чувственность. Когда разум подчиняет субъективные возбуждения чувственности своим категориям, тогда, а не прежде этого, дается для нашей чувственности предмет, отличный от ее собственных состояний, тогда, а не прежде этого, нашему взору противостоят вещи видимые, для нашей руки — вещи жесткие или мягкие и т. д. Предметы посредством чувственности не *даны*, а, так сказать, *заданы* разуму. Своими возбуждениями она дает разуму задачи, и решение этих задач, сообразное с содержанием идей, есть место родины предметного мира. Например, сознание, что перед нами находится в это время вещь определенного цвета, определенной фигуры и величи-

ны и т. д., есть следствие решения такой задачи. Оно обусловлено вопросом о существовании вещи, вопросом о том, что она такое, следовательно, стремлением разума познать идею вещи. Чувственность же своими возбуждениями дает повод к этому вопросу, а образами фантазии сопровождает эту идею или этот идеальный предмет, так что последний хотя есть невидимая мысль, однако при этом — носитель качеств чувственности, например этих определенных красок, этих определенных запахов и т. д. Уже здесь мы видим, как сильно повредило Канту то обстоятельство, что он не избрал за исходный пункт исследования так названную у Платона наикрепчайшую истину, которая есть начало тождества и общее понятие, и обратился непосредственно к исследованию производных и отдаленных категорий мышления. Между тем понятно, каким образом, в противоположность Кантову учению о том, что мы можем познавать только чувственное, Платон утверждал, что всякое познание (физическое и метафизическое, индуктивное и дедуктивное) есть познание сверхчувственного. Как, например, возбуждение чувственности, которое служит для нас случайным поводом к тому, чтобы познать идею треугольника, не имеет ничего общего с содержанием этой идеи, так и вообще возбуждающие нас данные чувственности не входят в содержание идей о вещах — идей, которые по их поводу разум как будто бы *припоминает* и которым свойственны единство, всеобщность, равенство с собою. Предмет познания — всякого познания — всегда есть единое и сверхчувственное, и нам только *кажется*, что мы встречаем его в опыте. Как только, например, в нашем глазе возбуждается этот фотографический образ, мы относим его к одному невидимому предмету; образ, доставленный чувственностью, изменяется до бесконечности, смотря по различным нашим положениям к предмету или предмета к нам; тем не менее сам предмет мы мыслим как то же самое, как единое и равное самому себе. Даже два непосредственно друг за другом следующих взгляда на предмет дают, по причинам физиологическим, образы его несходные и разобщенные пустым промежутком в нашем эмпирическом сознании. Тем не менее предмет есть тот же самый, мы мыслим его как бытие непрерывное, пребывающее и в те моменты, которые соответствуют названному пустому промежутку. Только это мыслимое свойство предмета делает его данным для чувственности, а без него он совпадал бы с состояниями самой чувственности.

Так как, по учению Канта, только из соединения принимающей чувственности с самодеятельностью разума происходят познания — потому что «без чувственности предмет не был бы дан

нам, а без разума он не был бы мыслим» (56), — так как сам опыт происходит из подчинения образов фантазии объективному единству категорий, то отсюда следует, что категории могут доставить нам общегодные и необходимые познания только тогда, когда они соединяются с представлением общегодной и необходимой формы явлений, то есть с представлением времени. Таким образом, на почве общего феномена нашей чувственности происходят частные и определенные феномены категорий, например: число есть феноменальное количество, ощущение есть феноменальная реальность, постоянное и пребывающее во времени есть феноменальная субстанция, существование предмета во всякое время есть феноменальная необходимость, существование в какое-либо время есть феноменальная возможность и т. д. (128 и 129). Эти феномены-категории, называемые у Канта шемами, возникают независимо от опыта: их строит воображение, осуществляющее категории в различных отношениях времени. Схемы есть не что иное, «как определения времени a priori, по правилам» (128). Они составляют логику естествознания и служат источником познаний, не зависящих от опыта и в то же время годных для всякого возможного опыта, потому что время, в отношении которого категории, так сказать, исполняются, есть форма всякого явления.

Может быть, нигде так глубоко не определен дух научного естествознания, которое не повествует и не описывает, а только объясняет, как в этом учении Канта, что вещи, относительно которых возможны всеобщие и необходимые познания, суть шемы, суть простые *формальности* вещей и что научное естествознание не имеет дела ни с чем реальным, ни с чем, что существовало бы *in ipsa rerum natura*<sup>6</sup>. Впрочем, еще Ньютон говорил: «Слова “притяжение”, “импульс” или “тяготение чего-нибудь к центру” я употребляю безразлично и смешанно, одно вместо другого, рассматривая эти силы не физически, но только математически. Поэтому пусть не думает читатель, что словами этого рода я определяю где-нибудь вид или образ действия, или причину, или физическое основание или приписываю центрам (которые суть математические пункты) какие-нибудь силы в истинном и физическом смысле» (Princip., примеч. к Definit. VIII). И в другом месте: «Здесь я употребляю слово *притяжение* вообще, вместо какого бы то ни было усилия тел приближаться друг к другу, причем все равно, зависит ли такое усилие от действия тел, ищущих ли себя взаимно или двигающих друг друга посредством выделяемых ими духов, или это усилие рождается от действия эфира, воздуха или другой среды, телесной или бес-

телесной и как бы нагоняющей друг на друга тела, плавающие в ней» (Ibid. Prop. LXIX). Как Ньютон не хотел, чтобы с мыслью о притяжении и тяготении читатели его соединяли что-нибудь реальное, существующее в самой натуре, и требовал, чтобы они приучали себя держаться строго в среде математических направлений и отношений движения, так Кант для всего научного естествознания указывает предметы в формальных представлениях, или шемах, вещей, которые строятся а priori из категорий посредством их применения к созерцанию моментов времени. Вне этого мира тем реальность дана или для общего смысла в описании и повествовании, или должна быть дана для чистого разума в метафизике.

Между тем в учении о феноменальных категориях мы имеем пункт, где Кант оканчивает свои исследования о возможности опыта и где Платон начинает свои исследования о немыслимости опыта, и эта встреча бросает особенно яркий свет на взаимное отношение двух рассматриваемых нами учений. Та махинация, посредством которой из взаимодействия чувственности, воображения и разума возникает само поле опыта с его вещами и изменениями, есть событие совершенно бессознательное. Никто никогда не замечал его, и только философ окольными путями узнает, как совершилось то, что мы стоим среди мира и вещей и изменений, — стоим среди мира, который не дан и не может быть дан нам как независимый факт. Здравый смысл со своим сознанием и рефлексом начинает, напротив, с того мнения, что ему противостоит мир действительный как нечто данное и независимое от него: он относится к миру объективному — к миру, основанному на феноменальных категориях, которые превращают видоизменения субъекта в объекты знания. Платон начинает с этой точки здравого смысла, до которой дошел Кант. Платон спрашивает: этот мир, данный нам или навязанный нашему сознанию, может ли быть удержан строгим мышлением? Платон находит, что предметы, данные в опыте, не выражают вполне содержания идей, что они суть только *образы*, или *схемы*, подлинного бытия, мыслимого в идеях, и что, следовательно, предметы опыта суть только феноменальные категории. Итак, если Платон рассматривает предметы опыта как явление в смысле объективном, то есть как неполное и ограниченное выражение истины разума, то в этом отношении он не противоречит Канту, для которого предметы опыта суть явления, потому что они слагаются из функций чувствующего и познающего субъекта. Он начинает метафизические исследования с убеждения, которое так метко выражено самим Кантом, именно что «схемы чув-

ственности стесняют категории, то есть заключают их в условия, которые лежат вне разума» (129). Только Кант находил, что от этой жертвы разума, стесненного и ограниченного посторонним для него элементом, зависит общегодность наших познаний в области возможного опыта, между тем как для Платона всякое общегодное познание принадлежит разуму, не стесненному посторонним влиянием и деятельному только в своих идеях. Поэтому с помощью индуктивного метода Платон разлагает опыты, которые сложил или построил Кант с помощью метода дедуктивного. Индуктивный метод был применяем Платоном к исследованию и критике форм опыта в самом обширном смысле и всегда с тем, чтобы из сравнения и обобщения фактов познать натуру чистого разума и те идеи, которые должны служить началами для метода дедуктивного. Напротив, Кант надеялся найти натуру чистого разума в учениях и теориях логики, которая дала ему двенадцать категорий. Характерно, в самом деле, для Канта то, что уже после вывода о возможности опыта и после разъяснения того, как возможно чистое естествознание, он еще раз бросает этот мир опытов, еще раз обращается к логике, чтобы найти в ее трех силлогистических формах три идеи безусловные, или идеи о безусловном, и отсюда опять поступать методом дедуктивным. В числе этих идей появляется, например, идея мира как целого — идея, которая, по Платону, составляет неотъемлемое и само собою понятное содержание здравого смысла, так что без нее и здравый смысл невозможен. У Канта эта идея понята так, будто она есть последнее предположение формы условного силлогизма и будто эта тощая форма есть единственное место, где можно найти эту везде присущую нашему сознанию идею. Впрочем, если Кант при объяснении мира явлений окончил тем, чем начал Платон, то можно видеть, что на это были у него основания очень незначительные.

а) Кант был убежден, что как только доказано, что предметы опыта суть явления, а не сами вещи, то отсюда само собой делалось понятным, каким образом категории рассудка применяются к ним всеобщим и необходимым образом. «Потому что, — говорит он, — как явления, они составляют предмет, существующий только в нас, так как чистого видоизменения нашей чувственности не имеется вне нас. Но самое это представление, что все эти явления, следовательно, все предметы, какими можем мы заниматься, суть целиком во мне, то есть суть определения моей тождественной самости, выражает совершенное единство их в одном и том же самосознании как необходимое. Между тем в этом единстве возможного сознания и состоит форма всякого

познания предметов» (115). Тожественная самость, по отношению к которой явления суть ее определения, сама не есть действительная основа, носящая свои явления, напротив, как мы видели, она есть представление, рождаемое тем обстоятельством, что мы, соединяя данные внутреннего чувства под категориями, замечаем во всех таких случаях один и тот же акт мышления; сознание этого тождественного акта *я мыслю* строит идею тождественной самости, но оно само возможно, повторяем, вследствие подведения явлений под категории. Итак, вопрос, как могут явления, существующие в нас, быть подводимы под категории, вовсе не решается указанием, что эти явления суть определения нашей тождественной самости, потому что возможность представления тождественной самости основывается на возможности подведения явлений под категории, а не наоборот. В другом сочинении Кант занялся разрешением этого вопроса более обстоятельно (см.: Proleg. 74 и след.). «Мы, — говорит он, — не имеем ни малейшего понятия о такой связи самих вещей, при которой они существовали бы как субстанции, или бы действовали как причины, или находились бы во взаимодействии с другими вещами как части одного реального целого». Но, может быть, в явлениях, которые существуют в нас, мы знаем такую связь? Кант отвечает основательно: «Еще менее мы можем мыслить такие свойства в явлениях как явления, потому что названные понятия не содержат ничего, что заключается в явлениях, но только то, что необходимо мыслит разум». Итак, явления, существуя в нас, нисколько от этого не приближаются к разуму и нисколько не облегчают для него занятия применять к познаваемому материалу свои категории. Субъективное явление представляет нам те же задачи, как и объективное. Существуют ли, например, свет и теплота в самой натуре вещей или только в ощущениях нашей чувственности, — научные задачи относительно причинной зависимости между теплотою и светом будут одни и те же. Различие между плотностью и фигурой остается точно таким же, будем ли мы считать эти данные ощущениями нашей чувственности или свойствами вещей. Итак, очевидно, что если понятия рассудка прилагаются *a priori* к объяснению зависимости и связи явлений, то они также могут прилагаться *a priori* к объяснению зависимости и связи самих вещей. Или остается признать идеи разума пустыми *nomina* и отказаться от познаний *a priori*, или же признать метафизическую значимость категорий, как сделал Платон. Последнее принимает и Кант невольным образом в том же исследовании (75 и 76). Из логики мы знаем, напри-

мер, форму условного суждения, требующую рассматривать одно познание как основание, другое — как следствие. Итак, причинность есть чистая форма познания. Если теперь в наблюдении попадаетеся нам случай, что за известным явлением постоянно следует другое, то, по мнению Давида Юма, воображение так *привыкает* к порядку и последовательной связи этих явлений, что, как только представляется первый член явления, мы ожидаем и второго, и отсюда мы верим в бытие его. Здесь два явления связались *в нас*, в нашей привычке, а не на самом деле. Что отвечает Кант на это объяснение, разрушающее закон причинности? Закон причинности есть чистая форма познания. В соединении двух последовательных явлений, основанном на *привычке*, нет необходимости и общегодности. Однако же знание должно быть общегодным и необходимым, то есть независимым от чувственности и ее привычек. Чтобы оно стало таким, названная связь двух явлений должна быть мыслима по закону причинности. На вопрос, каким образом два последовательных явления могут быть подведены под категории причины и действия, Кант отвечает: они должны быть подведены под эти две категории, потому что иначе невозможно было бы общегодное и необходимое познание. «Я очень хорошо вижу, — выступает Кант против Давида Юма, — что понятие причины необходимо принадлежит к чистой форме опыта» (76). То есть в явлении нет ни малейшего мотива для применения к нему идей разума, но это применение совершается единственно вследствие сознания, что в идеях разума дана истина, дано истинное знание вещей и той предметной их связи, которая существует за пределами субъекта и его привычек. Как в учении о моральной вере Кант разъяснял, что человек, ничего не зная о Боге, бессмертии и будущем воздаянии, должен, однако же, в силу своего морального существа, действовать так, будто есть Бог, бессмертие и будущее воздаяние, — так в учении о познании он говорит нам, что, ничего не зная о существе вещей, мы, как разумные существа, пользуемся идеями разума так, будто в них дано нам откровение о существе вещей, их *связи* и взаимодействии. Нужно ли считать значительным этот остаток скептицизма, который состоит в мнении об идеях и не касается их практического применения, — этого вопроса мы здесь не решаем.

б) По Платону, самые простые и основные идеи, в которых и через которые дан для мышления предмет, суть: тождество, бытие и общее. Сколько бы чувственность ни предносила нам образы красок или фигур, однако познание, что эти краски или фигуры *есть*, что каждая из них не отлична от самой себя и есть

другая по отношению к другой, наконец, что каждая из них причастна виду (общему понятию), — это познание, без которого невозможен опыт, есть нечто совершенно неожиданное и не подготовленное чувственными условиями явления как события вообще. Кант в своем анализе идей разума обошел эту азбуку метафизики. Он надеялся заменить ее формами пространства и времени, которые называет он источниками познаний (46). Без сомнения, это — источники познаний, но только для разума, обладающего непосредственным знанием метафизической истины. Явления мы различаем в пространстве и их изменения — во времени только потому, что мы пользуемся названными категориями: здесь есть не то же, что там, близкое не то же, что далекое, вчера есть вчера, а не сегодня и т. д. — эти *первобытные* суждения делают возможными всякое воззрение, всякое различие и всякий опыт. Они суть выражение чисто умственного содержания, которое заключается в начале тождества. Начало тождества есть не только источник всех категорий, но и мотив для их применения. Каким образом пришло нам на мысль пользоваться, например, категориями субстанции и причинности для связи представлений в суждениях и явлений в опытах? Истинным предметом познания, по Платону, может быть только то, что всегда есть *то же самое и таким же образом*. Такое содержание может быть дано только в общем понятии, которое определяет, что есть то же самое и таким же образом во всех состояниях вещи или во всех ее экземплярах. Эта сверхчувственная идея вещи и делает явление предметом разума, делает его познаваемым: вне этой идеи оно есть нечто такое, чего ни помыслить, ни назвать нельзя, говоря с древним Парменидом. Когда механический поток ощущений навязывает нам представление того, что бывает и не бывает в вещи, мы противопоставляем эти изменчивые состояния вещи самой вещи, которая есть то, что она есть. Таким образом, все данное мы разлагаем на субстанции и на их случайные видоизменения. В общем понятии, в котором познается субстанция вещи, содержится норма возможных для нее видоизменений. Но тем, что изменение противопоставлено неизменяемой субстанции, оно само по себе еще не стало мыслимым, оно еще не получило способности быть познаваемым. Для всякого человеческого смысла изменение предоставляет повод спрашивать о причине его, потому что изменение есть возникновение нового признака в вещи — признака, который не заключается в ее понятии. В изменении нарушается начало тождества, и мы понуждаемся мыслить, что А есть не-А. Так как разум не может отказаться от истины, то для при-

знака, который не содержится в понятии вещи, он требует такой вещи, в понятии которой заключается этот признак, другими словами, он ищет причины изменения. Полное объяснение изменения достигается тогда, когда члены объясняющие и объясняемые покрывают друг друга и когда их отношение переходит в отношение:  $A = A$ . Итак, причинность есть только дальнейшая форма начала тождества и исполняющей его идеи вещи. Метафизический гений Платона легко сводит начало причинности на начало тождества в следующих выражениях: «Очевидно, что та же самая вещь не может вместе делать или испытывать одно и то же по отношению к той же самой вещи и во взаимодействии с той же самой вещью, и вот почему если где-нибудь окажется, что между вещами, однако же, происходит нечто подобное, то мы заключим, что это были не только те же самые вещи, но и еще что-нибудь сверх них» (*Constat plane, idem contraria facere seu pati secundum idem et ad idem simul non posse, quamobrem si quando reperiemus in ipsis haec fieri, intelligemus non unum idem haec esse, sed plura.* — *De rep.* 436b)<sup>8</sup>. Не входя в изложение и объяснение других категорий как форм безусловной истины разума, мы ограничимся двумя замечаниями. Первое: Кант неосновательно признал присутствие категорий в разуме неизъяснимым фактом (*Proleg.* 83). Задача онтологии и состоит именно в том, чтобы прояснить эти, по-видимому прирожденные, формы, и на примере субстанции и причинности мы показали, что они вытекают из безусловной истины разума и вовсе не имеют такого фаталистического существования, для объяснения которого нам пришлось бы искать их источник в безусловной творческой воле. Если научное естествознание весь фатализм явлений сосредоточивает в предположении немногих основных фактов, чтобы объяснение этих последних предоставить безотчетной вере, то в идеях разума философия имеет не этого рода непонятные последние факты, но самую светлую и первобытную истину, которая, по учению Платона, не может быть сотворена никаким могуществом. Второе: так же неосновательно Кант ограничил применение категорий формой времени. Тем, что эти категории делают возможным опыт, далеко не исчерпывается их значение. От применения их к данным чувственности происходит явление вещей или, говоря вместе с Платоном, происходит подобие истинно сущего именно потому, что в них заключается указание на то, в чем состоит истинно сущее; и если, по учению Канта, мы не находимся в том полусонном состоянии, которому Платон приписывает склонность принимать подобное вещам за сами вещи, если мы имеем средства замечать,

что предметы опыта суть явления, то это значит, что истинно сущее не есть такой математический  $X$ , с которым мы ничего не могли бы предпринять. Оно уже оказывается знакомо нам настолько, что служит масштабом для определения метафизической значимости опытов. Так, астрономы получили способность признать видимое движение Солнца за феноменальное событие только тогда, когда они познали событие подлинное, или существующее в самой натуре вещей. Нет сомнения, что, кроме имманентного употребления категорий, какое допускает Кант, возможно еще употребление рефлексивное, как это признано Платоном. Первое делает возможным опыт, второе — критику форм опыта. В последнем случае мы спрашиваем: соответствуют ли опыты, возможность которых обусловлена категориями, смыслу этих категорий? Есть ли, например, в области опыта действительная причинность, на которую можно было бы взвалить полную ответственность за ее действия? Есть ли такая субстанциальность, которая не развивалась бы в отношении? Есть ли такая необходимость, которая не развивалась бы в случайности? И какие дополнения и изменения необходимо сделать в нашем обыкновенном взгляде на мир, для того чтобы этот мир не исчезал по каждой из указанных форм в противоположных, уничтожающих друг друга определениях и чтобы таким образом изгнать грозное *ничто*, которое кроется за эмпирическим употреблением категорий? Ни одно из определений в учении Канта об опыте не отвергает возможности этой метафизики сверхчувственного, которая происходит из критики, совершаемой разумом над формами опыта. Повторяя очень часто, что «без чувственности нам не был бы дан предмет» (57), Кант не замечает, что именно это отношение есть *феноменальное* и что таким образом может быть дан предмет только для психологических привычек воображения, потому что для разума дано только то, что может быть удержано в строгом мышлении. Все задачи метафизики сверхчувственного сходятся в этой одной: объяснить и понять наши опыты так, чтоб для разума *дан был предмет*; и нужно ли вспоминать здесь Платоновое учение о том, как чувственные вещи ускользают из определений разума, который таким образом остается в области опыта без предмета или вынуждается в неясной софистике мыслить немислимое ничто?

с) Тот классический аргумент против скептицизма, которым пользовался Сократ в борьбе с софистами, принуждает и Кантово учение об опыте вращаться в безвыходном круге. Если философия из анализа познавательных способностей выводит, что человеческая наука не знает самой истины, а знает только явля-

ящееся и кажущееся, то и сама она должна покориться этой судьбе человеческой науки и ее собственное учение о неспособности человеческой науки познать истину не должно иметь притязания на истину. Если мы не имеем познания о том, что есть в самом существе вещей, то и наше познание начал и средств чистого разума есть познание не того, каковы эти начала и средства на самом деле, но только того, каковыми они нам кажутся или представляются. Итак, учение, что наше познание есть феноменальное, и само должно быть феноменально; оно не касается того, что и как оно есть на самом деле; оно не может утверждать, что мы не знаем истины; оно должно признавать не действительностью, а только явлением, только кажущимся то обстоятельство, будто мы не можем знать истины.

Если же, наоборот, признается безусловно истинным то, что мы можем познавать только явления, то это и в самом деле напоминает человека, который говорит громко, что он не может говорить. Это противоречие между суждением о положении дела и актом, производящим это суждение и отрицающим его, должно быть разрешаемо в пользу акта как в области юридической, так и в научной. Человеческий разум таков, что он может познавать только явления; но познание о том, что именно таков человеческий разум, есть уже познание, безусловно, истинное, есть познание самого существа вещи. У Канта мы имеем образцовый анализ познавательных способностей: он объясняет нам, что вместо данных вещей мы имеем в ощущениях единственный материал познаний, что пространство и время суть наши формы или способы замечать эти ощущения, что, наконец, категории рассудка суть условия всеобщего неизменяемого сознания, делающие наши познания предметными. Без сомнения, философ не хотел сказать, что все это только так нам кажется, — что нам кажется, будто единственными данными для познания служат ощущения, что нам кажется, будто при суждении о вещах мы пользуемся категориями субстанции, причины и т. д. Философ дал нам познание о метафизической и абсолютной истине в строгом смысле, как понимал ее Платон; он открыл нам, что и как оно есть на самом деле. Наконец, что предметы опыта суть не сами вещи, а только явления вещей, — это опять не кажется так, а есть так на самом деле. Учение Канта об опыте, отрешенное от скептицизма, который вообще невозможен в смысле философского принципа, есть открытие и блестящее развитие одной безусловной метафизической истины, именно что разум, перерабатывающий данные чувственности по своим идеям, может признавать и познавать только явления ве-

щей. Но когда — таково было учение Платона — сознательный рефлекс подвергает критике эти явления вещей и ищет таким образом то, что могло бы быть удержано чистым разумом как его предмет, то отсюда происходит познание самой сущности вещей. Эти две мысли не только не противоречат друг другу, но, напротив, последняя из них и была принципом для самого Канта — принципом, истина которого дала ему возможность изложить формы, условия и законы познаний чувственно-разумного субъекта так, как они есть, а не как они кажутся или представляются нам. Другими словами, истина Кантова учения об опыте возможна только вследствие истины Платонова учения о разуме. Так, по древней мифологии, только тот из титанов делается представителем высшего, богоподобного человечества, который принимает сторону Юпитера в борьбе его с Сатурном<sup>9</sup>.

Действительно, Сатурн не может удержать за собою трона: идеи разума не ограничены в своем применении субъективную формой времени, как это утверждает Кант, бесплодно силящийся поддержать союз метафизики со скептицизмом. Довольно указать на значение категории причинности, которую пользуется Кант везде в смысле безусловной истины. Почему мы в области возможного опыта имеем познания всеобщие и необходимые? Потому что познающий субъект имеет, независимо от случайных опытов, такие формы и законы познания, которые делают возможным сам опыт и которые, следовательно, не встретят со стороны опыта ничего такого, что отрицало бы их годность. Почему всякий предмет чувственного воззрения должен появляться в условиях пространства и времени? Потому что пространство и время суть формы чувственного воззрения, и, следовательно, всякий предмет может сделаться предметом чувственного воззрения, не иначе как приняв на себя эти формы. Почему предметы опыта суть явления? Потому что причина их чувственного содержания и связи этого содержания в определенную форму заключается в состояниях и познавательных функциях чувственно-разумного субъекта. Во всех этих случаях величайшей важности Кант, как мы видим, применяет закон причинности к познанию самого существа вещей, применяет независимо от субъективной формы времени, в смысле метафизическом и абсолютном, как идею, которая открывает существенную связь самих вещей. Таким образом, нужно отличать то, что говорит философия Канта, от того, что говорит сам Кант: его скептическое мнение о том, что категории имеют субъективную годность и применяются только к явлениям в определениях времени, отвергается метафизическим значением его учения об

опыте. Впрочем, сама попытка доказывать субъективность категорий не возникла бы в мысли Канта, если бы он видел непосредственную зависимость категорий от начала тождества, безусловная годность которого очевидна с первого раза; потому что для всякого порядка вещей и для всякого мира, этого ли или другого из возможных, остается как безусловная истина то, что вещь, говоря вместе с Платоном, не может быть противоположна самой себе. А видеть эту зависимость категорий от начала тождества было так легко, потому что во всех исследованиях своих Кант предполагает это начало как безусловную истину. Например, в ответе на первый из вопросов, поставленных выше, вся истина суждений возникает непосредственно из этого начала: опыты, как говорит этот ответ, не могут противоречить формам и законам нашего познания, потому что их собственная возможность заключается в этих формах и законах нашего познания. Очевидно, что так судить может только разум, признающий безусловную истину начала тождества: вещь не может быть противоположна самой себе, формы и законы нашего познания не могут быть противоположны самим себе; итак, то (опыт), что есть они сами, не может противоречить им. Но Кант не уяснил для себя, что законы деятельности познающего субъекта так же не суть законы субъективные, как законы движения света и масс не суть законы светлые и массивные, то с этим вместе, как было замечено выше, он положил начало тому беспримерному в истории направлению метафизики, для которого законы действий познающего субъекта суть вместе произведения этих действий познающего субъекта и следствие есть основание самого себя. В учении о безусловной основе мира это заблуждение привело к неслыханному доселе мнению, что безусловное предпосылает себе самого себя и есть для самого себя абсолютное *Prius*<sup>10</sup>. Союз метафизики со скептицизмом перешел, таким образом, в союз ее с софистикой. В самой «Критике чистого разума» мнение о субъективности категорий навязывает нам невозможное убеждение: именно что мы погружаемся в область призраков и обольщений тем более, чем более мы перерабатываем чувственно данный материал по началам разума. Предметы опыта суть явления, потому что они разделяются на функции созерцающего и познающего субъекта, они суть целиком в нас, суть определения нашего «Я» (115). Очевидно, что пока мы знаем эти предметы в этом качестве как существующие в нас, как определения нашего «Я», до тех пор мы знаем их как они есть на самом деле, а не как они кажутся нам, до тех пор мы, следовательно, знаем истинно сущее, или истину метафизическую. Но

категории рассудка обуславливают возможность опыта, то есть обуславливают то, что эти предметы кажутся нам как нечто вне нас находящееся, или как независимый от нас мир вещей. Итак, благодаря категориям мы перемещаемся из области истинно сущего в область кажущегося и призрачного. Если бы не рассудок со своими категориями, мы замечали бы предметы в их подлинном, метафизическом качестве как состояния нашего «Я». Однако именно тем, что категории уносят нас из мира истинно сущего, они обуславливают возможность всеобщих и необходимых познаний а priori. Наконец, разум как способность принципов (233), доставляющих правилам рассудка единство (245), как способность, восходящая до идеи о безусловном по необходимости логической, разумной и совершенно оправданной (249), обречен, несмотря на все это, самую природу на иллюзии неизбежные и роковые (231). Вследствие этих иллюзий он признает бытие простой и бессмертной души и бытие Бога; и критика чистого разума, находящая, что это признание неосновательно, сознается, однако же, что рассеять эти иллюзии невозможно, потому что они принадлежат самому разуму и самой натуре разума. Тем не менее, как моральные существа, мы должны верить в бытие того самого сверхчувственного мира, признание которого со стороны чистого разума считается следствием неизбежной иллюзии. И чистый разум, для которого неизбежны иллюзии, есть в то же время источник высшего и совершеннейшего единства для раздробленных познаний рассудка.

Так, в этом учении Протагор и Платон, Давид Юм и Лейбниц занимают поочередно место друг друга, не имея возможности примирить свои взгляды на науку и действительность.

---

Каким образом между этими противоположностями, как между молотом и наковальней, чувствует себя современный человек с его образованием и надеждами — описывать это есть задача художников и тонких наблюдателей духа времени. Между тем задача науки определилась сознанием возможности приобретать общегодные сведения и невозможности познать истину. И если основание университетов было обусловлено тем сосредоточенным направлением наук, которое происходило из живого убеждения в единстве общей для всех их метафизической истины, то едва ли будет необоснованно утверждать, что наше время не так благоприятно для развития и процветания университе-

тов. Политехническая школа со своим многознанием, обусловленным нуждами лица и народа, с богатством сведений без высшего принципа, не имеющая ничего чарующего для идеальной личности человеческой, эта школа общепользных познаний так же характеризует наше время, для которого знание есть сила, как университет характеризует не столько практический, но более благородный дух той эпохи, которая разделяла вместе с Платоном убеждение, что знание есть добродетель. И не совершается ли, Мм. Гг., на наших глазах медленное превращение университетов в политехнические школы? Не разрушает ли дух времени глубокоую идею знания, которая требует, чтобы специальная ученость росла и крепла на широкой основе общего или целостного умственного образования и чтобы каждое приобретение на почве специальной было вместе приращение в содержании идеала человеческой личности?

Однако идея университетского образования так мощна своею внутреннею истиной, что, вероятно, она всегда будет возникать тем сильнее, чем продолжительнее было ее временное затмение. Так как нет таких индивидуальных талантов и способностей, которые не были бы своеобразным проявлением общей человечности, то каждая отдельная наука в различную пору своего развития познает наконец свое положение и значение в общей идее знания и стремится занять в системе наук такое место, с которого она действует наилучшим образом на усовершенствование самого человека. Человек натуральный следует в своих действиях указанию, которое заключается только в его индивидуальных потребностях: благо общего или целого не интересует его. Каждая специальная наука есть этот натуральный человек, пока она удовлетворяет только свои индивидуальные потребности: снимая случайность в изучаемых ею явлениях, она сама находится в среде других наук как абсолютный случай, потому что она не знает себя как момент общей и единой истины. Образую, расширяя и усовершенствуя частный круг мыслей, она оставляет в натуральной дикости мысли, которые хранят общее образование; и часто специалист, глубокоуважаемый двигатель избранной им науки, может высказывать в вопросах общего образования только самые произвольные и невозделанные мнения, без ученого такта, без методичности, без научной истины. Так происходит, что противоречия, изгоняемые науками из мира явлений, водворяются с еще большею едкостью в среде самих наук и в их взаимном отношении; и там, где человечество, страждущее от невежества и страстей, надеется найти свет и мир, опять начинается натуральная игра противоречий, недо-

разумений, личного произвола и индивидуальных симпатий и антипатий. Общегодные сведения возможны и при таком натуральном быте наук. Собственный частный интерес каждой из них заставляет их образовывать ассоциации, которые, как и в человеческом обществе, основываются на принципе личной нужды. Но при этом решительно невозможно сообщество наук, проникнутое одним и тем же духом высшей культуры и имеющее свою последнюю цель в достоинствах лица, в его свободе, облагорожении и в независимости от мотивов эгоизма, которые, однако, могут быть самыми сильными двигателями к приобретению общегодных сведений. Как только эти мотивы овладевают наукой, она с трудом удерживается в чистой и отрешенной среде знания; большей частью она, сама того не замечая, нисходит в разряд руководств, полезных для делового человека, но в которых все, что было разумного и что обогащало личность лучшими убеждениями, оставляется в стороне как дело не важное и отдаленное от непосредственных жизненных расчетов. Так, например, наука права, призванная раскрывать идею справедливости и ее временное осуществление в человеческих законодательствах, может превратиться в безразличное руководство к приобретению искусства выигрывать процессы. Так естествознание, призванное изучать вечные законы бытия и развития существующего мира в целом и частях, может принять форму руководства к приобретению искусства извлекать из недр природы различные лакомства, на которые так падок человеческий род. Так вообще преобладает в человеке односторонняя склонность помещать каждую науку в область средств и разобщать ее с системою целей, которые при этом навязываются нам только грубым механизмом личных нужд и склонностей и остаются без обработки в этом первобытном виде. Таким образом происходит, что как в обществе после законодательств глубоких и проникнутых высшею справедливостью часто настает время узаконений незначительных и рассчитанных только на полезные последствия в настоящем, так в науке возрастает тело ее, слагающееся из множества сведений, а сама душа — система рациональных принципов — оставляется без культуры и без сведения о самой себе и о своем отношении к последним целям человеческой личности. Стоит сделать усилие, чтобы вообразить себе, каково должно быть умственное и нравственное положение молодого человека, который со всею горячностью своего возраста и всеми своими дарованиями предался на четыре или на пять лет исключительно приобретению специальной учености, ничем ровно не напоминающей ему о его высшей личности и

об условиях ее внутреннего достоинства и справедливо признаваемой им самим за полезный инструмент для добывания различных выгод в человеческом обществе. Насколько такое занятие соответствует свободе лица, насколько оно обуславливает происхождение благородных побуждений, без которых человек не есть человек, насколько оно само застраховано от механизации, которая всегда идет рука об руку с односторонностью, в особенности же насколько оно благоприятствует развитию высшего взгляда на мир и жизнь?

Вот, Мм. Гг., основания, которые сообщают особенную силу древней идее университетского образования, относящегося к молодому ученому не как к сумме способностей для той или другой науки и не как к силе, из блестящего развития которой общество сможет сделать впоследствии полезное употребление, но как к человеку, к единой нравственной личности, которая развивается под негибнущими идеалами или нормами. Есть общая наука, которая дает нормы для мышления; есть наука норм для бытия, есть наука норм для деятельности. Логика, метафизика и этика — эти совершенно общие познания о том, что мыслимо, что есть и что должно быть, — считаются и доселе в лучших университетах элементарными науками и составляют университетскую педагогию, которая ведет к тому, чтобы специальная ученость была вместе и высшей ученостью. Это потому, что натуральный быт наук, на который мы указали выше, может быть снят не иначе как знанием того *абсолютного*, о котором говорят названные мною части философии.

Не всегда, конечно, требование многознания оставляет молодому человеку столько досуга, чтобы он бескорыстно и из одной любви к истине мог уделять часть своего времени на занятие этими науками, которые не имеют на своей стороне никаких осязательных привлечений. Но если вера в лучшее есть нравственное требование, то, по-видимому, будет справедливо заметить, что от русских университетов особенно должна быть далека опасность превратиться в школы, где множество наук не связаны между собою чистою и бескорыстною дружбой, не составляют между собою живого *совета* и берут на себя обязанность доставить молодому человеку все, кроме того, в чем именно состоит высшее образование. Высокая рука позаботилась о них. Наш возлюбленный монарх в просвещенной заботливости о гражданских и человеческих доблестях своих подданных дал обучению русского юношества в университетских гимназиях то вместе прочное и возвышенно-идеальное направление, при котором будущие студенты университета найдут время, силы и горя-

чую любовь приобретать в университетских аудиториях как специальную ученость, так и сведения, обуславливающие высшую культуру живой личности. Ввиду таких надежд мы можем смотреть на будущее светлым взором и предаваться труду в настоящем с верою в успех его.





## **Н. СТРАХОВ**

### **Философские очерки**

III. Главная черта мышления  
<фрагмент>

#### IV

Субъективность мышления в истинном ее смысле открыта Кантом. Юм хотел объяснить и понять мышление механически, в том роде, как объясняются явления в объективном мире. Таким образом, он говорил, что мысль, например, связывает явление с его причиною только по привычке видеть, что за одним явлением следует всегда другое. Объяснение чисто объективное. Юм понимал субъективность мышления только внешним образом; он знал только, что мысль о предмете и самый предмет — две вещи различные. Что и как происходит во внешнем мире, мы не знаем, так как между ним и нами всегда находится промежуток. Мы имеем только впечатления; но эти впечатления суть не более, как оттиски или отражения одного предмета на другом, и, будучи различны от впечатливающегося предмета, в то же время совершенно от него зависят. Следовательно, они ничего не могут нам дать относительно действительной связи явлений. Во внешнем мире одно явление следует за другим; так они следуют и в наших впечатлениях; мы помним эту последовательность, и невольно, машинально за одним явлением ждем другого; вот весь смысл того, что мы считаем одно явление причиною другого. Кант понял, что такой взгляд, совершенно логически со своей точки зрения, очевидно, минует настоящую природу мышления. Он понял, что мышление, связывая одно явление с другим, как с его причиною, действует не невольно и механически, а совершенно сознательно, зная, что оно делает, почему и для чего оно делает. Оказалось,

что мышление ставит предметы в причинную связь между собою для того, чтобы была возможность их мыслить. Причинная связь не навязывается мышлению извне, оно само ее мыслит, и только этим и можно объяснить все дело, подобно тому как зрение объясняется только тем, что изображение в глазу само себя видит, а не бывает видимо кем-то другим, сидящим позади глаза.

Таким образом, Кант открыл в человеке чистый разум или чистый ум, то есть разум, в котором нет ничего ему чуждого и непрозрачного для его собственного зрения. Это великое открытие он справедливо сравнивает с открытием Коперника, нашедшего обращение земли около солнца. Мысль, не знающая своей субъективности, принимает видимое движение за действительное; мысль, сознавшая свою субъективность, знает, где истинный центр движения, и умеет различать действительное движение от кажущегося.

## V

Так как отношение мысли к себе самой коренным образом отличается от ее отношения к другим предметам, то встречается большая трудность для выражения этого отношения. Наш язык соответствует объективной деятельности мышления, как самой простой и обыкновенной; поэтому, хотя он имеет всяческие средства отрицания и противоположения, он постоянно сбивает мысль с субъективной сферы в объективную. Выражения, употребляемые субъективной мыслью, или кажутся странными до нелепости, или же кажутся совпадающими с обыкновенными, объективными выражениями. В первом случае, то есть когда нас поражает отступление от объективных форм мысли, мы будем всего ближе к пониманию дела. Так, например, выражения: *мысль сама себя мыслит, изображение само себя видит, свет сам себя озаряющий*, — не нужно понимать в таком простом смысле, как, например, выражения: *я сам себя вижу, сам себя слышу* и т. п. Разница в том и другом случае огромная. Если бы человек видел себя внутрь, так что зрение проникало бы во все части его тела и различало бы его строение, то такое зрение более походило бы на отношение мысли к себе самой. Канта не раз сравнивали со школьником, который возымел странное намерение не прежде войти в воду, как уже выучившись плавать. Его же, кажется, сравнивали с героем «Не любо не слушай, а лгать не мешай», который, за-

вязши в болоте, схватил себя рукою за чуб, и вытащил сам себя на твердое место. Так странны кажутся приемы субъективной мысли, выраженные в образах объективного мира! Нельзя самого себя держать; нужно за что-нибудь держаться и на что-нибудь опираться. Это так ясно! Кто этого не знает! Точно так же, нельзя плавать в самом плавании, а можно плавать только в воде; это так очевидно! Между тем, мысль делает именно эти невозможные вещи, и в возможности их делать и заключается ее сущность. Мысль сама себя держит и плавает не только в воде, но и в своем плавании; потому что она не только мыслит о предметах, вне ее находящихся, но и сама себя мыслит. Возражения против такой постановки дела так же неосновательны, как то возражение против круглоты земли, что люди на противоположной стороне должны стоять ногами кверху, а головою книзу, следовательно, подвергаются опасности упасть с земного шара.

## VI

Такова точка зрения, которую открыл Кант и на которой он стоял. С нее и только с нее одной и можно производить анализ мышления. Мы не будем здесь говорить о том анализе, который сделан самим Кантом. Мы хотели только обозначить найденную им субъективность мышления и заметить, что она установлена совершенно прочно и незыблемо. Критика Канта раз и навсегда положила конец прежнему, догматическому направлению философии. Можно предположить, что от точки, до которой достиг Кант, идут разные дороги в разные стороны: по крайней мере немцы уверяют, что со времен Канта их философия разветвилась. Но вернуться назад, за Канта — дело невозможное. Подобные попытки имели бы столь же мало значения и смысла, как взгляд на мироздание, отвергающий систему Коперника, или геологическая система, предполагающая, что земной шар существует лишь семь-восемь тысяч лет.

Известно, что, если отрицание системы Коперника встречается ныне уже редко, то до сих пор очень обыкновенное явление — отрицание долговечности земли. Что же мудреного, что кантовская точка зрения многими упорно отвергается? Между тем ничего не может быть печальнее в умственном мире, как подобного рода явления, то есть отрицание вещей очевидных и незыблемых. Как только есть истина, которой мысль боится, — дело кончено; никакой дальнейший ход невозможен. Для того,

чтобы быть вполне прочною обладательницею своей области, мысль не должна оставлять у себя в тылу нечего непокоренного.

Отрицать гораздо опаснее, чем признавать; истина признанная значит истина покоренная и верноподданная; истина отрицаемая — значит враг, всегда готовый оспаривать нашу власть.

## VII

В «Московских университетских известиях» (1865. № 5) есть статья г. Юркевича под заглавием «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта». В этой статье автор прямо отвергает основную точку зрения Канта, ту субъективность мышления, которую тот открыл. Вот одно место из статьи, которое, кажется, яснее и прямее других мест выражает это отрицание.

Кант не выяснил себе, что законы деятельности познающего субъекта так же не суть законы субъективные, как законы движения света и масс не суть законы светлые и массивные; с этим вместе он положил начало тому беспримерному в истории направлению метафизики, для которого законы действий познающего субъекта суть вместе произведения этих действий познающего субъекта, и следствие есть основание самого себя. В учении о безусловной основе мира это заблуждение привело к неслыханному доселе мнению, что безусловное предпосылает себе самого себя и есть для самого себя абсолютное *Prisus*. Союз метафизики с скептицизмом перешел, таким образом, в союз ее с софистикой\*.

Читатели видят, что здесь отвергается именно та главная черта мышления, которую нашел Кант. Законы мышления (то есть деятельности познающего субъекта) не суть законы субъективные: вот главное положение приведенного отрывка. Это значит, что мышление не само собою управляет, не знает, что оно делает и для чего делает, а повинуется законам, извне данным. Для доказательства автор приводит следующее: «законы движения света и масс не суть законы светлые и массивные». Таким образом, мы вышли из субъективности. Мышление поставлено наряду с движением света и движением масс, то есть с явлениями объективного мира. И затем указывается, в какую ошибку мы бы впали, если бы судили о мышлении не так, как судим о движении света и движении масс. Законы света сами не суть свет, и законы, которым повинуются массы,

---

\* С. 387.

сами не суть массы; так точно и законы, которым повинуются мысль, сами не суть мысль.

Все, что далее говорится о *неслыханной метафизике*, сводится так же точно на смешение двух миров. Автор указывает, как на очевидную нелепость, на понятия, взятые из субъективного мира; ему кажется, что достаточно назвать их, чтобы обнаружить их несостоятельность. Разве какие-нибудь законы, спрашивает он, могут быть произведением тех явлений, которые им подчинены? Разве может что-нибудь предпосылать себе самого себя? Разве следствие может быть основанием самого себя?

На все это нужно отвечать отрицательно, как скоро дело идет об объективном мире. В нем основание всегда отличается от следствия и ему предшествует; в нем нет ничего, что предпосылало бы себе самого себя, и законы управляют явлениями, а не явления законами.

Но совершенно иное дело в субъективном мире. Законы мысли суть также мысли; тело, падающее по закону тяжести, не знает закона, которому повинуются; но мысль знает закон, по которому действует, и только потому ему и повинуются, что знает его. Может ли тело усомниться в законе тяжести и отказаться от повиновения ему? Конечно нет. Между тем в Юме мысль отвергла все свои законы; она отказалась связывать явления какою бы то ни было связью. Таким образом, Канту пришлось доказывать законность приемов мысли, объяснять права, принадлежащие законам мышления.

Точно так же, мысль может предпосылать себе самую себя, может быть следствием, служащим самому себе основанием. Если я увидел издали какой-нибудь предмет и, желая его достигнуть, иду к нему, то могу сказать, что цель моего движения есть его причина и что его следствие служит ему основанием. Но то, что несовершенно изображается этим сравнением, вполне совершенно происходит в мысли. Я могу быть обманут зрением и найти в предмете не то, что повлекло меня к нему. В мысли такого обмана быть не может: мысль находит то, чего она ищет; ибо цель ей является в непосредственном, не обманывающем свете.

## VIII

Во всех этих случаях, когда мы говорим о силе мышления, вытекающей из его главной, существенной особенности, нужно иметь в виду, что эта сила принадлежит мышлению *в возмож-*

ности, а никак не проявляется в каждом мышлении, какое мы вздумаем взять. Деятельность мышления в человеке может быть весьма различна. От высшей своей ступени, на которой мысль является в полной силе, она может проходить всевозможные степени до животного бессмыслия и совершенной тупости. Сущность же мысли, как и сущность всяких других явлений, открывается не в низших и посредственных формах, а в самых высших, какие она может произвести.

Рассматривая мышление в высшем его проявлении, мы должны сказать, что оно абсолютно свободно; точно так, как относительно объективного мира должны сказать, что он подчинен абсолютной необходимости. В самом деле, если бы мышление не было в возможности абсолютно свободным, если бы оно было подчинено каким-нибудь законам, данным ему извне, то для него было бы невозможно то, что составляет его действительную жизнь, то есть познание истины. Повинуясь внешним законам, оно было бы слепою силою, произведения которой не могли бы иметь притязания на значение истины.

Возьмем для примера зрение. Оно, как вещественное чувство, подчинено известным условиям, совершается по известным законам. Что же оказывается? Оно постоянно нас обманывает, постоянно дает нам неверные образы. Если бы мы руководились в своих суждениях одним зрением, то мы могли бы думать, что все предметы, когда к нам приближаются, становятся больше, а когда удаляются, становятся меньше. Вероятно, так это и существует для животных, которым нет дела до того, как вещи существуют сами в себе, а важно только то, как они являются в отношении к ним. Люди, однако же, умеют исправить обман, производимый зрением, и, хотя уменьшение знакомых предметов всегда возбуждает в нас какой-то след удивления, например когда видим людей с высокого здания, но мы твердо знаем, что никакого действительного уменьшения не происходит.

Такие и подобные обманы исправляются мышлением. Но чем мышление будет исправлять свои собственные обманы? Всякий знает, что обманы мышления существуют, что они происходят по определенным законам. Кто будет познавать эти законы и исправлять эти обманы? Очевидно, само же мышление. Итак, если оно способно познавать истину, то за ним нужно признать абсолютную способность исправлять самого себя, следовательно, *не подчиняться ни одному из своих законов*, не зная вполне, как он действует, где может дать истину и где

ложь. Если этого нет, если есть закон, которому мышление подчинено слепо и беспрекословно, то мы не можем ручаться, чтобы когда-нибудь достигли посредством него истины.

Наши глаза до сих пор нам показывают, что земля стоит, а солнце ходит. Коперник сумел отличить истинное движение от кажущегося. Так точно, Кант старался показать, что ум имеет силу отличать в своих действиях истинное от ложного, следовательно, может быть сам себе судьей и предписывать самому себе, что делать и чего не делать.

## IX

Мысль освободилась в Канте. Он нашел, что она может вполне владеть собою, сама собою управлять. Какое следствие отсюда? Во-первых, то, что философские методы могут быть вполне уяснены и все задачи относительно мышления вполне определены и решены. Методы суть приемы мысли; следовательно, она за них и отвечает. Задачи суть вопросы; кто спрашивает, тот должен, как говорится, поставить вопрос, то есть со всею точностью определить, чего он ищет и что ему нужно. Мысль может вполне ясно знать, куда она идет. Это самое соображение Кант указывает как одну из своих руководящих мыслей. Если мы приписываем вещам причинную связь, то мы должны же знать, что мы им приписываем; а иначе кто же будет это знать? Если же *причина* — одно пустое слово, то и это опять наше дело; кроме нас, никто этого знать не может.

Таким образом, так или иначе мы должны получить субъективную логику, то есть науку, в которой мысль опирается только на самую себя, в которой она излагает все свои законы и движения и дает абсолютный метод своего действия, заключавший в себе все другие методы, как частные случаи.

Мысль о такой науке, в которой мышление было бы озарено своим собственным светом, лежит в основании «Критики чистого разума». Последующие философские системы представляют попытки построить эту науку. Самая большая из этих попыток есть логика Гегеля. Если бы мы и находили эту или другую попытку неудачною, то все-таки не имели бы права отвергнуть того стремления, из которого они вытекают. Задача, поставленная Кантом, остается неизменною, и нет сомнения, что в разрешении ее многое сделано удачно, и им самим, и другими.

То, что я назвал здесь субъективной логикой, есть так называемая *диалектика*.

## X

Для того, чтобы пояснить субъективность мысли и требования, вытекающие из этой субъективности, я приведу здесь несколько примером отступления от этой основной точки зрения. Из них видно будет, к каким заблуждениям ведут такого рода отступления.

Принять свое собственное создание за действительность — вот обыкновенная ошибка мысли, не знающей своей собственной деятельности. Всем уже ныне известно, что гномы и эльфы суть создания воображения; но тот, кто уже настолько свободно мыслит, что не верит в леших и домовых, может быть, еще далеко не чужд других суеверий. Есть научные суеверия, столь же крепкие, как и суеверия фантазии. Мышление создает призраки, которые считает за действительность. Так исследователи природы, несмотря на руководство опыта, создали множество вещей, ни в каком опыте не встречающихся: невесомые жидкости, эфир, атомы, химическое сродство, жизненную силу и т. п. Споры об этих вещах были бесконечны и иногда весьма жалки, как, напр., спор о жизненной силе. Собственно, это было одно пустое слово.

Современные натуралисты все более и более изгоняют из науки подобные фикции; начало этих фикций заключалось в догматическом настроении ума, который стремился посредством их дать науке твердый и определенный вид. В настоящее время эта уловка уже не обманывает исследователей, и естественные науки получают все больше и больше *подвижности*; вопросы, вместо того чтобы приближаться к каким-нибудь простым решениям, заранее придуманным для них, углубляются и расширяются неопределенным образом. Таково следствие усиливающейся научной строгости.

Видеть в вещах нечто неизменное, твердое, некоторую сущность, не подлежащую никаким колебаниям, — вот постоянное стремление мысли. Не находя на деле ничего подобного, мысль подкладывает под наблюдаемые явления эту неизменную сущность, материю, атомы и т. п. В этом заключается постоянный обман мысли, который можно сравнить с обманом, по которому мы естественно стремимся считать Землю неподвижною. Нам нужно считать ее неподвижною для того, чтобы спокойно и уверенно двигаться на этой неколеблущейся опоре. Так точно для движений мысли как будто необходима опора неизменной сущности.

И в том и в другом случае нас обманывает видимость. Оказывается, что мы находимся в царстве вещей, где нет ничего неподвижного и неизменного, где все мягко и текуче, где вещи, по прекрасному замечанию Гегеля, даже пожирают одна другую. Неизменны только порядок и связь явлений.

## XI

Сила и вещество, дух и материя, атомы, монады и т. д., словом — все подобные представления, в которых мы думаем воплощать для себя сущность мира, уже по тому самому не годятся для этого воплощения, что мыслятся объективно, следовательно, по самой сущности дела, по самому способу, которым их образует мысль, не содержат в себе никакого элемента для вывода из них субъективного мышления. Вообразив себе дух как нечто совершенно отличное от материи, можно, однако же, в сущности мыслить его совершенно так же, как мы мыслим материю, можно, например, законы, по которым он действует, ставить наравне с законами света, или движения масс. Дух в таком случае оказывается вещью между вещами, вещью только более тонкою, чем другие. Невольно приходит здесь на память, как в давнее уже время профессор философии в здешнем университете объяснял нам разницу между душою и телом. Можно было подумать, что дело идет о предметах совершенно однородных. Так, например, он говорил, что всякое тело, побуждаемое двумя силами, идет по диагонали, образуемой их направлениями и величинами; между тем душа в случае, если на нее действуют в одно и то же время два побуждения, всецело повинуется одному из них. Что можно было заключить из подобных сопоставлений? Только то, что законы движения бывают различны для различных предметов, и что дух подчинен одним механическим законам, а вещество — другим. Такой спиритуализм, в сущности, ничем не отличается от материализма.

## XII

Материалисты суть только самые наивные из объективаторов. Им в буквальном смысле хотелось бы нарисовать сущность мира и всего, что в нем совершается. Они думают, что все, что ни существует, и все, что ни происходит, можно видеть, стоит только нарисовать это в уменьшенных или увеличенных разме-

рах, смотря по предметам. Сущность вещей для них по самой природе видима, то есть пространственна и фигурна. То, что никогда не может быть видимо в этом смысле, чего нельзя никаким образом изобразить на рисунке, для них не существует.

Мысль есть некоторое вещество, выходящее из мозга, как желчь из печени, сказал один физиолог, пожелав выразить вполне свое понимание сущности вещей. Какой ясный образ! Таким образом, мы получим вещества входящие и выходящие, частицы, двигающиеся всевозможным образом, дрожащие, вращающиеся, бегущие, и эта картина изобразит нам мир в настоящем его виде.

Относительно этой картины можно бы заметить, что она представляет мало красивого, или что она чересчур однообразна. Но главная беда не в том. У этой картины есть более существенный недостаток, именно — ей недостает зрителя. В самом деле, ведь картина объемлет все существующее; в нее вошел и зритель, то есть человек. На картине из его мозга выходит вещество, называемое мыслью; на картине происходит дрожание, вращение и беганье частиц, называемое зрением. Но кто же смотрит на эту картину? Ведь кроме нее ничего нет? Вот в чем заключается коренная беда материалиста. Он объективирует все вещи в пространственные формы, находя, что эти формы всего яснее для субъекта; наконец, он объективирует самый субъект, и тогда остается без субъекта, то есть без того, для чего происходила вся эта работа.

Никакая картина сама себя видеть не может. Картина непременно предполагает зрителя, который ее созерцает, который совершенно отделен от картины, находится в известном расстоянии от нее. Итак, картина мира, которую рисует материалист, никак не выходит полною, никак не может заключить в себе всего, что происходит. Но материалист ухищряется и думает, что он может избежать этой трудности. Чтобы покончить дело, он рисует на картине и самого зрителя и думает, что этот нарисованный зритель видит другие нарисованные вещи и что, таким образом, дело обходится само собою и не нужно уже никакого зрителя, отдельного от картины.

### XIII

Человек есть зритель мира. Самая удивительная загадка заключается не в том, что мир существует, а в том, что у него есть зритель. Как бы чудесен ни казался нам мир, как бы пора-

зительны ни были для нас его порядок, стройность, красота, могущество, разнообразие, наиболее чудесное и наиболее поразительное явление состоит в том, что мы можем это видеть и этому удивляться. Великолепен свет солнца; «эти могучие лучи дышат вечностью», говорит один поэт. Но этот свет получает свое великолепие от нас; сам себя он не видит и ничего не знает о своем великолепии. Картина мира сама себя не видит и сама для себя не существует; но есть зритель, который видит эту картину, для которого она существует и который сам для себя существует. Вот самое большое чудо мира.

Если мы скажем, что человек сам породил этот мир, что его мысль создала эту видимость, внесла в нее свет, красоту, порядок, то это может показаться странным; но не будет ли казаться еще более странным, если мы скажем, что мир породил человека, что мысль человеческая есть произведение природы и что, следовательно, слепая картина породила из себя зрителя для того, чтоб он ее видел и ею любовался?

Во всяком случае, только здесь, только в этой точке мы прикасаемся к истинной загадке бытия и мышления. Что бы ни существовало и как бы ни существовало, бытие должно быть таково, чтобы возможно было мышление. И обратно — нельзя ничего понять, если мы не понимаем мышления.

#### XIV

Наука чистого мышления, диалектика, была обрабатываема Фихте, Шеллингом и Гегелем. Вся трудность ее заключается в том, чтобы твердо держаться основной точки зрения, то есть субъективности мысли. Мысль должна отдать себе отчет во всех своих формах и движениях, должна мыслить только одну себя. Так у Канта, в «Критике чистого разума», все объективное бытие, весь действительный мир полагался равным  $X$ , величине, о которой ничего неизвестно. Мысль была совершенно внутри себя и работала над самой собою. При такой работе нас может постоянно смущать призрак объективного мира, к которому так привыкла обращаться наша мысль. Когда философ утверждает, что бытие и ничто тождественны, нас это поражает, как будто он хотел сказать, что все вещи, существующие в объективном мире, не существуют. Между тем философ имел в виду лишь один субъективный смысл, то есть хотел сказать, что пока мы приписываем вещам только *бытие* вообще, такое бытие, которое принадлежит *всему, что ни существует*, следова-

тельно, и всякому созданию воображения, до тех пор мы еще ничего не мыслим. Для того, чтобы отличить свое бытие от *небытия*, от *ничто*, мысль должна еще что-нибудь внести в свое определение. Другими словами, это значит: вещи не могут просто *быть* и больше ничего; такое бытие немислимо; такое бытие все равно что *небытие*.

Возражения, делаемые против диалектики, основываются большею частью на подобном внесении объективного отношения в ее чисто субъективный процесс. Так, например, Шеллинг не хотел признавать, что понятие бытия совершенно определяется и ограничивается своею противоположностью: *ничто*, *небытие*, и утверждал, что диалектический ход требует от бытия перейти к понятию *предбытия* (*Vorsein*). Очевидно, такой ход был бы возможен, если бы бытие было не мое понятие, а нечто объективное. В моей мысли бытию прямо и чисто противоположно ничто. Но, если бытие положено в действительности, то есть составляет нечто мне неизвестное и непроницаемое, то я не знаю, что ему противоположно, и могу мысленно только сказать, что оно отличается от некоторого *предбытия*. Но это значит только, что я из субъективной области вступил в объективную.

Гораздо справедливее то замечание Шеллинга, что логика Гегеля есть мысль, в которой ничего не мыслится. Нужно только прибавить к этому: кроме мысли.

## XV

Эти замечания сделаны для того только, чтобы показать, как сильна бывает склонность мысли к объективации, то есть к отступлению от своей субъективности. Главная же цель моя была указать на эту субъективность, ясно поставить ее перед глазами читателя. Повторим в кратких словах существенные положения статьи.

Мысль иначе относится к себе самой, чем к другим предметам, так как мысль сама себя мыслит. Мысль сама собою управляет, то есть свободно подчиняется своим внутренним законам.

Невозможно рассматривать мысль наряду с объективными предметами.

Невозможно рассматривать мир так, чтобы в это воззрение не входил такой (то есть субъективный) взгляд на мысль.

Но из этого взгляда на мысль следует, что возможна логика как наука чистой мысли.

Вот положение дела. Задача поставлена у Канта, и если бы пришлось перевершить все ее решения, то все-таки нам пришлось бы решать ту же самую задачу, пришлось бы искать мысли, которая сама себя мыслит. Только такая мысль может стать для нас твердою опорой.





**Н. Г. ДЕБОЛЬСКИЙ**

**Введение в учение о познании**

<фрагмент>

**III**

**ФИЛОСОФИЯ КАНТА И УЧЕНИЯ,  
ВОЗНИКШИЕ ПОД ЕЕ ВЛИЯНИЕМ**

Учение Канта, названное им самим критическою философиею, имело целью примирить противоречия догматизма и эмпиризма, но примирить не эклектически, а построением философии с более возвышенной точки зрения, чуждой односторонности каждого из враждующих направлений.

И эмпиризм и догматизм правы каждый в известном смысле. Эмпиризм совершенно верно считает сверхопытное познание невозможным; с другой стороны, догматизм также совершенно справедливо полагает, что одних восприятий недостаточно для происхождения того единства познания, которое мы находим в наших понятиях. Отсюда естественно возникает вопрос: правильно ли поступает эмпиризм, отождествляя опыт с восприятием? Быть может, окажется, что в опыте к восприятию неизбежно должно присоединиться нечто такое, что не заимствовано из восприятий, иначе известный элемент *a priori*. Если это предположение окажется верным, то мы можем вместе с эмпириками согласиться в том, что опытное познание есть единственно возможное; и вместе с догматиками признать, что познание возможно лишь под условием известного элемента *a priori*. Догматизм, признавая единство понятия первоначальным, не может объяснить многообразия чувственно-воспринятого; эмпиризм, исходя из этого многообразия, не может объяснить единства

познания. Быть может, дело пойдет успешнее, если мы примем первоначальными и тот и другой элементы: именно допустим, что хотя разнообразные восприятия доставляют единственное содержание познанию, но что самое познание возможно лишь под условием *объединения* его самостоятельной деятельностью разума, развивающеюся по поводу восприятий, но не из них.

Так как наша познавательная деятельность является в трех видах: чувственного воззрения, суждения и умозаключения, то мы можем признать три познавательные способности: чувственность, рассудок и разум собственно; и в каждой из них обнаружить те объединяющие формы или элементы а priori, посредством которых они обрабатывают восприятие.

Начнем с чувственности. Чувственное восприятие, просто как таковое, постигается нами как явление. Восприятие как явление есть восприятие в пространстве и времени. Пространство и время суть по Канту те воззрения а priori, которые наш дух самодеятельно прибавляет к чувственно-воспринятым данным и тем самым вместе и соединяет, и разделяет, короче, *определяет* их одно относительно другого. Именно пространство есть форма внешнего, а время — форма внутреннего чувства.

Представления пространства и времени не могут быть объяснены из опыта. «Представление пространства должно быть предварительно в нас, дабы мы могли известные ощущения относить к чему-либо вне нас»<sup>1</sup>. Точно так же мы должны уже заранее обладать представлением времени для того, чтобы располагать ощущения в последовательный ряд. Представления пространства и времени суть необходимые представления, от которых мы ни в каком случае не можем отрешиться, тогда как в состоянии мысленно отрешиться от всех прочих атрибутов вещей. Пространство и время не суть общие понятия, отвлеченные от опытных данных, ибо откуда мы могли бы их отвлечь? Конечно, не от частных пространств и времен, так как они уже подразумевают общие. Вообще ни пространство, ни время не могут считаться понятиями, потому что в понятии частные признаки подведены под общие, а в пространстве и времени частные пространства и времена представляются не подчиненными, а только сложенными. Итак, пространство и время не суть опытные понятия, а первоначальные формы нашей чувственности и ее воззрения а priori.

Будучи только формами чувственности, ни пространство, ни время не могут, очевидно, считаться свойствами вещей в себе, а лишь воспринимаемых нами явлений. Притом внешнее восприятие невозможно без пространства, а внутреннее — без вре-

мени. Впрочем, и самое время мы представляем в пространственном образе, именно в виде линии, бесконечно продолжающейся в даль: с другой стороны, «время есть формальное условие а priori только для внешних явлений. Пространство как чистая форма всякого воззрения есть условие а priori всякого вообще явления. Между тем все представления, будут ли их предметом внешние вещи или нет, сами по себе, как определения души, принадлежат к внутренним состояниям, а внутреннее состояние, подчиняясь формальному условию внутреннего представления, зависит от времени. Поэтому время должно быть признано условием а priori всякого явления вообще, именно: непосредственным условием внутренних явлений, а через них и всех внешних»<sup>2</sup>. Следовательно, не вещи, как они существуют в себе, а одни явления причастны признакам пространства и времени. Будучи необходимыми формами явлений, пространство и время очевидно имеют реальность, но только субъективную, для нас; да и для нас не существовало бы ни пространства, ни времени, если бы мы могли познавать без чувственных образов. Вместе с тем учения Канта не следует понимать так, будто в явлениях *идеальна* форма, а *реально* содержание. «Цвета, вкус и пр. должны быть рассматриваемы не как свойства вещей, а как изменения субъекта... Так называемые внешние предметы суть не более как представления нашей чувственности: их форма есть пространство, истинный же коррелят, т. е. вещь в себе, нам неизвестна и не может быть познана, тем более что в опыте никогда не возникает о ней и вопроса»<sup>3</sup>.

Рассудок есть способность совершенно отличная от чувственности. Его отправление состоит не в непосредственном представлении, а в *посредственном*, в представлении представлений, иначе, в подведении одного представления под другое или в *суждении*. Посредством суждения различные представления вступают одно с другим в синтез. Таким образом, суждение есть средство объединения представлений; иначе рассудок привносит в чувственные данные элементы единства или элементы а priori. Без объединяющей деятельности рассудка представления оставались бы чужды друг другу; стало быть, не только предметы познания нельзя было бы мысленно комбинировать, но не было бы самых этих предметов, не было бы опыта вообще.

Что такое предмет? Это известная определенная совокупность явлений, в определенном же отношении одно к другому. Стало быть, в рассудке нашем должны находиться условия, в силу которых явления объединяются в предметы. И во-первых, так как явления наступают во времени, то рассудок должен

быть способен обозреть их в их временной последовательности; это *синтез наблюдения*. Условием такого обозрения служит способность воспроизводить прошлые восприятия; это *синтез воображения*. Наконец, и это воспроизведение не могло бы иметь места, если бы не признавали этих воспроизведенных состояний тождественными с прежними; без этого признания тождества, очевидно, не была бы возможна никакая рассудочная деятельность, так как ей не было бы никакой возможности объединять представления, не тождественные с самими собою. Стало быть, то свойство рассудка, в силу которого возможно признание этого тождества, есть условие всякого рассудочного синтеза, всякого суждения, всякого опыта и его предмета. Это свойство есть постоянное тождество нашего «я» как логического субъекта познания, при всевозможным изменениях последнего; в этом тождестве состоит *трансцендентальная апперцепция* или *трансцендентальное самосознание* \*. «Ни одно познание, никакая связь и единство их между собою не могут существовать, если нет в нас такого единства сознания, которое предшествует всем *datis* представлений и которое условливает все представления о предметах»<sup>4</sup>. Это чистое самосознание, по Канту, нельзя смешивать с эмпирическим сознанием или внутренним чувством, сопровождающим наши душевные акты; первое всегда тождественно, тогда как второе изменчиво. Трансцендентальное самосознание есть то представление «я» как постоянно тождественного субъекта, которое сопровождает всякое познание. В силу тождественности этого субъекта и представление, при возобновлении своем, является постоянно тождественным. Это трансцендентальное самосознание и служит условием всякого рассудочного синтеза. «Всевозможные явления в качестве представлений могут входить в область самосознания. С самосознанием же, как с трансцендентальным представлением, неразрывно тождество; это есть факт, достоверный *a priori*, ибо в области познания ничего не может быть без посредства такого первоначального самосознания. Итак, как упомянутое тождество необходимо должно приводить во всякий синтез содержания явлений, если из него должно выработаться познание, то все явления должны быть подчинены условиям *a priori*, и с ними должен совершенно согласоваться синтез наблюдения... Таким образом, все явления состоят во всеобщей связи в силу необходимых законов и, следовательно, в *трансценденталь-*

---

\* Трансцендентальное значит сверхопытного происхождения (но не употребления).

ном сродстве, так как опытное сродство явлений есть только его следствие»<sup>5</sup>.

Так как средство синтетической деятельности рассудка есть суждение, то способов рассудочного синтеза должно быть столько, сколько видов суждения. Логика разделяет суждения на четыре разряда: по количеству, качеству, отношению и модальности. В каждом из этих разрядов Кант различает три вида, так что всех суждений получается 12 видов:

*I. По количеству:*

- 1) общие;
- 2) частные;
- 3) единичные.

*II. По качеству:*

- 1) утвердительные;
- 2) отрицательные;
- 3) бесконечные.

*III. По отношению:*

- 1) категорические;
- 2) условные;
- 3) разделительные.

*IV. По модальности:*

- 1) проблематические;
- 2) ассерторические;
- 3) аподиктические<sup>6</sup>.

Каждый вид суждения подразумевает известную форму синтеза, которой в силу своего трансцендентального сродства должны подчиняться явления. Эти формы или чистые понятия рассудка суть категории, которых, следовательно, также 12, а именно:

*I. Категории количества:*

- 1) всеобщность;
- 2) частность;
- 3) единичность.

*II. Качества:*

- 1) реальность;
- 2) отрицание;
- 3) ограничение.

*III. Отношения:*

- 1) субстанция — атрибут;
- 2) причина — следствие;
- 3) общение — взаимодействие.

*IV. Модальность:*

- 1) возможность — невозможность;
- 2) бытие — небытие;
- 3) необходимость — случайность<sup>7</sup>.

Категории не суть понятия опытного происхождения; напротив, как орудия рассудочного синтеза, они сами производят опыт, устанавливая а priori единство явлений; они представляют известные законы, с которыми должны сообразоваться явления для того, чтобы не оставаться отдельными простран-

ственно-временными данными, но вступать между собою в связь. Подобное отношение категорий к явлениям настолько же мыслимо, как и отношение к чувственности ее форм. Как представление пространства есть а priori предначертанный образ, в который должны уложиться внешние восприятия, как и категории суть заранее предначертанные законы явлений, входящих в состав нашего мышления. «Следовательно, — говорит Кант, — мы сами привносим порядок и правильность в явления, совокупность которых мы называем природою; ничего этого не существовало бы, если бы мы сами или природа нашей души не влагали в нее порядка и правильности. Притом единство природы имеет характер необходимости, т. е. оно есть а priori достоверное единство целого»<sup>8</sup>. Но если таким образом мы сами строим природу, то, с другой стороны, наши построения совершенно ограничены областью опыта. Что вещь в себе не может служить содержанием нашего рассудочного познания, видно уже из того, что вещам в себе нет никакого основания согласоваться в своих действиях с формами нашего рассудка, каковы категории.

Так как категории не могут быть представляемы в чувственных образах, а между тем должны иметь приложение к данным чувственности, то между категориями и явлениями должно быть нечто посредствующее, соединяющее признаки понятия и образа. Это посредствующее есть *трансцендентальная схема*. Материал для трансцендентальных схем доставляет время, которое есть и представление и вместе с тем, подобно категориям, — формальное условие всего нашего опыта (тогда как пространство таково лишь относительно внешнего опыта). Этот двойственный характер времени позволяет рассудку пользоваться им и, ограничивая его категориями, образовать как бы «монограммы», которые не суть сами определенные предметы представления, но «представления общего метода, по которому воображение представляет понятие в образе»<sup>9</sup>. Так, схема величины есть число, схема реальности есть непрерывное и равномерное продолжение во времени; схемой сущности служит пребывание реального во времени, т. е. постоянство при изменении его признаков; схемой причины служит закономерная преемственность явлений, общения — закономерное сосуществование, возможности — согласие синтеза различных представлений с условиями времени вообще, действительности — бытие в определенное время, необходимости — во все времена. Теперь способ и возможность рассудочной обработки явлений понятны для нас. Рассудок есть законодатель явлений: он дает правила,

а чувственность — содержание природе. Способ деятельности рассудка выражает в чистых рассудочных понятиях или категориях; пользуясь ими, можно вывести систему *основоположений* чистого рассудка или тех общих законов *a priori*, которым должны подчиняться явления. Оставляя в стороне аналитическое основоположение или закон противоречия, составляющий только отрицательное условие мышления, мы, сообразно числу категорий, можем насчитать следующие основоположения.

- I. Аксиома воззрения: все явления по способу своего представления суть экстенсивные (протяженные) величины<sup>10</sup>.
- II. Аксиома предварения восприятия: во всех явлениях ощущение и нечто реальное, соответствующее ему в предмете, имеет интенсивную величину, т. е. степень<sup>11</sup>.
- III. Аналогии опыта. Общее основоположение: все явления по своему бытию состоят в зависимости от правил, которыми определяется их взаимное отношение во времени<sup>12</sup>.

1-я аналогия: при всякой смене явлений сущность остается тождественною, и количество ее в природе не увеличивается и не уменьшается<sup>13</sup>.

2-я аналогия: все, что происходит, предполагает нечто такое, из чего оно следует по какому-нибудь закону (основоположение причинности)<sup>14</sup>.

3-я аналогия: все сущности, существующие одновременно, состоят в совершенном общении (основоположение взаимодействия)<sup>15</sup>.

IV. Постулаты опытного мышления:

1) Что согласно с формальными условиями опыта, то возможно.

2) Что находится в согласии с материальными условиями опыта, то действительно.

3) Чего связь с действительностью определена по всеобщим условиям опыта, то необходимо<sup>16</sup>.

В заключение этой критики рассудочного познания нужно еще заметить следующее о его предметах.

1) Нам уже известно, что предметы познания суть двух родов: одни открываются внешним чувствам, другие — внутренним; известно также, что форма времени обнимает всю область явлений, а форма пространства — только внешних явлений. Потому все явления могут быть разделены на две категории: 1) только временные или внутренние, которые, вместе взятые, мы называем душою, и 2) вместе временные и пространственные или внешние, которые, вместе взятые, составляют так называемый внешний мир. Очевидно, нет никакого основания

усвоить первым предпочтительную реальность перед вторым, считать душу *существом*, а внешний мир лишь *видимостью*, как делают берклеянцы. Как несомненные предметы опытного познания, душа и внешний мир одинаково реальны.

Такой смысл имеет Кантово «опровержение идеализма», прибавленное во 2-м издании его критики к главе о постулатах опытного мышления. Многие авторы находят в этом прибавлении противоречие с основными мыслями Канта. Но противоречие, кажется, было бы только тогда, если бы Кант стал утверждать метафизическую реальность внешнего мира, бытие его независимо от познания; между тем дело вовсе не в том. Доказано, что все сущее существует лишь для моего познания; но в сфере этого познания внешний мир ничуть не уступает в реальности внутреннему, ибо факт внешних явлений столь же несомненен, как и внутренних.

2) Познание наше ограничено областью явлений, но понятие о границе познания непременно вызывает представление чего-то, лежащего за эту границу, чего-то непознаваемого, существующего совершенно самостоятельно, вещи в себе. Если предметы нашего познания суть чувственные вещи, *феномены*, то это непознаваемое можно назвать мысленною вещью, *ноуменом*. Ноумены могут быть характеризованы только отрицательными признаками; они не суть предметы, ибо предмет есть нечто, предлежащее чувственному воззрению. «Понятие чистых мысленных предметов не ведет нас к каким-либо практически полезным основоположениям; мысль о них, как и представление пустого пространства, служит только к тому, чтобы указать должные пределы опытных основоположений, насколько не указывая нам на какой-либо полезный предмет вне опыта»<sup>17</sup>.

---

Третья и высшая познавательная способность человека есть способность умозаключения, или разума. Как рассудок приводит к единству чувственные данные, так и разум объединяет продукты рассудочного действия или суждения. Рассудок производит правила синтеза явлений, разум — принципы суждений. Деятельность разума не относится непосредственно к предметам, а только к понятиям и суждениям и уже по этому одному более отдалена от опыта, чем деятельность рассудка. Мало того, по самой природе своей, разум стремится перейти границы опыта: ибо, так как умозаключение есть не что иное,

как отыскание условия известного суждения, и так как это условие опять требует нового условия и т. д., то окончательною целью разума является нечто безусловное. Опираясь на это безусловное, разум стремится внести единство в рассудочную деятельность, как рассудок — в область чувственности. Безусловное как орудие разумного синтеза есть чистое понятие разума, или *идея*. Идея есть орган разума, как категория — рассудка и чистое представление — чувственности.

Стремясь к открытию идей, объединяющих рассудочные действия, разум может избирать двоякий путь умозаключения: он может или *эписиллогистически* нисходить от условия к обусловленному, или *просиллогистически* восходить от обусловленного к условию. Первый путь не может привести к окончательному результату, ибо ряд обусловленного, как следствий безусловного, не может мыслиться иначе, как продолжающимся в бесконечность, и потому не может явиться законченным единством; напротив, при втором способе этот ряд, оканчиваясь первым условием или безусловным, мыслится как нечто целое и законченное. Потому открытие трансцендентальных идей возможно лишь посредством умозаключения от ряда условных данных к их первому условию.

Остается теперь открыть самые трансцендентальные идеи. Их должно быть столько, сколько видов умозаключений; а последних, как известно, три: категорический, условный и разделительный. «Значит, мы будем искать безусловного — как предмет категорического умозаключения — в *субъекте*; во-вторых, как предмет условного синтеза частей в *ряде*; в-третьих, как предмет разделительного синтеза частей в *системе*»<sup>18</sup>. Или, иначе, мы можем иметь идеи по отношению 1) к субъекту, 2) к разнообразию содержания предмета в явлении и 3) ко всем вещам вообще; или трансцендентальные идеи будут выражать: 1) безусловное единство мыслящего субъекта (идея души), 2) безусловное единство ряда условий явлений (идея мира) и 3) безусловное единство всех предметов мышления (идея Бога)<sup>19</sup>. А сообразно тому и вся система (предполагаемых) познаний чистого разума распадается на рациональную психологию, рациональную космологию и рациональное богословие. Эти три науки вместе составляют то, что называется *метафизикою*.

Что идеи суть вполне законный и неизбежный продукт разума — это очевидно; но вместе с тем очевидно, что в пределах опыта нельзя найти соответствующей им реальности, ибо безусловное не может быть предметом опыта. Потому реальность объектов идей не может быть доказана и заключения к ним от

явлений (как это обнаружится далее) представляют ряд естественных заблуждений разума, в которые он запутывается вопреки собственному желанию, по законам своей природы (ибо природа разума именно и состоит в искании безусловного единства). Тем не менее не следует считать идеи чем-то совершенно излишним для опытного познания; они полезны тем, что указанием постоянной цели (хотя и недостижимой) вносят требование единства в опытные исследования и тем содействуют их развитию.

Первую часть метафизики составляет *рациональная психология*. В основании ее лежит понятие субъекта познания, из которого (понятия) эта предполагаемая наука стремится вывести все прочие определения души. Выводы эти сообразно категориям касаются 1) сущности души, 2) ее качества, 3) ее тождества и 4) отношения к возможным предметам в пространстве.

1) То, представление чего есть безусловный субъект наших суждений и не может быть употребляемо для определения другой вещи, есть *сущность*.

*Я* как мыслящее существо есть безусловный субъект всех возможных суждений, и это представление моего *я* не может быть употребляемо в качестве сказуемого какой-либо другой вещи. Следовательно, *я* как мыслящее существо (душа) есть *сущность*.

2) Тот предмет, действие которого никак не может быть рассматриваемо, как следствие соединения многих действующих вещей, есть *простой*.

Душа или мыслящее *я* и есть такой предмет.

Следовательно, душа *проста*.

3) Что сознает свое численное тождество в разных временах, то есть *личность*.

Душа сознает и т. д.

Следовательно, душа есть *личность*.

4) То, бытие чего предполагается как причина данных восприятий, имеет только *сомнительное бытие*<sup>20</sup>.

Все внешние явления такого рода, что их бытие непосредственно нами не замечается; мы только заключаем о них как о причине данных восприятий.

Следовательно, бытие предметов внешних чувств *сомнительно*.

Из этих свойств души метафизики заключают о ее бессмертии, нематериальности, достоверности существования. Но нетрудно убедиться, что вышеприведенные умозаключения суть не более как паралогизмы (неумышленные софизмы) человеческого разума. Действительно, в них или смешивается *я* как по-

стоянный субъект познания с я как объектом внутреннего чувства; или внешний предмет — с внешнею вещью в себе и из сомнительности второй выводится сомнительность первого. Потому и все теоретические заключения о бессмертии души и пр. должны быть отвергнуты как несостоятельные; быть может, они и верны, но теоретический разум не может их доказать.

Если в своих попытках вывести а priori свойства души, как мыслящего существа, разум впадает в неумышленную софистику, то при решении тем же способом космологических задач он впадает в неизбежные противоречия. В основании рациональной космологии лежит идея *мира* как безусловного единства всех явлений. Разум руководится здесь принципом: если дано условное, то дан и весь ряд его условий, а следовательно, и безусловное. Руководствуясь этим правилом, мы получим 4 мировые идеи сообразно числу категорий: 1) безусловной полноты состава данного целого всех явлений; 2) безусловной полноты деления данного целого в явлении; 3) безусловной полноты происхождения явлений вообще; 4) безусловной полноты зависимости бытия, изменяющегося в явлении. Безусловное в первом отношении есть во времени *начало*, в пространстве *предел* мира, во втором отношении *элемент* или *простая часть* мира, в третьем и четвертом — *свобода* и *необходимость*<sup>21</sup>. Пытаясь умозаключать от понятия мира, как временно-пространственной совокупности явлений к безусловному, разум впадает в неизбежные противоречия (антиномии) и приходит к диаметрально противоположным выводам, одинаково защитимым логически. Таким образом, соответственно каждой мировой идее получаются два противоположных вывода.

*1-я антиномия.* Тезис: мир имеет начало во времени и границы в пространстве.

Антитезис: мир и в пространстве и во времени бесконечен.

*2-я антиномия.* Тезис: всякая сложная сущность в мире состоит из простых частей, и вообще, существует только нечто простое или сложенное из него.

Антитезис: ни одна из сложных вещей в мире не состоит из простых, и вообще в нем не существует ничего простого.

*3-я антиномия.* Тезис: явления мира могут быть объясняемы не исключительно из одной причинности законов природы. Необходимо еще для этого предположить и свободу.

Антитезис: Нет свободы, но все случается в мире только по законам природы.

*4-я антиномия.* Тезис: мир предполагает безусловно необходимое существо или как свою часть, или как свою причину.

Антитезис: не существует никакого безусловно необходимого существа ни в мире, ни вне его как его причины.

При решении спора между тезисами и антитезисами следует тщательно избегать *практических* доводов в пользу одной из сторон. На стороне тезисов интересы нравственности и религии, стремления к безусловному и популярности; напротив на стороне антитезисов интерес точной науки. Но эти интересы не должны никак считаться доказательствами.

Затруднения, представляемые нам космологическими антиномиями, совершенно другого рода, чем те, которые представляют паралогизмы рациональной психологии. Ибо паралогизм можно опровергнуть, антиномии же следует разрешить. По правилу логики — из двух противоречащих положений одно должно быть непременно истинно. Применяя это правило к настоящему случаю, мы поставлены, по-видимому, в необходимость сделать выбор между тезисами и антитезисами. Однако здесь возможен выход из этого затруднения. В основании космологических выводов лежит принцип: если дано условное, то дан и весь ряд его условий. Но этот принцип следует прежде всего правильно понять. Действительно, если дано условное, то дан и ряд его условий, ибо мы можем и стремимся преследовать эти условия неопределенно далеко. Но вовсе не справедливо, будто данность условного подразумевает данность целого, готового, законченного синтеза ряда его условий, который разум хотя постоянно имеет в виду как цель, но который ни в какое данное время не может быть достигнут. Потому, прежде чем рассуждать о свойствах мира как целого, нужно удостовериться, имеет ли место это целое как нечто подлежащее познанию. «Если бы кто сказал: всякое тело имеет или приятный, или неприятный запах, то может встретиться третья возможность, именно что тело не имеет никакого запаха, и тогда оба противоположные суждения будут ложны». Точно так же, прежде чем рассуждать о свойствах мира как целого, перенося на него атрибуты частных вещей, следует убедиться, законно ли такое перенесение.

Первая антиномия касается границ мира как пространственной и временной величины; вторая касается состава мира как целого. Потому обе они нисколько не выводят нас из области чувственных явлений, а только расширяют признаки их до общих мировых атрибутов. При этом и тезисы и антитезы основаны на смешении понятий. Тезисы, указывая на существование пределов мира в пространстве, времени и частях, требуют законченности синтеза явлений, которая не может быть осуще-

ствлена; с другой стороны, антитезисы, не ограничиваясь признанием *неопределенной продолжительности* такого синтеза, утверждают догматически его бесконечность. Потому в обеих первых антиномиях, которые Кант называет *математическими*, и тезисы и антитезисы следуют признать одинаково ложными. Но относительно двух других антиномий (динамических) разум находится в ином положении. Математические антиномии вращаются вполне в области явлений; напротив, динамические могут, при известном предположении, вывести нас из этой области. Третья антиномия имеет дело с причинностью; а причинность может пониматься нами или как зависимость явления от явления, или явления от мыслимой вещи (ноумена). В порядке мировых явлений существует только закон причинной необходимости; но, предполагая зависимость явлений от вещей в себе, мы можем предположить, что способ деятельности последних есть чистая свобода, способность начинать ряд событий без всякого повода. Конечно, эта свобода никак не может служить предметом опыта; существование ее теоретически невозможно и доказать. Но, предполагая ее возможною, Кант только доказывает, что она не противоречит причинности явлений. То же самое разрешение возможно и для четвертой антиномии. В сфере явлений мы никогда не можем прийти к безусловно-необходимому существу. Но как не явление, а ноумен, оно возможно, и существование его также, стало быть, не противоречит законам явлений. Потому если математические, как тезисы так и антитезисы, вместе ложны, то динамические могут быть вместе истинны: тезисы, относясь к вещам в себе, антитезисы — к явлениям.

Понятие совершенно необходимого существа образует переход от рациональной космологии к последней части метафизики — рациональному богословию. Мы пришли к тому выводу, что бытие совершенно необходимого существа возможно. Рациональное богословие утверждает, что оно не только возможно, но *теоретически* достоверно, т. е. может быть доказано разумом. Психология и космология не устояли против критики, остается испытать прочность богословия.

В основе рационального богословия лежит *идеал* чистого разума. Под идеалом мы разумеем существо, вполне соответствующее идее, как бы воплощение ее, служащее правилом и первообразом как для подражания, так и для оценки. «Самый общий признак вещей есть признак бытия». Потому в основание всестороннего определения наш разум полагает трансцендентальную основу, как бы запас содержания, из которого мо-

гут быть заимствованы все признаки вещей, и эта основа есть не что иное, как идея реальной всеобщности... Следовательно, существует трансцендентальный идеал, лежащий в основании всестороннего определения и составляющий высшее и полное условие возможности всего существующего, так что к нему, собственно, должно приходить всякое мышление о вещах вообще. Указанный идеал есть единственный возможный для человеческого разума: ибо только в этом случае соединяются вместе и само себя определяющее высшее понятие, и представление одного неделимого лица. Этот идеал должен считаться первоначально существующим, основанием бытия всех прочих вещей или их творцом, иначе, Богом; таков источник нашего понятия о божестве.

Итак в нашем разуме неизбежно развивается идея Божества; но, не довольствуясь признанием этой неизбежности, разум желает доказать объективное значение этой идеи, доказать, что действительно существует нечто, произведшее мир и управляющее им; для достижения такой цели в распоряжении теоретического разума находятся три доказательства:

1) *Онтологическое доказательство бытия Божия.* Это доказательство ведется от понятия Бога; в понятии Бога как всереальнейшего существа уже дан признак реального существования; потому одним анализом понятия мы можем удостовериться в существовании Бога. Это доказательство, по мнению Канта, вполне софистично. Если предположить, что суждение о существовании Бога есть аналитическое, то в таком случае можно спросить, на каком же основании вносят в понятие Бога признак объективного бытия? Но в действительности это суждение вовсе не аналитическое, а синтетическое. «Бытие» никак не может считаться логическим признаком понятия, а выражает лишь отношение предмета понятия к нам. Воображаемая вещь не имеет иных признаков, чем существующая, иначе, утверждая, что нечто существует, я разумел бы уже не то, а что-то другое, с иными признаками. Потому суждение о бытии должно почитаться синтетическим. Теперь спрашивается, что дает мне право на подобный синтез по отношению к понятию Бога? Бытие как категория рассудка имеет приложение лишь к предметам опыта, каковым Бог никак не может быть.

2) *Космологическое доказательство.* Оно построено на следующих силлогизмах<sup>4</sup>: если что-либо существует, то должно существовать и безусловно необходимое существо. Но я существую; следовательно, есть безусловно необходимое существо. Необходимое существо отличается особыми исключительными

признаками, т. е. из всех возможных противоположных сказуемых к нему может быть прилагательно только одно, следовательно, в понятии своем оно должно находить свое всестороннее определение. Таким понятием, а priori всесторонне определяющим предмет, может служить только понятие реальнейшего существа. Понятие всереальнейшего существа, следовательно, есть единственное понятие, под которым может быть мыслимо необходимое существо, т. е. высшее существо существует необходимым образом.

Это доказательство уже предполагает онтологическое доказательство и потому рушится вместе с ним. Но, независимо от того, оно имеет и собственные недостатки. Заключение от явлений к необходимо существующей вещи в себе не имеет силы, равно и перенесение на последнюю понятия причинности.

3) *Физико-теологическое доказательство.* Это доказательство, наиболее популярное, заключает от разнообразия, порядка, целесообразности и красоты видимого мира к существованию мудрого устроителя его. Но это доказательство, если оно и имеет цену, ведет к признанию только Бога-Промыслителя, а не Бога-Творца мира; силы же оно не имеет, так как представляет тоже незаконное заключение от явлений к вещам в себе.

Итак, доказать бытие Бога теоретически невозможно (хотя невозможно и опровергнуть его). Мы можем только объяснить происхождение в нас трансцендентального идеала; существование же соответствующего ему объекта остается (покуда) проблематическим. Вообще все сказанное отнюдь не следует понимать как отрицание реальности идей, а только как отрицание возможности теоретически доказать эту реальность. Но если бы даже идеям и не соответствовали никакие реальности, они, во всяком случае, имеют для рассудка огромное руководящее значение, сообщая его деятельности единство и указывая ей постоянные цели. «Так, всякое человеческое познание, — говорит Кант, — начинается наглядными представлениями, переходит затем к понятиям и кончается идеями. Правда, что эти три составных части познания имеют свои источники а priori, которые с первого взгляда кажутся превышающими пределы опыта. Но критика нас убедила, что в теоретическом знании разум не может с помощью их выступить за пределы разума и что назначение этого высшего источника познания состоит только в том, чтоб, пользуясь его методами и основоположениями, доходить до самой внутренней стороны природы по принципу единства и главным образом по принципу целей, но что разум никак не может выступить за границу опыта, в пустое пространство»<sup>22</sup>.

Таким образом, польза критики по отношению к вопросам, по преимуществу занимающим разум, чисто отрицательная, и с теоретической точки зрения мы остаемся в полном неведении, существуют ли реальности, соответствующие идеям. Но деятельность разума не ограничивается одним познанием; мы находим в нем не одни теоретические принципы, а кроме того, и правила практического действия. Правила практического разума даны нам в виде безусловных предписаний, с которыми должно согласоваться наше поведение. Эти предписания имеют в виду наше нравственное совершенство; нравственное же совершенство непременно должно сопровождаться счастьем. Между тем в теперешнем своем состоянии мы не всегда можем ожидать, чтобы счастье сопровождало исполнение нравственного закона; напротив, часто бывает совершенно наоборот. Потому воздаяние мыслимо только в будущей жизни, а потому как бессмертные души, так и воздаяние ей за добро и зло, не будучи теоретически доказуемы, неизбежно требуются по практическим соображениям, как условия нашей нравственности. Будущая же жизнь и воздаяние по делам требуют существования Бога, олицетворения и хранителя нравственного закона. Таким образом, если теоретически разум не может доказать реальности объектов идей, то практически он непременно требует ее как условия нравственности. Не следует только забывать, что эти убеждения практического разума никак не следует считать знаниями, а равно и того, что они имеют чисто нравственное основание, так что нравственный закон имеет для нас силу не потому, что он есть божественное предписание и охраняется обещанием воздаяния, но, напротив, из нравственной природы этого закона заключаем о его божественном происхождении и о неизбежности блаженства и страдания, сопровождающих его исполнение и нарушение.

---

В учении Канта следует различать главные выводы от второстепенных. Первые суть:

1) Источником познания никак не могут считаться одни восприятия. Правда, только они доставляют познанию содержание; но связующий его элемент или форма производится самостоятельно деятельностью разума, направленной к познанию.

2) Познание ограничено одними явлениями, и всякое заключение вне их области невозможно.

3) Потому существование Бога и загробной жизни, а равно предположения касательно мира как самостоятельного целого не могут быть теоретически ни доказаны, ни опровергнуты.

Эти главные положения нисколько не теряют в силе, если бы второстепенные оказались и несостоятельными; потому сущность Кантова учения нисколько не потерпит, если допустить вопреки ему, что:

1) чувственность, рассудок и разум вовсе не суть независимые одна от другой способности;

2) что система категорий вовсе не представляет действительной картины рассудочных понятий;

3) что антиномии космологических идей имеют основание не в коренных свойствах разума, а суть продукты школьной софистики;

4) что пространство и время не единственные или не первоначальные формы чувственности.

<...>





**М. И. КАРИНСКИЙ**

**Критический обзор позднего периода  
германской философии**

Отчет М. И. Каринского о годичной заграничной командировке, имеющей целью ближайшее изучение современного положения метафизики в Германии

**КАНТОВА «КРИТИКА ЧИСТОГО РАЗУМА»  
В ЕЕ ОТНОШЕНИИ К ПОСЛЕДНЕМУ ПЕРИОДУ  
ГЕРМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Говорить о современных явлениях в области германской философии невозможно, не обратившись к ее прошлому. Там, где дело идет о явлениях, которые стоят в тесной исторической связи с целым рядом предшествующего развития, составляют последнее звено одной сплошной, разнообразно переплетшейся цепи событий, — там невольно приходится обращаться назад за необходимыми историческими разъяснениями. Да и только ли по этой причине? Жалобы на оскудение самостоятельной и оригинальной философской мысли давно уже сделались едва ли не общим местом, когда речь идет о послегегелевском периоде философии. Эти жалобы совершенно справедливы. Но не прямо ли говорят они, что современная германская философия кроме общей исторической связи с прошлыми стоит от него в особой, более прямой и непосредственной, зависимости? Не быть оригинальным, не быть самостоятельным в философии — не прямо ли это значит заимствовать из прошлого краеугольные камни для своей подражательной, дополнительной, вообще второстепенной работы? Не высказывается ли такая зависимость еще более ясно в том, что большинство философских воззрений, явившихся за последнее время, не выражают даже претензии

быть новыми миросозерцаниями, а всего чаще поднимают одно из знамен прошлого, довольствуясь скромной славой продолжателей чужого дела? Они строят и хотят строить на основаниях, взятых из прошлого; и никакое изложение, никакая оценка их второстепенной работы просто невозможны без взгляда на то прошлое, из которого целиком берут они свои основные послышки. Скучное оригинальностью и самостоятельностью философской мысли последнее время тем не менее представляет такое обилие, такую пестроту и разнообразие стоящих во взаимном антагонизме направлений, какие едва ли можно отыскать в какое-либо другое время. И ориентироваться среди этого разнообразия, понять внутреннее родство в том, что на первый взгляд представляет только различие, можно лишь единственным способом, обратившись к историческому происхождению этих враждебных друг другу направлений, вызвав их историческую связь.

Тот исторический пункт, от которого все они берут свое происхождение, определить не трудно. В истории новой философии есть одно имя, к которому все они (за исключением разве материализма, и то в его наиболее крайних и грубых проявлениях) относятся с одинаковым уважением и с которым каждое из них, при всем разноречии их между собою, непосредственно связывает свою работу. Это имя есть имя Канта. Если спросить, напр<имер>, представителей тех разнообразных фракций, на которые распалось в последнее время фихте-шеллинго-гегелевское направление философии, как относятся они к Канту, то они ответят, что хотят только освободить Кантову философию от того противоречия, в которое впал Кант с результатами своей собственной критики, и провести ее до той последовательности, к какой неминуемо ведут эти результаты. Как относится к Канту школа Гербарта?<sup>1</sup> По ее мнению, Гербарт продолжил и развил глубже ту критику элементов познания, которая началась знаменитым произведением Канта. Шопенгауэр<sup>2</sup> не хотел быть не чем иным, как чистым кантинянцем, открывшим только возможность, не выходя за пределы основных результатов «Критики чистого разума», проникнуть в сокровенную сущность вещи самой в себе. Философия Фриза<sup>3</sup> считала себя истинной преемницей философии Канта и хотела только высвободить эту философию от того призрака трансцендентализма, который, по мнению Фриза, и был несчастною причиною, почему Кантова философия превратилась в фихтианизм, шеллингианизм и т. д. Столь же непосредственное и равно близкое и существенное отношение к критической философии можно бы

было указать и на тех системах, которые явились в более позднее время, напр<имер>, Тренделенбурга<sup>4</sup>, Лотце<sup>5</sup>.

Таким образом, результаты Кантовой философии, даже в самом сознании всех представителей последующего философского движения, представляют тот общий исходный пункт, с которого можно выследить развитие каждого из позднейших направлений философии и уяснить его смысл и значение. Основные выводы «Критики чистого разума» кратко можно высказать в следующих положениях.

Для познания нужен предмет и познающая деятельность. Единственный способ, каким может быть нам дан предмет, есть чувственное воззрение. Чувственное воззрение содержит в себе два элемента: содержание, данное отвне, и форму восприимлемости, чрез которую данное делается предметом для нас или явлением. Форма восприимлемости внешних предметов есть пространство, — собственной жизни души — время. Таким образом, пространство и время, будучи субъективными формами человеческого восприятия, составляют неизбежные условия всего, что может быть дано для человеческого знания. Но чувственное восприятие еще не есть знание. Знание предполагает запечатленный характером необходимости синтез восприятий, а синтез есть дело самодеятельности, а не пассивной восприимлемости. Познающая деятельность по самому существу своему есть, следовательно, синтезирующая деятельность и основные формы синтеза суть основные формы познающей деятельности. Как все восприимлемое подлежит формам восприятия, так как иначе оно не может быть воспринято, так же точно все познаваемое, просто насколько оно может быть познано, подлежит формам познающей деятельности, т. е. стоит под общими формами синтеза (которые выражаются в категориях, как чистых понятиях рассудка). Общий результат будет такой: воспринимаемые нами вещи суть только явления, познаваемые нами предметы представляют только совершаемый по законам нашей мысли синтез этих явлений. И хаос восприятия и природа, как законосообразное целое, — первый, насколько необходимо, существует в пространстве и времени, последняя по самой своей законосообразности, — суть продукты познавательных сил человека. Отсюда Кант сделал вывод, что вещи, как существуют они сами в себе, лежат по ту сторону столько же нашего восприятия, сколько нашего знания. О них можно сказать только отрицательно, что они не подлежат законам пространства и времени, а вследствие того не подлежат и законам нашей мыслительной действительности, так как последние весь свой смысл

имеют только в отношении к тому разнообразному, которое воспринимается под формами пространства и времени. Правда, в идеях о мире (как безусловной полноте явлений), о душе (как безусловном субъекте) и о Боге (как о существе всесовершенном) мы имеем, по-видимому, предметы знания, лежащие по ту сторону границ всякого опыта. Правда и то, что мы можем в отношении к этим идеям предлагать те вопросы, с которыми наше мышление всегда и необходимо обращается ко всякому предмету, ничто не препятствует нам и решать эти вопросы путем размышления; а следовательно, мы можем, по-видимому, делать здесь вполне законные опыты научных исследований. Но на самом деле это не так. Идеи по своему существу ни в каком случае не могут быть признаны за представления о действительно существующих сверхъестественных предметах; в целом организме нашего знания они даже вовсе не имеют значения служить источником каких бы то ни было сведений о предметах, лежащих по ту сторону опыта. Они имеют такое же чисто формальное значение, как и категории, только относятся они не к рассудку, а к уму, как способности умозаключений. В основании этой способности лежит закон, который требует для всего условного полноты условий, его объясняющих, или безусловного, которое завершило бы единство знания. Этот закон при применении своем к каждому из трех важнейших видов умозаключений (категорическому, условному и разделительному) получает свое особое выражение. Идеи теперь суть не что иное, как *гипостасирование* этого закона в трех важнейших его формах; сказать иначе: они возводят на степень существующего объекта то, что имеет лишь значение формального требования. В законе ума выражается только требование закончания, единства и полноты знания, — требование, которое, очевидно, никогда не может быть сполна удовлетворено опытом, и в этом смысле оно всегда перехватывает через наличный опыт, понуждая безустанно продолжать исследование. В идее это требование безусловной полноты и единства без всякого права толкуется в предметном смысле, реализуется и получает вид действительно существующего безусловного сверхчувственного предмета. Таким образом, предметы метафизического знания получаются путем незаконного гипостасирования основного закона способности умозаключений. Вместе с тем и все попытки составить о таких предметах научные суждения должны оказаться несостоятельными: они ведут или к положениям, противоречащим одно другому, или к таким, истинность которых не может быть доказана. Таким образом, идеи по своему проис-

хождению и по своему значению у Канта поставлены в один ряд с категориями; существенным отличием остается лишь то, что они, имея своим содержанием абсолютное единство и полноту знания, не приложимы непосредственно ни к какому данному предмету, а потому всегда указывают далее наличного опыта.

В этих основных результатах «Критики чистого разума» мы имеем центр, из которого тотчас как радиусы начинают расходиться в различные стороны разнообразные направления последующего периода философии. Существенные результаты критической философии, именно мысль, что чистые созерцания (пространство и время) и чистые понятия (категории и идеи) ни в каком случае не приобретаются путем того же пассивного усвоения, каким приобретается содержание знания, но составляют необходимую принадлежность познавательной способности, — эта мысль составляет общий исходный пункт всего дальнейшего движения; она представляет тот несокрушимый фундамент, на котором закладываются все разнообразные постройки всего дальнейшего периода. Каким образом, не отрицая этих результатов критической философии, можно бы было спасти права знания, проникнуть в сокровенную сущность вещей, как они существуют сами в себе? В этом состоит тот общий вопрос, на разрешение которого одинаково направлены усилия всех позднейших систем. Эти усилия показали, что важнейшие результаты критической философии не только не ведут необходимо к решительному отрицанию предметного знания, но могут мириться даже с совершенно различными взглядами на пути к достижению этого знания. Здесь-то именно открылась для различных систем возможность, опираясь на один общий фундамент, далеко разойтись в своих направлениях.

Все те понятия, которые искони служат важнейшим содержанием метафизики, а равно и все те положения, которые всегда играли первенствующую роль в процессе метафизического знания, поставлены были в критической философии в самую неразрывную связь так называемыми формами познавательной деятельности. Неудивительно поэтому, что в дальнейшем движении философии на эти формы знания обращено было прежде всего и более всего внимание. Что эти именно формы могут служить познанию истинного бытия, хотя они и не приобретаются путем совершенно пассивной восприимчивости, это положение одинаково принимается всеми *важнейшими* системами последующего периода. Но здесь же и оканчивается все сходство между ними. Как именно эти Кантовы формы знания могут служить познанию истинно сущего, этот вопрос вызывает са-

мые несогласные одно с другим мнения. Важнейшее различие здесь состоит в следующем: одно направление хочет придать предметное значение непосредственно тем самым созерцаниям и понятиям, которые у Канта имеют значение форм знания; другое, наоборот, отказывается признать эти созерцания и понятия за предметные определения; оно хочет в них видеть только материал для познания, — материал, который нуждается еще в продолжительной и серьезной переработке, чтобы можно было из него получить определения, имеющие предметное значение. Это не очень значительное, по-видимому, различие стоит тем не менее в связи с коренным различием двух прямо противоположных одно другому философских направлений. Если внимательнее рассмотрим в «чистые созерцания и понятия», то можно заметить, что важнейшие из них касаются «процесса», «бывания» и определяют его с различных сторон. Так, «время» есть, очевидно, непосредственная созерцательная форма процесса; «пространство», составляя, по-видимому, форму бытия косного, неподвижного, есть тем не менее неизбежное условие движения: оно представляет необходимую арену для разнообразных эволюций движения, а движение в одно и то же время есть и самый распространеннейший вид бывания, и неизбежный образ, под которым единственно мы можем вообразить себе какой бы то ни было процесс. Из категорий Кантовых все последующее философское движение признало самыми существенными так называемые категории реляции, т. е. категории «субстанции и акциденции», «причины и действия» и «взаимодействия или общения». Но категории «причины и действия», а равно и «взаимодействия», очевидно, относятся к категориям процесса, бывания. Остается, таким образом, категория «субстанции и акциденции». Но и эта категория есть ли действительно категория покойного бытия, какой она кажется с первого взгляда? Чтобы решить этот вопрос, не следует забывать, что узнать акциденции нам вовсе было бы невозможно, если бы они не проявлялись как-либо, а всякое проявление есть необходимо процесс, бывание; поэтому в акциденциях мы можем мыслить только известный род действия или воздействия одного предмета на другие. Таким образом, акциденции, по крайней мере для нашего знания, стоят в неразрывной связи с процессами и легко могут быть возведены к разнообразным видам процессов, которые развиваются в вещи под известными условиями. Но если даже обратиться к самому бытию вещей, то и здесь, не вдаваясь в обширное философское исследование, можно заметить, что, во всяком случае, нам удобнее мыслить существо

вещи как неделимую единицу, как простую качественность, которая только различно реагирует на различные внешние влияния. Так, проблема вещи, имеющей много признаков, со всех сторон указывает на процесс. При таком отношении Кантовых форм познания к понятию процесса, бытия делается понятным, почему непосредственное предметное значение искали придать им те системы, которые самым существенным в бытии считали процесс, бытие, живоподвижность. Наоборот, отрицать непосредственное предметное значение этих понятий и требовать их предварительной переработки в мышлении, естественно, должно было то направление философии, которое всю истину бытия полагало лишь в его спокойной сущности, отрицая всякое предметное значение смены. Критическая философия надеялась положить конец всем философским спорам, так как ее выводы должны были отрицание метафизического познания возвести на степень научной истины. Теперь оказывается, что эти выводы не только могли мириться с различными метафизическими системами, но не могли спасти от появления прямо противоположных взглядов на бытие.

За формами познания в Кантовой философии отводилось, хотя и слишком скромное, место содержанию знания (тому, что воспринимается под формами пространства и времени). Если обратить внимание на отношение формы к содержанию, то нельзя не заметить, что содержание не вполне отвечало форме, не могло наполнить ее всецело; в законе разума, в идеях, если и не придавать им предметного значения, форма, очевидно, шла далее всякого наличного содержания, так сказать перехватывала чрез него. Как бы для того, чтобы и услышать со всех сторон, насколько критическая философия действительно преграждает всякий путь к познанию вещи самой в себе, сделаны были попытки найти путь к истинному бытию и в содержании знания, и в той стороне форм его, по которой они очевидно идут далее содержания, не могут быть наполнены никаким опытом. Системы, ставившие себе такую задачу, никогда не пользовались в философской науке тем авторитетом, каким пользовались направления, о которых сказано выше. Но они тем не менее показывают известную степень живучести, не теряют значения до самого последнего времени и уже по одному этому имеют право на известную долю внимания.

Существующими направлениями германской философии исчерпываются, по-видимому, все те пути к достижению предметного знания, которые оказываются возможными при признании важнейших результатов критической философии. Поэтому

критический обзор послекантовского периода германской философии есть вместе оценка прочности того фундамента, на который опираются все системы этого периода. Если бы оказалось, что все существующие направления не представляют надежных результатов, то не возбуждалось ли бы тем самым сомнение в верности тех посылок, которые все они заимствуют из критической философии?

<...>

### **ВАЖНЕЙШАЯ ОШИБКА КАНТОВОЙ ФИЛОСОФИИ И РАЗВИВШИХСЯ ИЗ НЕЕ НАПРАВЛЕНИЙ**

Сделанный нами критический очерк важнейших направлений послекантовского периода философии можно, мне кажется, свести к двум результатам: 1) каждое из этих направлений пыталось найти путь к познанию истинной реальности, не отрицая существенных результатов критической философии и даже предполагая их и на них опираясь; 2) ни одно из мировоззрений, развившихся внутри этих направлений, не имеет надежной прочности, не может избежать сильных возражений. По-видимому, невозможно отрицать и того, что существовавшими от Канта до настоящего времени философскими направлениями исчерпаны все предположения о возможности предметного знания, которые не разрушали бы сполна критической философии, и едва ли теперь осталось место для новой, вполне оригинальной философской системы, которая оставалась бы верна основным положениям «Критики чистого разума». Отсюда должно следовать, что на почве критической философии невозможно построить прочного мирозерцания, которое не отрицало бы возможности предметного знания. Если же так, то для философии предстоит дилемма: или воротиться к субъективизму «Критики», отказавшись от всяких попыток перейти границы, очерченные ею для знания, или поставить в вопрос все результаты «Критики», признать необходимость иной, новой теории знания.

Отступление назад к точным выводам критики всего менее возможно. При изложении рассмотренных нами философских направлений мы старались показать, что каждое оправдывало себя, как последовательное развитие и закончание или дополнение и исправление критической философии, и мы видели, что самое истинное в направлениях — то, что дает им действительное право на научное значение, по большей части относит-

ся к устранению непоследовательностей, односторонностей, недостатков критической философии. Отсюда вытекают два следствия. Во-первых, если каждое направление заимствует много посылок из критической философии; если даже в своих отступлениях от последней оно должно быть признано последовательным развитием, дополнением или исправлением и пр. критической философии: то понятно, что степень его внутренней состоятельности свидетельствует о внутренней состоятельности самой критической философии, а поэтому критика основных положений того или другого направления, развившегося из критической философии, есть косвенно критика последней. Другое следствие не менее важно. Развивая далее основные положения «Критики чистого разума», устраняя недостатки или односторонности ее, исправляя ее ошибки, каждое направление тем самым делало пролом в целом здании критической философии. Если свести вместе все частные повреждения построенного Кантом здания, то тотчас окажется, что это величавое здание неудобно для помещения уже просто потому, что оно насквозь пробито со всех сторон. Критическая философия смотрит прочным фундаментом, пригодным для постройки на нем цельного мировоззрения, лишь благодаря тому обстоятельству, что каждое развившееся из нее направление видит в ней единственно ту пробоину, которую само сделало в ней, и тщательно закрывает глаза, когда дело идет о том, что сделано другими.

Таким образом, вопросом будущего становится, по видимому, проблема познания, от нового разрешения которой и должен зависеть вопрос о философском знании. Здесь были бы неуместны гадания о том, в каком смысле будущее разрешит эту вековую проблему. Но наш очерк последнего периода немецкой философии не имел бы полноты и законченности, если бы он не указал на тот недостаток Кантовой теории знания, от которого зависит обнаружившаяся в истории несостоятельность как ее самой, так и направлений, из нее развившихся, и которого должна избежать будущая теория знания, если она должна оказаться более надежной.

Основная ошибка критической философии состоит, по моему мнению, в том, что она признала лежащие в основе операции мысли предположения о бытии, которые должны господствовать над мыслию, служить законом для всех мыслительных отправлений. Как скоро признаны были некоторые положения в качестве необходимых предположений мысли, основною задачею философии, искавшей предметного значения, естественно, сделалось проникнуть сквозь эту преграду до бытия. И бесспор-

но, необходимо было неимоверное напряжение мысли, чтобы различными путями достигнуть этой цели. Сам Кант должен был употребить гигантские усилия, чтоб объяснить господство этих предположений над самыми явлениями. Но, удивляясь изумительной находчивости мысли, старавшейся объяснить господство «законов мысли» то над миром явлений, то над миром реального бытия, не менее нужно удивляться и тому, что вовсе не задалась вопросом о действительной силе этих «законов мысли» *над самой мыслию*. Человек привыкает говорить о необъяснимых далее физических законах тел, механических законах движения, химических законах средства и пр.; а потому для него нисколько не кажется странным принять существование некоторых необъяснимых далее законов мысли, не доказанных (по их сущности) предположений о бытии, которым также безмолвно и без всяких рассуждений должно подчиняться мышление, как, напр<имер>, тело, не рассуждая, повинуется закону тяжести, или, как известные химические элементы повинуются определенному закону сродства с другими. А между тем это вовсе не так просто и понятно, как кажется с первого взгляда. Если более внимательный взгляд наводит серьезные возражения даже против необъяснимых далее законов материи, то подобные законы делаются истинным противоречием, когда признаются некоторыми роковыми ограничениями такой области, которая всего менее склонна терпеть оковы, какой бы позолотой их ни разукрашивали. Мысль есть вечное стремление к свету, вечный позыв понять темное и необъяснимое, непрерывная критика всяких, принятых без достаточного основания, мнений, настойчивый запрос о правах всякого положения на значение научной истины, деятельность, стремящаяся все сделать для себя ясным до последних оснований, насквозь прозрачным. Сказать, что эта мысль *должна* невольно признавать некоторые необъяснимые далее (по их сущности) предположения, *должна безусловно подчиняться им*, — это значит сказать, что она должна перестать быть мыслию, как скоро встречается с этими предположениями. Если мысль может поставить эти положения в сознании, может задаться вопросом о праве их на достоверность, может признать их непонятность, необъяснимость далее, разве это уже не значит, что она признает себя судьей в разрешении вопроса об их истинности, а следовательно, не подчиненною им, не тупеющею пред ними их рабою?

Вслед за некоторыми голосами на Западе многие и у нас философское движение с Канта (преимущественно канто-фихте-шеллинго-гегелевское направление) признавали за последо-

вательное и крайнее развитие рационализма. Я не могу согласиться с таким взглядом. То, что лежит в основании этого периода — «Критика чистого разума», — дает в своем результате не возвышение, а принижение мысли под ярмо роковых и непонятных законов. И та система, которую считают апофеозом рационализма (гегелевская), правда, действительно хотела разум поставить исходным пунктом, сущностью и конечной целью бытия, хотела представить бытие как самовоплощение разума; но, исполняя эту высокую задачу, она на степень верховного разума возвела систему отвлеченных понятий, которые должны были господствовать сколько над бытием, столько же и над самодействительною, живую мыслью; этой мысли отказано было даже в праве требовать от онтологических понятий основания их притязаний; все свое оправдание система высших понятий находила в особом (диалектическом) методе, который был прямым противоречием требованиям действительной мысли. Видеть в канто-гегелевском периоде философии развитие и торжество рационализма — значит судить этот период по тому идеалу, до которого он хотел возвыситься, а не по его действительному состоянию. Основную ошибку всего этого периода нужно искать вовсе не в чрезмерном возвышении, а прямо наоборот, в излишнем принижении действительной, живой мысли.

Если мы обратимся к изложенным нами философским направлениям, развившимся из Кантовой философии, то увидим, что все они (за исключением системы Гартмана<sup>6</sup>) не могут отрешиться от мысли об этих непонятных, роковых предположениях разума. Эта мысль и составляет тот единственный пункт, который все они одинаково заимствуют от Канта, хотя каждое дает ему свою особую окраску. И нетрудно заметить, что с этим именно пунктом связаны важнейшие основания несостоятельности каждого из них. Чтобы придать этому роковому фундаменту мысли предметное значение, Гегель возвел его в вечное царство творческой мысли; рабски послушная ему действительность естественно низошла на степень простого феномена этой мысли; здесь заключается основание для нападений на Гегелеву систему внутри самой гегелевской школы. С этим царством вечных понятий вращаются в противоречии Вейссе<sup>7</sup> и Фихте младший<sup>8</sup>, так как они, отделив его от сущности бытия, не могли ни подчинить его последней, ни возвысить над ней. Его неудачно пытается Тренделенбург вывести из движения так, чтобы в то же время не нарушить его права на безусловную истинность. Оно у Лотце противится выводу всего бытия из блага, как всеединой субстанции мира. Оно рождает то противоречие,

в которое, как мы видели, запутывается философия Фриза: непонятные законы мысли действительно в одно и то же время и должны претендовать на права безусловной истины и возбуждать сомнение в себе по самой своей непонятности. Оно заставило Шопенгауэра отказаться в разумности самой сущности бытия и провести субъективный идеализм до его крайней последовательности, хотя то и другое вносит в его систему безвыходное противоречие. Герbart отрицает, по-видимому, всякое значение роковых предположений мысли, но он делает это далеко не вполне решительно: он отрицает их первоначальность, но тем не менее признает, что они необходимо развиваются и должны господствовать в духе; он оставляет за мыслию право идти далее этих предположений, открывать в них даже противоречия, признавать их несостоятельность и т. д., но в то же время он сохраняет за ними *непонятное, безусловное и обязательное значение* в области явления. И отрицать предметное значение понятий, которые тем не менее признаются *необходимыми понятиями мысли*, Герbartу можно было, конечно, только под тем условием, что эта необходимость мысли была понятна им как некоторая механическая, а не разумная необходимость.

Отчего могла произойти такая существенная ошибка в критической философии?

Превозносили постановку вопроса в «Критике чистого разума». Но, может быть, в целой «Критике» нет ничего несчастнее этой постановки; по крайней мере, она служит причиною основной ошибки «Критики». В нашем познании существуют суждения всеобщие и необходимые, следовательно, умозрительные, так как опытом нельзя строго доказать суждения всеобщего и необходимого, но эти суждения в то же время синтетичны, т. е. приписывают сказуемому нечто, не заключающееся в подлежащем. Так рассуждает Кант и отсюда выводит свой знаменитый вопрос: как возможны синтетические суждения *a priori*? Однако такая постановка вопроса вносит в «Критику» ошибку еще до исследования. Признавая известные суждения всеобщими и необходимыми, мы можем иметь для того достаточные основания, можем владеть данными, которые логически оправдывают наше убеждение, но можем и не иметь таких оснований, следовательно, будем не в состоянии логически оправдать свое убеждение. В первом случае наше убеждение совершенно научно: суждения должны быть признаны истинными именно в качестве суждений всеобщих и необходимых. Но тогда для того, чтобы понять, каким образом мы можем вполне правомерно приписывать суждениям всеобщность и необходимость, нужно,

очевидно, обратиться к тем основаниям, которые убеждают нас в их всеобщности и необходимости, которые логически оправдывают наше убеждение. Если эти основания действительно вполне могут ручаться за всеобщность и необходимость суждения, то мы на них, конечно, можем тотчас разъяснить себе, как возможны для нас подобные суждения. Если суждение логически оправдано, то, очевидно, не может быть также никакого сомнения и никакого особого вопроса о его предметном значении, так как иметь действительное основание для суждения всеобщего и необходимого, иметь логическое право для убеждения в нем, — это именно значит иметь надежные основания для того, чтобы все предметы, подходящие под понятие подлежащего, признать необходимо соединенными с признаком или принадлежностью, выражаемыми сказуемым. Предположим второй случай, предположим, что наше убеждение в суждении как всеобщем и необходимом не имеет за собою таких оснований, не может быть логически оправдано. Тогда, очевидно, оно не может быть признано в качестве научной истины, и до тех пор пока не были бы найдены в пользу его действительные основания, о нем может быть утверждаемо лишь то, что оно кажется нам всеобщим и необходимым, а не то, что оно действительно таково. Вопрос о таких суждениях есть существенно вопрос психологический, а не теории знания. В интересах уяснения психического развития может иметь свою долю значения исследование того, почему известные суждения, которые не могут быть логически оправданы в качестве суждений всеобщих и необходимых, тем не менее нам кажутся такими. Но это исследование вовсе не касается теории знания по той простой причине, что нельзя признать суждения в качестве всеобщей и необходимой истины, пока не имеется полного логического права на такое признание. Научно-истинными мы должны назвать не те суждения, которые у кого-либо вызывают склонность признавать их истинными, а те, которые имеют действительные основания в свою пользу. Точно так же всеобщими и необходимыми нужно назвать не те суждения, которым мы оказываемся склонны придавать такое значение, а те, — и только те, — которые могут быть действительно оправданы в качестве всеобщих и необходимых суждений. Остановившись на суждениях, которым наше убеждение приписывает характер всеобщности и необходимости, Кант должен был задаться вопросом: может ли быть логически оправдано притязание суждений на всеобщность и необходимость? Если бы Канту удалось уяснить это логическое право, тогда отыскивание некоторых роковых предпо-

ложений о бытии в самой конституции нашей познающей способности было бы излишне. Если же Кант действительного оправдания истинности не нашел бы, то ему предстояло бы или вовсе отрицать законность признания этих суждений истинами всеобщими и необходимыми, или, по крайней мере, подвергнуть сомнению эту законность. Кант поступил иначе: он признал некоторые суждения всеобщими и необходимыми, не только до исследования о логическом праве их на такие свойства, но даже прямо предположив, что не может существовать *никакого понятного для мысли оправдания их по самому их содержанию*. Такою постановкою вопроса в самом начале «Критики разума» Кант предположил ни более ни менее как ту мысль, что есть суждения, *которые должны быть признаны достоверными в качестве суждения всеобщих и необходимых, не имея на то логического оправдания*, т. е., что должны считаться логически правомерными суждения, которые не представляют действительных ручательств этой правомерности. Это нельзя не назвать противоречием. Удивительно ли, что постановка вопроса, в которой лежало противоречие, могла вести и к результату не менее противоречивому? Являются непонятными для мысли предположения мысли. Удивительно ли затем, что эти предположения оказались такими, которые в одно и то же время и признавались всеобщими и необходимыми суждениями, и подвергались сомнению со стороны значения их для мира явлений, а тем более для мира вещей самих в себе! В результате вышло, таким образом, что признать суждения всеобщими и необходимыми истинами еще не значит признать все (будет ли оно явление или вещь в себе), подходящее под понятие известного подлежащего, необходимо имеющим известное сказуемое. Приращение мысли заплатило за себя тем, что привело к прямому буквальному противоречию.





## **С. С. ГОГОЦКИЙ**

### **Философический лексикон**

#### **КАНТ**

Еммануил Кант род. в Кенигсберге 21 апр. 1724 г. от родителей ремесленников, четвертым из 11 детей. Отец его, шотландец по происхождению, был седельным мастером в Кенигсберге и отличался строгою честностью, мать немка, отличалась благочестием и добросердечием. Под влиянием родителей, будущий знаменитый моралист-мыслитель вдохнул в себя начала строгой нравственности, которая отразилась потом и в самом учении его. С чувством глубокой признательности он рассказывал и в поздние годы своей жизни, что в доме родителей он никогда ничего не видел, противного самой строгой нравственности. Но он не имел счастья долго пользоваться их руководством. Ему было не более тринадцати лет, когда умерла его мать жертвою самоотвержения, о котором он сам потом рассказывал, а когда ему минуло двадцать два года, умер и отец. Несмотря на бедность своих родителей, Кант, при пособии родственников по матери, мог пройти полный курс учения. Классическое учение его началось во фридриховской коллегии, где товарищем его был Рункен. В этой коллегии он получил хорошие основания в знании латинского языка и римской литературы. В 1740 г., двадцати шести лет, он поступил в университет, где приобрел основательные сведения. Сначала из любви к матери, желавшей видеть сына пастором, Кант хотел посвятить себя духовному званию; но заметивши в себе мало способности к проповеди, он переменял намерение и стал готовиться к педагогическому званию. В 1746 году Кант издал первую небольшую монографию. Около того же времени он принял частную педагогическую должность в доме одного пастора, вне Кенигсберга, и потом продолжал заниматься обучением детей и в других семействах

в окрестностях этого города. Педагогические занятия Канта продолжались около девяти лет; в продолжение этого времени он не прерывал и своего самообразования. По возвращении в Кенигсберг Кант получил степень магистра словесных наук, а потом должность приват-доцента в 1755 году. Для этой цели были им написаны две диссертации: «*Meditationum quarundam de igne, Succintæ delineatio*» и «*Principiorum primorum cognitionis metaphysicæ novadelineatio*»<sup>2</sup>. В первый год своего приват-доцентства Кант издал без подписи и своего имени замечательное сочинение: «*Die Theorie des Himmel's...*»<sup>3</sup>, которое посвятил Фридриху II<sup>4</sup>. Но должно заметить, что еще прежде Кант поместил в одном из кенигсбергских периодических изданий две статьи, относящиеся к естествознанию. В первой из этих статей Кант изложил кратко свой взгляд на естественную историю неба. Многие из его идей впоследствии оправдались, а теорию неба он вступил в дружественные отношения с Лямбертом<sup>5</sup>. Позднее, в самый год издания критики чистого разума, составившей эпоху в истории философии, в 1781 году, Гершель<sup>6</sup> открытием Урана снова подтвердил гадание Канта, которое он высказал в своей теории неба, основываясь на прогрессивной эксцентричности планет. С этого времени до 1770 г. Кант проходил должность приват-доцента и, кроме чтения лекций, издал много монографий по разным частям философии и естествознания; но не был еще известен ничем замечательным в области философии. В математике он больше следовал Вольфу, в физике Ебергарду<sup>7</sup>, в логике Баумейстеру<sup>8</sup> и Мейеру<sup>9</sup>, в метафизике и нравоучительной философии — Баумгартену<sup>10</sup>.

С 1770 года начинается новый период умственной деятельности Канта. В этом году (т. е. на 46 году жизни) Кант сделан был профессором философии. В этом же году ему попало в руки скептическое сочинение Юма; оно дало ему толчок. В негодовании на крайности Юмова скептицизма, Кант задумал указать твердые основания знанию и пределы скептицизму. Но десять лет прошло, пока он мог издать свою «Критику чистого разума» («*Kritik d. reinen Vernunft*»), с которой начинается новое движение философии. В продолжение этого десятилетнего периода Кант весь был сосредоточен на задуманной им критике и издал только одно сочинение о различных расах человеческого рода. Знаменитость Канта начинается собственно со времени появления его «Критики чистого разума» (1781), т. е. в то время, когда ему было уже 56 лет. В 1785 году Кант издал «*Метафизику нравоучения*», а в 1786 г. издал метафизические основания естествознания. Второе главное философское сочинение

Канта, бывшее как бы продолжением «Критики чистого разума», была его «Критика практического разума» («Kritik d. Urtheilskraft»), изданная в 1788 году, третья — «Критика способности суждения», 1790 г.

С 1790 года Кант уже не произвел ничего оригинального; это был, можно сказать, третий и последний период его жизни. Все почти сочинения в этом периоде отличаются практическим характером. К более замечательным по философии можно отнести «Религию в пределах чистого разума» («Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft», 1792), «Метафизические начала правоправедения» и «Метафизические основания нравочуждения» (1797 года). С 1797 года Кант оставил должность профессора и проводил последние годы жизни в тиши уединения.

Кант умер в 1804 году 24 февраля. За несколько лет до смерти Кант уже страдал значительным ослаблением умственных сил. Он был, по-видимому, очень слабого телосложения, мал ростом и не совсем стройно сложен. Судя по его философским критикам, можно бы подумать, что он был нелюдим и угрюм, что всю жизнь свою проводил только в ученом кабинете, избегая общества людей. Однако же при всей любви к науке и уединению, Кант всегда был разговорчив, любил общество умных людей и всех привлекал своим добродушием. Но он уделял обществу только свободное время после ученых занятий, вел самую правильную жизнь, и почти всегда все делал в часы, заранее, раз на всегда определенные. Регулярность жизни доходила у него почти до педантизма. В отношении к товарищам Кант всегда обнаруживал вежливость и предупредительность; с молодыми учеными он был очень ласков, к старшим он был почтителен до робости. Кант был поборник свободы мышления; но при всем том всегда был самым строгим исполнителем своих обязанностей, и терпеть не мог страсти к особности, к оригинальничанию или к так называемой отвлеченной свободе. Несмотря на ограниченность своих средств к жизни, он постоянно помогал своим бедным родственникам и другим нуждавшимся.

Критическая философия Канта составляет, можно сказать, такой средоточный пункт, куда входят замечательнейшие направления философии XVIII века и откуда вытекают главнейшие направления философии XIX века. Правда, что задачи, предложенные Кантом, новейшие мыслители решают с своей точки зрения и вместо отрицательного критического направления, данного философии Кантом, вносят в нее снова дух положительный; но уже потому, что современная философия берет во внимание вопросы и ответы критической философии и нахо-

дит в них побуждение к такому, а не иному направлению, без этой последней она была бы так же непонятною, как непонятно всякое продолжение без своего начала. Можно даже сказать, что изучение философии Канта составляет необходимое условие для уразумения вообще существенных задач философии; потому, что он сильнее и сосредоточеннее своих предшественников показал трудность к разрешению их.

В продолжение XVIII века три направления философии особенно замечательны — *скептическое*, *догматическое* и *эмпирическое* или, в последнем результате своего развития, материалистическое. Догматическое направление философии или метафизический догматизм XVIII века ведет свое начало еще от Декарта; главным представителем его в XVIII веке был Вольф. Но Декарт все еще не терял из виду исследования в самой познающей мысли оснований, которые убеждали бы нас в действительности сверхчувственных истин, составляющих предмет философии; а Вольф и его последователи выпустили из виду эту задачу Декарта, и вместо внимания к внутренней связи всех предметов философского знания с естественною полнотою сознания ограничились только доказыванием сверхчувственных истин и, можно сказать, снова поворотили на путь схоластики. Другое направление было эмпирическое. Рассматривая весь состав познания только как результат внешних впечатлений, это направление мало-помалу впало, с одной стороны, в грубый материализм, для которого нет ничего самостоятельного и действительного, кроме вещества, с другой стороны, отнимало у познания последний остаток его всеобщности и разумной необходимости и превращало его только во что-то частное и случайное. Этот результат преобладавшей философии XVIII века заметил Юм и начал действительно доказывать, что никакое познание невозможно, потому что предполагаемая нами причинная связь в мире не имеет никакого основания и утверждается только на привычке. Все эти три направления философии XVIII века Кант имел в виду в начертании своей критической философии. С одной стороны, он желал ввести в пределы прежний метафизический догматизм, с другой — желал указать прямые основания в нашем духе сверхчувственных истин, вопреки материализму и предопытность тех общих законов и форм, на которых утверждается познание. Называется философия Канта *критическою*, потому что занята преимущественно критическим разбором наших способностей теоретических и практических, после чего, как Кант думал, можно было бы определить — доступны ли нам и в какой степени метафизические истины.

Общий ход критической философии Канта следующий: сперва, в «Критике чистого разума», он рассматривает познавательные способности (рассудок и разум) и показывает предмет и пределы познания или теоретической философии. Так как в области теоретической философии разум, по Канту, имеет значение не законодательное, а только критическое, указывая пределы знания, то Кант переходит потом к «Критике практического разума», или нравственной природы человека, и в ней находит основание для восстановления законодательной силы разума в деле высших истин и убеждений. Наконец, в третьей критике, т. е. в «Критике способности суждения», Кант показывает, каким образом те высшие истины, которые составляют только предмет требований нашей нравственной природы, способность суждения пытается привести в связь с миром явлений природы и истории и из сочетания обеих сторон образовать нечто целое, в котором видно было бы отношение безусловного, как предмета разума к миру явлений как предмету рассудка и наблюдения. На эти три части его философии, которым соответствуют и три отдельные разновремененно выходявшие его критики, мы обратим преимущественное внимание. В других философских сочинениях его, напри<ер>, в «Метафизических основаниях естествознания», в «Метафизике нравов», в «Метафизических основаниях права», в «Религии в пределах одного разума», и так далее, содержится только дальнейшее развитие и применение основных мыслей его критик, а потому изложение их можно ограничить немногими словами:

«Критика чистого разума» называется так потому, что в ней разум или вообще познавательные способности рассматриваются независимо или отвлечено от всего эмпирического, от всякого данного предмета. В этой критике (Кант называет ее еще систематическим инвентарием) он развивает две главные мысли: во-первых, что все синтетические суждения *a priori* основываются не на привычке, как утверждал Юм, но на чистых формах чувственного воззрения и на предопытных формах или категориях рассудка; во-вторых, что в этих суждениях мы имеем дело только с явлениями, или что только к ним применены эти категории, и как скоро мы прилагаем их к истинам сверхчувственных, то доходим только до неразрешимых противоречий; а потому метафизический догматизм несостоятелен и метафизика невозможна.

Как же именно Кант развивает содержание своей критики чистого разума, направленное против крайностей Юма и метафизического догматизма?

Чтобы рассмотреть чистый разум и увериться, что он не есть что-нибудь бескачественное, Кант показывает, что в разуме действительно есть нечто такое, что нимало не зависит от опыта, что хотя наши познания (по истории образования) начинаются опытом, но не исчерпываются и не завершаются им, что есть начала и законы, врожденные разуму.

Есть, говорит Кант, познание двоякого рода: из начал разума (a priori) и из опыта (a posteriori). Существенный характер первых *всеобщность* и *необходимость*, вторых — *частность* и *случайность*, потому что чувственное дознание показывает нам только то, что вещь является, предстоит нам, но не показывает, почему именно и как она существует, почему и как она уместна. Что действительно есть всеобщие познания из начал разума (a priori), это доказывает математика. Таково первое различие наших познаний.

Другое различие наших познаний состоит в том, что одни из них составляются из суждений *аналитических*, а другие — из *синтетических*. Свойство первых таково, что предикаты их заключаются в самих субъектах, наприм<ер>, в суждении: «Тела протяженны»; во-вторых же, они заимствуются от-инуду, наприм<ер>, в суждении: «Все тела тяжелы». Суждениями первого рода наши познания разъясняются; суждениями второго рода — увеличиваются. Но как суждения вообще бывают чистые и из опыта заимствованные, то и синтетические суждения бывают или чистые, или опытные. Что касается аналитического суждения, то все они относятся к числу чистых. Возможность их очевидна, потому что в них предикат заимствуется и как бы извлекается из самого же данного субъекта. Но как возможны суждения или познания чистые или сверхопытные (a priori) *синтетические*? На каком основании мы приписываем субъекту предикат, который прямо не дан нам в субъекте и из наблюдения над ним не вытекает? Так, наприм<ер>, на каком основании одну совокупность данных вещей мы называем причиной, а другую действием. Вот главный вопрос, решение которого и составляет задачу критики чистого разума. Затем, Кант, разделивши критику чистого разума на две части: А) на *теорию начал* (или *doctrina elementaris*) и Б) *методологию*, приступает к самому решению заданного вопроса.

Первая, т. е. теория начал, есть главная, а вторая дает только руководство для практики и не имеет особенного значения.

А) *Теория начал* по двум способностям нашего духа — чувству и разуму — разделяется на две части: в первой из них рассматриваются основания чувственных познаний, она называ-

ется *трансцендентальной эстетикой*; вторая рассматривает познавательную деятельность рассудка и называется *трансцендентальной логикой*.

а) В трансцендентальной эстетике говорится сначала о формах чувственных представлений и доказывается, что эти формы имеют чистый, умопроизводный характер (*a priori*), затем показывается их значение и применение к нашим познаниям.

Эти формы суть формы пространства и времени. Умопроизводность их (*a priori*) доказывается 1) тем, что они не могут быть предметом наблюдения и опыта; потому что опыт уже предполагает их, 2) что они не составляют качества вещей; потому что все качества вещей можно мысленно уничтожить, тогда как эти формы всегда останутся в мысли, 3) что эти формы нельзя признать относительными понятиями; потому что последние составляют чрез сочетание предметов, а частное пространство и время происходит чрез ограничение бесконечного пространства и времени, 4) что пространство и время не составляют общих понятий; обе эти формы нужно признать бесконечными величинами, заключающими все в себе и ничего под собою. Какое же значение имеют для наших познаний формы пространства и времени? Так как все вещи мы представляем не иначе, как под формами пространства и времени, то мы познаем только явления; вещи же сами в себе или ноумены остаются для нас неопределенною величиною, алгебраическим *X*. Все, что мы приписываем вещам на основании этих форм, как-то: непроницательность, форму, и проч., должно признать предикатами только наших представлений о вещах, а не самих вещей. Употребление этих форм уместно только в сфере опыта; но за пределами опыта они не имеют никакого применения.

б) Ядро критики чистого разума составляет у Канта вторая часть теории начал или *трансцендентальная логика*. В ней вообще определяется предметное, достоинство форм и законов мышления и, кроме того, возможность чистых, независимых от опыта познаний, о которых Кант задал себе вопрос в самом начале, говоря о синтетических суждениях (*a priori*). Кант разделяет трактат трансцендентальной логики на две части: 1) *аналитику* и 2) *диалектику*. Первая анализирует нашу мыслительную способность или рассудок и открывает те чистые и предопытные формы, которые также дают возможность происхождению синтетических суждений *a priori*; во второй показываются пределы их применения и те противоречия и непримиримые несообразности, которые происходят, когда мы применяем их к предметам, выступающим за пределы наблюдения и опыта.

1) *Трансцендентальная аналитика* открывает в коренных понятиях рассудка особенный источник познаний и занимается тремя вопросами: б) исследованием коренных понятий или категорий рассудка, в) приложением их к предметам познания и г) извлечением общих правил или начал для всех суждений о предметах опыта.

Часть, занимающаяся открытием категорий, называется *аналитикою понятий*. Открыть категории не трудно, говорит Кант, если только примем во внимание, чем именно они отличаются от понятий эмпирических: категории можно назвать *судительными* (*urtheilende*) *понятиями*, тогда как эмпирические понятия можно назвать только представляющими. Дело категорий состоит не в том, чтобы представлять предметы, но в сочетании и в способе сочетания их; потому что для воззрения, в опыте, даны только предметы, но не самые сочетания их; представляющие понятия можно извлечь из воззрения, но нельзя извлечь из него судительных, или, что все равно, связующих понятий. Так как *форма суждения* состоит в сочетании представлений, то она именно и останется, когда мы отвлечем, отделим от нее материю, то есть данные для сочетания представления, как эмпирические составные части. Эта форма есть *чистое суждение* или чистая, отвлеченная форма суждения, и так как суждение есть вместе мышление, то эту чистую форму суждения можно назвать чистой формою мышления, или частнее, чистыми формами рассудка, к которому относится отправление суждения.

Если чистая форма суждения есть форма сочетания вообще представлений, то одно из представлений всегда должно заключаться под другим; каждое суждение предполагает в предикате известный объем, к которому относится субъект; отсюда происходит *количество* суждения или *категория количества*. Одно из соединяемых представлений (именно предикат) всегда должно содержаться в другом; значит, всякое суждение своим предикатом предполагает какой-нибудь признак в субъекте, это сочетание совершается по категории качества; из двух представлений одно есть субъект, а другое — предикат, и это отношение между ними происходит не по нашему произволу, но по необходимости: отсюда происходит категория *отношения* предметов между собою; наконец, отношение двух представлений мы должны познавать и полагать известным образом, и этот способ нашего положения должен выражаться в самой форме суждения; это образует *категорию модальности* или *отношения предмета к нам, к нашему уму*. Каждая из этих четырех кате-

горий или форм заключает в себе еще *три* подчиненных категории: отсюда происходит всех категорий *двенадцать*. Под категорией *количества* содержатся категории — *всеобщности*, *особности* или *множественности* и *единичности*; под категорией *качества* — *утверждение*, *отрицание*, *бесконечность*; под категорию *отношения вещей между собою* — *субстанции* и *видоизменения*, *причины* и *действия* и *взаимодействия*; под категорией *отношения вещей к нашему разумению* — *возможность*, *действительность* и *необходимость*. За перечислением категорий, между которыми категория *причины* и *действия* имеет преимущественное значение, у Канта следует самый вывод категорий, то есть Кант показывает: каким образом опытные суждения или суждения о предметах наблюдения и опыта бывают возможны при посредстве *чистых понятий рассудка*? Как эти последние получают право на предметное достоинство и применяются к предметам?

Так как, по духу Кантовой философии, из предмета наблюдения и опыта нельзя вывести категорий, то так же точно нельзя уже показать, как по ним формируется предмет наблюдения и познания в нем самом. Форма воззрения и форма опыта должны быть только нашим продуктом. Но если так, то отчего же, или, вернее, как происходит, что мы признаем наши представления предметными?

В ответ на этот вопрос Кант показывает, каким образом данный и в сущности неизвестный нам предмет (X) проходит в нашей душе ряд синтезов, прежде нежели получит определенный вид под влиянием разума. Так как каждый предмет, прежде нежели он будет познан, нужно сперва *ощутить* (наприм<ер>, видеть, осязать и т. д.), потом *вообразить*, и тогда только становится возможным суд о нем, то таких последовательных синтезов есть три: синтез *наблюдения* (apprehensionis), *воображения* (imaginationis) и *сознания* (apperceptionis). В наблюдении предмета синтез его совершается потому, что оно под влиянием рассудочной категории количества сводит всю данную массу впечатлений к чему-нибудь целому, во врожденной нам форме *пространства*. Подобным образом происходит и дальнейший синтез предмета — в воображении, с тою, впрочем, разницею, что в предыдущем синтезе посредником было пространство, а здесь *время*; потому что воображать предметы бывшего наблюдения можно не иначе, как во мгновениях времени.

Время Кант называет общею *схемою* всех предметов, переходящих в воображение. Помощью последовательных мгновений времени, как общей схемы или формы, рассудок как бы сцеп-

ляет всю массу впечатлений, доставленных наблюдением, по своим четырем категориям — количества, качества, отношения вещей между собою и отношения вещей к нашему представлению. Потому-то частных схем воображения также четыре, соответственно категориям рассудка. Кант показывает и способ, каким образом каждая категория рассудка определяется и обнаруживается при посредстве времени как схемы воображения, синтезирующей данное разнообразие предметов. Так, категория количества может обозначиться при помощи времени, потому что при помощи его в воображении мы заставляем различные части целого проходить одну за другою пред очами нашего сознания. Тогда мы как бы считаем: *один, много, все*. Число есть схема количества, или тот образ, который принимает в нашем воображении количество предметов. Категория качества обозначается и определяет предметы также при помощи времени; потому что когда мы определяем предметы со стороны качества, то мы поставляем себя в каком-либо времени и как бы повторяем в себе те ощущения, которые возбуждает в нас предмет: *время, наполненное нашим ощущением*, есть схема для категории положения; пустое время есть категория отрицания, частью наполненное, частью пустое время служит основанием для категории ограничения. Почти так же при помощи времени действует рассудок и с своею категорию *отношения предметов*. Мыслить отношение предметов мы можем трояко: как *субстанции и случайности*, как *причины и действия* и, наконец, в виде *взаимного влияния* предметов. Воображение при помощи времени пособляет нам мыслить субстанцию и случайности, представляя первую как нечто постоянное, а вторую как нечто преходящее и сменяющееся чем-то другим. При помощи воображения мы мыслим причину и действие, представляя себе, что первое предшествует по времени, а второе необходимо следует за нею. Точно так же, когда мы мыслим взаимное отношение предметов, то мы это делаем при помощи воображения, представляющего себе предметы, существующие в одно время. Наконец, *возможное, действительное* и *необходимое* можно мыслить также только при помощи времени; потому что первое мы представляем себе как нечто такое, что может быть в *какое-либо время*, второе — как составляющее предмет наблюдения *в данное время*, наконец, третье — как нечто такое, что *может и должно существовать во всякое время*. Но все предыдущие синтезы данного в опыте предметного разнообразия были бы невозможны без главного и основного; источник его заключается в единстве или синтезе самосознания: «Я мыслю». Это

«Я мыслю» должно сопровождать (begleiten) все наши представления.

Коренной, единичный характер мысли или представления Кант называет *чистым первоначальным восприятием* (Apperception) или *трансцендентальным единством самосознания*.

Из характера предыдущих синтезов, дающих неопределенной, предметной множественности определенный вид, Кант выводит такое следствие: что а) наше Я познает в предметах только себя самое, т. е. свое мышление, воображение и наблюдение, но что предмет сам в себе, вне этих от нас происходящих синтезов, нам не известен и равен алгебраическому X; б) что категории имеют свое приложение только к предметам опыта и в) что вне опыта они не имеют никакого значения и остаются одними формами без соответственного им бытия; если же мы захотели бы по ним конструировать бытие сверхопытное, то пришли бы только к противоречиям, ясно показывающим невозможность науки о сверхопытном.

Не останавливаемся на дальнейшем развитии первой части «Критики чистого разума». В ней Кант представляет сперва начала для всех суждений о предметах опыта, по четырем категориям рассудка, потом определяет характер своего идеализма, который не отрицает действительного бытия предметов, но и не признает возможным знания самого существа их. По его мнению, если бы мы захотели определить вещи, как они есть в себе самих, вне категорий рассудка или синтезов, сообщающих им определенный вид, то мы впали бы в самые странные смещения понятий: *вещи в себе* мы вынесли бы в мир явлений, или, что то же, рассудок вознесли бы из опыта в мир для него недоступный и смешали бы явления с существом вещей. Для избежания подобных смещений, прежде всякого суждения о каком бы то ни было предмете, нужно решить, к какому из двух миров должно отнести его: это у Канта называется *трансцендентальным размышлением*, а самое указание правил размещения предметов называется *трансцендентальной топикой*. Понятия, или начала, посредством которых обыкновенно обнаруживается разность этих двух миров, т. е. области чистого разума и области явлений, суть *тождество и различие, согласие и противоречие, внутреннее и внешнее, материя и форма*. От применения этих начал тотчас открываются, по мнению Канта, те противоречия, в которые впадали многие мыслители, принявши либо рассудочные отвлеченности за действительности, либо, наоборот, признавши мир явлений за действительное выражение отвлеченных идей разума. Подобные ошибки, происшедшие имен-

но от неумения найти различие между *ноуменом* и *феноменом*, Кант указывает в философии Лейбница и Локка, из коих первый *одухотворил* (intellektuirte) явления, а второй *овеществил* понятия рассудка.

2) Гораздо важнее для нас вторая часть критики чистого разума, — это так называемая *трансцендентальная диалектика*. Какое же отношение этой второй части к первой и каково ее содержание?

В предыдущей части критики чистого разума, то есть в аналитике, Кант показал, что основание априорных (a priori) синтетических суждений заключается не в привычке, как думал Юм, но в прирожденных рассудку категориях или как бы в углах его зрения; потом он объяснял, как происходит сочетание данного в ощущении материала с помощью синтезов наблюдения, воображения и самосознания, наконец заключил тем, что формы, синтезы и самые начала рассудка относятся только к опыту, или, точнее, ими, собственно, и устанавливается вся сфера опыта, но несколько не определяются то, что вне и выше опыта. По явлениям в нас и вне нас, рассудок может только предполагать, что должен быть какой-нибудь источник их, но определить его не может. Последним предметом аналитики была *вещь в себе*: в положительном смысле *вещь в себе* составляет только проблему, в отрицательном — она указывает только предел рассудочного познания.

Пока наш рассудок ограничивает свои познания только явлениями, до тех пор он имеет основание достоверности. Чтобы опровергнуть это положение о пределах нашего познания, нужно доказать, что возможно познание не только явлений, но и *вещи в себе*; а так как *вещь в себе* никогда не бывает явлением и предметом опыта, то нужно доказать, что возможно чисто умственное познание *вещи в себе*, или предметов сверхопытных. Если бы это было доказано, то метафизика как наука была бы возможна; но если, наоборот, это положение не состоятельно, если окажется, что *вещи в себе* не имеют ничего предметного, то этот отрицательный результат и будет новым доказательством основного положения аналитики, — что наше познание не простирается за пределы опыта и что *вещь в себе* нам недоступна.

Разоблачением *трансцендентального самообольщения* разума, созидającego метафизику, занимается *трансцендентальная диалектика*. Кант называет эту часть своей критики диалектикою, на том основании, что под диалектикою обыкновенно понимают искусство опровержения каких-нибудь положений.

Два вопроса составляют главный предмет трансцендентальной диалектики: она показывает сперва, от чего именно происходит самообольщение разума в утверждении своих идей и самый состав их, а потом, в частности, обнаруживает ложные умозаключения, в которые впадает рассудок, когда усиливается сообщить этим идеям систематическое развитие и применить их к миру явлений.

а) Из предыдущего уже известно, что *вещь в себе* только отрицательно обозначает пределы познания; но что такое вещь в себе в положительном смысле, это неизвестно. Между тем рассудку кажется, что он может постигнуть ее и с положительной стороны. Ему кажется, что у него есть путь к постижению этого предела. Что это за путь и как он ведет к иллюзии, к обманчивым заключениям?

Закон всех явлений есть причинная связь; она образует как бы непрерывную цепь явлений. В этой-то цепи явлений или предметов опыта лежит тот путь, по которому мы можем, по видимому, приблизиться к последнему звену ее. Движение на этом пути может быть или *прогрессивное*, или *регрессивное*. Прогрессивным движением предполагалось бы, что с данною в определенное время причиной или условием дан уму и весь будущий ряд действий; но так как это невозможно, то естественнейшим путем, для завершения непрерывности причинной связи, представляется путь *регрессивный*.

Каким же образом разум совершает этот регрессивный путь и к чему он приводит? По мнению Канта, наш разум может доходить до последнего звена в цепи явлений только с помощью просиллогизмов, то есть рядом умозаключений от низшего к высшему, и как это высшее должно быть последнее, то значит, что путем *просиллогизмов* разум ищет такого условия всей цепи явлений, которое было бы безусловно, такой причины, которая была бы абсолютна. Если бы разум в подобном умозаключении ограничился только логическим смыслом своего требования, то критика признала бы его значение; потому что когда дан ряд условного бытия, то необходимо заключать к безусловному, но только как к идее. Между тем разум не останавливается на одном этом логическом требовании; он применяет свою идею безусловного, которая не имеет ничего соответственного в мире явлений, и к этому именно миру, и из того, что постоянно представляет в себе нечто незаконченное, нечто продолжающееся, усиливается сделать что-то полное замкнутое и законченное: свою идею безусловного, которая не перестает быть только идеею, разум усиливается ввести в самую систему явлений и

знания явлений. В этом-то смешении идеи с явлением, в этом усилении — внести безусловное в сферу условного, и заключается, по Канту, внутренняя причина тех противоречий, в которые впадает разум, когда он, не довольствуясь исследованием одних явлений, пытается создать такое знание мира, которое превышало бы все возможные результаты знаний опытных.

б) Показавши общее основание невозможности предмета метафизики, Кант потом перечисляет виды ошибочных умозаключений разума к безусловному. Этих видов ошибочного умозаключения должно быть столько же, сколько есть главных идей безусловного, или — на сколько видов разделяется, по своему предмету, познание *вещи в себе*; а самые виды безусловного определяются видами или формами умозаключения. По трем видам умозаключений, а именно: *категорических, условных и разделительных*, разум доходит до безусловного в трех его видах. По *категорическим* суждениям, выражающим отношение качества к предмету, разум ищет такого предмета, который был бы не качеством какого-нибудь другого высшего предмета, а сам был бы основным *субъектом* всех своих качеств. На основании суждений *условных*, в которых выражается отношение явлений к его условию или к причине, разум ищет такого условия, которое бы все определяло собою, а само не зависело ни от каких условий. На основании суждений *разделительных*, выражающих отношение частей к целому, разум ищет такого целого, которое все в себе заключало бы, а само не было бы частью целого. Не находя ничего окончательного, безусловного путем этих суждений, разум прибегает к просиллогизмам и с помощью их возвышается к предположению трех видов или идей безусловного, которыми завершались бы все частные познания со стороны тех трех форм суждений, в которых, по мнению Канта, мы обыкновенно рассматриваем все роды явлений. Каковы же именно эти идеи? 1) Путем категорических просиллогизмов разум ищет такого предмета или субъекта, который бы не был качеством другого. Но так как все предметы — суть явлений, явления же — не больше как видоизменение нашей способности представления, а представления суть действия нашего мыслящего субъекта, то субстратом всего мира явлений есть наше *Я*. Но чтобы это *Я* могло завершить собою всю совокупность явления, разум признает его безусловным, то есть, неизменным, незыблемо сущим субъектом и утверждает идею *души*. 2) Все предметы как явление чего-то независимо от меня существующего состоят в взаимном соотношении друг к другу как причина и действие, как условие и следствие. Такое соотно-

шение предметов выражается в условных суждениях. Но разум, не ограничиваясь только условными или относительными причинами и стремясь к безусловной причине всех явлений, которая была бы независима от другой, высшей, восходит путем просиллогизмов до идеи мира как такой полноты условий, которая превращает его во что-то самодовлеющее, замкнутое, т. е. в безусловное. 3) Подобным же образом разум возвышается к идее безусловного для всех видов бытия, к идее безусловного существа, как вместилища всех совершенств. К этой идее разум доходит путем *разделительных просиллогизмов*. По смыслу разделительных суждений, каждый предмет есть только одно из видоизменений какой-либо действительности, вид в форме какого-либо рода, или часть какого-либо целого. Желая завершить все виды частного бытия, определяемого только другим, таким же частным бытием, разум путем разделительных просиллогизмов устанавливает идею *Бога* как существа всесовершенного, как полноту всех реальностей. Короче и проще, сознавая потребность идеи безусловного для данного условного бытия, разум созидает эту идею по тройственному виду условного бытия — *в нас, вне нас и для бытия вообще*, или идеи *души, мира и Бога*.

Каждая из этих идей предполагается разумом как последнее условие, завершающее собою определенный ряд явлений, но только предполагается, потому что ни один ряд явлений подобной идеи в себе не заключает. Если бы разум остановился на этих трех идеях только как на предположении, то они не могли бы составить предмета систематического знания, которое приобретает наш рассудок о предметах опыта. Но разум не останавливается на предположительном характере их, а превращает их в предмет такого же знания, как и все наблюдаемое, и оттого в своих умозаклчениях становится *диалектическим*, т. е. выдает представляемое за действительное, неопределенное за определенное. Для систематического определения и развития этих идей он вводит их в формы или в категории рассудка, применяющиеся только к явлениям, и создает три науки, или три части философии, — *умозрительную психологию, космологию и теологию*. Вследствие вышесказанной основной ошибки умозаклчений разум в умозрительном учении о душе впадает в *паралогизмы*, в учении о мире в *антиномии*, в учении о Боге — в такие гадания, которые можно признать только *идеалом*.

**Паралогизмы чистого разума.** Под паралогизмами Кант понимает двусмысленные, противоречивые положения о суще-

стве души, в которые впадает умозрительное учение о ней. Мы познаем только то, что является, и тогда только знание бывает предметным, когда оно касается явлений и утверждается на наблюдении. По явлениям мы сознаем и душу, а явления души совершаются в преемственных мгновениях времени; но так как в основании преемственно-следующих мгновений мы должны предполагать субъект, к которому мы относим все его изменения, то и душу нашу мы также признаем субъектом, или субстанцией, и потом это понятие о душе как о субъекте развиваем далее, в четырех других частных положениях. Душе как субъекту, как постоянной основе всех происходящих в ней перемен мы приписываем *субстанциальность*; на том основании, что все ее состояния происходят только в мыслях и представлениях, мы приписываем ей *простоту*; как самосознательной и тождественной приписываем ей *личность*; наконец, как сознающей себя приписываем ей самосознание или, как выражается Кант, *идеальность*. С простотою душевной субстанции соединяют еще невещественность, а с невещественностью — бессмертие или *неразрушаемость* ее.

Для того, чтобы эти положения могли быть предметом знания, умозрительная психология должна доказать существование души как субстанции, как мыслящей субстанции, как предмета, не ограничиваясь одним представлением этого субъекта как мыслящего. Наше представляющее и судящее *Я* служит только формальным условием познания предмета и должно бы уже предполагать его, но само предмета не составляет; оно составляет только форму суждения, но не имеет эмпирического или предметного содержания. Далее, предметом предполагается представление; последним полагается первый. Чтобы познать предмет как субстанцию, мы должны наблюдать его как постоянное явление. Но чтобы могло быть постоянное явление, для того нужно, чтобы одно из них оставалось при изменчивости других. Но подобное пребывание одного при других может быть только в пространстве; во времени мы не можем его наблюдать. А потому и во внутренних явлениях, происходящих только во времени, мы не можем наблюдать ничего постоянного и неизблемого или, что то же, не можем наблюдать самой субстанции. «Я мыслю» — вот что единственно можем мы положить в основание психологии. Если так, то мы ничего не можем сказать достоверного ни о душах мыслящих, ни о своем мыслящем существе как о существе.

От невозможности действительного познания души происходит неосновательность *четырёх* главных положений умозри-

тельной психологии или четыре паралогизма (см. *паралогизм*). Паралогизм первый происходит в то время, когда из положения, что «*Я* мыслящее может в мышлении ставить себя только субъектом своих мыслей», мы выводим, что мое мыслящее *Я* не иначе и существует, как действительный предметный субъект, как субстанция. Если и верно, что «Мое мыслящее *Я* не зависит от моих представлений, а само служит им опорой», то отсюда еще не следует, что это *Я* и вне моего представления, как предмет, есть также субъект или субстанция. Паралогизм второй касается простоты души. Что наше мыслящее *Я*, как мыслящее, может быть просто, это заключается уже в самом положении — «*Я* (один) мыслю». Это суждение аналитическое; в нем предикат анализом извлекается из самого субъекта. Но несложность, простота моего *Я* мыслящего еще не дает основания утверждать, что это *Я* и как предмет, также просто и несложно. Таково же свойство третьего и четвертого паралогизма: что *Я*, как мыслящее существо, среди всего разнообразия моих представлений, остаюсь постоянно тождественным, это вытекает из того же положения — «*Я* мыслю»; но эта тождественность моего положения о себе еще не одно с тождественностью моего *Я*, как предмета моего воззрения. По четвертому паралогизму, я также отличаю бытие мое, как мыслящего существа, от всех внешних предметов, к которым относится и мое тело; а потому, в положении «*Я* мыслю» — заключается уже и различие моего *Я* от не-*Я*; но отсюда совсем еще не следует независимая действительность моего *Я* от бытия внешнего. И здесь-то, во взгляде Канта на паралогизмы, открывается существенная черта его критической философии и его трансцендентального идеализма. Эмпирический идеализм (Декарта) не отрицает бытия вещей вне нас в пространстве и времени, и признает только наши познания о них сомнительными, так как мы не наблюдаем их непосредственно. Трансцендентальный реализм (Локк) не только признает бытие вещей вне нас в пространстве и времени, но и полагает, что ими определяются наши познания. Напротив, трансцендентальный идеализм ставит в противоположность обеим этим теориям и утверждает, что есть бытие внешнее, есть и мое мыслящее существо; но то и другое полагается и определяется только моим представлением: мое представление руководствуется внутренним опытом или чувством, а представление вещей — внешним чувством.

Прямое следствие паралогизмов очевидно: если мы не можем приписать представлению души предметного значения, то остается признать это представление только нашею идеею или

прирожденною нам формою, которою мы объединяем в своих суждениях все разнообразные внутренние явления, представляющиеся нашему внутреннему чувству. Но делая такое заключение о мыслящем в нас субъекте, критическая философия несколько не соглашается и с положениями материализма: душа, как субъект вне нашего представления, по Канту, не известна и подобна алгебраическому  $X$ .

**Антиномии.** Как в учении о душе умозрительная психология впадает в паралогизмы, так умозрительная космология не может избегнуть антиномий (см. *антиномия*) в понятиях о мире. Из предыдущего мы уже знаем, что разум путем просиллогизмов приискивает для целого ряда случайных причин и действий безусловное, которое завершило бы его в одну цельную, замкнутую систему. Этот ряд условий можно рассматривать по четырем категориям: а) по категории *количества*, как ряд частей пространства и времени; б) по категории *качества*, как ряд частей, составляющих в пространстве нечто реальное; в) по категории *отношения вещей между собою*, как ряд причин и действий; г) по категории *отношения вещей к нам*, как ряд познаваемых нами случайных вещей. Рассматривая со стороны каждой из этих категорий мир как цельную систему, разум представляет его в *четырёх* различных видах, а именно, как идею совершенной полноты, — в соединении частей времени и пространства; в разделении целого на части; в происхождении феноменов вообще, наконец, в зависимости бытия всего изменяемого. Но во всех этих четырех идеях мир есть только нечто мысленное, представляемое, как законченное; в действительности же он всегда остается незаконченным рядом явлений. Отсюда происходит возможность доказывать о мире понятия полярно противоположные. Так, по *первой* категории можно доказать, что мир ограничен по времени и пространству, и наоборот, что мир беспределен по пространству и времени. Можно доказать первое, потому что если бы он не имел начала по времени и пространству, то он продолжался бы в беспредельном времени и беспредельном пространстве. Но положив беспредельность во времени и пространстве, нужно допустить, что до каждого данного момента времени он прошел бесконечный ряд мгновений времени и что в каждом данном пространстве целая бесконечность его получает конец, или, иначе, что к каждому данному пространству его как пределу, примыкает со всех сторон его бесконечность; но это невозможно; значит, нельзя допустить и беспредельности мира, она не совместна с ограниченностью его, которую представляет опыт. Можно доказать и второе, потому

что как только мы остановимся на каком-нибудь пределе мира, со стороны пространства и времени, то тотчас, с сознанием этого предела, возникает мысль о запредельном в том и другом отношении, то есть возникает отрицание предела. По *второй* категории можно доказать, что всякая субстанция мира состоит из простых частей, и на оборот, что каждая из них делится в бесконечность. Можно доказать первое, потому что если предположим, что она состоит не из простых частей, то нужно допустить, что сложное состоит из сложного, что нелепо. Но можно доказать и второе — что все состоит из сложного; потому что, допустив в основе сложного простое, мы допускаем, что протяженное составилось из непротяженного; но это также было бы противоречием. Значит, в основании сложного должно лежать сложное.

По *третьей* категории — *связи причин и действий* — опять можно доказывать два совершенно противоположные понятия. Можно доказывать, что в цепи взаимно себя определяющих причин есть причины, ничем не определяемые, свободные, то есть из себя начинающие ряд действий; можно также доказывать, что таких свободных, выходящих из механической связи причин нет. Можно доказать первое, потому что с отрицанием подобных причин нигде не будет причины — что нелепо. Но можно доказывать и второе, потому что если бы были причины самостоятельные, то они не определялись бы к деятельности никакою причиною, то есть не было бы причины их деятельности, она была бы беспричинна и безотчетна; но это также противоречит требованиям разума.

По *четвертой* категории можно доказывать, что в мире, состоящем из случайного ряда явлений, есть существо необходимое, которое принадлежит к самому миру, и наоборот, что ни в мире, ни вне мира нет существа неслучайного или необходимого. Можно доказывать первое, потому что ряд перемен в мире, как нечто условное, предполагает полный ряд условий до самого высшего бесконечного начала, которое одно абсолютно необходимо. Но это абсолютно-необходимое существо должно принадлежать к миру, так как оно производит ряд перемен и вступает в отношение к тому, что совершается во времени. Можно доказывать и противное, то есть что этого абсолютно-необходимого существа нет ни в мире, ни вне мира. Нет в мире, потому что если бы в мире было что-нибудь абсолютно-необходимым, то оно не имело бы причины; но беспричинное бытие противоречит закону причинности или причинной связи всех явлений в мире, нет вне мира, потому что если бы оно было вне

мира, то оно вступило бы когда-нибудь в отношение к миру во времени; следовательно, вошло бы в порядок мира.

Итак, и умозрительная космология так же невозможна, как невозможна умозрительная психология; потому что идея мира как замкнутой совокупности явлений остается только идеею, которою мы только мысленно объединяем все явления мира. Кант думал, что самая невозможность умозрительной космологии делает невозможными какие-нибудь безнравственные теории мира, каковы — пантеизм, натурализм, фатализм и так далее.

**Идеал чистого разума.** Третья безусловная идея, которою наш разум усиливается завершить все виды бытия, есть идея Бога. К этой идее, как сказано выше, разум восходит, как воображает Кант, путем разделительных просиллогизмов. Помощью их разум умозаключает от ограниченных видов бытия к их основанию, т. е. к идее верховного и всесущественного существа. Установивши эту идею, разум признает ее действительною субстанциею, лицом. Но силою своих умозаклучений разум представляет только идеал, а не самую субстанцию, не действительное лицо; потому что все, имеющее для нас действительность, всегда ограничено и подлежит опыту, а идею всесущественного существа мы выводим за пределы всего ограниченного, за пределы опыта. Из этой общей невозможности доказать действительность идеи Бога происходят недостатки всех частных доказательств бытия Божия: *онтологического, космологического и физико-теологического*. Нemoшь онтологического умозаклучения состоит в том, что оно в заключение приходит только к чему-то мыслимому, а не действительному; космологическое исполнено противоречий, потому что оно не может удержать действительное бытие верховного существа ни в мире, ни за пределами мира; потому что в том и в другом случае верховное существо было бы ограничено; наконец, физико-теологическое доказательство приводит в заключение только к идее разумного строителя, но не Творца и зиждителя мира.

Трансцендентальную диалектику Кант заключает *трансцендентальною методологию*. В предыдущей части он показывал невозможность внести безусловные идеи в систему знания, а в методологии он начертывает правила руководствующие к составлению системы познания, свойственной чистому разуму. Методология состоит из четырех частей: *дисциплины, каноники, архитектоники и истории чистого разума*. Дисциплина чистого разума указывает пределы чистого разума и предохраняет от неправильного употребления в философии различных

методов, как-то: *догматического, полемического, гипотетического* и, наконец, *доказательного*. Каноника чистого разума излагает правила (a priori) для законосообразного употребления познавательной способности, но Кант признает возможным только канон разума формальный, т. е. *логику*; а канон предметный для составления синтетических познаний a priori, по его понятию, невозможен; потому что три главные предмета умственного познания — свобода, бессмертие души и бытие Божие — имеют значение не теоретическое, но только практическое. В *архитектонике* Кант начерчивает весь состав философии. Отделивши историческое познание от умственного и потом в умственном — математическое от философского, Кант распределяет потом самую систему философии на теоретическую и практическую. Теоретическая состоит из пропедевтики и метафизики. Метафизика же, возможно, двоякого рода; метафизика природы и метафизика нравов. Метафизика природы также разделяется на две части: онтологию и умственную физиологию. Первая рассуждает о существе вообще, вторая о различных видах существ и подразделяется на две части: на имманентную и трансцендентальную. Имманентная состоит из умственной физики и психологии, т. е. занимается такими предметами, которые хотя выше опыта, но могут быть приложены к опыту и составительно пособлять исследованиям и систематическому развитию их; а трансцендентальная рассуждает о предметах сверхопытных, которые не могут иметь приложения к опыту; сюда относится космология и богословие. В истории чистого разума Кант предлагает только самое общее распределение философских учений в отношении к предмету познания, к началам его и к способу познания.

Вся эта методология Канта не имеет органического отношения к критической философии и сама в себе представляет не живое развитие всего содержания философии, но конспект или классификацию ее состава, в духе критической философии.

Как применение начал своей критики чистого разума, Кант начертал в небольшом объеме свою умозрительную физику под заглавием «Метафизические начала естествознания» («*Metaphysische Anfangsgründe d. Naturwissenschaft*»).

II) Вторую существенную часть критической философии Канта составляет его «Критика практического разума». Начала ее получают дальнейшее развитие и применение в сочинениях Канта: о праве и добродетели и о вечном мире.

Критика чистого разума показала, что в нашей душе, а именно в воображении и рассудке, есть прирожденные формы, не

только не зависящие от внешних предметов, но, наоборот, им сообщающие определенный предметный характер; но эти формы применены только к миру ограниченному, к явлениям, и не только не оправдывают идей, в которых обыкновенно мы усиливаемся завершить наше познание мира и человека, а, напротив, в систематическом применении их к науке ведут к непримиримым противоречиям. Необходимым теоретическим следствием их является недостаток знания о безусловном, завершающем наше мировоззрение. Если бы подобным отсутствием всего безусловного отличалась и наша нравственная природа, тогда невозможно была бы нравственность, нравственная деятельность, сознательно руководимая общими всем разумным существам законами; тогда была бы только деятельность чувственная, совершающаяся под влиянием безотчетных чувственных влечений. Но таково свойство нашей нравственной природы, что несокрушимость ее безусловного начала для своего утверждения среди мира явлений не имеет нужды в предварительном познании этих явлений и в силлогистическом возвышении от них к безусловным идеям. Безусловное, на котором утверждается вся наша нравственная деятельность, даже вопреки чувственным влечениям, есть наша нравственная свобода; это единственная из идей спекулятивного разума, непреложность которой мы знаем непосредственно (*a priori*), так как мы сознаем в себе присутствие нравственного закона, а нравственный закон невозможен без свободы. На этом основании понятие свободы служит последним основанием и вершиною всей системы чистого разума; только в идее нравственной свободы могут получить крепость те идеи, над которыми тщетно трудился разум теоретический.

Нашу нравственную природу Кант называет практическим разумом; этот разум у него есть как бы вид одного общего родового разума, сознающий непосредственно нравственный закон и требующий единства добродетели во всех данных случаях. Теоретический разум есть способность воспринимать в себя предметы ограниченного, внешнего мира; а практический — износить из себя безусловные правила деятельности во внешний мир.

В чем же именно состоит критика, занимающаяся этою высшею способностью, называемую у Канта *практическим разумом*, и какое основание необходимости ее?

Сам по себе практический разум не должен бы подлежать критике, так как предмет его — свобода и нравственный закон — составляют нечто безусловное и ничем не доказываемое,

непреложное по внутреннему убеждению нашего самосознания. Но он обнаруживает себя деятельно в чувственном мире, в мире ограниченных отношений. Кроме того, в самом человеке разум практический, с его сознанием нравственного закона, утверждающийся на нравственной свободе воли, встречается с влечениями его чувственной природы, которые также действуют на нашу волю и определяют ее к таким или другим действиям. А потому необходима и критика практического разума; она должна разграничить нравственные начала деятельности от чувственных или эмпирических ее побуждений и показать, к каким следствиям приводит диалектическое отношение или противоречие между ними.

По однажды принятой Кантом рубрике, критика практического разума также разделяется на две части, на элементарное учение о практическом разуме и на методологию. В состав первой входят (как и в первой части критики теоретического разума) *аналитика* и *диалектика*.

Аналитика и диалектика составляют почти единственный предмет критики практического разума; методология же едва занимает несколько страниц. Аналитика показывает отношение двух стихий нашей воли — чистой свободы и чувственных побуждений, а диалектика разрешает отношения или противоречия, возникающие в нашей нравственной природе под влиянием чувственности. На основании безусловности требований нравственного долга, с одной стороны, а с другой — на недостижимости верховной цели нравственной деятельности в чувственной, конечной среде настоящей жизни Кант утверждает в ней те безусловные идеи, которые колебал своими противоречиями разум теоретический.

В аналитике Кант раскрывает сперва понятие чистой свободы, потом, несходный с нею характер эмпирической или чувственной воли, наконец, из взаимного отношения между ними устанавливает начала нравственности. Дело аналитики практического разума такой же анализ, как и аналитики теоретического разума; но первая отличается от второй точкою отправления; первая, занятая познавательными способностями, восприимлющими впечатления внешних предметов, начинала свое дело снизу, разбором форм чувственного познания, а вторая, занимаясь нравственною деятельностью, утверждающеюся на безусловной достоверности в нас свободы нравственной воли, начинает свой анализ прямо сверху — с чистой свободы.

*Аналитика*. Первая, главная стихия нравственной воли есть свобода; но в ней только *форма* наших действий, сущность

ее состоит только в требовании, чтобы во всех наших поступках воля определяла себя к деятельности независимо от всякого внешнего, стороннего побуждения. Так как она сама в себе находит побуждение к такой или иной деятельности, то ей свойственна *автономия* (самозаконие), ее требованиям, как безусловным свойствен *категорический императив* (непреложная повелительность).

Долг, предписанный практической свободой, есть долг безусловный; но безусловность практического закона, или нравственная, не такова, как безусловность теоретическая. Безусловное теоретического разума недоступно ему, а безусловное практическое достижимо и исполнимо; потому что человек может исполнить свой долг, так как сам же он и налагает его на себя. Но кроме самоопределения как формы должен быть и другой элемент нравственной деятельности, это *материя*, которую доставляет *эмпирическая воля* как вторая стихия нравственной деятельности, или многообразные влечения и требования, которые мы испытываем, по неразрывной связи чистой свободы с нашею телесною жизнью и целого существа нашего с внешним миром. Сознавая эти требования, стремясь достигнуть удовлетворения их и избегнуть всего неприятного им, эмпирическая воля (выражение Канта) доставляет возможность свободной или чистой воле обнаруживать в них свое могущество и так пользоваться материею деятельности, чтобы и в пользовании ею всегда сохранить свое самоопределение, равенство себе самой. Так как эмпирическая воля побуждается к деятельности не сама собою, но чем-то другим, а именно чувственностью, то, в отличие от первой или нравственной свободы, ей свойственна *гетерономия* (инозаконие). Первая *тождественна* и *неизменна*, вторая *разнообразна* и *изменчива*; первая — есть полная свобода, вторая, как связанная внешними побуждениями, владеет только способностью выбора; из многих предметов, удовлетворяющих побуждениям, она избирает только более пригодное.

Самое свойство эмпирической воли как частной и произвольной показывает, что те основания, по которым она получает свои определения к деятельности, не могут быть началами нравственности, хотя многие мыслители пытались утвердить наше нравственное учение на каком-либо начале, заимствованном из области эмпирической воли.

Кант рассматривает сперва эти начала, а потом определяет какое начало нравственности действительно должно признать высшим. Все начала деятельности, заимствуемые из эмпирической воли, Кант называет материальными, на том основании,

что они происходят не из чистого самоопределения воли, рассматриваемого вне всякого внешнего побуждения, но из каких-нибудь заронившихся в душу внешних влечений; ими определяется не самая форма как чистая, но предмет деятельности; указывается не то, как должно действовать, но каким предметом должна быть занята деятельность. Все эмпирические начала деятельности Кант разделяет на два разряда: на *подлежательные* и *предметные* и каждый из них подразделяет на два вида: на *внутренние* и *внешние*. К первым, т. е. подлежательным, он относит *воспитание* и *гражданственность* как внешние, *физическое* и *нравственное чувство* как внутренние или в нас самих заключающиеся; ко вторым — *волю*, приписываемую Богу как внешнее или отвне привходящее начало, и *совершенствование своей природы* как внутреннее или внутренне нами создаваемое. Ни одно из них Кант не соглашается признать за верховное начало нравственности и устанавливает свое начало. В чем же оно состоит и почему Кант полагал невозможным остановиться на материальных началах?

Все материальные начала предстают и переходят в наше сознание, как сформировавшиеся независимо от нас, а потому так направляют волю к деятельности, что это направление возникает не из ее самоопределения, но привходит к ней как случайное, частное; оно могло быть, могло и не быть, и, при других обстоятельствах, явилось бы инаковым; между тем чистой нравственной деятельностью свойственно быть свободною, т. е. получать определения, или побуждения из чистого самосознания; где нет этого самоопределения, там деятельность не имеет уже и нравственного характера. Итак, *первою* принадлежностью верховного начала нравственной деятельности должна быть *всеобщность* и *разумная необходимость*, которые удерживаются только в чистом, свободном от всех случайностей и частных влияний самоопределения воли. Но одно самоопределение как пустая форма сама по себе ни к чему бы еще не привела; она не привела бы ни к какому поступку; для него нужен какой-нибудь предмет деятельности, нужна *материя*, на которой бы самоопределение обнаруживало свой характер и самой материи сообщало требуемые нравственными началами изменения. А потому верховное начало должно совмещать в себе и другую стихию воли, а именно материю, представляющуюся в различных влечениях и потребностях, возникающих в нас от сношения с внешним миром. Только под тем условием, когда, с одной стороны, чистая свобода, как форма, наполнена будет материею, с другой — когда эмпирическая материя не будет возмущать чистоты формы, но

освободится от своей ограниченности и возвысится на степень всеобщности, можно безошибочно установить и начало нравственности. Кант выражает его следующим образом: «Поступай так, чтобы правило твоей воли могло быть всеобщим законом». В этом начале нравственности Кант выражал только тождество ума практического с самим собою, (трансцендентальное) единство нравственного самосознания.

Но если автономия свободы требует исполнения долга, а между тем в нас есть еще эмпирическая воля, которая нередко противоречит нравственной свободе, то рождается вопрос: каким же образом возможно их единство в человеке? К чему мы приведем в человеке отвлеченное сознание долга, которому в обыденной жизни многое так сильно противоречит? На этот вопрос Кант отвечает так: как категории применяются к явлениям не иначе как при посредстве схем воображения, так и категория свободы, или требования автономии, требования нравственного долга, были бы неприменимы к предметам нравственной деятельности, неосуществимы в среде чувственной жизни, если бы не было посредствующего звена, которое облегчает единство между ними. Как рассудок при помощи воображения воспринимает материю впечатлений в категории и по категориям их обсуждает, так точно и воля, наоборот, осуществляет требования долга в чувственной среде, жизни при помощи среднего термина, или *закона природы*. Закон природы есть средний, связующий их термин: с одной стороны, нравственному закону он соответствует потому, что он есть *закон*, а с другой — чувственному предмету потому, что он есть *закон природы чувственной*. При помощи этого среднего термина поступки наши бывают нравственны в то время, когда мы предпринимаемое нами действие будем рассматривать как общее, как всеми в подобных случаях совершаемое, как бы по некоторому физическому закону, и потом, дадим себе отчет, какие последствия мы испытывали бы от нарушения подобного закона другими. Если предпринимаемое нами действие, мысленно сделанное всеобщеею нормою, неизбежно вело бы к расстройству жизни, то оно безнравственно, и наоборот, если оно может быть всеобщим, то оно имеет признаки нравственного поступка. Кто не желал бы уплатить долг, тот должен помнить, что если бы и все не платили долгов, тогда и мы сами пострадали бы. Только подобное понятие о нравственном поступке предохраняет нас, по мнению Канта, с одной стороны, от деятельности эмпирической или эгоистической, а с другой — от деятельности *мечтательной*.

Из предыдущего понятно, что Кант признает нравственное достоинство только за автономиею воли, далее, что по свойственному ей самоопределению, воспринимая материю в чувственных побуждениях, она так пользуется этою материею и так поступает, чтобы ее поступки имели общее достоинство, как бы они совершались всеми по некоторой физической необходимости. Итак, рождается вопрос: на чем же основывается возможность той силы сознания долга в нас, чтобы мы могли а) побороть чувственный материал, и б) достигнуть полной гармонии практического самосознания, внутренний полноты и мира? На чем утверждается в нас неодолимое могущество сознания долга? Если оно есть, то не имеет нужды в предметах счастья; если его нет, то что же окончательно утверждает в нас этот безусловный характер нравственной воли и нравственного долга.

Несмотря на то, что в аналитике признано у Канта безусловное значение нравственного долга, утверждающееся в нас на свободе воли, способной начать новый ряд действий, он потом признает неестественность злосчастия и необходимость *идеи верховного блага* или гармонии — счастья с добродетелию, т. е. ищет уже опоры нравственному долгу не в одном сознании долга, не в одной только свободе воли. Но как только возникает идея верховного блага, то тотчас происходят антиномии, решение которых требует восстановления тех самых идей, которые были уже однажды отринуты в критике чистого разума.

Каким же образом возникают эти антиномии и как они ведут к утверждению безусловных идей, потрясенных диалектикою чистого разума?

По идее, верховное благо должно иметь непреложную действительность, если только мы не желаем отвергнуть ненарушимое достоинство нравственного закона, и, как составные стихии верховного блага суть добродетель и счастье, то они должны быть в неразрывной гармонии; но так как, несмотря на безусловную необходимость этой гармонии, в мире явлений ее не бывает, то происходит антиномия, которая необходимо и безусловно требует примирения, по причине самой безусловности нравственного закона. Антиномия между добродетелью и счастьем происходит потому, что между ними в явлении нет ни *аналитической*, ни *синтетической* связи. Нет *аналитической* связи потому, что эти два понятия не тождественны и одно не содержит в себе другого; нет связи *синтетической* потому, что синтетическая связь между ними должна бы быть причинная; но ни добродетель не может быть причиною счастья, ни, наоборот, счастье не может составить добродетели. Итак, с одной сторо-

ны, мы находим противоречие в явлении между добродетелию и счастьем, с другой — непреложное достоинство нравственного долга и неразрывной с ним идеи верховного блага.

Кант разрешает эту антиномию следующим образом: для гармонии добродетели и счастья нужно бы признать, что или от счастья происходит добродетель, либо что добродетель есть причина счастья; но первый вид этой синтетической связи безусловно невозможен, второй же возможен только под условием, если жизнь нравственного существа не будет ограничена миром явлений. Но так как нравственного существа и нельзя ограничить миром явлений, потому что самая нравственная свобода, ему свойственная, выходит из разряда слепого сцеления причин и действий и в самом мире явлений она есть ноумен, то есть чисто умственное начало деятельности в чувственном мире, то для осуществления идеи блага оно дает нам основание переносить свое существование в мир умственный и предполагать, что противоречие между добродетелию и счастьем, непримиримое здесь, — в видимом мире, будет разрешено в мире, доступном только созерцанию разума, т. е. в мире метафизическом. Затем, коль скоро нравственная природа дает нам право искать осуществления верховного блага в высшем мире, то должны иметь свою действительность и идеи теоретического разума — идея *Бога, мира и бессмертия души*. Теоретический разум не мог дойти до этих идей путем умозаключений; но они неразрывно соединены с безусловным предметом практического разума и составляют для него так называемые постулаты или требования его природы.

Бессмертие души составляет необходимое требование практического разума и неразлучно с его идеею верховного блага, потому что добродетель как внутреннее совершенство должна быть в гармонии с совершенством внешним или счастьем; но так как добродетель требует бесконечной усовершенваемости, то с нею неразрывно сопряжено и требование бесконечной жизни.

Далее, практическим безусловным необходимо предполагается и бытие Божие; потому что как бы ни была высока чистота нашей жизни, но наша воля не может владычествовать над слепыми силами природы; могущество нашего духа всецело ее не проникает. Итак, если для гармонии добродетели и счастья необходимо безусловное владычество духа над слепотою сил физических, то для того нужно и верховное могущество — могущество Божие.

Бессмертием души и водворением гармонии между добродетелию и внешнею средою жизни необходимо предполагается

и новый мир, выступающий за пределы видимого порядка вещей.

Постулаты практического разума не расширяют системы наших знаний; но они сообщают силу безусловным идеям, которой теоретический разум сообщить им не может. Когда, например, для объяснения разумного порядка в природе или силы нравственного закона теоретический разум прибегает к безусловным идеям, то этими идеями он не утверждает и не разъясняет ни физического, ни нравственного порядка в мире; но постулаты практического разума укрепляются в нас сознание безусловных идей, потому что без идеи Бога как виновника природы и нравственного закона, без свободы и бессмертия духа все требования нравственного закона и все наше мирозерцание не имели бы внутреннего смысла. Если нравственный закон обязателен, то здравомыслящий человек не может не питать твердого убеждения в непреложности свободы воли, бессмертия души и бытия всевысшего и премудрого существа. Но нет ли несообразности, продолжает Кант, в том, что постулаты, при безусловной важности их, не могут быть предметом несокрушимого знания? Нет, отвечает Кант, потому что только при этой полуизвестности возможна свободная нравственность; при полном же знании подобная нравственность была бы невозможна.

Не останавливаемся на второй части критики практического разума, не имеющей существенного значения. В ней Кант излагает только средства для развития в душе повиновения нравственному закону. К таким средствам он относит развитие правильного суждения о поступках и о побуждениях и рассказы о нравственных подвигах.

Таково содержание критики практического разума. Начала ее подробнее развиты Кантом в метафизике нравов и, кроме того, применены к общей жизни человечества и к истории в сочинении о вечном мире. В постепенном развитии нравственного сознания он находит лучшее средство к водворению вечного мира между народами и государствами. Но что может служить ручательством, что возможно осуществление вечного мира как условия для правомерного и нравственного отношения между людьми? Что может убедить нас в том, что слепые инстинкты человеческой природы и самые силы и перевороты внешней природы не будут препятствовать идеалу человеколюбцев? Мы достигли бы убеждения в осуществимости его, если бы можно было доказать, что весь ход природы и истории не есть слепая игра случая, но движется по плану, для осуществления разум-

ных целей. Но этого мы не знаем. Тем не менее на возможность выполнения этих целей указывает нам премудрость самой художницы — природы; все явления в мире физическом и нравственном (во всей его полноте) хотя и не обнаруживают каких-либо намеренных действий, однако же как бы некоторым промыслом ведутся к определенной цели. Самыми случайными переменами в жизни человечества, не имевшими, по-видимому, никакого отношения к отдаленной нравственной будущности, род человеческого постепенно наводится на такие дела, которые предписывает и разум практический. Безотчетным путем ведут людей к этой же цели даже взаимные вражды, которые особенно свойственны им на низшей степени образования. Мысли Канта о вечном мире заключают в себе нечто вроде начал для философии истории. Отличительная черта их прежде всего та, что, несмотря на свой теоретический скептицизм, Кант не ограничивается утилитарным взглядом на гражданские общества и на самую историю человечества; но развитие тех и других измеряет нравственным идеалом или человеком как *ноуменом*. Далее, важная черта этого едва высказанного им взгляда на историю состоит в том, что смысл ее он признает не в одном механическом сцеплении причин и действий, но в гармонии механического порядка вещей с телеологическим или целесообразным; история, на основании этого взгляда, является в виде непрерывного среднего термина между возможностью, данною в силах природы, и разумными целями как предметом сознания и мысли. Но Кант односторонне понимал самые эти цели, ограничивши их только идеалом практического разума. Несколько шире, хотя и не совсем определенно, понимал их потом Гердер в идее *человечности* (*Humanitat*).

III) Последнею, заключительною частью критической философии у Канта служит его «Критика способности суждения». Она составляет, можно сказать, средоточие критической философии и послужила потом базисом известнейшим германским системам, усиливавшимся дать философии снова вместо подлежательного и отрицательного направления положительное и предметное. В ней заключается узел, связующий две предшествующие критики.

Какое же основание имеет у Канта эта часть его критической философии и почему он называет ее критикою способности суждения?

В критике теоретического разума Кант доказывал, что наша познавательная деятельность ограничивается только явлениями и что безусловные идеи, утверждаемые разумом, мы не мо-

жем теоретически привести ни в какое соотношение с миром явлений; таким образом, первая критика поколебала идеи и метафизику в собственном смысле. Критика практического разума снова утверждает безусловные идеи, но уже не как предмет познания, но как требование нашей нравственной природы. Итак, выходит, что есть два мира — мир относительных причин и действий и мир умомыслимый, превышающий все ограниченное и выражающийся только в нашей нравственной деятельности; но оба эти мира разобщены как для теоретического, так и для практического разума; внутренней, систематической связи между ними мы не понимаем. Между тем, однако же, мы не можем остановиться и на разобщении их, и сознаем необходимость по крайней мере предполагать некоторое соотношение между ними, когда находим, что практический разум, силою нравственной свободы, превышает слепую связь причинную и вносит в этот же чувственный мир свои цели и помыслы, чего не могло бы быть, если бы этот мир своим устройством не был приспособлен к целям нравственным, сверхчувственным, если бы не было никакой связи между порядком природы механическим и телеологическим. Если так, то критика способности суждения должна указать, по крайней мере в степени ей доступной, на эту связь между двумя разрозненными мирами. Но как же указать ее, когда выше было уже высказано, что разум теоретический познает только явления, разум же практический только непосредственно убежден в действительности безусловных идей. Естественно, что при подобном отношении двух предыдущих критик результат самой деятельности способности суждения как предмет третьей критики должен отличаться нерешительностью. Способность суждения не придает предметного значения этой связи, но только предполагает ее как нечто действительно существующее. Оттого и самая критика рассматривает соотношение двух разобщенных миров не как нечто предметное, но как дело нашей способности суждения, занимающей среднее место между рассудком (или разумом теоретическим) и разумом практическим \*. Исследование внутренней связи между миром чувственным и умственным или духовным Кант относит к способности суждения; потому что ей свойственно определять все частное по отношению его к общему, и притом так, что либо дано общее, т. е. предмет, и к нему нужно приискать частное, субъект, либо, наоборот, дано частное (субъект) и нужно подвести его под что-нибудь общее (предикат), под ка-

\* Должно заметить, что у Канта крайне сбивчиво понятие о разуме.

кое-нибудь правило или закон. Из двух этих видов деятельности, свойственной способности суждения, первый вид удобен; но он не имеет никакого метафизического значения, потому что ограничивается только формою; нам прирождены известные понятия — качества, количества, причины и действия и т. д., и мы смотрим на каждое явление не иначе, как в этих формах, нисколько не питая уверенности, что такова именно и *вещь в себе*. Гораздо труднее второй вид деятельности способности суждения, т. е. когда дано частное или вещь и нужно подвести ее под общее, под предикат, правило или закон. потому что в этом случае способность суждения должна искать этого общего не в априорных категориях, но в самом существе вещей, и из него как бы извлекать присущие им законы. Если бы эта задача способности суждения была выполнима, то мы имели бы метафизику. К сожалению, она невыполнима, потому что способность суждения имеет пред собою бесконечное многообразие свойств вещей и их законов; однако же, с другой стороны, она не имеет возможности и отказаться от своей задачи и, чтобы сколько-нибудь удовлетворить требованию систематического единства в мире, сила суждения вносит в него свой закон и, на основании его, рассматривает все явления, как бы они действительно ему следовали. Этот закон можно назвать законом *целесообразности*: все явления мы не иначе можем рассматривать, как подчиненные единству начал, единству цели; на всю природу мы так смотрим, как бы в ней действовал какой-нибудь присущий ей разум и все в ней направлял к одной цели. Гармонию явлений и всех частей каждого из них с целью, с общим законом, мы воспринимаем и непосредственно чувством удовольствия и неудовольствия при виде этой гармонии и дисгармонии; но разбором самых начал и оснований, для этого чувства удовольствия и неудовольствия, занимается критика способности суждения. Так представляет Кант отправление способности суждения и назначение критики этой способности.

Итак, критика способности суждения рассматривает начала, по которым можно было бы определить гармонию предметов или соответствие их с целью; самая же гармония бывает двоякого рода: одна заключается только во внешней форме вещей, когда все части какого-нибудь предмета так соразмерены, что нравятся нам: это гармония *формальная*, и притом подлежательная; она свойственна всему изящному, и суждение о ней называется *эстетическим*. Другая гармония заключается в самом предмете или в существе вещей, т. е. когда вещь, по внутреннему строению и по самому существу своему, есть средство

для осуществления известной цели и воспринимается не чувством, но самим рассудком: это гармония *предметная* или, по крайней мере, она предполагается действительною в самой материи вещей. Суждение о ней называется *телеологическим*, потому что самая гармония воспринимается нами не в чувстве, но в понятиях рассудка. Гармониею первого рода занимается *критика суждения эстетического*, гармониею второго рода — *критика суждения телеологического*.

Предмет эстетического суждения есть изящное или гармония формы предмета с какою-то целью или мыслью, или, как выражается Кант, представления с понятием, вещественного с разумным. Несмотря на то, что гармонию, свойственную изящному, мы воспринимаем только чувством, непосредственно, однако же самое согласие формы с какою-то мыслью в изящном заставляет нас предполагать, что в деле изящного рассудок, бессознательно для нас, сносится с представлением или воображением, и своим одобрением, или неодобрением его, возбуждает в нас чувство удовольствия или неудовольствия. Потому-то, хотя изящное определяется чувством, которому свойственна безотчетность, но предполагая, что при восприятии изящного предмета рассудок сносится с воображением, критика эстетического суждения может определить самые свойства изящного. *A priori* нельзя сказать, какой именно предмет должен быть изящен; надобно прежде его испытать; однако если он является нам изящным, то правила этого изящества или согласия формы представления с понятием мы удобно находим в самом духе. Ими-то и занимается собственно критика эстетического суждения. Она разделяется, подобно другим частям критической философии, на аналитику и диалектику (методологии эстетического суждения Кант не допускает). Существенное значение имеет только первая часть. Приступая к аналитическому разбору изящного, Кант делает еще различие между *прекрасным* и *высоким* как между двумя видами изящного. К первому он относит собственно свое общее определение изящного как такого предмета, который нравится нам и приятно действует на чувство, по непосредственной гармонии созданного воображением представления с рассудком, а к высокому — то, что действует на нас самою дисгармониею, что неуместимо для силы суждения, выводит ее из круга чувственных предметов в мир сверхчувственный и дает повод гадать о бесконечном. Высокие предметы не в себе самих представляют осуществленную гармонию, но дают только возможность духу обнаруживать свою собственную гармонию. Высокое имеет черты, сходные с прекрасным;

подобно прекрасному, оно нравится, имеет отношение не к понятиям, а к чувству, приводит наши силы в гармонию; однако же оно различается от прекрасного тем, что возбуждает в душе бесконечную идею, тогда как прекрасное служит выражением чего-то ограниченного: высокое состоит в неопределенности формы, тогда как прекрасное заключается в определенной форме; прекрасное созерцается спокойно, сообщает игру душевным силам и споспешествует жизни, тогда как высокое сначала потрясает душу, останавливает движение жизни и только потом сообщает ей тем сильнейшее возбуждение.

В аналитике прекрасного указывается, чего должно требовать от предмета, дабы он имел право на имя прекрасного, или иначе, какой предмет, по устройству нашего духа, должно признать прекрасным. На том основании, что в определении прекрасного участвует, кроме чувства, и рассудок, суждения о нем в аналитике направляются по категориям рассудка. По категории *качества*, суждения вкуса имеют в виду одно удовольствие, доставляемое предметом, а не интерес; потому что ценят в нем одну только форму, которая представляет в себе какую-то достигнутую цель. Отсюда происходит первая черта прекрасного, что оно *нравится одним представлением без всякого интереса*. Безынтeресностью прекрасное существенно отличается, с одной стороны, от *приятного*, а с другой — от *полезного* и *добраго*. Чувственность одобряет какой-либо предмет потому, что он возбуждает желание; практическое благоразумие также принимает какой-нибудь предмет, когда находит сперва, что он представляет верное средство для достижения выгодной цели, а практический разум потому, что предмет его одобрен и предписывается нравственным законом; между тем в чувстве изящного нет такой определенной причины, почему мы одобряем что-либо.

По категории *количества*, суждение вкуса бывает всеобщее, несмотря на то, что оно *подлежательно*, т. е. все соглашаются в признании изящного предмета, хотя и не имеют отчетливого понятия, почему он изящен. Суждения чувственные сходны в том с суждением вкуса, что они также подлежательны; но за то, в них нет всеобщности даже безотчетной; они частны; с суждением практическим эстетическое сходно по всеобщности, но различается тем, что первое всегда отчетливо сознает основания достоинства своего предмета, а эстетическое чувство, несмотря на то, что все в нем согласны, не имеет такой отчетливости: оно подлежательно.

По категории *отношения вещей между собою*, суждения вкуса простираются только на целесообразность во внешней

форме предметов, без представления определенной материальной цели, внутренне им присущей. Инаковы те суждения, предметом которых служит приятное, а равно и практические, занятые, полезным и добрым. В первых понятию целесообразности предшествует ощущение удовольствия, и в отношении к этой подлежательной цели измеряется самая целесообразность вещи; в суждениях практических, целесообразность самого разнообразного содержания также определяется его соответствием определенной цели, и притом такой цели, которая дознается не субъективным чувством, но отчетливым, предметным понятием. В предметах полезных — это отчетливое понятие касается измеряемого, материального приобретения, в предметах нравственных — внутреннего усовершенствования, или исполнения определенного долга. Итак, Кант относит к изящному только безотчетную целесообразность форм, и отделяет от него все то, что имеет какую-либо определенную цель, чувственную или нравственную. Отрешенность изящного от всякой сколько-нибудь сознательной целесообразности Кант простирает до того, что в красоте человеческой, как заимствующей много от нравственного настроения лица, он не видит полного соответствия понятию прекрасного. Даже архитектурная красота, по его мнению, имеет в себе много привходящего, нарушающего чистоту прекрасного; только полевые цветы, природные арабески, музыкальные фантазии и т. п. составляют истинно свободную и чистую красоту. На основании этой категории прекрасными Кант называет только те предметы, которые нравятся нам целесообразностью форм, без представления определенной, отдельной от них цели, независимо от всякого практического употребления их.

Наконец, по категории *отношения вещей к нам* суждения вкуса, несмотря на свою безотчетность, всегда необходимы, всеобщы, т. е. имеют некоторое неизменное основание в духе. Напротив, предмет суждений, занимающихся чем-нибудь вещественным, есть нечто случайное, частное; предмет суждений практических хотя и признается необходимым и всеобщим, но имеет основание в определенных, отчетливо сознанных началах знания. Итак, четвертая черта прекрасного состоит в том, что *оно нравится всем безотчетно и, однако же, необходимо*. Эта черта прекрасного отчасти сходна со второю.

В области изящного, как мы сказали, Кант различает еще, кроме прекрасного, и другой вид изящного; это — *высокое*. Наслаждение, доставляемое высоким, он рассматривает по тем же четырем категориям, с тою разницею, что в нем первенствует

категория количества, а не качества. По категории *количества* оно также имеет характер всеобщий; по категории *качества* оно — *чисто*; по категории *отношения вещей между собою* оно нравится нам одною формою, хотя и не представляет никакой сознательной цели; по категории *отношения вещей к нам* оно также необходимо. Общее различие высокого от прекрасного в том, что хотя в нем также предстает нашему воображению и чувству сочетание мира умственного и чувственного, но в этом сочетании берут перевес стихии умственные, нравственные, и так как эти стихии содержатся не в вещах, но в нашем практическом разуме, в его нравственной свободе, то оно ближе соприкасается нравственной природе человека, нежели прекрасное. Кант различает еще высокое математическое от высокого динамического; из них первое вызывает в нашем сознании меру, превышающую всякую величину внешнюю; во втором мы чувствуем в себе внутреннюю силу, несокрушимую ни для какой внешней силы. Перевес умомыслимых или духовных стихий над чувственными сообщает высокому еще некоторые другие отличительные черты, определяемые также по четырем категориям. По категории *количества* причиною удовольствия от высокого предмета бывает отрешенная, а не относительная величина. Но основанием представления отрешенной величины служит не внешний или ограниченный предмет, но присущая нам идея безусловного, недоступная умозаключениям разума теоретического и только непосредственно одушевляющая разум практический. В применении к ограниченной величине, эта идея является идеею бесконечного, которое как бы уничтожает и отрицает всякую чувственную величину. Высокое, в силу этой категории, есть то, что возбуждает в нас идею бесконечного. По *качеству* удовольствие, доставляемое высоким, также имеет смешанный характер; оно слито из чувства неприятного и приятного. С одной стороны, не имея возможности обнять предмет нашим воображением, мы испытываем некоторое унижение пред ним; но в то же время, чувствуя присутствие идеи бесконечного и неизмеримого в нашем собственном духе, мы сознаем свое собственное достоинство и уважение к своей идее и к нашему духу, как органу ее. А потому высокое по качеству есть то, что посредством самого неудовольствия доставляет нам удовольствие. По категории *отношения вещей между собою* удовольствие, доставляемое высоким, есть плод нашего внутреннего торжества над силами природы. Величественное явление природы бывает страшно, или, по крайней мере, оно подавляет нас; потому что мы не иначе и можем познать его величие,

как мысленно подвергая себя его подавляющему действию. Но не все страшное возвышенно и величественно. Если мы подвергаемся опасности при грозном явлении природы, то, не имея времени и возможности удержать спокойствие и измерить самый предмет, мы не испытываем и чувства высокого; но когда при подобных явлениях мы бываем вне опасности, то имеем возможность мысленно измерять силы природы и сознать в себе нравственную силу духа, неодолимую ни для каких сил физических. Торжество нашего духа в мысленной борьбе с природою и есть собственно чувство высокого. Итак, высокое, по категории отношения, есть то, что хотя и подавляет нашу чувственную природу, но возбуждает в нашем духе чувство его бессмертной силы и величия. По категории *отношения вещей к нам* высокое не так обще для всех, как прекрасное; потому что прекрасное содержит в себе только гармонию представления с понятиями рассудка, а высокое есть отражение самой безусловной идеи разума. Первые доступнее всем, а для высокого требуется значительное внутреннее развитие и нравственное образование. Но недоступность высокого для всех не значит, будто это чувство есть нечто случайное; по возможности оно свойственно человеческой природе, общей всем людям. Итак, высокое, по категории отношения вещей к нам, составляет удел немногих, а именно людей добродетельных, с высшим нравственным настроением духа.

За аналитикою эстетического суждения, Кант рассматривает и диалектику его, то есть те противоречия, в которые впадает эстетическое суждение; но она не имеет существенного значения. В заключение, сходно общему духу своей критической философии, Кант говорит, что хотя в основании изящного лежит идея изящного, однако из того еще несколько не следует, что оно имеет предметное значение, то есть нельзя доказать, будто природа и художник, созидая свои произведения, имеют целью наше наслаждение и соотносятся с его требованиями; все творится ими безотчетно. Итак, изящному свойствен *идеализм*, т. е. все изящное утверждается только на известном отношении его к нашему представлению.

В последствии времени Кант стал утверждать, что основание изящного заключается не в безотчетной целесообразности форм, но в нравственно-добром; оттого изящное получило у него характер символа добра. Подобную мысль об изящном имел еще Платон и особенно новоплатоники, а после Канта — Фихте. Во всяком случае, существенным для образования вкуса сред-

ством служит нравственное развитие. В нравственности, говорит Кант, содержится вся методология вкуса.

Вторая часть критики способности суждения есть критика *телеологического суждения*. В ней-то, собственно, заключается живое зерно, из которого развились потом новые философские системы Шеллинга и Гегеля.

Предметом критики телеологического суждения есть *целесообразность природы* не во внешней только форме ее произведений, но во внутреннем их строении и взаимном соотношении. В чем же именно состоит эта целесообразность природы и как идея ее возникает в нашем разуме, при созерцании произведений природы?

Из предыдущего известно, что теоретический разум тщетно пытался утвердить идею безусловного на основании ограниченных явлений; стремясь к этой идее, он впадал только в противоречия; знаем также, что практический разум сознает непосредственно идею безусловного, на основании присущей нам нравственной свободы; но ему недоступна связь этой идеи с миром явлений; постигнуть ее пытается способность суждения эстетического и телеологического, так как и то и другое суждение подводит явления под идею цели и рассматривает их как целесообразный. Чем же отличается целесообразность, понимаемая суждением телеологическим, от целесообразности эстетической? Во-первых, тем, что последняя не касается самого внутреннего строения вещей и взаимного их соотношения и ограничивается только игрою внешней формы, а первое следит за теми целями, которые достигаются самым устройством и взаимным соотношением предметов; во-вторых, что гармония форм или изящное постигается только чувством, вкусом и не сопровождается отчетливым логическим понятием, а гармония телеологическая познается на основании отчетливых понятий; она зависит от определенного познания целей и применения их к предметам, а потому, в-третьих, первая всегда подлежательна, а вторая — предметна. Однако же, прибавляет Кант, если мы и представляем себе, что в природе все предметы служат одни другим как средства и цели, то это еще не значит, будто они и в самом деле находятся в такой целесообразной связи, как мы себе представляем. Переносить наше представление в мир наблюдения и опыта мы не имеем никакого права; потому что идея целесообразности, применяемая к природе, не вытекает из самого понятия о ней как о предмете наблюдения. Для наблюдения и опыта вся природа есть только механизм, а не разумное существо; она все производит только по сцеплению

причин и действий, а не по каким-нибудь разумным, сознательным целям.

За общим взглядом на значение предметной целесообразности следует у Канта объяснение сперва различных видов ее, потом, — сопряженным с нею противоречий, наконец, — способа, как можно пользоваться понятием предметной целесообразности в науке. Первое излагается в *аналитике*, второе — в *диалектике*, третье — в *методологии*.

*Аналитика*. Из предыдущего мы уже знаем, что под предметной целесообразностью Кант разумеет такой мыслимый нами порядок природы, в котором все ее произведения и все части их относятся между собою, как цели и средства. Таково общее понятие у Канта о целесообразности; но она бывает двоякого рода, или *формальная*, когда касается только формы вещей, или *материальная*, когда простирается и на самый материал, целесообразно устроенного предмета. Материальная целесообразность также может быть двоякая — или *внешняя*, когда касается только внешнего соотношения вещей, т. е. их взаимной пригодности, или *внутренняя* — когда все части какого-либо предмета относятся между собою, как средства и цели. В чем же частнее состоит тот и другой вид предметной целесообразности и к каким противоречиям она препровождает?

Формальная предметная целесообразность состоит только в гармоническом соотношении внешних форм. Ограничиваясь только формами, она отчасти сходна с эстетической целесообразностью; но есть между ними и различие: эстетическую целесообразность мы воспринимаем только безотчетным чувством, а формальную — предметную рассудком (отчетливым построением а priori). Подобную отчетливо-сознаваемую формальную целесообразность мы находим в геометрических фигурах. Все геометрические фигуры относятся между собою, как средства и цели; потому что все они взаимно объясняют друг друга. Но необходимость взаимной связи между геометрическими фигурами для понимания каждой из них еще не значит, будто они и устроены так каким-нибудь верховным разумом с тою целью, чтобы мы могли лучше понимать одну посредством другой. Да и сами геометры, когда открывали законы какой-нибудь параболы или эллипсиса, вовсе не думали, что эти фигуры послужат потом к объяснению некоторых законов движения тел. Итак, нет оснований переносить целесообразную гармонию форм из нашего представления во внешний мир; всякая фигура образуется механически, а не для того, чтобы служить средством к разрешению проблем.

Материальную внешнюю целесообразность мы также нередко применяем к внешнему миру, когда думаем, что каждая вещь создана для того, чтобы служить для другой, когда, например, представляем, что вода создана ради растений, растения ради травоядных животных и так далее. Но очевидно, что и эту целесообразность еще более, нежели предыдущую, должно признать только произведением нашего представления.

Самое важное значение имеет третья, то есть внутренняя материальная целесообразность; она имеет место в таких предметах, где все части служат друг для друга и целью, и средством. На основании самого устройства нашей способности суждения мы уже не можем признать подобных предметов или целесообразно составленных существ произведением механических законов природы, потому что, по законам механического соотношения, причина не может быть действием своего действия и действие не может быть причиной своей причины, тогда как в существе устроенном по внутренней целесообразности, все части его поддерживают и сохраняют друг друга. По механическим законам природы, всякое действие есть произведение внешнего и безразличного для него толчка; между тем как в существе целесообразно устроенном ни одна часть не безразлична для другой, но все как бы для того и существуют, чтобы поддерживать нечто целое. Не имея возможности объяснить устройство подобных творений на основании одних механических законов и желая между тем удовлетворить нашей пытливости, мы не можем уже ограничиться теми формами и законами, которыми руководствуется рассудок, потому что его законы и формы приспособлены только к миру конечному, где ничто не определяется к деятельности само собою, но действует только по влиянию или толчку, полученному от чего-то другого. Мы должны уже объяснять себе подобное существо посредством идеи разума, т. е. предполагать, что в нем живет и действует с целью какое-то высшее начало, а не механическое; потому что разум и есть способность, не ограничивающаяся рядом причин относительных; он руководствуется высшею идеею разумной причины, как самодеятельной и определяющей все условное и относительное. Существа, в устройстве которых есть разумная целесообразность, где каждая часть есть и причина и действие другой, составляют замкнутую в себе систему средств и целей: обыкновенно называют их орудными или *органическими*. Но как только мы применим идею целесообразности к органическим существам, то нельзя уже ограничиться только ими, но необходимо ввести и прочие царства природы в целесообразное

отношение к органическому и весь мир рассматривать как один стройный организм, как одно творение, выражающее в самом внутреннем складе своем присутствие верховного разума.

Итак, по-видимому, аналитика способности телеологического суждения доходит до благоприятного решения существенно-го вопроса философии. Она не отрицает уже разумного и самостоятельного начала явлений, подобно критике чистого разума; не ограничивается и признанием его только в нашей нравственной жизни, но открывает присутствие его в самом строении произведений природы. Но вслед за таким смелым шагом к построению мира, Кант тотчас снова ограничивает свой взгляд на внутреннюю целесообразность только пределами нашего разума и признает ее только за *направительное*, а не *составительное начало* наших суждений о произведениях природы, т. е. оно руководит только нашим общим взглядом на природу, но несколько не объясняет нам вещественных свойств в частицах, составляющих произведения природы и их взаимного влияния. Пока идея целесообразности удерживает только направительное значение, до тех пор она может идти рядом с мировоззрением механическим; но как только мы начинаем принимать ее за начало составительное в суждениях о природе, тогда происходят неразрешимые противоречия; ими занимается вторая часть критики телеологического суждения — *диалектика*.

*Диалектика* или противоречие в телеологической деятельности суждения происходит от смешения двух порядков природы — механического и целесообразного или телеологического. По смыслу механического мировоззрения, в суждении о всяком происхождении вещественных предметов и их форм должно руководствоваться только механическими законами. По смыслу второго, нужно допустить в нем исключение и признать, что о некоторых произведениях вещественной природы нельзя судить только как о следствии механических законов; суждение о них требует другого закона причинности, а именно, закона конечных причин или целесообразности. Когда оба эти положения, имеющие только направительное значение в исследовании природы, мы превратим в составительные, то они должны получить другой смысл: в положении будет высказано, что всякое вещественное произведение природы возможно только по механическим законам, а в противоположении — что некоторые произведения природы не могут происходить по одним механическим законам. Если бы мы остановились на второй форме этой антиномии, то она была бы не антиномией способности суждения, но противоречием в законодательстве разума. Когда

же примем первую форму, то и совсем не будет противоречия; потому что существо вещей нам неизвестно, и оба эти способа суждения о природе могут быть удержаны, не противореча одно другому в отношении к самому предмету. Антиномия двух положений происходит только от смешения и слития обеих форм мировоззрения или взгляда на явления природы. Так решает Кант антиномию телеологического суждения. Очевидно, что его решение имеет значение только подлежательное: им только прекращается дальнейшее покушение к изъяснению произведений природы со стороны самого существа их. Но на нем Кант не останавливается и пытается проложить путь высшему примирению двух мировоззрений, хотя и тут он не расстается с своею нерешительностью придавая и ему значение только гипотетическое или подлежательное. Смысл этого высшего примирения, выражая его в немногих словах, состоит в том, что верховный разум может совместить оба порядка были и в самом механизме его найти возможность для произведений природы, устроенных по закону целесообразности; так как в верховном разуме две составные стороны ведения — общее и частное не разобщены так, как в нашем разуме *дискурсивном*. В нашем разуме общее понятие целесообразности не содержит в себе самой возможности вещей, тогда как разум всесовершенный (*archetypus*) в понятии цели созерцает все вещи в неразрывной связи с общим. Идея подобного разума не содержит в себе никакого противоречия; но она остается только идеею. Не имея всесовершенного разума, мы можем пользоваться и механическим и целесообразным мировоззрением только отдельно, не смешивая одного с другим.

**Методология** составляет последнюю часть критики телеологического суждения. Она занимается способом применения телеологического мировоззрения к науке. Коль скоро рассудок может, без противоречия самому себе, при механическом изъяснении явлений, пользоваться и телеологическим взглядом, то необходимо решить вопрос, что именно можно признать за высшую цель мира, к которой направлялось бы исследование всех явлений, и какое место должна занять самая телеология в системе философии?

Каждая наука, говорит Кант, должна занимать определенное место в энциклопедии наук. И телеология как философская наука должна бы занять подобное место либо в теоретической, либо в практической философии. К практической философии она не относится; потому что не занимается законами нашей деятельности. В теоретической же части философии ее нужно

бы отнести либо к умственной физиологии, либо к умственному богословию; но в сущности она не может иметь места ни в той ни в другой отрасли знания. К богословию нельзя ее отнести, потому что предмет телеологии составляет не существо Божие, а природа. К физиологии также нельзя ее отнести, потому что физиология имеет нужду не в идеях разума, а в понятиях рассудка: созерцание гармонии природы возвышает дух, но не объясняет происхождения и внутренней возможности явлений: это достигается только знанием механических законов. Итак, остается признать телеологию только критикою одной из познавательных способностей, а именно, способности суждения. В этом смысле она должна представить только метод — как судить о природе по началу целесообразности, и может иметь по крайней мере отрицательное влияние как на дело естествознания, так и на отношение естественных наук к метафизике и к богословию. Словом, телеология имеет только пропедевтическое значение: она вправе только требовать, чтобы естествознание не придавало абсолютного значения механическим законам, потому что оно несостоятельно.

Итак, что же наша способность суждения может и должна признать за высшую цель мира, к которой можно бы направить все мирозерцание? Высшею целью может быть только то, что не бывает средством чего-либо другого; но, рассматривая весь мир явлений, всю природу, мы не найдем в них ничего такого, что могло бы быть последнею целью бытия. И во-первых, не может быть последнею целью сама природа, ни по устройству своих произведений, ни по взаимному их отношению. Нельзя признать природы последнею целью по устройству произведений, потому что наука не в состоянии изъяснить его окончательно ни законами механическими, ни по началам целесообразности. Нельзя найти последнюю цель и во взаимном отношении произведений природы, потому что с одной точки зрения можно рассматривать известные произведения как средства для других, а с другой — можно рассматривать их в порядке обратном. Так, например, можно утверждать, что элементарная природа существует для растительной, растительная для животной: но легко найти основание и для противоположного взгляда и утверждать, что животная природа существует ради растительной, а растительная ради животной и т. д. Точно так же нельзя признать последнею целью и человека, как феномен или как члена в системе природы. Если бы мы решились признать человека в этом смысле последнею целью природы, то следовало бы возвести на степень последней цели либо его счастье, благопо-

лучие, либо образование; но ни то ни другое последнею целью не может быть; потому что понятие счастья слишком разнообразно, произвольно; да и многие гибельные случайности природы для нас неодолимы: а образование сопряжено с такими условиями, которые выгодны только для одних и невыгодны для других. Кроме того, образование еще и потому не может быть последнею целью, что оно имеет достоинство не само по себе, но по сопровождающему его делу, по тому, что мы выполняем, пользуясь образованием. Где же последняя цель природы, если все в ней условно и ограничено? В мире есть только одно существо, не только действующее по целям, но и само себе предписывающее цели, независимо от всех внешних случайностей. Это — человек как существо нравственное, наделенное нравственною свободою воли, человек — *ноумен*.

Признавши человека, в смысле нравственного существа, за высшую цель природы, Кант в заключение доказывает, что из всех доказательств бытия Божия самое важное значение имеет иеическое или нравственное. Физико-теологическое доказательство ведет только к политеизму, либо всего чаще, к пантеизму. Только с признанием человека, как нравственного существа, высшею целью природы, мы получаем начало для правильного теизма, т. е. для определения существа и свойств первой причины мира и верховного основания в царстве целей. Для осуществления нравственного добра в царстве свободных существ Божество должно проникать их сердца и быть *всеведущим*; для приспособления сил природы к этой цели Божество должно обладать *всемогуществом*; наконец, как виновник всякого добра, воздающий каждому по мере заслуг, Бог есть существо *всеблагое* и *правосудное*, то есть *премудрое*. Таким образом, нравственная телеология дополняет недостающее телеологии физической и ставит основание нравственному богословию. Значит, в ней снова утверждаются идеи теоретического разума. Но, прибавляет Кант по обыкновению, и это доказательство не имеет полного предметного или научного значения, т. е. в том смысле, как понимают доказательство точные науки. Смысл его только тот, что если мыслить нравственно и последовательно, то нельзя не прийти к твердой уверенности в бытии верховного, нравственного существа — существа Божия.

Из понятия о человеке как ноумене, высказанного в методологии телеологического суждения, еще явственнее обозначается взгляд Канта на историю; но в особенности понятием о человеке как нравственном существе объясняется его суждение о религии. Признавая человека, с его практическим разумом, за

средоточие мира, Кант делает его и единственным мерилom религии. Для религии Канта непрерывно идущий факт в истории не имеет значения; он все измеряет только изолированным, отвлеченным понятием человека, какое успеет создать себе такой или иной мыслитель. Взгляд Канта на религию — самый односторонний и остается еще в пределах старого рационализма германской школы так называемого просвещения, против которой возразил уже Лессинг<sup>1</sup>.

Таково содержание критической философии Канта. Она не составляет системы философии, но указывает ей только начала, пределы и направление.

Очень немного есть философских систем, которые имели бы такое важное значение в историческом развитии мысли, как критическая философия Канта. Главное и самое общее достоинство ее состоит в том, что в ней взвешено значение прежних направлений философии и указаны самые существенные трудности, которые необходимо одолеть, если желаем доставить ей полную силу науки. Обращая усиленное внимание на эту главную потребность, Кант рельефно указал различие между априорными и чувственными элементами познания, между чувственной или эмпирической волею и волею нравственно-свободною, между механическим и телеологическим порядком мира, между задачами естествознания и философии, в особенности же метафизики. Самое понятие о рассудке и разуме, несмотря на некоторую сбивчивость его, способствовало более глубокому пониманию этих двух отправлений познавательной деятельности. Оттого знание философии Канта необходимо не только для основательного понимания всей философии XIX века, но, можно сказать, и философии вообще, в ее современном значении. В особенности важно то, что Кант обратил главное внимание на необходимость внутренней связи между содержанием философии и степенью мыслительной силы в человеке. Бэкон и Декарт также оказали важную услугу философии, устраняя из нее все, что не выходило из естественной полноты нашего духа; но после них на это требование не обращали особенного внимания, и естественным следствием было усиление догматизма не только идеалистического, но и материалистического. Кант первый, снова и гораздо решительнее, возвышает внутреннюю, интенсивную силу нашего духа и направляет мышление к самонаблюдению. Как ни своеобразно Кант понимал значение мышления, принимая первенствующее значение его в деле познания предметного мира только в подлежательном смысле; но данное им направление не могло не принести пользы уже потому, что заставило

глубже проникнуть в пределы мышления и в предметное значение мыслительной деятельности.

Кроме этого общего достоинства критической философии, в ней есть много частных особенностей, достойных внимания. Так, в критической философии обращено было внимание на предопытность форм пространства и времени и категорий рассудка. До Канта предопытное значение тех и других было еще так неопределенно сознано, что нисколько не удивительно, если учение Локка о происхождении идей могло так долго господствовать. Канту первому принадлежит честь отчетливого разграничения предопытного элемента в составе нашей познавательной деятельности от чувственной. Еще выше заслуга Канта для практической философии. Понятия Канта о нравственной природе, о величии нравственного закона составляют одно из самых благородных и утешительных явлений в истории философии и особенно в XVIII веке, в эпоху преобладания чувственных и эгоистических начал в нравоведении. Самую важную, по новости взглядов и по основам для дальнейшего движения философии, можно признать третью часть критической философии<sup>2</sup>, хотя на нее по большей части менее обращают внимания, нежели на две предыдущие. Она так полна богатством содержания, что в немногих словах невозможно изобразить ее достоинств. Достаточно сказать, что первая часть этой критики положила начало новым понятиям об изящном (см. *изящное*) и науке об изящном или эстетике, а из второй выросли потом системы Шеллинга и Гегеля. Величие и глубокость ума Кантова поражает особенно в том отношении, что при полном сознании достоинства приемов точной науки он в то же время всегда проникнут глубоким сочувствием к истинам сверхчувственным.

К числу недостатков критической философии, прежде всего, нужно отнести крайнее разделение между началом мыслящим и сущностью вещей; следствием разделения было то, что обе стороны не могли не явиться в ложном свете. Как члены рассеченного тела не имеют жизни и не дают нам понятия о жизни, потому что не составляют уже органического целого, так точно и рассматривание мышления, толь в изолированном его виде, не дает нам правильного понятия о знании. Оттого у Канта крайне шатко и противоречиво понятие и о явлении, и о начале мыслящем. Кант говорит, что явления составляют материю познания, как бы данную и не зависящую от нашей самодеятельности; но с допущением этого положения нужно принять одно из двух следствий, равно неблагоприятных основаниям Кантовой критики: нужно или согласиться, что формальная деятель-

ность познавательных способностей, воспринявши данный в явлении предмет, уничтожает потом его собственные свойства и ставит на их место какие-то другие, значит, нужно допустить, что сама субъективность познающего начала созидает эти свойства, а не воспринимает их, что и утверждал потом Фихте, или когда предмет сообщается нам, как данный, от нас не зависящий, то и самое познание должно бы иметь характер не субъективный, а предметный.

С этим основным недостатком критической философии находятся в большей или меньшей связи и другие частные несообразности в ее положениях. Укажем по крайней мере на некоторые. Кант утверждает, что теоретический разум познает только ограниченные предметы, что к безусловным идеям, или проще к идее Бога, он усиливается взойти путем просиллогизмов (умозаключений), но что в результате он до нее не достигает. Но самое сознание ограниченности предметов наблюдения показывает, что познающая мысль причастна беспредельному и вечному; а иначе невозможно было бы самое сознание предела. А потому крайне ошибочна мысль Канта, будто мы восходим к идее безусловного существа помощью умозаключений или помощью отрицания чего-то ограниченного. Самая возможность отрицания, с которым неразрывно заключение от ограниченного к безусловному, доказывает, что ему уже предшествовало нечто положительное или эта идея безусловного. Коль скоро же неверно понятие о способе нашего возвышения к идее безусловного существа, то несостоятельно и отделение разума теоретического и практического, из которых одному Кант приписывает только неудачное усилие достигнуть идеи безусловного посредством силлогизмов, а другому — непосредственное восприятие этой идеи. Разум у нас один; разделение же его на два произошло у Канта от неточного понятия об отношении между знанием, пользующимся умозаключениями и непосредственным. В нравоучении Канта также есть односторонность и противоречие. Устраняя из своего нравоучения всякое начало данное и предметное, Кант требует такой деятельности, «чтобы правило нашей воли могло превратиться в общий закон». Но подобным началом нравственности выражается преимущественно юридическая деятельность; оно делает невозможными подвиги самоотвержения и любви. Притом же в нравоучении Канта есть некоторое противоречие: в начале он требует, чтобы нравственная деятельность была свободна от всякой идеи блага и счастья, иначе она не была бы чистою деятельностью; а между тем потом утверждает, что гармония добродетели и счастья есть необ-

ходимое требование нашей нравственной природы, и притом столь сильное и нормальное, что на нем утверждается и признание идеи бытия Божия. Самый героизм кантовского нравоучения односторонен и, можно сказать, поверхностен: благоговей пред законом, как самозаконием, Кант упустил из виду, что в идее закона, как бы самостоятельно он ни был нами признан, всегда есть незаметная на первый взгляд стихия его данности и независимости от нас. Человек не может благоговей пред своим собственным созданием; если же мы благоговеем пред законом, то это верный признак, что он есть дело божественное. На стихию данности в идее закона указывает и поэтический инстинкт Софокла в «Антигоне»<sup>3</sup>: «Закон существует не со вчерашнего, или нынешнего дня, но постоянно, и никто не знает его происхождения» (Antig. vers. 457—458). Важным недостатком критической философии, со стороны формы, можно признать то, что в ней нет самостоятельного вывода самых основных понятий. Так, например, Кант мало привносит от себя к понятиям о формах пространства и времени; в трактате о категориях ограничивается почти одним механическим перечислением их; в критике практического разума почти голословно ставит одно из самых важных в его философии положений о нравственной свободе, и так далее. Недостаток органической связи в содержании критической философии был причиною, что многие находили в ней только эклектический сборник мыслей, одновременно высказанных другими.

Критическую философию Канта обыкновенно называют субъективным идеализмом, и это самая верная характеристика ее, потому что всем нашим познаниям он приписывает только подлежательное значение: наши познавательные способности, по мнению Канта, столько привносят от себя к предмету познания, что мы не можем признать его за что-нибудь действительное, выражающее самую сущность вещей. Впоследствии времени субъективный идеализм Канта, доведенный до последней крайности, явился в напряженном идеализме Фихте и Гегеля. Несмотря на то, что оба они усиливались отстоять предметное значение философского знания, но, считая всю полноту его произведением одного чистого мышления, оба они только проводили до последнего предела начатое Кантом.

Критическая философия Канта сначала не обращала на себя внимания, многих даже отталкивала она крайне тяжелым языком и странною терминологией. Зато потом влияние ее было чрезвычайно сильно не только на дальнейшее развитие философии, но и на другие науки. Между последователями Канта

можно упомянуть Г. Шульца, Меллина, Круга и особенно Леон. Рейнгольда, пытавшегося создать систему философии на основании критики чистого разума. Из позднейших мыслителей, довольно близки были к Канту — Гербарт и Фриз. Мало-помалу, под влиянием критической философии, твердо установилась разработка эмпирической психологии в трудах Шмида, Якоби, Снелля, Гофбауера, Массы и др. Потом начала ее вместе с результатами психологических исследований были применены к педагогике Нимейером Шварцом, Гейзингером, Фегзе и др.; к уголовному праву — Гроссом, Фейербахом, Захариэ; к праву международному и государственному — Захариэ и Пелицом; к эстетике — Эшенбургом; даже Шиллер отчасти воспользовался взглядами Канта на изящное и высокое. Критицизм кантонской философии оказал довольно сильное влияние и на богословские науки, в трудах Павлуса, Рера и Векшейдера; философию же религии далее разрабатывал по началам Канта — Гейденрейх, Круг и Тифтрук.

Не было недостатка и в противниках критической философии, хотя Кант был слишком высок для того, чтобы обращать много внимания на толки о нем, и, несмотря на то, что первое свое капитальное произведение издал только на 56-м году, неутомимо продолжал идти вперед по начатому им пути. Одни из его противников относились к прежним философским школам — лейбнице-вольфианской и эклектической; таковы были Реймар и Федер. К ним примыкали — Гарве, Мендельсон, Эбергард и Платнер. Другие были гораздо сильнее и, восставая против Канта, пролагали путь новому направлению философии. Сюда относятся последователи скептической школы — Шульце и Маймон и провозвестники так называемого непосредственного ведения — Гаманн, Гердер и Якоби, пока наконец Фихте не положил начало новому идеализму.

О критической философии Канта было писано очень много. Для основательного понятия о ней можно читать, кроме произведений самого Канта, курсы истории философии Теннемана, Мишеле (от Канта до Гегеля), Эрдмана, Куно Фишера и (на франц.) Вильма. На русском языке были напечатаны лекции о философии Канта Сохацкого в «Улье». Статья Н. Надеждина о высоком (в послед<них> годах «Вестника Европы») написана по началам Кантовой критики эстетического суждения. Прот. И. Скворцов написал «Критич<еское> обозрение Кантовой “Религии в пределах одного разума”» (Журнал Минист<ерства> нар<одного> просв<ещения>, 1838, генварь).





## **Архиепископ АНТОНИЙ (ХРАПОВИЦКИЙ)**

### **Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности**

#### **Глава III КРИТИКА КАНТА**

§ 1. Прежде чем идти далее в раскрытии нашего вопроса, нам надо остановиться на Кантовой критике самосознания, которой мы пока не касались нарочно, чтобы выделить этому столь важному для нас исследованию особую главу.

Оценивая гносеологическое значение нашего *я*, мы не говорили о том, какое происхождение имеет это данное сознания: феноменально-эмпирическое или априорно-динамическое. Различные, по-видимому, ответы на этот вопрос можно извлечь из различных мест критики Канта. Поэтому постараемся изложить его учение о самосознании, поскольку оно может так или иначе относиться к нашим выводам, потому что они до тех пор не могут претендовать на какое бы то ни было значение, пока не определится их отношение к великой критике философского догматизма, под который можно подводить и некоторые наши выводы, пока мы не определим точнее тот смысл, который мы им придаем.

О самосознании говорится преимущественно в двух местах «Критики чистого разума». До сих пор мы пользовались главным образом цитатами из второго отдела первой книги «Трансцендентальной логики», где указывается значение для знания синтетической деятельности, имеющей источник в нашем чис-

том самосознании; но мы пока не касались отрицательной критики достоверности нашего самосознания, изложенной во второй книге «Трансцендентальной диалектики».

Начнем с изложения главнейших пунктов того и другого отдела, трактующих о человеческом самосознании. Познание состоит в соединении данного восприятий; это соединение или синтез не может быть почерпаям из познаваемого мира вещей, но дается самодеятельностью рассудка, из самых глубоких его недр, а именно — в его чистом самосознании «я мыслю», какое не может возникать чувственным путем и, всегда себе равное и самодеятельное, воспринимает в себя представления и, подводя их под категории, делает их нашими познаниями (92)<sup>1</sup>. Но таковое значение самосознания лишь формально, и притом ограничивается миром явлений и ничем не может нам послужить в познании вещей в себе (111). Оно не может дать познания о мне самом, как я существую на самом деле, но лишь настолько, насколько я являюсь. Ибо наше самосознание, будучи динамическим, т. е. самодеятельным и вневещным принципом, поскольку оно есть регулятив или форма познания, вовсе не таково в своем отношении ко мне самому, т. е. как *самопознание*. Самое представление нашего я не дает никаких обо мне сведений, и если мы присоединим к нему таковые, то это будет уже не путем непосредственного динамического самосознания, но путем эмпирическим чрез внутреннее чувство, которое дает столь же наглядное представление, какое дают чувства внешние, потому что наши представления все чувственны, рассудочных представлений не может иметь ум человеческий (325, 336, 367)<sup>2</sup>. Рассудочным или динамическим Кант признает вообще деятельное начало нашего сознания, но раз человек сам себя ставит его объектом, то он познает себя с пассивной стороны (336, 367), т. е. с феноменальной. Ибо то единственное представление самотождественного, бескачественного я, которое не зависит даже от внутреннего чувства, есть не более как отвлечение (298, 325, 335), подведение самотождественного мышления под субъект, как мы подводим под него наши внешние представления (336). Таким образом, Кант под трансцендентальным, или чистым, самосознанием «я мыслю» понимает не столько объект нашего самосознания, сколько сознание самого мышления (307, 311, 323, 325), самого синтеза: не синтез из представления субъекта, но последнее из априорной склонности к синтезу (93), и это представление, в перенесении его на меня, как личность, переходит из области самодеятельности в область внут-

ренного чувства, в область феноменальную, в которой нет ничего постоянного (217, 322), так что она ничего не может говорить о свойствах и самостоятельности нашего субъекта (320)<sup>3</sup>.

По-видимому, некоторые из этих выводов нам благоприятствуют, а некоторые прямо нам противоположны. Благоприятствует нам, во-первых, то огромное гносеологическое значение, которое приписывает Кант нашему самосознанию, чрез синтез орассудочивающему, так сказать, данные восприятия. Затем, в нашу пользу говорит и то, что, по учению Канта, голос этого самосознания есть нечто совершенно иначе воспринимаемое, чем все указания внутреннего чувства, напр<имер>, сознание боли и проч., иначе — потому, что все данное внутреннего чувства укладывается в сознание посредством категорий, перерабатывающих сырой материал восприятий в представления, тогда как самосознание есть нечто, предваряющее самые категории. Но вот далее-то оказывается, что под априорным чистым самосознанием Кант понимает не то, что мы разумели выше; он понимает под ним не мысль о своей собственной творчески валящей личности, но только мысль об единстве самого познающего мышления, о голой логической форме, а не о субъекте. Одно дело — представление своей личности, как мыслящего и волящего существа, а другое дело — априорное представление самотождества своего мышления. Первое, по Канту, дается не а priori, но мы объединяем себя именно во имя второго принципа, во имя которого объединяем в целые предметы отдельные ощущения. Итак, признавая формально-гносеологическое значение этого априорного самосознания, мы ровно ничего не прибавляем к познанию себя как субъекта, и если мы, однако, захотим во что бы то ни стало извлечь из этого самосознания некоторое самопознание, то мы можем только сказать: «Я знаю, что я существую, как мыслящий». А если мы захотим извлечь что-нибудь из нашего самопредставления, как личности, то должны сказать: «За познаваемой чрез внутреннее чувство моею феноменальной стороной во мне есть недостижимый для моего эмпирического, теоретического самопознания субъект в себе, каковое начало мы вынуждены предполагать и за всеми предметами внешнего мира явлений».

С первого взгляда покажется, что эта критика идет совершенно вразрез с психологическим самоисследованием. Действительно, о каком же самосознании, не имеющем отношения к личности, может идти речь? Что это за априорный синтез, порождающий категории, который сидит в моем сознании и дает о себе знать раньше, чем я знаю о себе самом? Если он есть не-

что сознаваемое помимо явлений, нечто необходимо данное, как, по-видимому, и выходит по «Трансцендентальному выводу чистых понятий рассудка», то он есть или фактически данное мое самопредставление, или какой-то alter ego, нечто психологически несуществующее; а если он есть не более как несознаваемый принцип объединения, т. е. просто склонность моей мысли прямо объединять все явления (и в том числе меня самого), то в таком случае получится какая-то объективная склонность, нечто специально назначенное для внешней деятельности, и между миром явлений и моей мыслью должно предположить какую-то предустановленную гармонию, в силу которой самый корень моей природы так устроен, точно у нее только и есть дела, чтобы входить в отношения с миром явлений и регулировать их (220); разум, таким образом, вместо саморазвития предложит цель каких-то полицейских или административных отпращиваний в познаваемом мире.

Но главным-то образом недоумение Канта критика возбуждает с первого взгляда потому, что на самом деле живым нервом всей формальной или самодеятельной стороны сознания служит не мертвое логическое единство, а именно единство личное, олицетворение вещей и осмысление действий, как это мы старались показать вслед за современными психологами-эмпириками: не единство самосознания только, но наша разумность, — целесообразность действий, наша жизнь служит в своем самообъективировании синтезирующим началом в познании, началом, изводящим категории и делающим познаваемым мир явлений. Затем, себя-то мы познаем вовсе не страдательно, но именно активно-динамически \*, и наконец, самое предположение вещи в себе за явлениями постольку лишь и законно и психологически возможно, поскольку мы за нашими ощущениями, желаниями и поступками непосредственно, самодеятельно и априорно сознаем творчески свободный субъект — наше я.

С другой стороны, и в наших рассуждениях по ознакомлению с критикою Канта замечается странная несообразность: объект нашего самопредставления, наше я, представляется то бескачественно неопределенным, пустым, то полным и содержательным настолько, что дает нам сознание не только нашей собственной свободы и самотожества, но и изводит из себя целый ряд категорий и объемлет собою весь мир, почти ничего не оставляя в нем на долю внешнего на нас воздействия.

---

\* См.: Вера и Разум. 1887. № 1, ст. «Психология и метафизика», перев. из Лашелье<sup>4</sup> об активности самопознания.

§ 2. В разрешении всех этих затруднений нам должен помочь кантовский же принцип, посредством которого философ учил выручать себя из возникающих в отвлеченном мышлении противоречий: этот принцип, как известно, состоит во внесении практического элемента туда, где теоретическое познание не может дать никаких определенных ответов, ибо все оно имеет лишь отрицательно-критическое значение — разоблачать ложно построенные выводы. Вся критика самосознания была направлена против рациональной психологии, против чисто теоретического значения самосознания, и с этой точки зрения она совершенно права. Действительно, в теоретическом самопредставлении нам ничего не дается, кроме факта нашего существования как мыслящего. Наше *я* как теоретическое понятие, т. е. поставленное отрешенно от своей жизни, как объект нашего созерцающего внимания есть именно не более как указание чего-то неведомого, чего-то помимо внутренних явлений существующего. Совершенно справедливо и то, что, разыскивая основание синтеза и его категорий с чисто теоретической точки зрения, т. е. не динамически, не производя его тут же на деле, не входя в него, так сказать, а ставя его вне себя — объектом эмпирического познания, мы найдем о нем только то, что он возник не из явлений, что он все их предваряет, что к нему помимо всяких внешних воздействий сводится наша рассудочная деятельность. Бесспорно, наконец, и то, что представлений, т. е. внешних моему самосознанию данных, мы, кроме чувственно-феноменальных, иметь не можем, что поэтому делая себя, свой индивид *теоретическим представлением*, мы должны, так сказать, на время сделаться внешними самому себе, и это, сделавшееся внешним, опредмеченное *я* перестает быть активным, т. е. необходимо мы должны рассматривать себя только с пассивной или феноменальной стороны \*. Даже и то справедливо, что если бы мы относились к вещам чисто теоретически, то мы объективировали бы не себя как жизнь и деятельность, но лишь свои формально-логические склонности, свой синтез. Оказывается, таким образом, что при чисто-теоретическом мировоззрении человек есть только мышление в смысле подведения под категории, под единство данных восприятия, только строительная сила какого-то мира явлений, ни в чем и ни в ком не имеющего

---

\* См.: Wissenschaftslehre. S. 393. «*Я* свободно, лишь пока оно действует; когда же оно рефлектирует над действием, последнее перестает быть действием, но становится продуктом». Ту же мысль см.: Klein<sup>5</sup>. Die Genesis der Kategorien etc., 1881. S. 58.

своего оправдания. Точно так же строго доказывал Кант, что вера в личное Божество с чисто теоретической точки зрения не имеет никакого твердого основания, равно как и единство мира и даже целесообразность мировой жизни. В том он именно поставил задачу своего главного сочинения, как он и сам не раз повторяет, чтобы доказать, что чистое (*bloss* — вернее — голое; *adv. bloss = nur* нар. — только; здесь — идея лишения, в отличие от слова *rein* — чистый, которое противоположно *gemischt* — с примесью) познание неспособно ответить на философские вопросы, законное же разрешение их возможно лишь на практической почве. Для этого Кант критически проследил некоторые философские построения, налагая *veto* на все то, что не оправдывалось с чисто рационалистической точки зрения, и показывал, что из оставшегося во власти последней нельзя сделать никаких положительных выводов о человеке, Боге и мире, как ноуменах. Но Кант не говорил о том, действительно ли человеческое мышление чисто теоретично, действительно ли и самое познание и мнения о первых причинах и пр. слагаются теоретическим путем. Если бы философ, кроме критики рационализма, дал себе труд указать, что все веропрятие разрушенной метафизики держится именно (бессознательным, может быть) внесением в нее практического начала, что и доказательства бытия Божия, и вера в простоту, свободу и бессмертие души, в мировое единство и гармонию и пр. постольку и законны и правильны, поскольку они в их действительном виде, помимо теоретической верности, зависят от практических требований сознательной жизни: то, по всей вероятности, не было бы и того миража несогласий критики самосознания с данными новейшей психологии, к рассеянию которого мы теперь и можем приступить, узнав, что Кант представлял сознательную жизнь не такою, какова она есть, но каковой она должна представляться для чистого, теоретического разума.

§ 3. На самом деле наше самосознание и его гносеологическое, вселицетворяющее и всеосмысливающее значение вовсе нельзя назвать рассудочною, теоретическою деятельностью: это есть познание динамическое, основывающееся на деятельном отношении к вещам. Как самое веропрятие голоса нашего самосознания, т. е. сознания нашей творчески-самостоятельной личности, оправдывается практическою неизбежностью обращаться во всех желаниях к самосознающему субъекту и такую же необходимостью влагать его, как форму, в мир восприятий: так и из историко-психологического очерка самого происхож-

дения самообъективирующей деятельности мы видели, что вся она зиждется на волевом отношении младенца к окружающим предметам, на началах симпатий и антипатий к вещам, как существам, содействующим или противодействующим его личному благополучию. Наконец, и самая интуиция субъекта поступков есть сознание в себе именно постоянного, творческого, самодеятельного, а не пассивного начала\*. Как пассивное оно усматривается лишь в теоретическом самосозерцании, и как голая форма оно объективируется лишь в теоретическом, безразличном познании мира явлений. Но как начало теоретическое только наше *я* едва ли и созерцается в обычном сознании людей, ибо оно может быть поставлено на такую точку зрения не без труда для мысли. На самом же деле оно есть не только сознание субъекта как чего-то лишь устойчивого, но преимущественно — сознание активности, самостоятельности или творчества. Вот почему оно у нас и являлось то пустым, то изводящим целый мир явлений. Познавая наши фактические желания и обладая притом чистым самосознанием своего *я*, мы можем сознавать его не только в его статической, самозамкнутой отрешенности, но и его воздействие, его направляющую деятельность в наших желаниях, не истощающуюся в них и не поглощаемую ими. Вот это-то динамическое *я*, т. е. и отрешенное и самоопределяющееся, творческое и творящее, и есть в своем объективировании источник всякого познания или регулирования внешних восприятий, как это мы старались психологически разъяснить выше.

Насколько, следовательно, не только происхождение и сознательное веропрятие самосознания и самообъективирования, т. е. внешнего познания, но и самая постоянно присущая нам интуиция нашего *я* и подведение под его деятельность внешних вещей, т. е. самый акт этого самосознания и самообъективирования, совершается деятельностью, напряжением воли, волевым отношением к вещам и, следовательно, не теоретическим, но практическим разумом, настолько всякое познание есть в своем существе, в своей основе, познание практическое; основать философию на началах теоретического разума было и продолжает быть лишь попыткой мыслителей, которой, соглас-

---

\* «Что содержит самосознание? спрашивает Шопенгауэр: или каким образом человек непосредственно сознает себя? Непременно, как желающего. Предмет самосознания есть всегда его собственные хотения» (D. b. Probleme etc. S. 11).

но критике Канта, навсегда суждено остаться тщетной, потому что познание вещей возможно только посредством практического разума. Так и представляет дело Шеллинг и др., доказывая, что необходимо или признать динамическое, непознавательное, чисто духовное представление, или согласиться с тем, что все априорное является, как результат внутреннего самопознания. Они утверждают, таким образом, что невозможно весь сознаваемый или субъективный мир вывести из чувственного восприятия. «Наше я может быть определено только чрез воззрение — соглашается Шеллинг\*. Но это я становится я именно чрез то, что оно никогда не может быть объектом, потому что оно не может быть определено ни в каком чувственном воззрении, а следовательно, только в таком, которое не имеет никакого объекта, которое вовсе не чувственно, т. е. в интеллектуальном воззрении» — следовательно, практически, прибавим мы, ибо теоретический разум, по Канту, имеет лишь чувственные воззрения. Тот же вывод можно построить на основании следующих слов Ибервега<sup>6</sup> в его «Grundriss zur Geschichte der Philosophie» (Т. III. 1880. S. 255): «Так как Кант полагает в основание своих исследований существование аподиктических познаний как факт, так как далее он в нравственной философии исходит из непосредственного нравственного сознания, которое-де притом есть равно и “факт чистого разума”, то нельзя отрицать и того, что и его “Критика разума” основывается на истинных то или ложных фактах внутреннего познания», которое, прибавим, должно быть практическим, ибо иначе вся критика теоретического познания была бы на воздух. И если Кант сам не говорил, что существующее общечеловеческое не-философское познание не есть знание теоретическое, то он прямо указывал на то, что его критика, сузившая почти до нуля производительное значение нашего самопредставления, направлена против него лишь настолько, насколько последнее представляется в рациональной психологии как начало теоретическое; в практическом же разуме ему возвращаются вновь все права, отнятые у него в теоретическом: «Невозможность рациональной психологии, говорит он, указывает нам на то, что от бесплодной теории следует обратить самопознание к плодотворной практической области. Хотя оно и будет обращено к предметам опыта, но принципы его будут почерпаться вне пределов его» (Крит<ика> ч<истого> раз<ума>, с. 324). И вот в «Критике

---

\* Vom Ich etc. 1772. S. 236.

практического разума» Кант уже говорит, что «человек над всеми своими внутренними явлениями необходимо допускает нечто другое, в основе их лежащее, свое *я*, каково оно *в самом деле*; и по тому, что касается простого наблюдения, он относит себя к чувственному миру, а относительно того, что является в нем чистою деятельностью (того, что достигает сознания не чрез возбуждение, но непосредственно), к интеллектуальному миру, которого больше (т. е. посредством рассудка), он уже не познает» (с. 95 и след.)<sup>7</sup>. Разум, в отличие от рассудка, как чистая самостоятельность, «далеко выступает за пределы того, что доставляет ему чувственность... Он начинает с моего *я* (190), с моей личности и изображает меня в мире, который имеет истинную бесконечность». Но самое драгоценное для нашей задачи изречение мы находим у Канта на 116-й странице второй части «Критики практического разума»: «Наше *я*, которое принадлежит к чувственному миру, в то же время, как принадлежащее к миру умопостигаемому, мыслится не только неопределенным и проблематическим (так мог познать уже разум теоретический), но, что касается закона его причинности, оно познается даже определенным и ассерторическим; вследствие этого реальность духовного мира является нам определенной, и такое определение, трансцендентное в теоретическом разуме, становится имманентным в практическом» (см. с. 156 и 158 «Крит<ики> прак<ического> раз<ума>»<sup>8</sup> и с. 432 «Крит<ики> чист<ого> раз<ума>»). Другими словами, — в теоретическом познании наше *я* есть не более как бескачественный субъект явлений, трансцендентный, т. е. недоступный для познания во внутреннем значении, но, как такой, он имманентен разуму практическому, т. е. волевому отношению к себе и предметам.

§ 4. Кроме вышеуказанных мыслителей, Кантову критику самосознания дополняют в желательном смысле многие другие философы и психологи, сводя дело к тому, что практическая «мысль о *я*, как мысль о бытии, переступает сферу явлений, ибо оно не есть общее известных явлений, но их корень, их *res prima*, имеющая своим содержанием принцип последних» (Klein. Die Genesis der Kategorien, 17). Так Фихте, исходящий из положения, что *я* есть ничем внешним неопределяемое, но, напротив, все определяющее понятие (38), единственное самодовлеющее бытие (Wissenschaftslehre<sup>9</sup>, 9), единственная высшая (45), первоначальная (73) субстанция, чрез которую только и дается понятие реальности (61), соглашается только ту философию признать критической, а не догматической, которая

выходит из *я*\*, а не из понятия о вещи (*ens*), ибо всякая вещь поставлена в *я*, а *я* не поставлено в чем-либо (41). Понятие об *я* выше всякой критики, и «последовательно проведенный догматизм есть скептицизм, сомневающийся в том, что он сомневается, ибо он должен (*muss*) уничтожить единство сознания, а с тем и всю логику» (42). Напротив, философия критическая, исходящая из самосознания, какова «*Wissenschaftslehre*»: «излагает факты сознания, только приведенные к сознанию... так что *Wissenschaftslehre* есть прагматическая история человеческого духа (186)». Однако такую силу Фихте приписывает самосознанию все-таки не на теоретической, а на практической почве, и выбор между критицизмом и догматизмом (при его понимании этих терминов) он, как известно, усваивает отнюдь не теории. «Большинство людей, говорится на 120 стр., скорее могут быть доведены до того, чтобы считать себя за кусок лавы на луне, чем за *я*. Для философствования нужна самостность, и ее можно достать лишь от себя самого (а не из познания), — мы не должны желать видеть без глаза, но и не должны утверждать, будто видит глаз», а не *я* (ср. также с. 245).

Каким же образом рассуждает Фихте не о принципах, а о содержании «Критики чистого разума»? Он убежден, что в исследуемом вопросе о реальности практического *я* Кант с ним согласен. «Каким образом мог Кант прийти к категорическому императиву, как к абсолютному постулату согласования (деятельности нашей) с чистым *я*, если не из предположения абсолютной реальности нашего *я*?.. Лишь насколько *я* абсолютно, имеет оно право и абсолютно постулировать» (240). Фихте не считает нужным отыскивать у Канта соответствующих изречений, но ограничивается указанием представляющейся ему неразрывности этих двух начал (категорического императива и реальности *я*) потому, что не считает труды Канта законченными. «Что Кант в своих “Критиках” желал представить не самую науку, а лишь пропедевтику к ней, — это он сам однажды высказал; трудно понять, почему его поклонники только в этом не желают ему поверить» (136).

Так же рассуждает уже упоминавшийся Шелльвин. «Я вовсе не есть, как говорит Кант, только логическое единство в самосознании мышления, не есть простое сознание, сопровождающее все понятия, но непосредственное, живое и деятельное бы-

\* Ср.: *Klein*. Ibid. S. 8; также: *Sécrétan*. La philosophie de la liberté. 1879. P. 394; здесь уже говорится, что выходит из *я* есть общее место философии.

тие... Оно есть самый субъект, который, отрицая свои чувственные и отвне данные отношения, остается при себе и с самим собою только (19): оно познает себя само, как вещь в себе, — это есть необходимый шаг вперед от Кантовой точки зрения» (101). Что касается до новейшей кантовской литературы, то в журнале «*Zeitschrift für Philosophie*» она единогласно доказывает, что или Кант допускал существование внутреннего интеллектуального воззрения (практического), или ошибался, выводя из опыта то, что предшествует ему. В последнем смысле рассуждает Hippenmayer<sup>10</sup> в «*Historische Entwicklung und Bedeutung der Kritik der rationalen Psychologie von Kant*» (1870. Т. 56. S. 123). «Догматически, т. е. без дальнейшего расследования, — говорит он, — принимает Кант существо души, наше *я*, как совершенно неопределенное, нереальное единство = *X*... Это первая и главная ошибка Канта, что он принимает самосознание как сознание, данное эмпирически. Вторая ошибка следует из этой необходимо: если *я* нереально и пусто, и возрастает до *я* собственно лишь из своих представлений, взятых из чувственного познания, то оно и (в свою очередь) неспособно познать что-либо, что не исходит из чувственного познания». Очевидно, этот ученый не желает иметь в виду того, что Кант представляет здесь не окончательные свои воззрения, но в постановке предмета на точку зрения теоретического разума. Другие ученые, напротив, выдвигают учение Канта о динамических началах неэмпирического характера. Так Falkenberg<sup>11</sup> в статье «*Ueber den intelligiblen Charakter*» (1879. Т. 75. S. 231) говорит: «Категорический императив есть такое понятие, которое разум познает, между тем как (*indem*) образует его». Стало быть, желают показать, что сам Кант признает существование активного, динамического воззрения. Наконец, Seydel<sup>12</sup> («*Ueber die Frage nach Erkenntniss der Dinge etc.* 1878. Т. 72. S. 139) старается доказать, что идея *я* не может выходить из обобщения явлений, ибо субъективное начало предшествует в сознании объектам (с. 141, 142), так что «самое понятие о вещи в себе, о субъекте или субстанции... просто извлечено из самосознания спрашивающего».

Итак, мы утверждаем далеко не новость, принимая кантовские положения о феноменальном значении всякого представления, а с ними и нашего *я*, в условном только смысле, т. е. утверждая, что Кант понимает здесь только область теоретического, а не практического разума\*.

---

\* Но для окончательного убеждения в правильном разумении дела нужно сделать еще одну оговорку. Утверждая динамическое или

Итак, суждения Канта, несогласные с вышеизложенными выводами относительно реальности и самостоятельности нашего я, не стоят нам на пути, так как наши выводы найдены нами и систематизированы в области не теоретического познания, не рассудочного отвлечения, но посредством деятельного самопроникновения духа, и поэтому относятся к царству разума практического, которое освобождено самим Кантом от нападений его отрицательной критики. Однако, сопоставляя положения Канта с нашим воззрением на познание, как на самообъективирование индивидуального начала, мы не должны обольщаться мыслью, будто подобное сопоставление может раскрыть полное тождество тех и других выводов, нет, мы предлагаем только примирение их посредством развития некоторых положений Канта, но вовсе не думаем представить дело так, будто Кант сознательно утверждал в людях факт деятельного сознания в себе творческого начала и деятельного объективирования его в мир явлений в виде форм познания. Кроме того, повторяем, надо иметь в виду, что стремление Канта обезоружить теоретический разум заставило его выражаться столь безусловно о несостоятельности теоретических положений, что он как бы забывает даже, что на почве практической это отрицание устраняется. Тренделенбург, правда, имея в виду иной вопрос, обвиняет Канта в том, что он злоупотребляет словом «только». Найдя обоснованным только субъективное значение идей пространства и времени, Кант говорит, что они могут иметь только субъективное значение. Но нечто подобное происходит и по вопросу о нашем самосознании: Кант признает за ним только формально-логическое значение, правда, на голой теоретической почве; однако здесь, по нашему крайнему разумению, уже —

---

интеллектуальное значение категорического императива, Кант, однако, как будто и здесь преграждает всякую попытку к предположению интеллектуальных воззрений хотя бы в области морали, говоря, что ифика «нравственного чувства», каковая проповедуется Гютчесоном<sup>13</sup>, есть ифика эмпирическая, основывающаяся на чувственном представлении. С первого взгляда представляется, что Кант отрицает интеллектуальное или активное значение даже нравственного начала и, следовательно, не может быть истолковываем в вышепоказанном смысле, но чтение опровергаемой им системы Гютчесона разъясняет дело. Эта «Systeme de la morale» (1770) говорит о нравственном чувстве не как об активном, связанном с нашим я, интеллектуальном начале, но как о «вкусе», подобном телесному (102), как о чувстве, ничем не отличающемся от физических (126, ср. 43), т. е. чисто пассивном, не связанном с самосознанием.

грех против психологии, поскольку наше самопредставление есть нечто фактически данное и, как такое, оно и сознаваться не может теоретическим только разумом, ни иметь одно лишь формальное значение.

Если теперь спросить, какое же значение имеет у нас представление нашего *я*, по кантовскому разделению познания, то придется ответить: тройное. Во-первых, опытное как представление некоторого предмета, хотя, вопреки Канту, нечувственное. Если спросить, есть ли *я* в чистом самосознании вещь в себе или только феномен, то можно ответить и да и нет: «нет», — поскольку при прекращении активного самопроникающего наблюдения за пределы этого бескачественного, непосредственного *я* оно остается только заместителем моего творческого субъекта, его феноменом; «да», поскольку оно же с трудом дается вне своего положительного творческого характера, который сейчас же познается посредством активного проникновения в свою самодеятельность. При самонаблюдении с этой стороны наше *я* имеет другое — динамическое значение, открывающее нам мир вещей в себе. Третье его значение — формальное, гносеологическое, насколько оно в своем объективировании дает категории субстанции и действия, т. е. причины, отношения и пр., одним словом, — всю формальную, неопытную сторону человеческого познания.

§ 5. Обыкновенно вопрос о свободе воли ставится слишком внешне, слишком эмпирически в грубом смысле слова; прямо желают представить такие действия, которые сами по себе требуют признать свободу, или детерминизм: но можно ли на основании столь сложных явлений прямо установить самый основной закон душевной жизни? Если, не входя в анализ душевных состояний, прямо понимать свободу в смысле абсолютной случайности желаний, то, разумеется, опровергнуть ее нетрудно, нетрудно в этом смысле поддаться вместе с некоторыми серьезными учеными, например, Шольтемом<sup>14</sup>, тому дешевому представлению хода душевной жизни, названному, однако, почетным именем гербартианства, согласно которому случайно полученные чувственные впечатления производят представления, представления — чувства, чувства — желания\*. Взор человека упал на бутылку, в нем явилось представление вина, оно отразилось на аппетите и произвело желание выпить. Все просто и ясно. Но почему один, увидев бутылку, выпивает, дру-

\* Книга Гербарта: «Zur Lehre von. d. Freiheit d. m. Willens» представляет вопрос совершенно иначе (см. S. 37, 1836).

гой — отплевывается и удаляется, третий — обтирает водкой замерзшие руки, четвертый — наливает рюмку не себе, а гостю и т. д., и т. д.? Разумеется, этот вопрос не поставит в тупик детерминиста: он будет толковать о зависимости желаний последующих от прежнего направления воли и мыслей, при общей их зависимости от впечатлений. Если ему укажут на существование решений, не переломленных никакими воздействиями противоположного рода, то он изложит учение о природенных, наследственных и т. п. свойствах души, о характере, но также не свободном, а присущем и зверям, и птицам. Если вы укажете ему на то, что Савл, князь Владимир, Мария Египетская и др. сознательно переменили свой характер и, следовательно, свободны, то вам ответят, что встречаются в жизни впечатления сильнейшие, чем характер, или инерция воли; и, таким образом, спор будет идти, да и идет в науке до бесконечности, продолжая обличать неправильность постановки дела, при которой из сложного умственного процесса желают вывести то, что предполагается самим процессом (активное самосознание) и, таким образом, вполне воспроизводят заблуждение того безумца, который, чтобы убедиться в истинности показаний человеческих глаз, накупил себе и другим множество самых чистых и верных очков, забывая, что ведь и чрез очки-то будут смотреть те же глаза, а не сами очки видят. Вот почему мы отвергли обычный путь исследования свободы и постарались прежде всего описать ее внутреннейшее сознание. Из этого описания, по самому предмету своему, самому по себе весьма непопулярному и отвлеченному, требующему для поверки постоянного самопроникновения, мы старались показать, что свобода состоит не просто в свалившейся с потолка способности желания или нежелания данной вещи, но заложена в самом основании душевной жизни, в господственном положении субъекта по отношению к ее явлениям, и что сознание ее не такого рода акт, к которому по произволу можно питать доверие или недоверчивость, а такой, в котором знание проникает за покров явлений, и с достоверностью которого стоит и падает всякая другая достоверность\*.

\* Замечательно, что самодостоверность свободы всего точнее выразили детерминисты же. В книге «Das Problem von der Freiheit» etc. (Sigwart, 1839. S. 101) мы прочитали: «Если б камень имел сознание о себе, а не о причинах, которые его толкают, то он считал бы свое падение за произвольное». Очевидное самопротиворечие детерминизма: ведь, если самосознание неспособно доказать свободу, то почему оно способно доказать бытие? не сводится

Теперь мы должны обратиться к области волевых явлений человеческого сознания для того, чтобы выяснять, каким образом и в каких приблизительно границах обнаруживается здесь влияние самодеятельного субъекта сознания, т. е. определить характер обнаружений свободной воли в душевной жизни.

<...>



---

ли детерминизм к абсолютному скепсису? Объяснять кажущуюся свободу движений из незнания двигателей тоже нельзя, ибо, если, напр<имер>, человек, стоя на лестнице, незаметно подтолкнутый, вдруг неожиданно для себя падает, то отнюдь не считает свое падение свободным, но вполне необходимым.



## Архиепископ НИКАНОР

### Позитивистская философия

<фрагмент>

#### ОТДЕЛ I

#### Глава LXXII

Вот изучаем *типы современной философской мысли в Германии* \* и поражаемся поистине изумительным, чтобы только не сказать — чудовищным явлением, что эти типы расходятся между собою во многом и часто весьма существенном; но все сходится в том, *что о бытии Бога и личного бессмертного духа мы не знаем ничего; или даже, напротив, знаем, что Бога и личного бессмертия нет; что вера в это — жалкая, хотя для большинства людей и дорогая, иллюзия; даже больше, что всякая, основывающаяся на этих коренных истинах, религия вредна; что всякий серьезно развитой ум обязан ее отвергать, а все человечество общими усилиями, для собственного блага, искоренять...* Нужно разглядеть пути, по коим эти типы спускаются в такую бездну мрака, по коим приходят к такому безотрадному, но единогласному заключению.

Философские построения после Канта и до настоящего времени начинаются обыкновенно теорией познания, гносеологией. По следам Канта донныне каждый из философов усиливается создать свою собственную и наилучшую критику чистого разума, наилучшую теорию познания. По «Критике чистого разума» Канта выходило, что человек в состоянии познавать только явления, а их сущность, вещь в себе для познания совершенно недоступна. В процессе кружения между сущностью познания и сущностью вещей философская мысль от Канта и до современных ее представителей показывает водоворот двух поляр-

---

\* П. Милославского. Казань, 1878 г. <sup>1</sup>

ных направлений общечеловеческой мысли, идеализма и реализма. В самое последнее время представители разнообразнейших идеалистических и реалистических оттенков, под влиянием естествознания, единодушно стали обращаться за разъяснением путаницы своих идей к науке и к первоисточнику немецкой философии последнего периода, к Канту.

По философии критического идеализма, сила всякого истинного научного познания зиждется на опыте. И по критике Канта и по данным науки, знание, опираясь на опыте, простирается только на явления, а не на сущности. Сущность вещей, вещь в себе, остается недоступною опыту и познанию. Не понятия наши сообразуются с предметами, а предметы с понятиями. Все познаваемые нами вещи и явления составляют в конце всего наши же собственные субъективные состояния. В опыте мы знаем все вещи и явления в сложной форме состояний нашего собственного сознания. Не только внешний мир и наше собственное тело, но и самые органы чувств суть не более как субъективные образы вещей, а подлинник этих вещей недоступно закрыть для нашего опыта и познания. Равно как и происхождение всех субъективных образов вещей, происхождение нашего сознания, нашего *Я*, это остается для нас безусловно неразрешимую загадку. Объяснение же психических явлений механическими остается историческою ошибкою материализма. Между объективною и субъективною стороною человека, между нервными процессами и сознанием, телом и духом, нет никакого моста, нет причинной связи. Всякий опыт, всякое познаваемое явление стоит между двумя безусловно неизвестными, между абсолютными *X* и *Y*. Это, с одной стороны, физико-психическая организация, а с другой — вещь в себе. В каждый опыт неизбежно привходят субъективные элементы познания, нечто *a priori*, свойственное физико-психической организации и даже данное раньше всякого опыта, вместе с этой самой организацией. Эти априорные элементы заключаются в идеях времени, пространства, движения, причинности, материи, силы, атомов и т. д., а также в истинах математических. Важнейшая из категорий — понятие причинности. Если бы мы захотели освободить наше познание от его субъективных элементов, а в частности, от понятия причинной связи, то свели бы все наше познание на нуль. Не самые понятия, как определенные формы чистого разума, существуют независимо и раньше опыта, а только такое устройство человека, вследствие которого все воздействия внешнего мира тотчас связываются и распределяются по коренным понятиям. Априорные элементы

познания — не безотносительные начала чистого разума, раз навсегда готовые формы опыта и мысли, а, в свою очередь, добываются и определяются в неразрывной связи с чувственными данными, путем обычной индукции. Априорные начала познания далеко не всегда могут быть истинами *a priori*; легко они могут оказаться заблуждениями *a priori*. Отсюда вытекает *принцип теории познания, предлагаемый критическим идеализмом*: чистое чуждое противоречий мышление вовсе не абсолютное познание, потому что мысль без чувственных данных, обуславливающая всякое познание, может быть априорным заблуждением. Нет чистого разума, никаких форм чистой мысли, независимых и свободных от чувственных впечатлений. Но и, наоборот, нет чувственных впечатлений, независимых и свободных от участия субъективного элемента, как его ни назвать, чистым разумом или физико-психической организацией. Это центр тяжести всякого позитивного учения, *учение об относительности человеческого познания*.

Познающий ум — не белая доска, на которой внешний мир отмечается просто в форме ощущений и представлений. Эмпирическое положение, что истинность чувственных восприятий и представлений состоит в их согласии с внешними предметами, совершенно несостоятельно. Мы не можем сравнивать ни одного ощущения и представления с предметами вне нас, а всегда сравниваем тоже с ощущениями и представлениями. Познающему уму или организации мышления принадлежит *идеально-образовательная творческая сила*, которая без чувственных впечатлений скрыта, но тотчас же приходит в деятельность, как скоро представляется материал для этой деятельности. Точно так же Я непосредственно ощущает свои состояния или свою деятельность под влиянием внутренних возбуждений. При этом от нашего познания ускользает превращение материальных движений в акты познания, и здесь философия, как и естествознание, встречают непереходимый предел. *Вещь в себе (X) и организация мышления (Y) безусловно непознаваемы*. А за исключением этих двух, безусловно неизвестных, все возможное для познания составляет уже предмет специальных наук о мире и человеке.

Но так как априорные элементы познания предшествуют опыту, заложены в самом строе нашей физико-психической организации; но в то же время без опыта, без чувственных данных не имеют ни содержания, ни значения, и могут быть даже априорными заблуждениями, — то *все коренные понятия распадутся на два отдела. Одни из этих понятий рано или*

поздно срастаются с чувственными данными, наполняются, проверяются, входят в содержание специальных наук и составляют то, что называется *научным знанием*. К таким понятиям относятся, например, *движение, время, пространство, причинная связь, закон сохранения вещества и энергии, эволюционизм* и т. п. Но *другие понятия* не только не подтверждаются опытом, но даже *вовсе не доступны для чувственных данных, для опытной проверки*. Этим понятиям суждено находиться в вечном противоречии с опытом. *Они не могут иметь никакого научного значения и не заслуживают имени знания*. Они обречены на вечную критику, на постоянное сомнение и отрицание. *Таковы философские понятия и идеи, например, субстанции, первой причины, свободы, вечности, бессмертия души, целесообразности, вообще идеи разума*. Эти понятия и идеи простираются или на вещь в себе, или на сущность физико-психической организации человека. Но так как та и другая безусловно непознаваемы, то и *понятия о них не имеют никакого реального объективного значения*. Они абсолютно субъективны. В пределах научного познания *реальным и объективным остается только то, что дается органами чувств, т. е. что может быть сведено на материю и энергию*. Мыслить можно что угодно в стремлении к идеалам знания и жизни. Но оружием науки нужно безжалостно разрушать все, что построит философствующий ум и на чем человек основывает свои идеальные стремления и нравственную деятельность.

Человеку прирождена способность к философскому созерцанию, прирождено влечение сводить все разнообразие чувственных данных к гармонии и единству и таким образом удовлетворять своим религиозным, эстетическим и нравственным потребностям. Это влечение и удовлетворяется в религии, искусстве и философии, *в философских идеях*. Только *эти идеи не имеют никакой теоретической ценности, никакого научного значения*. В них нечего искать истины. В научном анализе они разлагаются на психологические фикции. Идеал потому и есть идеал, потому только и имеет высокую нравственную ценность, что ему нет соответствия в действительности. Он есть благородный самообман. Наука одна для всех и общеобязательна; а философствовать каждый волен *ad libitum*<sup>2</sup>. Философские понятия, идеи остаются вымыслами, игрой воображения, поэзией ума, идеалом. Будучи мечтами философского воображения, эти идеи реальны только как психические состояния.

На первом месте стоит *идея этическая, т. е. идея независимая от внешних условий причинности, идея свободы*, обнару-

живающаяся существованием нравственного закона, или безусловной заповеди долга. Опыт говорит конечно, что в действительной жизни нет и следа свободной воли, так что всякая идея о ней есть только иллюзия, как и другие философские идеи. В опыте все мотивы воли оказываются гетерономными, т. е. исходят не от действующего субъекта, а из условий внешней необходимости. О свободе воли, как ее воображают, не может быть и речи. Нравственное развитие в человечестве доказать невозможно. Напротив, можно доказать, что чем умственнее развитие выше, тем больше ущерба оно приносит нравственности. Вообще, действия свободной воли и нравственное развитие заключены в тесные границы бесчисленных условий, среди которых человек необходимо подчиняется то внешней природе, то другим людям, то требованиям своих собственных желаний и страстей. В целом жизнь человеческая круговращается, как и все в природе, с неизменной необходимостью, по безусловным законам. Тем не менее реальность нравственной идеи в человеческом сознании не подлежит сомнению. И хотя нравственный идеал в земной жизни недостижим и свобода воли в действительности есть не больше как только иллюзия, все же нельзя отрицать нравственного процесса, а следовательно, и прогресса. Земная жизнь есть только ступень в бесконечном процессе развития человеческого духа, который в постоянной борьбе приближается к своему нравственному идеалу. Развитие разумных существ является процессом освобождения. Воля, обусловленная и связанная необходимостью, в борьбе с природой и страстями стремится и приближается к идеальной автономии. Свобода, конечно, не дана человеку в абсолютном значении; мыслимая как идея, она не есть соответственная действительность. Но ясно, она стоит в конце тяжелой борьбы с необходимостью и, следовательно, в борьбе может быть и достигнута. Таким образом, идея свободы лежит не в бытии (Sein), а в бывании, в процессе (Werden). Свободу воли можно признать безусловным началом человеческой жизни и деятельности.

Возбуждаемая этим началом, культурная жизнь движется вперед и ведет человеческий ум к признанию высших идеалов и идеальных начал, и наконец даже начала абсолютного. Развитие воли, в процессе освобождения от естественной необходимости, вводит свободный дух в царство целей, как причин разумных духовных. Здесь по категориям причины и субстанции философ доходит наконец до *идеи безусловного, абсолютного, в котором объединяются все причины, все субстанции, все цели.* Но как нужно мыслить о первой причине, о первой

*сущности (Urwesen) всего мира, мыслимой как абсолютное? Критические идеалисты совершенно игнорируют учение церкви и находят справедливыми все возражения против этого учения; а идею абсолютного раскрывают только исторически. Но у них самих идея абсолютного не имеет в природе никакой соответствующей действительности. Абсолютное не есть ни существо, ни случай, ни необходимость, ни порядок, ни причина; оно есть не больше как формальный закон, обдержажший мир наших собственных идей. Вместо идеалистического пантеизма Гегеля в критическом идеализме утверждается абсолютный формализм.*

<...>

### ОТДЕЛ III ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОЖИЯ

#### Глава CXIII

Обыкновенно, когда берутся разбирать Кантову критику собственно доказательств бытия Божия, то не понимают Канта. По крайней мере все, что приходилось нам читать по этой части, производило на нас такое именно, а не иное впечатление: «Кант опровергал известные искони доказательства бытия Божия, а мы-де опровергнем самого Канта». И опровергают его именно в этом пункте рассмотрения им известных трех доказательств: онтологического, космологического и физико-телеологического. А сражаясь с Кантом в этом пункте, — смеем сказать, — сражаются с ветряными мельницами. В «Критике чистого разума» Канта опровержение собственно вышеозначенных доказательств бытия Божия — это только малая веточка на огромном дереве его системы; это только диалектическая забава Канта; правду сказать, это и верховная цель его системы — пошутить над схоластикой и ниспровергнуть ее в самой главной ее твердыне. Но корень опровержения доказательств бытия Божия у Канта лежит уже в корне всей его системы. Доказательства бытия Божия окончательно подрывы уже в той части Кантовой системы, которую мы уже рассмотрели. А в дальнейшей своей критике чистого разума он занимается только приложением рассмотренных нами его начал, в частности, к истине бытия Божия, как *трансцендентальному понятию высшего разума. Бог есть трансцендентальное понятие высшего разума* — этим у Канта сказано все. Значит, о бытии Божиим с теорети-

ческой точки зрения и толковать нечего! Об этом предмете, о бытии Божиим, мы ничего не знаем, и знать не можем!

Чтобы видеть, что это так у Канта, мы должны повторить здесь начала его системы. По Канту, вещь в себе, известная нам только в своем бытии, безусловно неизвестна в своих подлинных качествах ни как сущность, ни даже как вне нас существующий предмет. Объективной истины как согласия нашего представления и мышления с формой подлинного действительного бытия вне нас существующих предметов мы, безусловно, никогда не получаем. О такой объективности нашего познания не может быть и речи. Объективной истиною, по Канту, может быть названо только соответствие нашего мышления с чувственностью, с внешне-чувственными восприятиями; а субъективную истиною — соответствие нашего мышления с априорными формами наглядного представления, рассудка и разума. Но такая субъективная истина совершенно беспредметна, так как она не определяет даже того, существует ли предмет, соответствующий нашему чистому априорному представлению и мышлению.

Объективно мы познаем предметы не иначе, как явления, как проявление в нашей чувственности чего-то действительно существующего. Однако же в самой чувственности мы познаем не подлинные свойства внешних предметов, а только разные способы нашей чувственной субъективной восприимчивости. Но и чувственную восприимчивостью дается нам только содержание явления, а порядок или форма явления получается уже *a priori* из нашей души. Конечно, и чувственные восприятия получают из нашей же души, но получают посредством возбуждения, безусловно неизвестною нам в своих подлинных качествах вещь в себе, разнообразно устроенных чувственных органов, значит, *a posteriori*, тогда как форма чистого наглядного представления получается уже чисто из души, значит, *a priori*. Таким образом выходит, что апостериорная субъективность чувственности вкладывается сперва в априорную форму чистого наглядного представления, в форму пространства и времени. Эти формы пространства и времени априорны до такой степени, что вне нас даже вовсе не существуют, как и предметы, которые кажутся нам существующими в пространстве и времени, не существуют же, и с уничтожением нашего представления уничтожились бы во всех своих пространственных отношениях, т. е. всецело. Иначе что же бы от них осталось?

Далее эта раз подученная в чувственности и раз уже оформленная, иначе сказать, переделанная в чистом наглядном пред-

ставлении, субъективность влагается снова в априорную же форму рассудка, в форму категорий, чистых основных рассудочных понятий. Совокупность категорий составляет чистую априорную форму рассудка; но ее употребление не должно, хотя и может быть трансцендентным, не должно переступить пределов возможного опыта, иначе сказать, пределов чувственного наглядного представления, без которого категории рассудка не могут определять никакого предмета, не могут свидетельствовать даже о том, существует ли такой предмет, не только сам в себе, а даже для нашей чувственности.

Затем эта полученная в чувственности апостериорная субъективность, дважды уже переформованная, раз в чистых формах наглядного представления, а другой раз в категориях чистого рассудка, снова, значит, уже в третий раз преобразуется, вкладываясь в высшую, уже последнюю форму чистого разума, в чистейшую априорную форму его идей, которые всегда трансцендентны, всегда переступают пределы возможного опыта, которые можно назвать и понятиями, но понятиями не о действительных, а только о возможных, предполагаемых или угадываемых разумом предметах, — понятиями, которые не составляют разумом непосредственно на основании опыта, или чувственных восприятий, но даются природою нашего разума, и затем уже прилагаются к понятиям рассудка, а чрез них посредственно прилагаются и к предметам опыта, к содержанию чувственных восприятий. Это подведение субъективности, получаемой *a posteriori* в чувственной восприимчивости и *a priori* в форме чистого наглядного представления, а затем в категориях чистого рассудка, еще под высшую априорную же форму разума делается только для того, чтобы, пользуясь методами и основоположениями чистого разума, доходит до самой внутренней стороны природы по субъективному принципу единства и целесообразности. Но *если идеи разума принимать неправильно, за понятия о действительно существующих предметах сверхчувственного мира, то идеи наделяют нас одними только призраками*. Равно как и категории, если переступают пределы возможного опыта, если выходят из границ чувственного наглядного представления, наделяют нас только игрою представлений.

Эти свои основоположения к высшему понятию разума о высочайшем существе Кант прилагает без малейшей застенчивости, стократно повторяясь в самых категорических выражениях, не допускающих ни малейшего сомнения относительно их категорически отрицательного смысла. Вот ряд этих выра-

жений Канта. «О предмете *трансцендентальной идеи* можно сказать, что он есть нечто такое, о чем мы не имеем никакого понятия, хотя эта идея и обращается в разуме необходимо, по его первоначальным законам. Даже больше. О предмете, совершенно удовлетворяющем требованию разума, *невозможно никакое понятие рассудка*, т. е. такое понятие, которое могло бы быть наглядно указано в опыте. Точнее, мы *не можем иметь познания* о предмете, соответствующем идее, хотя и можем иметь о нем понятие, более или менее *вероятное*. *Трансцендентальная (субъективная вероятность) реальность чистых понятий разума* основывается на том, что, посредством *необходимого умозаключения разума*, мы приходим *к идеям*, т. е. *к чистым понятиям разума*. Существуют такие умозаключения, которые *не опираются на опытные основания* и посредством которых от чего-либо известного мы заключаем *к чему-либо совершенно неизвестному*, но чему, однако ж, мы приписываем характер объективной реальности. Такие умозаключения скорее можно назвать *умничаньем*, чем умозаключениями, хотя они образуются и не случайно, а возникают из природы разума. Они суть *софизмы*, хотя принадлежащие и не лицам, *а самому чистому разуму*»<sup>3</sup>.

Таких умозаключений Кант насчитывает три, по числу трех главных идей: идеи человеческой души, единого целого мира и Бога. Относительно каждой из этих трех идей, как и относительно трех умозаключений, какими мы восходим к ним, Кант произносит приговор одного и того же характера. «В первом умозаключении, — рассуждает Кант, — я заключаю от *трансцендентального субъекта (души)*, имеющего характер простоты, к безусловному единству самого субъекта, *о котором в сущности я не имею никакого понятия*; это не более как *трансцендентальное ложное умозаключение (паралогизм)*. Во втором умозаключении от *трансцендентального понятия безусловной полноты ряда условий* для данного явления я заключаю к безусловному единству этого ряда (*к единству мира*), *о котором также не имею понятия*; это не более как *внутреннее противоречие, антиномия чистого разума*. По третьему роду неправильных умозаключений я заключаю от целостности условий предметов вообще, насколько они могут быть даны мне в опыте, к безусловному единству всех условий возможности вещей, т. е. *от вещей в себе заключаю к существованию всех существ*, *о котором еще менее могу иметь понятие*; это умозаключение, по Канту, есть *идеал чистого разума*, — идеал, который у Канта имеет не лучшее значение, чем *антиномия — внутреннее про-*

тиворечие и паралогизм — трансцендентальное ложное умозаключение. Таким образом, по Канту, я не могу иметь понятия не только о Боге, но и о душе и даже о мире как целом, уже по тому самому, что в основе как того, так и другого и третьего понятия лежит *трансцендентальная идея*. А «трансцендентальные космологические идеи, — по словам Канта, — по существу своему таковы, что *в возможном опыте нельзя указать соответствующего им предмета, и разум не может согласить их со всеобщими опытными законами*». Т. е. о Боге, как и о душе и даже о мире как целом мы не можем иметь познания потому, что в возможном опыте (будто бы) нельзя указать соответствующего им предмета, и даже больше, — потому что разум не может согласить эти три идеи со всеобщими опытными законами. «Тем не менее, — продолжает Кант, — *разум неизбежно приходит к этим трем идеям при непрерывном развитии опытного синтеза*, именно когда разум стремится все условное в опыте отрешить от всякого условия и обнять его во всей полноте»<sup>4</sup>.

Из трех вышеупомянутых трансцендентальных идей, Бога, души и мира, Кант извлекает четыре «*трансцендентальные положения, простирающие свое ведение за пределы возможного опыта*». Почему насчитывает он именно четыре таких положения, это он решает таким своим категорическим приговором, что «эти положения суть попытки решить *четыре естественные и неизбежные задачи разума*, и их не может быть ни более ни менее потому, что столько же существует родов синтетических предположений, а priori ограничивающих опытный синтез». Сколько мы поняли Канта в этом положении, он дает разуму именно четыре *неизбежные задачи*, ни более ни менее; отсюда извлекает возникающие *из трех* вышеупомянутых трансцендентальных идей четыре же трансцендентальные положения, которым противопоставляет четыре же противоположения, и таким образом находит в разуме именно четыре же *антиномии*, ни более ни менее. И все это утверждает он единственно на том основании, что так ему, великому философу Канту, угодно. Для нашей цели, в учении Канта о четырех антиномиях разума, важно здесь только то, что Кант, нераздельно вплетая в эти антиномии учение о бытии Божиим, стократно повторяет, хотя и в разных словоизвитиях, один и тот же категорический свой приговор, что эти четыре «*трансцендентальные положения простирают свое видение за пределы возможного опыта*», что «*в возможном опыте нельзя указать соответствующего трем*» вышеназванным трансцендентальным идеям

предмета»; что «потому и о предмете этих идей мы не можем иметь познания».

Вот они, четыре знаменитые Кантовы «антиномии чистого разума. 1) *Первая антиномия. Положение:* мир имеет начало во времени и по пространству заключен в пределах. *Противоположение:* мир не имеет начала во времени и пределов в пространстве, но и по времени и по пространству бесконечен. — 2) *Вторая антиномия. Положение:* всякая сложная сущность в мире состоит из простых частей и вообще существует только нечто простое или сложное из него. *Противоположение:* ни одна из сложных вещей в мире не состоит из простых частей и вообще в нем не существует ничего простого. — 3) *Третья антиномия. Положение:* явления мира могут быть объясняемы не исключительно из одной причинности законов природы, но необходимо предположить для того еще свободу. *Противоположение:* нет свободы, но все случается в мире только по законам природы. — 4) *Четвертая антиномия. Положение:* мир предполагает безусловно необходимое существо или как свою часть, или как свою причину. *Противоположение:* не существует никакого безусловно-необходимого существа ни в мире, ни вне его, как его причины». Первую сторону этих четырех антиномий, именно «четыре трансцендентальные положения», Кант беззастенчиво называет «притязаниями разума, переступающего все пределы опыта». По его приговору, «в этих вопросах: 1) имеет ли мир начало во времени и пределы своего протяжения в пространстве; 2) существует ли вообще и в моем мыслящем существе в частности неделимое неразрушимое единство, или существует только делимое и уничтожающееся; 3) свободен ли я в своих действиях или управляюсь, как другие существа, природой и судьбой; 4) существует ли, наконец, высшая мировая причина, или предметы природы и их порядок составляют последние основы, на которых мы должны останавливаться в своих размышлениях, — в этих вопросах, в которых разум расширяет свою деятельность за пределы опыта, должно держаться прекрасного руководительного начала философии, — именно опираться на соответствующих наглядных представлениях». Но так как о бытии высшей мировой причины, о свободе и неделимом единстве души (как о неделимости и чего бы то ни было, например атома), равно как и о начале мира во времени и пределах в пространстве, нельзя иметь наглядного представления, так как эти предметы не подлежат чувственному воззрению, то и познание иметь о них невозможно. «Но здесь, — по словам Канта, — к несчастью для теории

(быть может, к счастью для практической цели человека), среди самых великих надежд своих, *разум видит себя очутившимся среди хаоса самых противоречащих друг другу оснований*. Ему остается только размышлять о причинах этого разъединения разума с самим собою: не заключаются ли они в недоразумении»...

Кант действительно и находит здесь только «недоразумение», не более, и разъясняет его таким образом. «Здесь, — по словам Канта, — есть важное обстоятельство, которое может определить *точку зрения* для нашего исследования, — это сравнение начал, от которых отправляются обе стороны. В вышеуказанных *противоположениях* мы замечаем полное однообразие приемов мышления и *полное единство руководящих правил*: именно принцип *чисто опытного* направления не только при объяснении явлений в мире, но и *при разрушении трансцендентальных идей* мирового целого. Напротив, вышеуказанные *положения*, кроме *опытного объяснения фактов* в ряду явлений, *предполагают еще другие начала, выступающие за пределы опыта, за пределы наглядного представления и чувственного воззрения*. На стороне *эмпирического взгляда* на космологические идеи, на стороне упомянутых *противоположений* мы не замечаем *интересов чистого разума*, неразлучных с *нравственностью и религией*. Напротив, эмпирический взгляд, по-видимому, лишает и нравственность и религию всей их силы и значения. Если нет Высшего существа, отличного от мира; если мир не имеет начала и, следовательно, своего Виновника; если наша воля несвободна и душа делима и разрушима, как материя, — тогда нравственные идеи и правила теряют все свое значение и *уничтожаются вместе с трансцендентальными идеями, составляющими их теоретическую опору*. Напротив, для *теоретических интересов разума опытное направление представляет выгоды весьма привлекательные и далеко превышающие те*, какие может обещать догматическое направление. По *опытному направлению, рассудок должен всегда находиться на своей обычной почве именно в области возможного опыта*, законы которого он может расследовать и, таким образом, бесконечно расширять свое познание. Ему нет нужды оставлять мир природы, чтобы *стремиться к идеям, предметов которых он не знает*, тем более что эти предметы в качестве *мысленных вещей никогда и не могут быть даны*. Мало того, рассудок не имеет права оставлять свои занятия и, под предлогом завершения их, переходить в *область идеализирующего разума, к высшим понятиям, где ему нельзя наблю-*

*дать и исследовать сообразно с законами природы, но можно только мыслить и фантазировать, в полной уверенности, что он не может быть опровергнут фактами».* При этом, по мнению Канта, «хорошо было бы, если бы целью противоречий эмпирического философа было только уменьшение притязательности разума, не понимающего своего истинного призванья, который усиливается достигнуть знания там, где нет никакого знания, и который всегда вещи, имеющие только практическое значение, выдает за плодотворные будто бы теоретические знания, с целью, для своих удобств, обрывать нить физических исследований и, под предлогом расширения знаний, направить их к трансцендентальным идеям, которые дают нам знать только о том, что мы ничего не знаем. Если бы эмпирист довольствовался только этим, тогда его принцип был бы руководящим правилом умеренности притязаний разума, скромности мнений, а вместе принципом — расширять знания рассудка только при помощи единственного нашего учителя, именно опыта. Тогда нам не приходилось бы поступаться своими высшими предположениями и своею верою, имеющими практическое значение. Тогда только стало бы невозможно украшать их титлами науки и высших взглядов. Ибо собственно теоретическая наука имеет дело с одним предметом, опытом. А как скоро мы переступаем его пределы, то для синтеза, отваживающегося на новые и независимые от него познания, мы не имеем никакого наглядного представления, к которому он мог бы быть приложен. Но как скоро эмпирист становится догматичным (как часто случается) по отношению к идеям и начинает круто отрицать все, что выше области его наглядных представлений, он сам впадает в ошибку тем более печальную, что тем причиняется незнаградимый вред для практического интереса разума».

Ясен ли взгляд Канта на высшие трансцендентальные идеи, идею Бога, души и мира, как целого? Понятно ли предлагаемое Кантом разъяснение недоумения, которое лежит в основе его антиномий? В *антитезах* его антиномий «замечается полное единство принципа, именно принцип чисто опытного направления. По опытному направлению рассудок должен всегда находиться на своей обычной почве, именно в области возможного опыта. Только посредством опытного принципа рассудок может расширять свои познания, только при помощи единственного нашего учителя, именно опыта. Собственно теоретическая наука имеет дело с одним предметом, опытом». В *положениях* же своих антиномий Кант находит все противоположное этому.

«Положения предполагают, кроме опытного объяснения явления, еще другие начала, которые выступают за пределы опыта, за пределы наглядного представления и чувственного воззрения. Оттого трансцендентальные идеи мирового целого разрушаются принципом опытного направления; потому что предметов этих идей рассудок знать не может; потому, что предметы идей, как мысленные вещи, никогда и не могут быть даны в действительности. В этой области высших понятий идеализирующему разуму нельзя наблюдать и наследовать сообразно с законами природы, но можно только мыслить и фантазировать, в полной уверенности, что он не может быть опровергнут фактами. Это только притязательность разума, который не понимает своего истинного призвания, усиливаясь достигнуть знания там, где нет никакого знания, и выдавать свои идеи, имеющие только практическое значение, за плодотворные будто бы теоретические знания, тогда как трансцендентальные идеи дают нам знать только о том, что мы ничего не знаем; тогда как эти идеи — не более, как высшие предположения веры, которые невозможно украшать титлами науки и высших взглядов; так так, переступая за пределы опыта и отваживаясь на новые, независимые от него познания, мы не имеем никакого наглядного представления, к которому могло бы быть приложено действительное познание». Нехорошо, однако же, по Канту, «когда эмпиризм становится догматичен по отношению к идеям и круто отрицает все, что выше области его наглядных представлений...»<sup>5</sup>

#### Глава CXIV

В чем же дело? Полагает ли Кант, что мы только не знаем, существует ли предмет идеи, равно как не знаем и того, что он не существует? Что этот вопрос неразрешим для нас? По-видимому, Кант не думает и этого. Впрочем, в этом пункте, как увидим, как и во многих, как мы уже видели, он противоречит сам себе.

Кант задает себе вопрос: «Есть ли в трансцендентальной философии вопрос, касающийся предмета разума и вместе с тем неразрешимый этим разумом, и возможно ль уклониться от него под предлогом, что он, как совершенно неизвестный, относится к числу таких предметов, которые нам достаточно знакомы для постановки вопроса, но для ответа на него у нас нет ни средств, ни сил»? И отвечает на этот вопрос так: «Нет для человеческого разума ни одного неразрешимого вопроса, который

касался бы данного ему предмета. И под предлогом незнания и неизмеримой глубины задачи нельзя освободить себя от обязанности основательно и полно ответить на него. Понятие, возбуждающее вопрос, само должно давать нам средства и отвечать на него. Ибо вне понятия не существует и самого предмета. Если предмет этот трансцендентальный и сам по себе неизвестен, т. е. неизвестно, существует ли такое простое существо, которое обнаруживается в нас мышлением, существует ли безусловно-необходимая причина всех вещей и т. д., — то вопрос должен быть решен на основании идеи. *Идея есть не более как создание разума*, который по тому самому и не может отказаться от ответа и отзываться неизвестностью предмета. Мы не можем уклониться от обязанности, по крайней мере, критического решения предложенных вопросов под предлогом тесных границ нашего разума и смиренного признания, что выше сил нашего разума — решать, вечен ли мир, имеет ли он начало, наполнено ли мировое пространство существами, или ограничено известными пределами? Есть ли в мире что-нибудь простое или все делится в бесконечность? Есть ли действия с свободным характером или все связано законами мирового порядка? Наконец, существует ли безусловное и само по себе необходимое существо или все условно и само по себе случайно? *Все эти вопросы касаются предмета, данного только в наших мыслях.* Если на основании собственных понятий мы не можем сказать об этом предмете *ничего достоверного, то вину сего мы не должны относить к вещи, скрывающейся от нас: такой вещи и нет, как факта*. Довольно ль этого? Ясен ли ответ Канта? Какой такой вещи нет, как факта? Нет мирового целого; это пусть себе. Но *нет и простой свободной души, как факта. Нет в действительности и Бога, существа необходимого и безусловного.*

Так ли мы поняли Канта? Вот он разъясняет сам себя дальше: *«Эта вещь встречается только в нашей идее.* Причину того, что мы не знаем об этой вещи ничего достоверного, мы должны искать в нашей идее. На выставленный предлог неведения в этих вопросах можно отвечать вопросом, требующим ясного ответа: *откуда берутся идеи? Предмет идеи никак не может быть встречен нами. Он не может быть дан ни в каком возможном опыте*». Ясна ли мысль Канта? *Предмет идеи, Бог и душа, не может быть встречен нами, не может быть дан ни в каком возможном опыте.* «Со всеми своими возможными восприятиями», — разъясняет себя Кант, — т. е. с внешне-чувственными восприятиями, «вы всегда зависите от условий или

*пространства или времени и никак не достигнете чего-либо безусловного. В опыте мы не встретим ни простого явления, ни бесконечной сложности. Явления должны быть объясняемы, насколько условия объяснения даны в восприятии», т. е. во внешне-чувственном восприятии. «Так как разрешение задач разума не может быть найдено в опыте, то и нельзя жаловаться на свое неведение того, что, собственно, следует думать о предмете. Ваш предмет существует только в вашем мозгу и вне его не может быть дан».*

Что же следует думать о бытии Бога и души, по Канту? Ваш Бог, как и ваша душа, — отвечает нам Кант, — существуют только в вашем мозгу и вне его не могут быть даны. Коротко и ясно. — «Вся забота ваша, — разъясняет себя Кант далее, — должна ограничиваться тем, чтобы самим не впасть в противоречие» (вот ваша забота! Чтоб не впасть вам в противоречие! А что ни души в вас, ни Бога нет в действительности, о чем же тут заботиться!) «и избегнуть двусмысленности, по которой идея становится мнимым представлением данного в опыте и познаваемого по его законам предмета». Ясно ли? По Канту, представление Бога, как и души, есть только двусмысленность, по которой идея становится мнимым наглядным внешне-чувственным представлением предмета, как бы данного в опыте и познаваемого по законам опыта, тогда как ни такого предмета в опыте не имеется, ни наглядное представление такого предмета невозможно.

«Догматическое разрешение здесь, — продолжает Кант, — не то чтоб ненадежно, а прямо невозможно. Критическое же, единственно достоверное, рассматривает вопрос не с предметной точки зрения, а направляется к источнику, из которого почерпается знание предмета. Посредством скептического отношения разума к разуму же можно, без больших усилий, *избавиться от догматического хлама* и вместо того поставить здравую критику, которая, в качестве руководящего начала, *легко освободит нас от заблуждений*. Космологическая идея должна иметь дело с опытом, который должен быть соразмерен понятиям рассудка. Только один возможный опыт в состоянии сообщить нашим понятиям реальный характер. *Без него всякое понятие есть только идея*, без приложения к предмету. Поэтому опытное понятие служит мерою, по которой *идея признается или только фантазией или реальною в мире*. Относительно же космологических идей (мирового целого, души и Бога) можно питать справедливое подозрение, что *в основании их лежит только бессодержательность и только воображаемое*

*понятие о предмете этих идей. И это подозрение может навести нас на след, по которому можно открыть призрак, столь долго вводившей нас в обман».*

### Глава СХV

Прежде рассмотрения того, *как это Кант пойдет сам и нас поведет по известному ему следу для открытия призрака, столь долго вводившего нас в обман, т. е. Бога, души и мирового целого*, остановимся здесь и подведем итоги тому, что по этому предмету, по вопросу о бытии Бога, мы до сих пор от Канта услышали.

1) Сперва мы читаем у Канта общие положения о значении трансцендентальных идей и умозаклучений, посредством которых мы восходим к этим идеям. О предмете трансцендентальной идеи, по Канту, мы не имеем и не можем иметь никакого понятия, никакого познания. Ведущие к этим идеям трансцендентальные умозаклучения, не опираясь на опытные основания, суть не более как умничанье, как софизмы.

2) Главных трансцендентальных умозаклучений Кант насчитывает три, по числу трех главных трансцендентальных идей, человеческой души, мирового целого и Бога, и находит в одном из этих умозаклучений (в заключении к бытию трансцендентального субъекта, души) трансцендентальный парализм, в другом (в заключении к единству мирового целого) — внутреннее противоречие, антимонию чистого разума, а в третьем (в заключении к бытию существа всех существ) — идеал чистого разума, нечто у Канта плохое, одноценное с паралогизмом и внутренним противоречием. О самых же трансцендентальных идеях Бога, мира и души Кант многократно повторяет свой приговор, что о них мы не можем иметь познания потому, что в возможном опыте нельзя указать соответствующего им предмета и даже нельзя согласить их со всеобщими опытными законами.

3) Извлекая из этих трех трансцендентальных идей четыре соответственные задачи разума, находя в них четыре антиномии разума, противопоставляя в этих антиномиях четырем положениям: а) о начале мира и ограниченности его в пространстве, б) о единстве и простоте души, в) о свободе души, и г) о бытии безусловно-необходимого существа, — четыре противоположения или антитезы, Кант усматривает в антитезах (отрицающих положения) полное единство принципа, именно принцип опытного направления, по которому рассудок всегда находится на

своей обычной почве, именно в области возможного опыта, уверяя, что опыт есть единственный наш учитель, что истинно-теоретическая наука имеет дело с одним предметом — опытом. В положениях же или тезисах своих антиномий Кант находит все противоположное, именно, что эти положения переступают за пределы опыта, наглядного представления и чувственного воззрения; почему предметов этих трансцендентальных идей рассудок знать и не может; почему эти предметы, как мысленные вещи, никогда и не могут быть даны в действительности; в этой области разум может только фантазировать без опасности быть опровергнутым фактами; его трансцендентальные идеи дают знать только о том, что мы ничего не знаем, и т. п.

4) Кант, однако же, не то хочет сказать, что мы не знаем, существуют ли предметы, соответствующие этим идеям? Нет. Эти идеи, по Канту, не более как создания разума; они касаются предметов, которые даны только в наших мыслях, о них не только нельзя сказать ничего достоверного, но такой вещи и нет, как факта, нет в действительности ни мирового целого, ни души, ни Бога; эта вещь встречается только в нашей идее; предмет идеи, Бог, душа, не может быть встречен нами, не может быть дан ни в каком возможном опыте. «Со всеми своими возможными восприятиями вы, — уверяет Кант, — всегда зависите от условий времени и пространства и никак не достигнете чего-либо безусловного; ваш предмет существует только в мозгу вашем и вне его не может быть дан; это только двусмысленность, по которой идея становится мнимым представлением будто бы данного в опыте и познаваемого по его законам предмета; догматическое разрешение здесь не только ненадежно, а прямо невозможно; это только догматический хлам, заблуждение, только фантазия; в основании этих идей лежит бессодержательность и только воображаемое понятие. Это, наконец, не более как призрак, столь долго вводивший нас в заблуждение.

Далее Кант хочет указать нам *след к открытию того, как возник этот призрак, столь долго вводивший нас в заблуждение*. Последуем и последим за ним.

### Глава CXVI

В погоне за скрывающимся здесь призраком Кант повторяет до невыносимости, как, впрочем, и всюду в своей пресловутой «Критике чистого разума», так что нам весьма трудно освободить его от самого себя, освободить пустоту, запутанность и даже нравственную преднамеренную непрямоту его мысли от

того хлама словоизвитий, которым он загромождает себя и закрывает. Впрочем, нам и нежелательно вывести его совсем на чистую воду, потому что отуманивающая даже способное всматриваться, даже пронизательное здоровое зрение глубина его мысли происходит единственно от сумбура одних и тех же туманных, хитросплетенных, часто взаимно противоречивых фраз, переставляемых во взаимную связь вкривь и вкось, под разными углами, в роде стеклышек в тусклом калейдоскопе, с ясною, однако же, целью, чтобы представить истину вещей в превратном виде. В историях философии, в изложениях учения Канта, обыкновенно он выставляется последовательнее, обстоятельнее, яснее и вообще умнее, чем оказывается в подлинном своем изложении; но выставляется неверно, какую-то будто бы роковою жертвою строго философского вывода, жертвою глубокоаналитического ума, к тяжкому прискорбию своего сердца. Увы! Ничего подобного в подлинной его критике мы не усматриваем. Усматриваем наоборот, что он с огромным легкомыслием принес величайшие исконные интересы общечеловеческого духа беспощадной самоуверенности с одной стороны узкого, а с другой — надутого своего ума. Почему мы и не имеем причин желать выставить учение Канта не в подлинном его характере. Напротив, мы надеемся, что именно возможно-близкое к подлинному изложение учения его о Боге и душе, как «призраках, столь долго вводивших весь мир в заблуждение», скорее, чем всякое опровержение, объяснит нам, какими это чарами удалось Канту свести с ума всю ученую мыслящую Европу, которую, как оказывается, он свел с ума только потому, что она сама уже готова была сойти, или даже уже прежде того сошла с ума, осуществив в себе древнее изречение священного мыслителя и псалмопевца: *рече безумен в сердце своем: несть Бог...*

«Все представляемое нами в пространстве и времени, — сто-кратно повторяется Кант, — т. е. *все предметы возможного для нас опыта суть ничто иное, как явления, т. е. одни представления*, которые в этой своей форме, как *протяженные существа, или как ряды изменения, не существуют нигде, кроме наших мыслей*». Мы должны припомнить здесь главную нить всей гносеологической системы Канта. 1) Предметы, соответствующие идеям разума, существуют только в разуме. 2) Предметы, соответствующие категориям рассудка, существуют только в чистой мысли. 3) Чистые формы наглядного представления, пространство и время, существуют только в чистом наглядном представлении. 4) Форма всякого явления, всякий порядок

пространственной или временной последовательности в явлении, существует только в чистом же априорном наглядном представлении. 5) Из действительности, из вне нас существующего мира мы получаем единственно только содержание явления, которое трудно до невозможности отделить от формы явления, за которым скрывается всегда недоступная нашему сознанию, неизвестная нам вещь в себе, о которой мы знаем только, что она существует, но не знаем, как существует... Впрочем, здесь Кант противоречит себе: с одной стороны, он утверждает, что и свойства вещи в себе доступны нашему познанию; а с другой, всем строем своей системы отрицает и то, чтобы нам доступно было познание даже того, что вещь в себе существует.

Во всяком случае, в рассматриваемом пункте Канту угодно утверждать, что «все предметы возможного для нас опыта, как явления, как представления, не существуют нигде, кроме наших мыслей». *Даже предметы опыта не существуют нигде, кроме наших мыслей!* Что же сказать о предметах наших трансцендентальных идей?! Между тем «*трансцендентальный реализм из видоизменений нашей чувственности делает самостоятельные вещи и превращает представления в вещи в себе*». В этом, стократно повторяемом у Канта изречении скрывается ключ к разгадке того, как это в Боге и душе Кант намерен уловить и показать нам не более как *призраки, столь долго вводившие нас в заблуждение*. Больше этого нигде в целой системе его не сказано об этом ничего. В разных словоизвитиях он только повторяется.

Так как пространство есть форма внешнего представления, то не будь предметов в нем, мы не имели бы и содержания представлений, не имели бы и самых опытных представлений. Почему *необходимо предположить существование протяженных существ в пространстве*». Значит, мы только предполагаем, но не знаем существования протяженных существ в пространстве. «То же самое и с временем. Но *самое пространство и время, а вместе с ними и все явления не суть, однако же, вещи в себе; они только представления и не существуют вне нашей души*». В других местах Кантовой системы говорится даже, что «*формы пространства и времени вне нас не существуют, как и предметы, которые кажутся нам существующими в пространстве и времени, которые с уничтожением нашего представления уничтожились бы во всех своих пространственных отношениях*», т. е. всецело? Иначе что же бы от них осталось?

«Тем не менее, — уверяет Кант, — пространство и время служат *достаточными ручательствами за истину явлений*. Правильная связь по законам опыта ручается за отличие явлений от сновидений». Мы не понимаем этого тонкого различия сновидений от явлений: и сновидения суть наши же представления в пространстве и времени, и явления также. Проснулся я, и сновидения, как только мои представления, исчезли: заснул я, и все действительные явления, как только мои представления, с самым пространством и временем исчезли. «Поэтому, — умствует Кант, — *предметы опыта никак не даются нам сами в себе, но только в опыте*» (т. е. в нашем представлении, как и сновидения?) «*и вне его вовсе не существуют. В самом деле нам даны только восприятие и последовательная смена одного восприятия другим*» (как и во сне?). «Явления сами в себе, как простые представления, действительны только в восприятии, которое в сущности есть не что иное, как наличное опытное представление, т. е. явление. Что существует во времени и пространстве, как формах чувственности, то есть *только представление*» (тоже сновидение?), «*которое вообще нигде не существует, если только не дано в восприятии*» (как и в восприятии сновидения, так как и там мы видим, слышим и т. д.?). Ясно одно, что и здесь Кант понимает только бодрственное внешне-чувственное восприятие, совершенно устраняя из виду внутренне-чувственное.

«Даже внутреннее самопредставление нашей души (как предмета сознания), — продолжает Кант, — характеризуемой преемством различных состояний во времени, *не обозначает личности, которая существовала бы сама в себе*, которая не есть трансцендентальный субъект, но *только явление*, даваемое в области чувственности этого неизвестного существа. Считать это явление существующим самостоятельно уже потому нельзя, что его условие есть время, которое никак не может служить определением вещи в себе», как будто вещи в себе, бытие которых и Кант допускает, вне нашего сознания существуют не в пределах времени и пространства. Здесь у Канта, «*душа только явление, даваемое в области чувственности*», буквально. А ниже, по буквальному же выражению Канта, — «душа человека — явление только с одной стороны, а с другой, по некоторым своим способностям, она *есть чисто рассудочный предмет*, познаваемый не по чувственным впечатлениям». Так, противореча сам себе, он уверяет: «Познавая всю природу единственно *посредством чувств*, человек познает себя посредством самонаблюдения своих действий и внутренних состоя-

ний, которые он не может считать впечатлениями чувств». Да познает же себя и свои действия человек и посредством чувств, даже внешних. «Поэтому, — продолжает Кант, — душа, с одной стороны, есть явление, а с другой, по некоторым способностям есть чисто рассудочный предмет, так как действия души узнаются не посредством чувственных впечатлений. Сверхчувственная причина наших представлений» (душа; да она же не сверхчувственна, по словам самого же Канта) «нам совершенно неизвестна и не может быть нами представляема». Отчего же нет? Разве мы не можем представлять силу, например, притяжения? Можем и представляем по ее проявлениям. Так представляем и душу. Как же утверждать, что душа не может быть представляема? Позволительно ли так беззащитно утверждать подобные нелепости?

А вещи прошедшего исторического времени — те не даются нам в чувственном восприятии, — значит, и не существуют? «Вещи же прошедшего времени, — отвечает на это Кант, — для меня действительны только в той мере, в какой я могу представлять возвратный ряд возможных восприятий (по руководству ли истории или по закону связи причин и действий). Очевидно, прошедшее представляется нами действительным не само по себе, а в связи с возможным опытом, так что сумма всех событий, протекших от вечности до моего существования, означает возможность продолжения опыта от настоящего восприятия обратно к определяющим его по времени условиям».

Предпослав эти основоположения, Кант начинает ловить затем самый призрак, «столь долго вводивший нас в обман», — призрак, во-первых, в антиномиях мирового целого. «Вся эта антиномия, — рассуждает он, — основывается на следующем диалектическом доказательстве: если дано условное, то с ним дан и весь ряд условий; предметы чувств нам даны, как нечто условное, след... и т. д. Но в этих умозаклчениях скрывается ложь. Если условное и его условие суть вещи в себе, то когда дано первое, условное, то дан не только переход ко второму, но и само это условие дано нам как факт; далее нам дан и полный ряд условий, а следовательно, и безусловное. Здесь синтез условного с его условием имеет чисто рассудочный характер: рассудок трактует о вещах в себе, нисколько не обращая внимания на то, возможно ли познание их. Но имея дело с явлениями, которые, как представления, для меня существуют только тогда, если я познаю их, я уже не могу утверждать: если дано нечто условное, то с ним даны и все условия его (как явления), и следовательно, не могу заключать к безусловной полно-

те ряда их. Ибо явления для меня суть не что иное, как опытный синтез в пространстве и времени. Посему ясно, что которая-нибудь из спорящих сторон: или утверждающая, что мир имеет начало, или говорящая, что мир не имеет начала, должна иметь на своей стороне истину. Но при этом ясно и то, что невозможно решить, на которой стороне право. В сущности им не о чем и спорить, так как *трансцендентальная призрачность рисует им действительность там, где ее нет*. Мы должны устранить эту трансцендентальную призрачность, так как *мир не существует как нечто само в себе; т. е. представляемый мною мир не существует независимо от моих представлений*. Поэтому он не существует ни как нечто само в себе бесконечное (в пространстве и времени), ни как конечное. *Он существует как опытный ряд явлений, но не сам в себе*. И так как явления носят всегда условный характер, то всецело он и не может быть дан нам. *Мир, следовательно, не есть безусловное целое и не имеет ни конечной, ни бесконечной величины*. Ряд условий существует только в возвратном синтезе, *только в явлении, но не сам в себе, как бы в самостоятельной вещи*. Поэтому я должен сказать: множество частей в явлении ни конечно, ни бесконечно. Ибо явление не существует само в себе; *и в явлении возвратный синтез не дается разом ни как конечный, ни как бесконечный*. То же следует и о ряде причин, *от условного до безусловного необходимого бытия*: по своей полноте, как ряд взаимно-подчиненных представлений, он ни конечен, ни бесконечен. Я не могу утверждать: мир, по прошедшему времени и пространству, бесконечен. Ибо *такое понятие бесконечной величины, как факта, имеет опытный характер, и по отношению к миру, как предмету чувств, невозможно*. Всякое начало существует во времени и всякий предел протяженного в пространстве. *Пространство же и время принадлежат к области чувственного мира*. След<овательно>, в мире существуют только явления условным образом; сам же мир не ограничен ни в условном, ни в безусловном смысле. Очевидно, вышеприведенные доказательства (о безначальности и бесконечности мира) не софизмы, а, напротив, выведены весьма основательно, конечно *в предположении, что явления или чувственный мир, вмещающий их в себе, суть вещи в себе*. Но ложь заключается в самом предположении и приводит нас к открытию *истинных свойств вещей как предметов чувств*. Идея разума только предписывает правило обратному синтезу в ряду явлений, по которому от условного, посредством взаимно подчиненных условий, он восходит к безусловному, хотя оно и ни-

когда не может быть достигнуто. Так как *трансцендентальное употребление рассудка и разума не должно быть допустимо*, а безусловная полнота рядов условий в чувственном мире опирается только на *трансцендентальное употребление разума*, требующего безусловной полноты в том, что считается им за вещь в себе, и так как *чувственный мир не содержит в себе такой вещи, то речь о безусловной величине не имеет смысла*. Таким образом, антиномия чистого разума устраняется указанием ее диалектического характера. Уничтожается и самое противоречие, возникающее из того, что *идея безусловной полноты*, как условие *вещей в себе*, прилагается к явлениям, тогда как они суть *только представления*. Если мир есть *само в себе существующее целое*, то он или конечен, или бесконечен. Но оба предположения ложны. След<овательно>, ложно и то, что мир (как сумма всех явлений) есть целое, *само по себе существующее. Отсюда следует, что явления, независимо от наших представлений, суть ничто, потому что имеют трансцендентальное идеальное значение*».

Поставим теперь в связь основные черты этого умствования Канта.

1) Даже предметы возможного для нас опыта, т. е. все, представляемое в пространстве и времени, суть не что иное, как явления, как наши представления.

2) И в этой своей форме, как наши представления, как представляемые нами протяженные существа, как ряды изменений, предметы даже опыта не существуют нигде, вне нашей мысли.

3) Тем не менее необходимо предположить (только предположить, не более!) существование протяженных существ в пространстве и времени, так как не будь предметов в пространстве и времени, как только форме внешнего представления, то мы не имели бы никакого содержания представлений, не имели бы и самых представлений.

4) Казалось бы, отчего же? Мы могли бы выдумать представления? Имеем же мы представления в сновидениях? Нет, пространство и время служат достаточным ручательством за истину явлений. *Правильная связь* по законам опыта ручается за отличие явлений от сновидений. В этом пункте Кантова система беспредельно слаба: что такое *правильная связь*? Эта связь ручается за явление, — ручается ли за бытие существ? Разве явления сновидений нельзя назвать явлениями? и т. д.

5) Сам Кант уверяет, что предметы опыта никак не даются нам сами в себе, как *вещи в себе*, но только в опыте, только

в восприятии и вне опыта не существуют (как представления и во сне?) и с уничтожением нашего представления уничтожились бы; вне представления все предметы опыта суть ничто.

6) В самом деле, нам даны только восприятие и последовательная смена одного возможного восприятия другим; а явления сами в себе, как простые представления, действительны только в восприятии, которое в сущности есть наличное опытное представление, т. е. явление, — *qui pro quo*. В сущности, явление есть представление, представление — явление, в представлении явление, явление во сне, ничто...

7) Даже душа существует не сама в себе, как вещь в себе, но только как явление, даваемое в области чувственности. Но нет, по Канту же, душа не есть явление в области чувственности, а чисто рассудочный предмет, познаваемый не по чувственным впечатлениям, не посредством чувств (отчего не посредством чувств, подобно, например, силе притяжения, познаваемой посредством чувств в своих проявлениях?), но посредством внутреннего самопредставления, посредством самонаблюдения своих внутренних состояний, которые нельзя считать впечатлениями чувств (неправда, можно и должно).

8) Предметы же прошедшего времени, которые я не могу воспринимать посредством чувств, действительны для меня не сами по себе, а только в связи с возможным опытом, так что сумма всех событий, протекших от вечности до моего существования, означает возможность продолжения опыта от настоящего восприятия обратно к определяющим его по времени условиям.

9) Между тем трансцендентальный идеализм из видоизменений нашей чувственности делает самостоятельные вещи и превращает представления в вещи в себе. Трансцендентальная призрачность рисует нам действительность там, где ее нет.

10) Так антиномия мирового целого возникает из той же трансцендентальной призрачности, из предположения, что явления, или чувственный мир, вмещающий их в себе, суть вещи в себе. Но мир не существует как нечто само в себе, независимо от моих представлений.

11) Антиномия чистого разума происходит оттого, что идея безусловной полноты как трансцендентальное условие вещей в себе, прилагается к явлениям. Мир как явление не есть безусловное целое и не имеет ни конечной ни бесконечной величины.

«Усвоив себе этот взгляд, — утешает себя Кант, — мы упраздним борьбу разума с самим собою и устраним скрывающуюся

здесь *трансцендентальную призрачность*, так как мир не существует как нечто само в себе, т. е. представляемый мною мир не существует независимо от моих представлений». Или выражаясь крепче, «явления независимо от наших представлений суть ничто» (сновидение — да?), «т. е. имеют трансцендентальное идеальное значение». Выходит, что, по Канту, сказать: *«такой-то предмет имеет трансцендентальное идеальное значение»*, значит сказать, что *«этот предмет есть ничто»*. А Бог и душа, по Канту, как и мировое целое — предметы, имеющие только трансцендентальное идеальное значение, — это у Канта все равно что они — ничто! Ясно ли?!

### Глава СХVII

Таким образом, превратив сперва весь мир в явление, в представление, в сновидение, зависящее от нашего чувства, одним словом — в ничто, Кант переходит далее к антиномии, происходящей из идеи души, чтобы и ее, и нашу душу, превратить в текучий призрак сновидения, что сделать ему было уже весьма не трудно, когда и самый мир превращен у него в призрачное ничто.

Мы уже видели у Канта, что «внутреннее самопредставление нашей души, характеризуемой преемством различных состояний во времени, *не обозначает личности, которая существовала бы сама в себе, которая не есть трансцендентальный субъект, но только явление, даваемое в области чувственности этого неизвестного существа*». Видели далее, что Кант, допуская вербальное противоречие самому себе, уверяет, что «душа человека есть явление только с одной стороны, а с другой есть чисто рассудочный предмет», т. е. *трансцендентальный объект*. А выше у Канта сказано, что «душа не есть *трансцендентальный субъект, но только явление*». В третьем месте Кант выражается, что «наша душа, или *субъект*, в силу своего рассудочного характера не зависит от условий чувственности и *не есть явление*». Как согласить это, мы затрудняемся, да и нужды соглашать Канта с самим собою не имеем. Так «душа есть чисто рассудочный предмет, *познаваемый не по чувственным, впечатлениям*», тогда как выше сказано: «...душа не есть *трансцендентальный субъект, но только явление, даваемое в области чувственности*»; или еще: «...душа не зависит от условий чувственности и не есть явление». А ниже Кант настаивает, что, «познавая всю природу *единственно посредством чувств*, человек познает себя *посредством самонаблюдения сво-*

их действий и внутренних состояний, которые он *не может считать впечатлениями чувств*». Как бы то ни было, душа как «сверхчувственная причина наших представлений сама не может быть представляема, почему и совершенно нам неизвестна».

С этой смутной точки зрения, что душа есть неизвестно что: то «она не есть трансцендентальный субъект, а только явление, даваемое в области чувственности», то «душа не зависит от условий чувственности и не есть явление», то «душа есть явление только с одной стороны, а с другой — чисто рассудочный предмет (трансцендентальный объект), познаваемый не по чувственным впечатлениям»; во всяком случае, нечто еще больше эфемерное и химеричное, чем явление, так как и явление есть только представление, есть ничто, трансцендентальный предмет, есть только идея, менее чем ничто, — с этой точки зрения Кант разрешает антиномию свободы души, как и всякую мировую свободу в чистую призрачность, превратив самую душу в призрачное нечто или ничто.

«Субъекту в чувственном мире, — рассуждает Кант, — мы можем приписывать 1) *опытный характер*, в силу которого действия его как явления состоят в связи с другими явлениями, могут быть выводимы из них, как своих условий, и вместе с ними суть члены *единственного* ряда мирового порядка. 2) Тому же субъекту мы должны приписать и *рассудочный характер*, в силу которого он, будучи причиной действий, как явлений, *сам не зависит от условий чувственности и не есть явление*. Причинность этого рассудочного субъекта не входит в ряд опытных условий, по которым в чувственном мире усваются событиям необходимый характер. Конечно, нельзя иметь непосредственных сведений об этом рассудочном характере, ибо мы наблюдаем одни только явления; однако его можно предположить вообще. Т. е. мы должны предположить *в основе явления трансцендентальный предмет (душу), хотя и ничего не знаем о том, что такое он сам в себе*. По своему опытному характеру, *этот субъект*» (душа; там выше душа трансцендентальный объект, а здесь субъект), «*как явление, подлежит всем законам и причинной связи; и с этой стороны он есть часть чувственного мира, действия которой, как и всякое другое явление, неотразимо вытекают из природы*. Но по своему рассудочному характеру, субъект должен быть признан свободным от всяких чувственных влияний и зависимости от явлений. И так как в нем, *насколько он есть ноумен, нет ни одного изменения, которое подлежало бы условиям времени, и следовательно, нет никакой зависимости от явлений, то он должен*

*быть свободен от всякой необходимости природы, встречающейся только в чувственном мире. Таким образом мы, — хвалится Кант, — нашли и природу, и свободу по отношению к одним и тем же действиям, смотря по тому, к рассудочной или чувственной причине мы стали бы относить их. Чувственная причина — это вещь в явлении, а рассудочная — вещь в самой себе».*

Относительно существующего Кант предполагает только два ряда причинности: причинность или природы, или свободы.

«В силу первой, причинности природы, всякое состояние так связывается с предыдущим, что следует за ним по известному закону. Так как причинность явлений основывается на условиях времени (всякое вечное состояние не может производить никакого действия во времени: αὐτὸς ἔφη<sup>6</sup>) — то понятно, что самые причины всего случающегося и возникающего также произошли от чего-нибудь и, в силу основоположения рассудка, предполагают новые причины».

«Под свободой же с космологической точки зрения» Кант понимает «способность самопроизвольно начинать состояние. Свобода не предполагает новой причины, которая отделяла бы ее по времени. В этом значении свобода есть чистая трансцендентальная идея, предмет которой не может быть дан нам, как факт, в опыте. Ибо общим законом, условливающим опыт, служит положение, что все случающееся имеет свою причину; а след<овательно>, и сама причина, которая также возникла или произошла, тоже условлена чем-нибудь. Таким образом, все поле опыта, как бы далеко оно ни простиралось, понимается нами как природа. Но так как этим путем не получается безусловной полноты условий в ряду причинности, то разум образует себе идею о самодеятельности, которая произвольно начинает действовать, так что нет нужды ни в какой предшествующей причине, которая определяла бы ее к деятельности по закону причинности». Но так как «свобода есть чистая трансцендентальная идея, которая не заключает в себе ничего опытного, и предмет ее не может быть дан нам, как факт, в опыте»; а трансцендентальная идея у Канта менее, чем ничто; и так как свободе он самопроизвольно дает намеренно нелепое определение, исключаящее всякую возможность ее в поле опыта или в природе, — то лучше бы и не толковать о ней: нет свободы, и кончено. Нет, мы видели, Кант хвалится своим великим открытием, что он открыл не только природу, но и свободу. Поэтому мы последуем за ним, как это сделал он

свое открытие и к чему он сводит свою трансцендентальную свободу.

«На этой трансцендентальной идее свободы, — рассуждает Кант, — основывается и практическое понятие ее. И эта трансцендентальная идея служит причиной затруднений, которые представляются нам в вопросе о возможности практической свободы. С практической точки зрения свобода есть независимость произвола от принуждения со стороны чувственных побуждений. Произвол становится чувственным, когда он возбуждается патологически чувственностью. Он называется животным произволом, когда патологически угнетается. Человеческий произвол есть *arbitrium sensitivum*<sup>7</sup>, но не *brutum*<sup>8</sup>, а, напротив, *liberum*<sup>9</sup>: чувственность не делает его действий необходимыми, и человеку присуща способность самопроизвольно определять себя независимо от побуждений чувственности. Причинность человеческой свободы такова, что наш произвол может, независимо от естественных причин и даже вопреки их силе и влиянию, произвести нечто такое, что в порядке времени будет являться фактом, который совершен по опытным законам, т. е. она может самопроизвольно начать от себя ряд событий. Психология говорит о невозможности свободы; однако вопрос о ней решается трансцендентальной философией. Вопрос в том, возможна ли свобода по отношению к действию, определяемому природою, или же свобода совершенно исключается нерушимым законом природы?

«Если явления суть вещи в себе, то всякая свобода должна рушиться. Тогда природа становится полной и достаточной причиной всякого события. Всякое условие в ней предполагается входящим в состав ряда явлений, так что всякое действие становится необходимым в силу закона природы. Если же явления будут пониматься так, как они существуют на самом деле, т. е. не как вещи в себе, но как представления, взаимно связанные по опытным законам, — то очевидно они должны опираться на основания, которые не суть явления. Такая рассудочная мысленная причина относительно своей причинности определяется вовсе не явлениями, хотя ее действия и суть явления и зависят от других причин. След<овательно>, она с своею причинностью находится вне ряда, а только действия ее находятся в ряду опытных условий. Таким образом, действие, по отношению к мысленной причине, может быть свободным; относительно же явлений, как их следствие, оно необходимо. И так как связь явлений в строю природы есть необходимый закон, то, принимая реальность явлений (как вещей в себе),

*мы неизбежно должны отрицать свободу. Тот закон природы, что все случающееся имеет свою причину, что, в свою очередь, и эта причина, — так как во времени предшествует своему следствию и по отношению к нему существует не вечно, а сама должна возникнуть во времени, — тоже имеет свою причину между явлениями, и что, следовательно, все события опытно определены в порядке природы, — этот закон, в силу которого явления становятся частью природы и предметами опыта, есть неизбежный закон рассудка, от которого ни под каким предлогом нельзя уклониться и исключить какое-нибудь явление. Иначе мы поставили бы его вне возможного опыта и превратили бы в чистую фантазию. Этот закон дает начало ряду причин, в котором, при восхождении к условиям, невозможно безусловная полнота. Всякое действие, как явление, производящее событие, есть и само событие, предполагающее другое состояние, как свою причину. Все, что случается, есть только продолжение ряда, и в нем невозможно начало, само себя производящее. Следовательно, все действия естественных причин в порядке, времени суть опять следствия, предполагающие свои причины в порядке времени. Причинная связь явлений делает невозможным какое-либо первоначальное действие, начинающее собою нечто новое».*

«Но не может ли случиться, что действие, хотя оно в явлении всегда зависит от причины, подлежащей законам опытной причинности, в то же время есть следствие сверхопытной рассудочной причинности, — есть действие причины, которая не есть явление, но имеет рассудочный характер? Человек есть одно из явлений чувственного мира, и с этой стороны есть одна из естественных причин, причинность которой подчинена естественным причинам. Но с другой стороны, по некоторым своим способностям, человек есть чисто рассудочный предмет. Эти способности мы называем рассудком и разумом. Особенно разум отличается от опытно условных сил: ибо он оценивает предметы по идеям и управляет рассудком, который уже потом прилагает к опыту свои чистые понятия. Что разум имеет свою причинность, или что мы имеем мысль о ней, это видно из тех императивов, какие в качестве правил управляют всеми силами, действующими в практической области. Эти императивы составляют долг, который означает особый вид необходимости и зависимости от оснований, которым мы ничего подобного не встречаем в целой природе. Если обращать внимание на необходимый ход явлений в природе, то долг не имеет никакого смысла. Долг означает возможное действие,

основанием которого служит только *понятие*; между тем как в действиях природы основанием служит *явление*. По отношению к предмету чувственности (*приятному*) и предмету чистого разума (*добру*), разум не следует порядку вещей, данному нам в явлении, но вполне самостоятельно создает свой собственный порядок по идеям, к которым приноравливает опытные условия. Этот порядок необходимо предполагает, что разум может относиться к явлениям, как причина. И однако та же самая причина в другом отношении входит в состав ряда условий. *Человек есть явление*. Его воля имеет опытный характер, в котором заключаются опытные причины всех его действий. Все условия, определяющие человека с опытной стороны, принадлежат к ряду естественных действий и повинуются закону, по которому *не может быть безусловных причин во всем случающемся во времени*. Оттого ни одно действие, как явление, не может начинаться само собою. *Только о разуме в самом себе нельзя сказать, что его состояния, определяющие волю, зависят от предшествующего другого состояния*. Так как разум не есть явление и не подчинен условиям чувственности, то в его причинности нет временного преемства». (Однако же, по Канту, душа человека подчинена условиям временного преемства, — почему же разум не подчинен? αὐτὸς ἕφθ, больше ничего.) «С опытной стороны все действия человека предопределены. Но в рассудочной нет ни прежде, ни после» (αὐτὸς ἕφθ), «и каждое действие, несмотря на отношения времени, в каких оно находится с другими явлениями, есть *непосредственное следствие рассудочного характера чистого разума*. При обсуждении причин свободных действий мы можем восходить к рассудочной причине, но не выше; можем мыслить, что она свободна, независима от чувственности и потому может быть условием явлений, стоящих вне чувственных условий. Но почему рассудочный характер производит, при известных обстоятельствах, только такие-то явления и обнаруживает известный опытный характер, подчиненный закону необходимости, ответ на это превышает способность нашего разума; этот вопрос равняется вопросу: *почему трансцендентальный предмет является нашему внешнему наглядному представлению именно в пространстве, а не иначе*?..

Кант, «впрочем, не имеет в виду доказывать *ни действительность, ни возможность свободы* как причины явлений чувственного мира. Ибо из опыта нельзя заключать к тому, что исключает собою всякие опытные законы. А priori из одних понятий нельзя заключать к реальному основанию и причин-

ности чего-либо. Свобода у Канта рассматривается только как трансцендентальная идея. Эту идею обозначается то, что разум думает начинать ряд условий в явлении посредством чувственно-безусловного, причем он впутывается в антиномию с собственными законами, которые он указывает для опытного употребления рассудка, и эта антиномия основывается на прозрачности». Чего же больше хотеть?

Все это многословие Канта, которое, однако же, мы крепко встряхнули и вывеяли, имеет не иное что в своей основе, как тавтологию при скудости понятий. Вот его логика в этом пункте.

1) Душа, по Канту, неизвестно что. То душа не есть трансцендентальный субъект, а только явление, даваемое в области чувственности. То душа — явление только с одной стороны, а с другой — чисто рассудочный предмет (трансцендентальный объект), познаваемый не по чувственным впечатлениям. То «в силу своего рассудочного характера, наша душа или субъект не зависит от условий чувственности и не есть явление». Во всяком случае, душа — нечто еще больше эфемерное и химеричное, чем явление, когда явление есть только представление, есть ничто. Трансцендентальный же предмет есть только идея, след<овательно>, менее, чем ничто. С этой точки зрения Кант разрешает антиномию человеческой и всякой мировой свободы.

2) Душе как субъекту принадлежит опытный и рассудочный характер. В силу последнего, субъект, будучи причиной действий, как явлений, сам не зависит от условий чувственности и не есть явление. В основе психического явления мы должны предположить трансцендентальный предмет (душу), хотя и ничего не знаем о том, что такое он сам в себе.

3) В этом субъекте, насколько он есть ноумен, не подлежащий чувственности, нет ни одного изменения, которое подлежало бы условиям времени, и тем более пространства, след<овательно>, нет в нем никакой и зависимости от явлений, поэтому он должен быть свободен от всякой необходимости природы, встречающейся в чувственном мире.

4) Относительно всего существующего можно предположить только два рода причинности: причинность природы, с одной стороны, а с другой — причинность свободы.

5) В силу первой, причинности природы, всякое состояние, в условиях времени, так связывается с предыдущим, что следует за ним по известному закону, по закону необходимости, и всегда предполагает новые и новые, в последовательности времени, причины, по основоположению рассудка, никогда не доводя до последней безусловной причины.

6) Свобода же есть способность самопроизвольно начинать состояние; свобода не предполагает новой причины, которая отделяла бы ее от себя по времени; свобода — трансцендентальная идея, не заключающая в себе ничего опытного, и предмет ее не может быть дан нам в опыте, как факт.

7) Так как в опыте не получается безусловной полноты условий в ряду причинности, то разум образует себе идею о самостоятельности, которая произвольно начинает действовать, так что нет нужды ни в какой предшествующей причине, которая определяла бы ее к деятельности по закону причинности.

8) На этой трансцендентальной идее основывается и практическое понятие о свободе. Отсюда же проистекают и затруднения в вопросе о возможности практической свободы, как произвола, независимого от принуждения со стороны чувственных побуждений; как способности, независимо от естественных причин и даже вопреки их силе и влиянию, произвести нечто такое, что в порядке времени будет являться фактом, который совершен по опытным законам, как способности самопроизвольно начинать от себя ряд событий.

9) Психология говорит о невозможности такой свободы, которая возможна только с точки зрения трансцендентальной философии.

10) Если явления суть вещи в себе, тогда всякая свобода должна рушиться, так как природа становится при этом полной и достаточной причиной всякого события.

11) Если же явления будут пониматься так, как есть на самом деле, т. е. не как вещи в себе, а как представления, взаимно связанные по опытным законам, — то они, очевидно (?), должны опираться на основания, которые не суть явления, — на рассудочную мысленную причину. Она сама, относительно связи причинности, определяется вовсе не явлениями, хотя ее действия и суть явления и зависят от других явлений. Таким образом, действие, по отношению к мысленной причине, может быть свободным, хотя относительно явлений, как их следствие, оно и необходимо, так как причинная связь явлений делает невозможным какое-либо первоначальное действие, начинающее собою нечто новое, и, след<овательно>, отрицает свободу.

12) Что разум имеет свою причинность и что мы имеем мысль о ней, это видно из тех императивов его, которые составляют долг, означающий особый вид практической необходимости, основанием которого служит только понятие или идея. О разуме в самом себе нельзя сказать, что его состояния, определяющие волю, зависят от предшествующего другого состояния, так

как разум не есть явление и не подчинен условиям чувственности, и в причинности его (будто?) нет временного преемства. В рассудочной стороне действий человека нет ни прежде, ни после (будто?); каждое действие, несмотря на отношения времени, в каких оно находится с другими явлениями, есть непосредственное следствие рассудочного характера чистого разума, — и хотя с опытной стороны все действия человека и предопределены.

13) Если обращать внимание на необходимый в природе ход явлений, то долг не имеет никакого смысла. Воля человека имеет опытный характер, в котором заключаются опытные причины всех его действий. Все условия, определяющие человека с опытной стороны, принадлежат к неразрывному ряду естественных действий и повинующихся закону, по которому не может быть безусловных причин во всем случающемся во времени. Но, восходя к чисто рассудочному характеру, можно мыслить, что воля свободна, независима от чувственности и потому может быть условием явлений, стоящих вне чувственных условий.

14) Но почему рассудочный характер производит только необходимые действия, Кант находит этот вопрос выше сил нашего разума, хотя выше и хвалился, что для нашего разума не может быть поставленных разумом же вопросов выше сил его.

15) Да Кант и не доказывает ни действительность, ни возможность свободы, как явления чувственного мира. Эту трансцендентальную идею обозначается у него только то, что разум думает, что воля свободна, т. е. забавляется призрачностью, впуская себя только даром в антиномию с собственными законами, какие сам же предписывает для опытного употребления рассудка.

Таким образом, выходит одно и то же: и душа наша есть не более как трансцендентальная идея; и свобода, как человеческая, так и мировая, не более как трансцендентальная же идея, т. е. менее чем ничто, менее чем призрак.

### Глава CXVIII

Увы! и Высочайшее Существо у Канта есть также не более как *трансцендентальная идея*. Разъяснение антиномии, вытекающей из идеи Бога, приводит Канта к тому же результату.

«Ряд состояний чувственного мира, — рассуждает Кант, — возводит нас к существованию, которое может быть высшим условием всего изменчивого, именно к *необходимому существу*»

ву. Здесь мы имеем дело уже не с безусловною причинностью, но с безусловным бытием самой сущности. След<овательно>, этот ряд состоит из понятий, а не наглядных представлений, обуславливающих себя взаимно. Так как в области явлений все изменчиво и имеет условное существование, — то понятно, что в ряду явлений, в ряду условных существований, не может быть безусловного члена»<sup>10</sup>. Ясно, что безусловно-необходимое существо принадлежит к ряду не явлений, не наглядных представлений, а только чистых понятий. Этим у Канта о невозможности действительного существования безусловного Существа сказано все. Далее он, по обычаю, будет только повторяться и еще больше усиливать свою мысль, высказывая ее только в разных выражениях.

«Если бы явления были даже вещами в себе, — продолжает Кант, — то условное и условие всегда помещались бы в одном и том же ряду наглядных представлений». Не станем допытываться, как это вещи в себе могли бы стать явлениями, или, что то же, наглядными представлениями, чем у Канта они никак быть не могут. Для нас важно только усилие Канта выяснить свой вывод. «Следовательно, — заключает он, — мы никогда не дойдем до необходимого существа как условия явлений чувственного мира»<sup>11</sup>.

Однако же доходим как-то — как же примирить это? По Канту, эта антиномия разрешается очень просто. «Нам остается один возможный выход из этой кажущейся антиномии. Оба противоречивые положения могут быть справедливы в разных отношениях. С одной стороны, все предметы чувственного мира всегда имеют случайный характер и условное существование. С другой — целый ряд может иметь свое *сверхопытное* условие, безусловное существо. Здесь необходимое существо мыслится вне ряда чувственного мира, и ему самому дается *рассудочный характер*», — характер не явления, не наглядного представления, а только чистого рассудочного понятия. «Все в чувственном мире имеет условное существование, и ни одно свойство в нем не имеет безусловной необходимости. Относительно всякого ряда условий должно предполагать опытное условие, и мы не имеем никакого права выводить какое бы то ни было существование от условия, находящегося вне опытного ряда. Но, конечно, этим не исключается возможность того, что целый ряд может опираться на какое-либо *рассудочное существо, свободное от всякого опытного условия*»<sup>12</sup>. След<овательно>, безусловное существо, по Канту, есть не более как рас-

судочное существо, иначе сказать, не более как чистое рассудочное понятие, лежащее вне опыта.

Кант даже боится, чтобы кто не заподозрил его в намерении доказывать бытие ли необходимого существа или даже возможность его, и, отклоняя от себя самое подозрение в таком предосудительном поступке, оправдывается в этой напраслине так: *«Я не имею в виду доказывать безусловное бытие необходимого существа, или даже возможность чисто рассудочной причины бытия чувственных явлений. Цель Канта, с одной стороны, указать обязанность разума не прерывать нити опытных условий и не пускаться в объяснения трансцендентальные и невозможные; с другой — указать должные пределы закону опытного употребления рассудка, чтобы он не решал о возможности вещей вообще и не утверждал невозможности рассудочной стороны их»*.

Выходит у Канта, что трансцендентальные объяснения невозможны; а с другой стороны, будто рассудочная, т. е. та же трансцендентальная сторона вещей, и возможна. Кант «доказывает только то, что совершенная случайность всех вещей в природе и всех их опытных условий может стоять рядом с произвольным предположением необходимого, хотя только рассудочного условия. Может быть, такое необходимое рассудочное существо само по себе невозможно. Только это никак не следует из общей случайности и зависимости всего чувственного мира. У разума два пути: *путь опытный и свой особый в трансцендентальной области*». По Канту выходит, во всяком случае, что предположение необходимого существа, только рассудочного, произвольно; в области опыта оно и невозможно, а если и возможно, то только в трансцендентальной области, как чистое рассудочное или трансцендентальное понятие.

«Чувственный мир содержит в себе *одни только явления. Последние суть представления, условленные чувственным образом*. И так как путем представлений мы никак не можем достигнуть *вещей в себе*, то нельзя и удивляться тому, что мы не имеем права от одного члена опытных рядов *делать скачок за пределы чувственного мира, как будто мы имеем дело с вещами в себе*. Это положительно невозможно по отношению к *представлениям, случайность которых есть также явление*. Вот все, что мог сделать Кант для устранения антиномии. Или следовало допустить противоречие разуму, требующему безусловного; или поставить это безусловное в качестве *рассудочного предмета вне ряда*. Причинность *рассудочного существа* нисколько не наносит ущерба опытной деятельности разума. По прин-

ципу совершенной случайности опытных условий он должен идти своей дорогой все к высшим и высшим *опытным* условиям. Но это основоположение не исключает *возможности и рассудочной причины*, стоящей вне ряда, когда ей дается *неопытное* значение. Она означает для нас трансцендентальное и неизвестное основание возможности чувственного ряда вообще». Итак, по Канту, безусловное существо есть *трансцендентальное и неизвестное основание* возможности чувственного ряда вообще.

Оно неизвестно, — значит ли это, что мы только не знаем, существует ли оно в действительности? Никак нет. Кант еще раз разъясняет себя, что о бытии безусловного существа в действительности нечего и толковать. «Как скоро мы начинаем, — продолжает он, — *предполагать* безусловное в том, что находится *вне чувственного мира, за пределами возможного опыта*, то наши идеи принимают *трансцендентальный характер*. Они тогда совсем выделяются из *круга опыта* и обращаются к предметам, содержание которых *чуждо опыту, и объективная реальность которых основывается на чистых понятиях a priori*. Вообще посредством *чистых рассудочных понятий*, без всяких условий чувственности, мы не можем представлять никаких предметов. Ибо у нас нет при этом никаких условий *объективной реальности*, и мы имеем дело с одной только формой мышления. Такие *трансцендентальные идеи обозначают чисто рассудочный предмет, который, может быть, допускает только в качестве трансцендентального объекта, для нас совершенно неизвестного*. Но чтоб мыслить его как вещь независимо от всего опытного, мы не имеем никаких оснований. У нас нет никаких прав *предполагать такой предмет, — ибо он есть не что иное, как мысленная вещь?*

Довольно ли?

1) Ясно у Канта, что безусловно необходимое существо принадлежит к ряду не явлений, где все случайно и условно, не наглядных представлений, а только чистых понятий.

2) Мы никогда не можем дойти до безусловного существа, как условия явлений чувственного мира.

3) Антиномия здесь разрешается тем, что, с одной стороны, все предметы чувственного мира всегда имеют случайный характер и условное существование; но с другой — целый ряд может иметь свое сверхопытное условие, упираясь в безусловное существо, мыслимое вне ряда чувственного мира, как существо рассудочное, как чистое рассудочное понятие, лежащее всегда вне опыта.

4) Предположение необходимого существа, только рассудочного, произвольно, в области опыта оно и невозможно, а если и возможно, то только в трансцендентальной области, как чистое рассудочное или трансцендентальное понятие.

5) Безусловное существо есть трансцендентальное и неизвестное основание возможности чувственного ряда вообще. Но неизвестное не в том смысле, что мы только не знаем об его существовании в действительности. Нет, такой трансцендентальный предмет, как идею, как чистое рассудочное понятие, без всяких условий чувственности, мы не можем и представлять; не имеем права и предполагать, так как у нас нет при этом никаких условий объективной реальности; такой предмет есть не что иное, как мысленная вещь.

### Глава СХІХ

Такой предмет есть нечто даже худшее, чем мысленная вещь, по выражениям Канта. Он, увы, есть идеал!

Действительно, у Канта идеал — нечто весьма нехорошее, крайне неблагонадежное. — «Что такое идея, по Канту, что идеал?» Вот его ответ. «Посредством *чистых рассудочных понятий*, без всяких условий чувственности, мы не можем представлять внешних предметов, так как у нас нет при этом никаких условий объективной реальности, и мы имеем дело с одной только формой мышления. *Понятия*, однако же, могут быть представляемы *in concreto*<sup>13</sup>, если прилагать их к явлениям. Опытные понятия суть не иное что, как *рассудочные понятия in concreto*. *Идеи еще более удалены от объективной реальности, чем категории, чистые понятия: полнота идей* недостижима ни для одного опытного познания, и разум преследует в них систематическое единство, к которому только пытается приблизиться опытно возможное единство, никогда, однако же, не достигая его. *Еще далее, чем идея, удален от объективной реальности идеал*. Под идеалом Кант разумеет идею не *in concreto* только, но *in individuo*<sup>14</sup>, т. е. *предмет, определяемый только одной идеей*. Как идея дает правило, так *идеал служит первообразом, по которому должны быть образуемы копии*. Хотя эти идеалы и не имеют объективной реальности, однако же нельзя их поэтому считать одними фантазиями. Идеалы дают необходимую меру для разума, который должен знать нечто совершенное в своем роде, дабы по нему измерять степень недостаточности всего несовершенного. Руководясь идеалом, разум мыслит себе пред-

мет, совершенно определенный по принципам; хотя *в опыте и нет достаточных к тому условий, и само понятие имеет всегда трансцендентальный характер*<sup>15</sup>. Таков, по Канту, всякий идеал.

Но сверх того еще «существует трансцендентальный идеал, составляющий высшее и полное условие возможности всего существующего, так что к нему должно приходить всякое мышление о вещах. Этот трансцендентальный идеал есть первообраз (прототип) всех вещей, от которого вещи, как недостаточные копии, заимствуют свое содержание. Более или менее приближаясь к нему, они, однако же, отстоят от него бесконечно далеко и никогда вполне не достигают его. Предмет этого идеала, *находящийся только* в разуме, называется иногда первосуществом (*e n s o r i g i n a r i u m*), высшим существом (*s u m m u m e n s*), существом всех существ (*e n s e n t i u m*), поскольку все подчинено ему. Нужно помнить при этом, что здесь обозначается отношение *не действительного предмета к другим вещам, но только идеи к понятиям: мы ничего не узнали здесь о бытии такого совершенного существа*<sup>16</sup>. Что же выходит уже и здесь? Только наглядные представления ручаются нам за объективную реальность предметов. Представления или явления дают содержание только для опытных понятий. Опытные понятия суть рассудочные понятия *i n c o n c r e t o*. Но посредством чистых рассудочных понятий, или категорий, без всяких условий чувственности, мы не можем представлять никаких предметов, и нет у нас при этом никаких условий объективной реальности, а имеем дело с одной только формой мышления. Еще более, чем чистые понятия или категории, удалены от объективной реальности идеи. Но еще далее, чем идея, удален от объективной реальности идеал. Идеал то же, что идея, но не *i n c o n c r e t o*, а *i n i n d i v i d u o*, т. е. предмет, определяемый только идеей. Поэтому идеалы не имеют объективной реальности. Но еще далее, чем всякий идеал, удален от объективной реальности *высший трансцендентальный идеал первосущества, высочайшего существа, существа всех существ*. Предмет этого трансцендентального идеала находится только в разуме. Когда этот предмет называется существом существ, нужно помнить при этом, что здесь обозначается отношение не действительного предмета к другим вещам, но только трансцендентальной идеи к рассудочным понятиям, — только не более!

Содержание этого трансцендентального идеала Кант анализирует так. «Углубляясь в *это олицетворение трансценден-*

тальной идеи, основываясь на трансцендентальном понятии высшей реальности, мы можем называть это первосущество единым, простым, вседовольным, вечным и т. д., словом, снабжать всеми признаками, приличными безусловной законченности. Идеал первосущества должен быть мыслим простым, ибо нельзя допустить, что оно состоит из множества выводных существ, тем более что каждое только предполагает, а не само составляет его. Высшая реальность может быть полагаема в основу всех вещей скорее как основание, а не сумма их. Понятие такого существа и есть понятие о Боге с точки зрения трансцендентального рассудка, а таким образом предмет богословия есть идеал чистого разума, не более. Здесь разум полагает в основу всестороннего определения первосущества трансцендентальную идею как трансцендентальное понятие, вовсе не предполагая, что эта реальность существует объективно и есть предмет. Этот предмет есть наше собственное создание. Мы сосредоточиваем содержание нашей идеи в одном идеале как особом существе. На это мы не имеем никакого права, и даже не можем предполагать возможности такого существа». Ясно ли выражается Кант?

«Необходимо, однако же, — продолжает Кант, — открыть источник такой деятельности разума, чтобы быть в состоянии объяснить самый призрак как явление рассудка. Этот идеал основан на естественной, а не произвольной идее. Оттого мы спрашиваем: каким образом разум доходит до мысли, что возможность вещей должна быть выводима из одной лежащей в основании, высшей реальности? И потому он находит последнюю в первосущество». Стократно повторяясь опять, Кант разъясняет это из первых основоположений своей системы. «Обыкновенно мы мыслим нечто (опытную форму) а priori, между тем как содержание, или материя, или реальность явления (соответствующая ощущению) должна быть уже дана, как факт. Без этой реальности нельзя было бы мыслить предмет и его возможность. Так как реальная сторона явлений может быть дана только в одном всеобъемлющем опыте, то мы должны представлять себе материю данною как бы в одном общем вместилище. Предметы чувств могут быть даны нам только в возможном опыте, так что предмет не существует для нас, если не указывает для нас на основу всякой опытной реальности. Но по естественному заблуждению, мы прилагаем это основоположение, имеющее значение только для предметов чувств, к предметам или вещам. Вообще, опытный принцип наших понятий о возможности вещей или явлений таким обра-

зом превращается, по устранении ограничивающих условий, в *трансцендентальный принцип возможности вещей вообще*. Затем мы *олицетворяем эту идею*, и это потому, что диалектически превращаем *распределительное единство опытного целого в собирательное*. А это целое мыслим как *предмет, заключающий в себе всю реальность*. Посредством *упомянутой ошибки* он принимается за предмет, который стоит во главе возможности всех вещей, зависящих по своему определению будто бы от данных им реальных условий. Иначе сказать, *этот идеал всесовершеннейшего существа*, хотя в сущности он *одно только представление*, сперва наделяется от нас *реальными чертами*, т. е. делается *объектом*, затем *олицетворяется*; наконец, по естественному движению разума к завершению единства, превращается в личность, и это потому, что единство опыта основывается не на самых явлениях (*одной чувственности*), а на связи содержания их посредством *рассудка в самознании*, почему и *кажется*, будто единство высшей реальности заключается в высшем рассудке, т. е. в разумности, или в *разумном существе*». Ясно ли? Довольно ли?

Идеал высочайшего существа, по Канту, есть только олицетворение трансцендентальной идеи и основывается на трансцендентальном понятии высшей реальности с точки зрения трансцендентального рассудка. Причем разум вовсе не предполагает даже, что такая реальность (Высочайшее существо) существует объективно и есть объект. Этот объект не более как наше собственное создание: мы сосредоточиваем содержание нашей идеи в одном идеале, как особом существе, на что мы не имеем никакого права, не имеем права предполагать даже возможность такого существа. Это явление рассудка есть не иное что, как призрак, есть ошибка и заблуждение, хотя и естественное, возникающее таким образом. Только соответствующее ощущению содержание восприятия ручается за реальность предмета; опытная форма мыслится уже *a priori*. Опытная реальность или материя явлений дается в одном всеобъемлющем опыте, в одном общем вместилище возможного опыта, который служит основой всякой опытной реальности. Вот естественное заблуждение и прилагает это основоположение, имеющее значение только для предметов чувств, для явлений, к вещам вообще; опытный принцип превращается в трансцендентальный принцип возможности вещей вообще. *Распределительное единство опытного целого превращается в собирательное*. Идея собирательного единства, суммы вещей, олицетворяется в единый объект, заключающий в себе всю реальность, в идеал

всереальнейшего существа, которое, будучи не иное, как наше представление, наделяется реальными чертами, превращается в личность. При этом единство опыта, основывающееся не на явлениях одной чувственности, но на синтезе содержания явлений посредством рассудка и самосознания, кажется единством высшей реальности с высочайшим самосознанием, рассудком и разумом; кажется разумным существом. Но вся эта работа нашего разума есть не более как исходящее из трансцендентальных идеи и идеала наше собственное создание, наше представление, призрак, ошибка, заблуждение, обман. Не более.

### Глава СХХ

Вот основания, по которым Кант уже наперед отверг, исключил, сделал невозможными и бессмысленными известные доказательства бытия Божия, прежде критического рассмотрения каждого из них в отдельности. Общее суждение о них Кант произносит такое, конечно в том же духе своих стократно повторяемых основоположений.

«Несмотря на настоятельную потребность разума, — рассуждает он, — *предполагать нечто такое, что могло бы служить для рассудка основанием к всестороннему определению его понятий, по Канту, легко заметить ложную сторону этого предположения.* Рассудок не так скоро принял бы *создание собственного мышления за действительное существо*, если бы не было настоятельных побуждений иметь устойчивый пункт при движении *от данного условного к безусловному*, которое, хотя само по себе и по своему понятию и *не дано в действительности*, но может завершить ряд условий, возведенных к их основаниям».

«Вот, по Канту, естественный путь к этому, принимаемый даже простым человеческим разумом. Разум начинает, по-видимому, не от понятия, но будто от опыта, и *предполагает в основании его нечто существующее (вещь в себе)*. Но эта почва должна колебаться, если она не будет закреплена на неподвижном основании *чего-то безусловно необходимого*. Но само безусловно-необходимое не имеет никакой новой опоры, так как *под ним и вне его существует только пространство*. Наполняя собой все, это необходимое существо не допускает уже нового вопроса о новой причине, т. е. по своей (призрачной) реальности оно бесконечно. Если существует что-либо, то должно допустить, что есть нечто существующее необходимым образом. Все случайное существует под условием чего-либо, служащего

ему причиною; эта, в свою очередь, предполагает свою новую причину и т. д., до причины уже не случайной, а существующей необходимо без всякого дальнейшего условия. На этом доказательстве разум основывается в своем движении к первосуществованию». Очевидно только, что это безусловно-необходимое не имеет для себя никакой действительной опоры; что под ним и над ним существует только пустое пространство, только мыслимая форма, без всякой реальности; что это безусловно-необходимое само не более как мыслимая форма, только предположение и предположение ложное, так как разум принимает здесь создание собственное мышления за действительное существо, которое в действительности не дано.

«Затем, по Канту, разум будто бы ищет понятия о таком существе, так как в сущности он и исходит здесь только из трансцендентального понятия. Быть таким необходимым существом, *по-видимому*, всего приличнее такому, в понятии которого совмещены все причины, которое *совершенно во всех частях и во всех отношениях*, которое служит повсюдным условием. Ибо, при обладании всеми условиями для всего возможного, оно не нуждается само ни в каком условии и даже исключает их, в чем никакое другое понятие не может сравниться с ним. Будучи сами по себе недостаточны и предполагая дополняющие условия, все другие понятия не обладают чертою независимости от всяких дальнейших условий. Посему понятие существа, имеющего высшую реальность в себе, лучше *всех других понятий возможных предметов*, по-видимому, подходило бы к понятию безусловно-необходимого существа. *Таков естественный ход разума*. Сперва он убеждается в существовании какого бы то ни было *необходимого существа*. Разум признает за ним *безусловное существование*. Затем ищет понятия чего-то *независимого от всех условий* и находит его в существе, которое *служит достаточным условием всего другого*, т. е. в существе, *закрывающем в себе всю реальность*. Иначе сказать, *безграничная всеобщность* превращается для него в *безусловное единство* и приводит к понятию *единичного высшего существа*. Мы заключаем, таким образом, что высшее существо, как первооснование всех вещей, существует необходимым образом».

Конечно, по Канту, все это не более как призрак; все это кажется, только по-видимому. «Тем не менее, — продолжает он, — это заключение оказывается далеко не столь сильным, при обсуждении того, *что мы знаем, или, точнее, — предполагаем*». Известно, что о высшем существе, по Канту, мы не знаем ничего, а предполагаем ложь. «Допустим, — продолжает

он, — что 1) от какого-либо бытия (наприм<ер>, и моего) можно заключать к бытию безусловно-необходимого существа; 2) что существо, объемлющее собою всю реальность и все условия, должно быть безусловным, и 3) что, наконец, найдено понятие предмета безусловно-необходимого. Но и тогда *нельзя еще вывести, что понятие ограниченного, не обладающего высшею реальностью существа, противоречит черте безусловной необходимости*. Быть может, мы имеем право считать все ограниченные существа (наприм<ер>, атомы) безусловно необходимыми... Таким образом, упомянутое доказательство нисколько не проясняет нам понятия свойств необходимого существа».

Одним словом, по окончательному, впрочем, стократно повторяемому Кантом приговору *«все это доказательство имеет трансцендентальный характер*, хотя оно и так просто, так естественно, что совершенно доступно простому рассудку, лишь только рассудок познакомится с ним. Мы замечаем, что вещи изменяются, возникают, уничтожаются. Всему этому должны быть причины. Но и всякой данной в явлении причине можно опять спрашивать новую причину. Где же, наконец, искать завершающей причинности, как не там, где находится высшая причина, т. е. в таком существе, которое владеет всеми условиями для возможных действий, и которого понятие, *в силу всеобъемлющего совершенства, должно быть и действительным*? Эту высшую причину мы считаем необходимою, потому что мы необходимо должны восходить к ней и нет оснований подниматься выше ее. Оттого и в многобожии всех народов мы замечаем искру единобожия».

Таким образом, по Канту, «все способы доказательства бытия Божия начинаются с определенного опыта и установки особых качеств нашего чувственного мира, от которых мы восходим затем, по закону причинности, к высшей внемировой причине (*доказательство физико-телеологическое*); или же в основание полагается неопределенный опыт, т. е. какое-нибудь бытие вообще (*доказательство космологическое*); или же избирается отвлеченный путь и совершенно *a priori*, из одних понятий, мы заключаем к бытию высшей причины (*доказательство онтологическое*). Кант утверждает, что разум также мало достигает цели одним (опытным), как и другим (трансцендентальным) путем, и что *разум тщетно усиливается перешагнуть пределы чувственного мира с помощью теории*; что, одним словом, разум во всех трех доказательствах (а их больше нет и быть не может) руководится *одним только трансцендентальным понятием*»<sup>17</sup>.

Этим у Канта о доказательствах бытия Божия сказано все. В основе всех этих доказательств лежит, по Канту, *одно только трансцендентальное понятие* о высочайшем существе, трансцендентальная идея, трансцендентальный идеал, одно только наше представление, создание нашего мышления, мысленная форма, пустой призрак, одно только предположение, и предположение ложное, ошибка, заблуждение, обман, ложь... На что мы не имеем никакого права, даже не можем предполагать возможности такого существа. Безусловное существо есть не более как трансцендентальное и неизвестное основание возможности чувственного ряда явлений; но неизвестное не в том смысле, что мы только не знаем об его существовании в действительности. Нет, такой трансцендентальный предмет, как идеал, идею, как чистое рассудочное понятие, без всяких условий чувственности, мы не можем и представлять, не имеем права и предполагать.

Напрасны после этого усилия наших русских философов выгородить, понять Канта, утверждая, например, будто из того, что эти доказательства признаются недостаточными, никак не следует, что Кант отрицает бытие Божие. Нет. Из представленных нами, стократно повторяемых выражений Канта, явствует до очевидности, до резкости, до тошноты, что Кант отрицает бытие Божие самым категорическим образом; что он придумывал всевозможные способы словоизвитий для выражения этого своего коренного убеждения, чтобы не оставить на себе ни малейшей тени подозрения в противном; что для выяснения этого своего убеждения он написал всю свою критику разума; что новейшие германские последователи Канта, уверяя, что Кант позволил себе путать что-то такое об исключительной важности *нравственного доказательства бытия Божия* единственно из жалости к своему более, чем сам господин его, благочестивому камердинеру, правы гораздо более, чем наши российские философы-низкопоклонники пресловутого германского гения философа, критика, атеиста, и что они, по своему низкопоклонству пред немецким авторитетом, которого не изучили и не понимают, или, еще хуже, — оправдывают, понимая наполовину, недалеко ушли от того же Кантова камердинера.

### Глава СХХI

Таким образом, по Канту, больше трех доказательств бытия Божия, именно доказательства *космологического, телеологического и онтологического*, нет и быть не может. Согласимся.

Разум, по Канту, во всех этих трех доказательствах руководится одним только *трансцендентальным понятием*. Иначе сказать, в основе всех этих доказательств лежит одно только трансцендентальное понятие о Высочайшем существе, трансцендентальная идея, трансцендентальный идеал, одно только наше представление, создание нашего мышления, мысленная форма, пустой призрак, одно только предположение, и предположение ложное, ошибка, заблуждение, обман, ложь... На такое предположение, по Канту, мы не имеем никакого права; не можем предполагать не только действительности, но и возможности такого существа. Безусловное существо, по Канту, есть не более как трансцендентальное и неизвестное основание возможности чувственного ряда явлений; но неизвестное не в том смысле, что мы только не знаем об его существовании в действительности. Нет, такой трансцендентальный предмет, как идеал, идею, как чистое рассудочное понятие, без всяких условий чувственности, мы не можем и представлять, не имеем права и предполагать.

Таким приговором Канта о бытии существа высочайшего, однако же, мы не должны пугаться. У него и душа человеческая есть неизвестно что. По собственным его выражениям, то душа не есть трансцендентальный субъект, а только явление, даваемое в области чувственности. То душа — явление только с одной стороны, а с другой стороны — чисто рассудочный предмет (трансцендентальный объект), познаваемый не по чувственным впечатлениям. То, в силу своего рассудочного характера, наша душа или субъект не зависит от условий чувственности и не есть явление. Во всяком случае, душа, по Канту, есть нечто еще более эфемерное и химеричное, чем явление, когда и явление есть только представлено, есть ничто. Трансцендентальный же предмет есть только идея, следовательно, менее чем ничто.

Но и этот приговор Канта, что и душа наша есть призрак или ничто, не должен нас пугать. У него даже предметы возможного для нас опыта, т. е. все представляемое нами в пространстве и времени, суть не что иное, как явления, не что иное, как наши представления. И в этой своей форме, как наши представления, как представляемые нами протяженные существа, как ряды изменений, предметы даже опыта не существуют нигде, вне нашей мысли. Можно только предполагать, и даже необходимо предположить существование протяженных существ в пространстве и времени; так как не будь предметов в пространстве и времени, как в формах нашего представления, мы не имели бы никакого содержания представлений, не имели бы

и самых представлений. Кант уверяет, что предметы опыта никак не даются нам сами в себе, как вещи в себе, но только в опыте, только в восприятии, а вне опыта не существуют, и с уничтожением нашего представления уничтожились бы. Вне представления все предметы опыта суть ничто. Нам даны только восприятия и последовательная смена одного возможного восприятия другим. А явления сами в себе, как простые представления, действительны только в восприятии, которое в сущности есть наличное опытное представление, т. е. явление. В сущности явление есть представление, представление — явление, явление в представлении, тоже что явление во сне, ничто... Усвоив себе этот взгляд, Кант похвάζεται, что упразднил борьбу разума с самим собою и устранил скрывающуюся здесь *трансцендентальную призрачность*, так как мир не существует как нечто само в себе, т. е. представляемый мною мир не существует независимо от моих представлений. Или, выражаясь крепче, «явления независимо от наших представлений и суть ничто» (сновидения — да?), «т. е. имеют трансцендентальное идеальное значение». Выходит, что, по Канту, сказать: «Такой-то предмет имеет трансцендентальное идеальное значение» значит сказать, что «этот предмет есть ничто». А у Канта не только Бог, не только душа, но и мир, как в целостности, так и в частях, во всех своих объектах, как явлениях и представлениях, суть предметы, имеющие только трансцендентальное идеальное значение. Это, у Канта, все равно что они ничто!

По Канту, предметы, соответствующие идеям разума, существуют только в разуме, а больше нигде. Предметы, соответствующие категориям рассудка, существуют только в чистой априорной мысли, а больше нигде. Чистые формы наглядного представления, пространство и время, существуют только в чистом наглядном представлении, а больше нигде. Форма всякого явления, всякий порядок пространственной или временной последовательности в явлении, существуют только в чистом же априорном наглядном представлении, а больше нигде. Из действительности, из вне нас существующего мира мы получаем единственно только содержание явления, которое трудно до невозможности отделить от формы явления, за которым скрывается всегда недоступная нашему сознанию, неизвестная нам вещь в себе, о которой мы знаем только, что она существует, но не знаем, как существует... Впрочем, здесь, как и во многом, Кант противоречит себе: с одной стороны, он утверждает, что не только бытие, но и свойства вещи в себе доступны нашему познанию; а с другой — всем строем своей системы отрицает

и то, чтобы нам доступно было познание даже бытия вещи, познание даже того, что вещь в себе существует. Кант позволяет находить даже нужным только предполагать существование протяженных существ в пространстве и времени. Тем не менее предостерегает, что самое пространство и время, а вместе с ними и все явления в пространстве и времени, не суть, однако же, вещи в себе и вне нашей души не существуют. Формы пространства и времени вне нас не существуют, как не существуют и предметы, которые кажутся нам существующими в пространстве и времени, которые с уничтожением нашего представления уничтожились бы во всех своих пространственных отношениях. Все предметы возможного для нас опыта, как явления, как представления, не существуют нигде, кроме наших мыслей. Даже предметы опыта не существуют нигде, кроме наших мыслей. Что же сказать о предметах наших трансцендентальных идей?! Между тем, жалуется Кант, «трансцендентальный реализм из видоизменений нашей чувственности делает самостоятельные вещи и превращает представления в вещи в себе». В этом стократно повторяемом у Канта изречении скрывается ключ к разгадке того, как это в Боге и душе Кант думает уловить и показать нам не более как призрака, *столь долго вводившего нас в заблуждение.*

Все это, впрочем, не должно беспокоить нас. По Канту, Бог и душа — такой же призрак, как и весь мир, мир как во всей своей целостности, так и во всех своих частях. У Канта не более как призраки все предметы не только трансцендентальных идей, но и возможного опыта. Призраки не только все предметы и явления, существующие в пространстве и времени, но и самые пространство и время, как и обратно, не только пространство и время, но и все явления и предметы, существующие в пространстве и времени!

Вышел наиполнейший, всеобъемлющий, совершенно праздный, противонаучный абсурд.

Нами же (гл. CV, с. 292—296) установлено относительно внешнего бытия, что 1) только так называемые вторичные свойства предметов (световые, слуховые, вкусовые и т. д.), реальные в нашем чувстве, не существуют в природе вне нашего чувства; 2) свойства же первичные (непроницаемость, фигуральность, численность, существование и сосуществование в пространстве и последовательность во времени) реальны и в нашем чувстве и во внешней природе, хотя в природе эти свойства реальны и не вполне согласно с нашим внешне-чувственным отношением к предмету. 3) Свойства, которые мы назвали

внутренне-чувственными, параллельными внешне-чувственным, напри<sup>м</sup>ер световые вибрации эфира, или тепловые вибрации атома около атома, существовали в природе всегда, когда существовала вещественная природа. 4) Свойства аксиоматические, каков закон бесконечной причинности, непрерывной причинной последовательности во времени, каков закон беспредельности пространства и невозможности безусловной пустоты, каков закон неуничтожаемости силы и вещества в условиях ограниченного бытия, каков закон единства жизни и законов бытия во всей Вселенной, — эти свойства неотъемлемы от бытия. 5) Наконец, свойства абсолютные, — нам таковые ведомы, — необходимы в бытии и бытие без них немислимо.

Нами установлено, что ход нашего убеждения в истинности, в реальности, в объективности, в адекватности бытию нашего мирозерцания оказывается совершенно обратным тому, каким воображал его Кант, каким изображают его новейшие германские последователи Канта. Все эти качества нашего миропредставления возвышаются по мере восхождения нашего от непосредственного чувственного восприятия, чрез наглядное представление, чрез отражение в воображении и в понятии и рассудка до идеи разума, а не обратно; но это не иначе, как в связи деятельности нашего ума с высшею идеей разума. Это потому, что разум, с своим идеальным созерцанием, дается в психическом факте; потому что рассудок, как общечеловеческий, так и научный, возбуждается и руководится всегда присущими сознанию идеями разума; потому что достоинство истинности, реальности, объективности, адекватности предметам наших представлений идет, увеличиваясь в степени не от идей разума, не от абсолютных аксиоматических положений рассудка до непосредственных наиконкретнейших внешне-чувственных восприятий, а, наоборот, от непосредственнейшего, цельнейшего, внешне-чувственного восприятия, от постигаемых непосредственно тем или другим внешним чувством, вторичных качеств предметов, чрез более или менее отвлекаемые рассудком от восприятий разных чувств первичные качества, чрез внутренне-чувственные параллельные внешне-чувственным, чрез отвлеченнейшие, аксиоматические и до абсолютных свойств бытия, необходимо и непогрешимо отвлекаемых рассудком от присущей разуму идеи абсолютного, безусловного, бесконечного.

При такой постановке гносеологических оснований нашей уверенности в какой бы то ни было истине могут вести нас к уверенности в истине бытия Божия непререкаемым путем те

же три доказательства этой истины, именно *космологическое, телеологическое и онтологическое*, которые будто бы окончательно разрушены Кантом, разрушены столько же, сколько и основания нашей уверенности в очевидности, что теперь день и светит солнце и что лучи солнца несут свои живительные вибрации светового эфира: доказательства, которые еще Давид изображал поэтически в своих псалмах, которые философски обстоятельно раскрывались уже Сократом и Платоном; которые присущи человеческому духу настолько, что еще Давид обозвал безумцем всякого, кто сказал бы в сердце своем: несть Бог: которые представляют в себе неразрывную цепь не только очевидных, но и осозаемых доводов самой коренной истины человеческого убеждения, по словам апостола Павла, что невидимые свойства Божии, рассматриваемые в творениях, видимы, как и присносущная сила Творца и Божество Его; или по другому слову того же апостола, что ищущим Бога легко не только найти, но даже и осозать Его, *яко недалеко от единого коеждо нас суща: о Нем бо живем и движемся и есмь*; — доказательства, которые представляют нам неразрывную цепь истин не только очевидных и даже осозаемых, но истин и коренных, на которых зиждется всякая достоверность, всякая наша уверенность в какой бы то ни было истине, уверенность не только в том, что теперь день и светит солнце, что это не иллюзия моего чувства и не игра моего воображения, не только в том, что существует вообще весь внешний мир, но даже и в том, что я сам существую, что существует какой либо индивид, напри<sup>м</sup><ер> это дерево, или вид, напри<sup>м</sup><ер> дерево вообще, или род, напри<sup>м</sup><ер> растение вообще, что существуют атомы вещества, что существует вообще что-либо, а не ничто существует, так как все эти самые коренные истины человеческого убеждения можно разрушать самым логическим, самым научным методом, и разрушались они все повально то древнегреческими софистами и скептиками, то Кантом, то Джоном Стюартом Миллем<sup>18</sup> и многочисленным сонмом их немецких, английских, французских и наших русских последователей, критиков-гносеологов и позитивистов-научников.

С своей стороны, мы употребим всю заботу, чтоб поставить эти доказательства бытия Божия с самой научной их стороны, по возможности устраняя так называемую метафизику. А далее мы вовсе не предполагаем исчерпать до дна этот неисчерпаемый предмет в виду всего, что о нем писано самыми сильными умами человечества, на пространстве всех веков, как в древние, так и новейшие времена, в виду таких капитальных произведе-

ний, вооруженных всеми выводами современной науки, как: Бог и природа, Ульрици<sup>19</sup>; а намерены только выяснить наиболее позитивный научный метод постановки этих доказательств, применительно к выводам предшествующего нашего исследования по позитивной философии, принимая научную истину за научную, признавая общечеловеческое конституциональное убеждение за таковое, исходя из положений, твердо установленных общечеловеческим и научным опытом, отсылая любителей словопрений и критики самых основ нашего ведения к предыдущим нашим по сему критическим исследованиям, избегая здесь дон-кихотской борьбы с ветряными мельницами, особенно же в виду громадной массы научного материала, которого придется коснуться и в предлежащем нам исследовании.

<...>





**Н. Я. ГРОТ**

**Основные моменты  
в развитии новой философии**

<фрагмент>

**VII  
ЗНАЧЕНИЕ КАНТА**

Период так называемой новой, докантовской философии, начиная с Бэкона, представляет собою законченную эпоху в развитии европейской мысли, и по задачам, и по приемам их обсуждения. С Канта начинается новая эпоха, продолжающаяся и до сих пор, ибо философия Канта выдвинула ряд новых вопросов, указала на совершенно новые методы их решения и породила ряд чуждых предшествующей эпохе философских интересов. Поэтому новейшая философия, начиная с Канта, часто противопоставляется новой философии XVII и XVIII вв., как совокупность явлений особого порядка.

Основные вопросы философии XVII и XVIII вв., как выяснилось из анализа целого ряда крупных философских систем и отдельных, более или менее законченных учений, касались главным образом теории знания. Новая философия была реакцией против средневекового строя мысли и жизни европейских народов. В средние века эти народы жили преимущественно религиозными интересами и в разработке проблем науки и философии не только в общем не пошли дальше древних народов, но отчасти даже утратили знание древних.

Многие научные истины и открытия, а также глубокие обобщения философии, приобретенные в древности, были забыты, неверно и тенденциозно перетолкованы, и лишь случайно, оцупью, инстинктивно были сделаны в XV в. некоторые важные открытия и изобретения, которые дали толчок дальнейшим научным исследованиям и привели в XVI ст. к астрономической

системе Коперника и к попыткам создать на почве этого учения новое философское мировоззрение. С XVII в. европейская философия задается уже вполне сознательно целью выработать новую теорию познания природы и человека, систематически разработать начала науки, — облегчить и ускорить процесс изучения природы для того, чтобы воспользоваться ожидаемыми открытиями для усовершенствования личной и общественной жизни. Нечаянные и неожиданные открытия, сделанные в предшествующие два века, внушили мыслителям начала XVII ст. глубокую веру в силы человеческого разума, и этою верою в необъятные силы разума проникнута философия XVII и отчасти XVIII века. Лучшие и наиболее оригинальные философские произведения этого времени посвящены исследованию средств, элементов и путей деятельности разума. Другие крупные произведения задаются вместе с тем целью, на почве новых учений о разуме, положить начало и новому рациональному, т. е. на началах разума основанному, мировоззрению.

Но с самого начала, как мы видели, взгляды мыслителей на человеческий разум, на основы, элементы и методы рационального познания расходятся в двух направлениях. Образуются две главные философские школы — эмпирико-натуралистическая с Бэконом<sup>1</sup> во главе, и метафизическая, во главе с Декартом. Возникает существенный вопрос, откуда разум черпает основы своего знания, — где источники его безграничного могущества: в опыте или в прирожденных разуму идеях, и какими методами должно разрабатывать проблемы науки и философии — эмпирическим и апостериорным или метафизическим и априорным? Сначала обе доктрины стоят в резкой обособленности друг от друга и порождают два абсолютно противоположные мировоззрения — спиритуалистическую систему Декарта и материалистическое учение Гоббеса<sup>2</sup>. Но вскоре в обоих этих мировоззрениях усматриваются внутренние противоречия, логические несообразности и фактические промахи. Являются новые учения о знании и метафизические построения, в которых делаются попытки исправления указанных недостатков, ограничения недостаточно обоснованных выводов, примирения двух противоположных доктрин знания и бытия, насколько каждая из них содержит в себе элементы истины. В системе Спинозы<sup>3</sup> априорная спиритуалистическая метафизика как бы делает уступки натурализму англичан. Бог и природа сближаются, делается попытка объяснить все существующее из механического развития одной субстанции, обладающей различными атрибутами. В учении Локка делаются, наоборот, уступки де-

картовскому миросозерцанию. Внутренний опыт (рефлексия) признается самостоятельным источником знания наряду с внешним опытом, восприятия внешних чувств признаются субъективными, и познание материальной субстанции природы объявляется не более легким, чем познание духовной сущности. Обе субстанции открываются нам только в своих явлениях, но самая возможность существования двух субстанций уже не отрицается, как у Гоббеса. Рядом с этим Лейбниц делает грандиозную попытку примирить два направления рационалистической философии — метафизическое и натуралистическое — в учении о монадах, примирить монизм и дуализм гипотезой бесконечного множества субстанций, доктриной плюрализма. Декартовское учение о прирожденных идеях и Локково учение о чисто опытном происхождении всякого знания находят как будто почву для примирения в учении Лейбница о потенциальных познавательных силах монад, которые раскрываются лишь благодаря постепенному механическому процессу развития внутренних сил монады. В XVIII в. сближение двух основных направлений и взаимные уступки их становятся еще заметнее. В Германии Вольф и его школа разрабатывают параллельно рациональную и эмпирическую психологию, признавая и рациональную философию и эмпирическую науку. Во Франции картезианские традиции прихотливо комбинируются с основными посылками английского эмпиризма. В Англии, на почве эмпирической теории знания, выстраивается своеобразная идеалистическая система Беркли и скептическая субъективная метафизика Юма. Роли как будто переменяются. На почве английского эмпиризма вырастают идеализм и спиритуализм, на почве французского метафизического догматизма складывается чисто материалистическое миросозерцание (в XVII в. было наоборот). Хотя в конечных итогах английской и французской философии, как мы видели, замечается много общего, но спорным остается все-таки вопрос о том, должно ли придавать нашим ощущениям и их механическим комбинациям только *субъективное* значение, как думал Декарт, или *объективное*, как думали Бэкон и Гоббес. Первое решение вопроса принимается большинством английских мыслителей, с Локка, — второе решение его, в смысле объективности ощущений, приводит во Франции к построению радикальных материалистических систем. Та и другая крайности вызывают реакцию, «разочарование в силах человеческого разума» разрешить собственными его средствами основные проблемы метафизики. Раздается призыв к здравому смыслу и непосредственному чувству.

Таким образом, начав с безусловного доверия к человеческому разуму, новая философия испробовала его силы в разнообразных направлениях, но принуждена была при этом все более и более разочаровываться в его абсолютном могуществе, все более и более ограничивать его компетенцию. <...> *Куда было идти дальше?* С одной стороны, в учениях Беркли и Юма отрицалась возможность доказать реальное бытие вещества, природы и ее независимых от человеческого ума законов, — с другой стороны, в учениях французских материалистов абсолютно отрицалось реальное существование человеческой души и Бога, — и если некоторые крупные мыслители Франции еще допускали существование Бога и бессмертие души, то лишь как необходимых постулатов нравственного сознания, как удобных для жизни гипотез творческой мысли человека. Англичане в половине XVIII в. также отрицали возможность рационально доказать бытие души и Бога, хотя часто объявляли себя сторонниками непосредственной религиозной веры.

Очевидно, *дело разума и его предполагаемого всемогущества было почти потеряно*. А между тем науки опыта гигантскими шагами шли вперед на пути к познанию скрытого механизма явлений природы. Математика и механика, физика и астрономия быстро развивались благодаря открытиям Декарта, Лейбница, Ньютона. Химия в свою очередь, под влиянием толчка, данного Бойлем<sup>4</sup> в XVII в., продолжала успешно развиваться в XVIII в. Пристли<sup>5</sup> открыл кислород, а знаменитый французский химик Лавуазье<sup>6</sup> основание теории элементов и их соединений. Грей, Франклин<sup>7</sup> и ряд других ученых разрабатывали теорию электричества. Линней<sup>8</sup> положил начало новой ботанике. Науки о животных и в особенности физиология также развивались быстро, со времени открытия кровообращения Гарвеем<sup>9</sup>, и мы упоминали уже о трудах в области биологии нескольких знаменитых французских натуралистов — Бюффона<sup>10</sup> и Робинсона<sup>11</sup>. В нашу задачу не может входить обзор всех успехов специальных наук в XVIII в.\* Мы хотели только отметить факт, что благодаря новым методам опытного изучения природы, отчасти указанным и разработанным философами, науки опыта преуспевали и обещали в будущем новые великие приобретения, между тем как в разрешении самых важных и коренных проблем: о самом *разуме, его природе, происхождении и силах* не замечалось существенного успеха, — одно разочарование

\* Об этом подробнее у Уэвеля<sup>12</sup> в «Истории индуктивных наук» (рус. пер. — СПб., 1876—1869).

следовало за другим, одна позиция за другою терялась, одно понятие за другим подтачивалось психологической критикой, и почва становилась все более и более зыбкою. <...> Благодаря каким своим свойствам он так силен в разрешении одних вопросов знания и так бессилён в разрешении других? Предстояло подвергнуть человеческий разум новой, более широкой и всесторонней критике, приняв во внимание все наличные факты его успехов и поражений. И эту именно задачу взял на себя Кант, сначала в «Критике чистого (теоретического) разума», затем в «Критике практического разума» и в «Критике силы суждения». Чтобы исполнить эту трудную задачу, нужен был ум *глубокий и оригинальный*, нужен был человек с *широкими и разносторонними* познаниями не только в области философии своего времени, но и в области *математики и естественных наук*, — человек, способный охватить и понять *всю умственную работу своего века* и вместе с тем не только *терпеливый и трудолюбивый, но настойчивый и сосредоточенный в себе*. Только такой человек мог достигнуть в результате не только гениальных догадок и блестящих гипотез о причинах ошибок своих предшественников и о средствах их исправления, но и основных во всех частностях, строго продуманных и убедительно доказанных положений, способных устранить все сделанное ранее и дать новую точку исхода для будущих работ по философии. Все указанные качества ума и характера, — глубина и оригинальность мысли, широта и разносторонность познаний, чуткость понимания, необыкновенное трудолюбие, терпение и настойчивость, — соединились в личности скромного профессора Кенигсбергского университета *Иммануила Канта* \*.

---

\* Кант родился в Кенигсберге в 1724 г., фамилия его была шотландского происхождения, отец его занимался седельным ремеслом; мать воспитывала его в строго религиозном духе распространенного в то время пиезизма. В университете Кант занимался философией, математикой, богословием. По окончании курса, в 1746—1755 гг. он был домашним учителем в различных семействах, между прочим у графа Кейзерлинга. С 1755 г. Кант начинает преподавание в Кенигсбергском универ<ситете> в качестве доцента. Профессуру ему удалось получить лишь в 1770 г., когда ему было уже 46 лет, а до этого Кант постоянно бедствовал материально, поддерживаемый изредка друзьями. Между тем он читал лекции и по математике, и по физике, и по астрономии, и по географии, преподавал естествознание, богословие, этику, логику, метафизику, философию, энциклопедию философии, и в этой строгой школе жизни и знания сложился его разносторонний и глубокий ум, его твердый и уравновешенный характер. Преподавание в универ-

&lt;...&gt;

Великая заслуга Канта заключается в том, что он пытался осуществить новый синтез эмпиризма и метафизической теории знания, путем дальнейшего критического развития учения Лейбница о прирожденной организации ума. «Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus»<sup>13</sup>, — говорит Лейбниц, и вот — Кант и задался целью исследовать природу этого «прирожденного нам интеллекта», этой прирожденной умственной организации. Он согласен с эмпириками в том, что все содержание нашего знания извлекается нами из опыта, из ощущений, но *формы*, в которые укладывается это содержание, — *прирождены*, составляют неотъемлемую *принадлежность разума* по самой природе его, и именно эти формы и дают *порядок, единство, необходимость и всеобщность* всем продуктам умственной деятельности человека, они организуют приобретаемое из опыта содержание и служат поэтому неизбежными условиями всякого опыта.

О преобразовании теории знания в этом духе мечтал в Германии в 60-х годах прошлого века не один Кант. Иоганн Ламберт<sup>14</sup>, находившийся с Кантом после в оживленной переписке, издал в 1764 г. «Новый органон, или Мысли об исследовании и начертании истины» (в 2 т.), а в 1771 г. сочинение «Об архитектонике или теории простейшего и первого в философском и математическом познании». Ламберт, подобно Канту, замышлял преобразование метода *метафизики* как науки о *границах* человеческого познания. Ламберт первый увидел два различных источника знания — в опыте и в неразложимых понятиях разума, отождествляя контраст этих элементов с противоположностью *содержания* и *формы* познания. «Кант превзошел своего друга только тем, что нашел *принцип* для анализа и выяснения форм познания» (Ибервег). Кант различает в человеческом познании *аналитические*, или разъяснительные суждения, в которых сказуемое заключено в понятии подлежащего и не расширяет его содержания, — и *синтетические*, в которых сказуемое привносит в подлежащее *новое* содержание. Синтетиче-

---

ситете он продолжал 42 года, до осени 1797 г., когда старческая слабость заставила его прекратить чтение лекций. Жизнь он вел скромную, умеренную и правильную, и в течение 30 лет не выезжал за пределы родного своего города. Умер он от старческой слабости в 1804 г. «Критика чистого разума» появилась только в 1781 г., «Критика практического разума» — в 1788 г., «Критика силы суждения» — в 1790 г.

ские суждения могут быть апостериорными, утверждающими какое-либо новое для нашего ума соотношение предметов *опыта*, и *априорными*, независимыми от опыта и потому имеющими не частное и случайное содержание, а характер *необходимости* и *всеобщности*. Такие априорные синтетические суждения Кант открыл и в математике, и в естествознании и задал себе вопрос: «Как они возможны?» Эти суждения очевидно предполагают прирожденные, всеобщие и необходимые *формы* сочетания представлений, взятых из опыта. Такими формами являются в области чувственного познания *пространство* и *время*, в области рассудочной деятельности — известные *понятия*, или *категории*, под которые подводятся все данные опыта. Таковы категории единства и множества, сущности и причинности, возможности, действительности и необходимости, и т. д. Таких категорий Кант открыл 12, построив их систему несколько искусственно, схоластически, на почве обычной в формальных логиках классификации суждений. Заслуга его лежит не в этой классификации, а в сознании, что есть в уме формы соединения и сплавивания восприятий, которые *предваряют* всякий чувственный опыт и служат предметом нашего непосредственного самосознания, и в глубоком анализе *некоторых* из этих форм мышления. Учения Декарта о самосознании и Локка о рефлексии и внутреннем опыте как источниках особого рода знания были Кантом плодотворно расширены и получили *логическое* обоснование чрез анализ состава суждений нашего ума. Юм признавал идеи, соединяющие и сплавивающие впечатления нашего опыта, только «копиями» внутренних впечатлений сходства или однородности (идея субстанции), последовательности и преемства (идея причинности). Но этим самым он лишил их всякой «объективной» цены, всякого значения объективных и необходимых «норм» познания. Самые законы для Юма не что иное, как чисто субъективные соединения впечатлений нашего ума в привычные преемства. Этот вывод лишал все построения математики и естествознания необходимого и объективно-достоверного характера, что противоречило всем открытиям науки и могло поколебать веру в объективную ценность знания. Вместе с тем в этой теории было и *психологическое противоречие*. Если мы в ассоциациях ума связываем впечатления внешнего опыта по сходству, смежности во времени и пространстве, причинности и т. д., то это делается очевидно в силу прирожденной организации ума, и нельзя сказать, что представления о сходстве, последовательности, причинности и др. подобные возникают у нас после того, как мы «открыли» ряд сходств, последо-

вательностей и причинностей, так как мы открываем их лишь потому, что бессознательно «ищем» их, что ум наш в силу прирожденной организации ищет тождества, различия, смежности и причинной связи в явлениях опыта, данных сознанию в ощущениях. У него есть несомненно свои прирожденные и необходимые «мерки» для упорядочения явлений опыта, и оттого-то все наше опытное знание строго организовано и объективно ценно. Эти мерки Кант назвал *субъективными*, или *трансцендентальными* формами познания. (Трансцендентальными, ибо они приобретаются и познаются не из опыта, а независимо от него, а priori, — и потому все его учение о знании есть «субъективный или трансцендентальный идеализм», как он сам его называл.) Конечно, из изложенной точки зрения следует, что означенные субъективные формы объединения впечатлений опыта, хотя и суть необходимые и априорные формы нашего сознания и мышления о явлениях опыта, нисколько, однако, не разъясняют их внутренней, независимой от нашего ума природы. *Трансцендентное употребление* априорных идей разума, т. е. такое, которое претендовало бы на познание чрез них внутренней, *абсолютной природы вещей* — незаконно. *Вещи в себе*, в своей внутренней природе, навсегда и безусловно скрыты от нас, недоступны нашему теоретическому познанию. Поэтому, если ум наш стремится перешагнуть за пределы опыта и от условного знания перейти к безусловному, т. е. к теоретическому познанию субстанций Бога, души, мира, то это дерзновенное притязание его должно быть признано несоответствующим его силам. Ни во внешнем, ни во внутреннем опыте за пределы *явлений* этого опыта мы перешагнуть не можем, и потому метафизика, «как наука о субстанциях», невозможна.

Вся роль метафизики сводится лишь к указанию *границ и правильного употребления* форм деятельности разума в применении к обработке содержания, извлекаемого из опыта, и это понимание задач метафизики Кант называет *критическим* в отличие от прежнего, *догматического*. Оттого-то он и назвал свое сочинение «Критикой» чистого разума\*.

В «Критике практического разума» Кант доказывает, что подобно тому, как есть в теоретическом разуме априорные формы познания явлений мира, так есть в практическом разу-

\* Позднее он короче и яснее, чем в «Критике чистого разума», изложил эту теорию познания в «Пролегоменах ко всякой будущей метафизике» (см. русский перевод Владимира Соловьева, 2-е издание (Труды Психологического общества). М., 1893)).

ме человека априорные формы организации явлений нашей воли.

Формальное, всеобщее-необходимое начало нравственности есть *категорический императив долга*, т. е. признаваемое нами непосредственно абсолютное нравственное требование, выражающееся в следующей формуле: «Поступай так, чтобы правило твоей воли могло служить вместе с тем и началом всеобщего законодательства». Способность самоопределения воли на основании категорического императива Кант называет *автономией* воли. Но так как упомянутое категорическое требование подчинения идее долга или *абсолютному закону воли* было бы бессмысленно, если бы природа души не была сама абсолютна, если бы в мире не было абсолютного, Высшего начала и такого *нравственного* порядка, в силу которого упомянутое внутреннее требование нашего разума согласуется и с объективным устройством мира, и с возможностью применения упомянутого закона к деятельности, и с идеалом *бесконечной* деятельности духа, — то, по мнению Канта, нравственное сознание наше *постулирует*, т. е. необходимо предполагает существование и абсолютного существа — *Бога*, и *бессмертной души*, и *свободной воли*. Таким образом, свидетельства «практического» разума оправдывают веру человека в эти высшие начала бытия, недоступные теоретическому исследованию и оправданию.

В третьей критике, в «Критике силы суждения», Кант следует все тому же методу, ищет тех безусловных, субъективных форм, которые определяют жизнь *чувства* (в «Критике чистого разума» он исследует деятельность ума, в «Критике практического разума» — деятельность воли), т. е. оправдывают необходимость и всеобщность *эстетических* суждений наших о красоте и *телеологических* — о целесообразности вещей, и находит такие формы в способности к бескорыстному и объективному наслаждению гармонией формы и содержания явлений опыта. Отсюда возникают идеи «абсолютно прекрасного и целесообразного».

Таким образом, Кант старался до конца в анализе природы человеческого познания и самопознания выдержать один и тот же принцип: что *разум* получает из опыта лишь содержание ощущений, чувствований и стремлений, но *организует* это содержание своего внешнего и внутреннего опыта согласно природным, необходимым и всеобщим нормам, открывающимся нашему самосознанию *a priori*. Насколько это основное положение всей теории познания и метафизики Канта проведено им последовательно, мы сейчас увидим.

Прежде всего укажем на *историческое* значение теории Канта. Благодаря необычайной глубине, последовательности, логической строгости и остроумию анализа, — благодаря тому, что в нем были предусмотрены и подвергнуты обсуждению многие частности каждой проблемы, которую Кант ставил, и что эти проблемы в своем целом обнимали существенные интересы философии предшествующих двух столетий, и ими в то же время открывались новые богатые перспективы для анализа человеческого разума и окружающей действительности, — кантовское учение стало быстро приобретать сторонников сначала в Германии, а затем и в других странах, и вся история философии XIX в. есть история постепенных побед и завоеваний, которые делала кантовская философия в Европе, в самых различных направлениях и с самых разнообразных точек зрения. Несмотря на упорное сопротивление и самые отчаянные попытки многих оригинальных мыслителей избавиться от влияния этого нового миросозерцания, кантовская философия на Западе победила все другие, и в самых отдаленных от нее на первый взгляд философских учениях сказывается все-таки ее неотразимое и незамечаемое часто самими мыслителями воздействие. По временам торжествовали другие доктрины, которые, казалось, исправляли или устраняли философии Канта, например, в Германии системы Фихте, Шеллинга, Гегеля, Гербарта, Шопенгауэра, во Франции система Огюста Конта<sup>15</sup>, в Англии учения Милля и Спенсера<sup>16</sup>, но торжество их было кратковременно, и вскоре открывалось, что все лучшее и наиболее прочное в них или взято у Канта, или предусмотрено и гораздо полнее и глубже выражено им. Ведь не только в нынешней н о в о к а н т и а н с к о й метафизике немцев, но и в современном а г н о с т и ц и з м е французов и англичан, и в частности в э в о л ю ц и о н н о й метафизике Спенсера и даже в новейших трансформациях п о з и т и в и з м а легко обнаружить глубокое влияние кантовской философии, которая стала *философской атмосферой* нашего века, и основной дух которой вдыхается многими мыслителями бессознательно, произвольно, — вопреки их желанию.

Великая историческая заслуга Канта состояла в том, что он примирил на долгое время эмпирическую науку и метафизическое умозрение, ограничив и первую и второе указанием высших потребностей человеческого духа, их места и назначения. Скептицизм Юма, сенсуализм, материализм и атеизм французских философов XVIII в. были побеждены безусловно.

«Наука, очевидно, имеет объективную цену, ибо в уме есть объективные и необходимые меры, или нормы познания; мета-

физика субстанциального бытия, очевидно, должна быть ограничена, ибо эти нормы, или формы познания — субъективны, но тем не менее вера в высшие идеальные начала мирового бытия и человеческой деятельности от этого несколько не может пострадать, ибо эти начала являются необходимым предположением нашей практической деятельности, нашего нравственного существования».

Но у Канта в его основоположениях было одно несомненное *противоречие*, которого он не заметил и которое более или менее ясно сознавалось его преемниками и повело именно к борьбе против Канта и к попыткам устранения его субъективного идеализма и исправления его с других точек зрения. Это основное противоречие вот в чем заключается: если человеческий разум находит в себе *a priori* всеобщие и необходимые, т. е. безусловные, формы и нормы своей деятельности, и теоретической, и практической, и поэтической или творческой, то как же можно утверждать, что *ничто* безусловное, *объективно* необходимое и всеобщее не доступно познанию *теоретического* разума? По меньшей мере естественно предположить, что в этих «абсолютных и априорных формах познания и деятельности» человеческого духа раскрывается для теоретического разума *абсолютная природа нашего собственного духа* и что положение Канта, что и наша собственная внутренняя жизнь открывается нам также только в *явлениях*, — неверно. Одно из двух: или мы в своем самосознании находим только явления, и тогда безусловные формы познания и деятельности разума — мираж, — или эти формы «реально» даны в самосознании, и тогда дух открывается нам не только в своих явлениях, но и в «абсолютной» своей природе.

Таким образом, Кант сам подал повод, своим учением о безусловных формах познания и деятельности человеческого духа, к дальнейшему разысканию и исследованию природы *абсолютного, объективного бытия*, и на почве кантовской философии естественно возникла вновь целая серия систем, поставивших своею задачею проникнуть в природу «абсолютного» *теоретически*, причем это абсолютное признавалось то «духом», то «идеєю», то абсолютной «организацией материи», то абсолютной стихийной «волей», как в учении Шопенгауэра, то абсолютным «механизмом законов природы». Но замечательно, что все философские учения нашего века в своем признании абсолютного и даже в самом *отрицании* его бытия и познаваемости, так или иначе, с того или другого конца, примыкают к теории познания Канта, исходя или из его учения о формах

познания, или из его же учения о непознаваемости вещей в себе, и т. д.

Подробно рассматривать все эти ветви и веточки на великом древе кантовской философии мы не станем. Заметим только, что для нас лично лучшим дополнением и исправлением системы Канта представляется учение Шопенгауэра о воле, так как именно это учение, несмотря на его крайности, лучше других указало на способ перехода от абсолютных форм самопознания к идее «абсолютного начала бытия» — воли, хотя и это учение, в свою очередь, требует радикального преобразования и переработки. Поэтому для нас несомненным является, что *ближайшей задачей философии* будущего должно быть все-таки устранение того коренного противоречия кантовской философии, на которое мы указали и которое никем не было вполне удовлетворительно разрешено. Конечно, эта реформа должна совершиться не на почве кантовской теории знания, как это безуспешно пытались делать до сих пор, а на почве какой-то совершенно новой, еще никому неведомой, но всеми предчувствуемой точки зрения, радикально устраняющей ошибки Канта и в то же время способной не менее надежно обосновать все те великие истины интеллектуального, нравственного и эстетического бытия человека, которые Кант открыл и так своеобразно обосновал. Нужно найти совершенно *новый фундамент* философии, еще более глубокий и широкий, и находящийся в полном согласии с интеллектуальными и нравственными запросами нашего времени.

Как его найти? Где его искать? В философии Канта с методологической точки зрения есть одна ахиллесова пята, давно указанная, всеми сознаваемая. Это — его еще весьма наивная, во многом произвольная и научно необоснованная, *психология*. Со времени Канта психология сделала громадные успехи, открылись для нее и целые новые области фактов, и новые области соображений и умозрений. В особенности велики приобретения послекантовской психологии *чувства* и психологии *воли*. Нам лично думается, что именно и только на почве этой новой, усовершенствованной и глубже обоснованной, психологии вообще, и психологии чувства и воли в частности, можно победить основное противоречие теории познания и метафизики Канта, найти новый фундамент и для теории знания, и для теории бытия, и для философского учения об основах и устоях нравственной деятельности человека.

<...>





## Вл. СОЛОВЬЕВ

### Кант

Кант (Immanuel Kant, первонач. Cant) — основатель философского критицизма, представляющего главную поворотную точку в истории человеческой мысли, так что все развитие философии, если не по содержанию, то по отношению мысли к этому содержанию, должно быть разделено на два периода: докритический (или докантовский) и послекритический (или послекантовский). Согласно его собственному сравнению (с Коперником), К. не открыл для ума новых миров, но поставил самый ум на такую новую точку зрения, с которой все прежнее представилось ему в ином и более истинном виде. Значение К. преувеличивается лишь тогда, когда в его учении хотят видеть не перестановку и углубление существенных задач философии, а их наилучшее и чуть не окончательное решение. Такая завершительная роль принадлежит К. на самом деле только в области этики (именно в «чистой» или формальной ее части), в прочих же отделах философии за ним остается заслуга великого возбудителя, но никак не решителя важнейших вопросов. Биография К. не представляет никакого внешнего интереса. Он провел всю свою жизнь, преданный исключительно умственному труду, в том же Кенигсберге, где родился (22 апр. 1724 г.) и умер (12 февр. 1804 г.). Отец его был небогатый мастер седельного цеха. Семья отличалась честностью и религиозностью в пиэтистическом духе (особенно мать). Такой же дух господствовал и в той школе (collegium Fredericianum), где К. получил среднее образование (1733—40). Директор этой коллегии, пастор Ф. А. Шульц, был в то же время проф. богословия в Кенигсбергском унив., куда К. поступил на богословский факультет. Пиэтистическое воспитание несомненно оставило следу К. в общем характере и тоне его жизнепонимания, но не давало удовлетворение умственным запросам, рано возникшим в его несо-

размерно развитой голове. Помимо богословских лекций, он с увлечением изучал светские науки, философские и физико-математические. Окончание курса совпало со смертью его отца (1746), принуждавшего его искать средства к существованию. Девять лет провел он домашним учителем в трех семействах, частью в самом Кенигсберге, частью в недалеких поместьях. Умственное развитие Канта шло от точных знаний к философии. Самостоятельным философом он стал поздно, лишь к 45-летнему возрасту, но гораздо ранее заявил себя как первостепенный ученый. В 1755 г. он издал (анонимно) свою физико-астрономическую теорию мироздания («Allgemeine Naturgeschichte u. Theorie des Himmels»<sup>1</sup>), которую, в сущности, лишь повторил Лаплас<sup>2</sup> через несколько десятилетий. Эта теория, которую называют К.-Лапласовскою, но, по справедливости, следовало бы называть Кантовскою, остается общепринятою в науке. До сих пор имеют значение и другие, меньшие сочинения естественно-научного содержания, изданные Кантом около того же времени (1754—1756): об огне, о вращении земли вокруг ее оси, об одряхлении земли, о землетрясениях. В 1765 г. К. сделался приват-доцентом философии в Кенигсб. унив. и только через 15 лет, на 47-м году жизни, получил место ординарного профессора логики и метафизики, защитив диссертацию «De mundi sensibilis alque inlelligibilis forma et principiis» (1770)<sup>3</sup>. [Раньше этого, во время занятия Кенигсберга русскими войсками, открылась вакантная кафедра философии, которую желал занять К., но русский губернатор утвердил, по старшинству, другого кандидата.] Из философских трудов К. названное соч.— первое, где он является оригинальным мыслителем, с новым и важным взглядом, именно на субъективный характер пространства и времени. Незадолго перед тем, как видно из одного письма, он задумал еще другое небольшое сочинение: «О границах человеческого познания», которое предполагал издать в том же году, но оно появилось лишь через 11 лет, после того как разрослось в «Критику чистого разума» (1781). В следующие 12 лет вышли и все другие главные сочинения К. в области философии: «Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können» (1783), где К. в другом порядке излагает сущность своей критики познания; «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» (1785); «Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft» (1786); «Kritik der praktischen Vernunft» (1788); «Kritik der Urtheilskraft» (1790); «Religion iunerhalb der Grenzen der blossen Vernunft» (1793)<sup>4</sup>. Из мелких сочинений, кроме упомянутой латинской диссертации, значительный философский ин-

терес имеют: «Идеи всеобщей истории» (1784), «Вечный мир» (1795), «Об успехах метафизики со времени Лейбница и Вольфа» (1791), «О философии вообще» (1794), «Спор факультетов» (1798). Меньший интерес представляют «Грезы духовидца» (1766) — сочинение докритической эпохи, написанное под влиянием Давида Юма; предмет его — видение и теории Сведенборга<sup>5</sup>, к которому К. относится крайне скептически, хотя одна из основных мыслей шведского мистика — об идеальности пространства и времени — отразилась в латинской диссертации К., а потом и в «Критике чистого разума» (это более чем вероятное предположение несколько не колеблется сердитою бранью Куно Фишера<sup>6</sup> в его полемике с д-ром Тафелем).

Кроме сочинений, К. много действовал как преподаватель. Несмотря на слабость голоса, его лекции своею содержательностью и оригинальностью привлекали значительное число слушателей. Кроме логики и метафизики, он читал курсы математики, физики, естественного права, этики, физической географии, антропологии, рационального богословия. Лекции по этому последнему предмету он вынужден был прекратить вследствие внешнего давления. В царствование Фридриха II<sup>7</sup>, когда министром народного просвещения и духовных дел был слушатель К., фон Цедлиц<sup>8</sup>, наш философ пользовался особым благорасположением правительства, но с воцарением Фридриха Вильгельма II<sup>9</sup> это отношение изменилось, особенно когда преемником Цедлица был назначен клерикал реакционер Вёльнер<sup>10</sup>. Сочинение о «Религии в пределах одного разума» вызвало крайнее неудовольствие начальства, и К. получил (в 1794 г.) королевский указ, начинавшийся так: «Прежде всего посылаем вам милостивый привет, наш достойный и высокоученый любезный верноподданный! Наша высочайшая особа уже давно с великим неудовольствием усмотрела, что вы злоупотребляете своею философией для извращения и унижения некоторых главных и основных учений Св. Писания и христианства». Далее говорилось, что в случае упорства К. должен «неизбежно ожидать неприятных распоряжений». К. отвечал, оправдывая свою точку зрения, и заявлял в заключение, что в качестве верноподданного он обещается в лекциях и сочинениях своих вовсе не касаться религии, как естественной, так и откровенной. Вскоре после этого он отказался и от других частных лекций, ограничившись обязательным курсом логики и метафизики, а в 1797 г., чувствуя приближение дряхлости, совсем прекратил преподавание. Он думал остаток жизни посвятить начатому им обширному труду, который должен был содержать энциклопедию

всех наук, но ослабление умственных способностей не позволило ему продолжать это сочинение, оставшееся в отрывках. Не дожив двух месяцев до 80 л., К. умер от старческой немощи. Личность и жизнь К. представляют совершенно цельный образ, характеризующийся неизменным преобладанием рассудка над аффектами и нравственного долга над страстями и низшими интересами. Поняв свое научно-философское призвание как высшую обязанность, К. безусловно подчинил ей все остальное. В силу ее он победил даже природу, превратив свое слабое и болезненное тело в прочную опору самой напряженной умственной энергии. Весьма склонный к сердечному общению, К. находил, что семейная жизнь мешает умственному труду, — и остался навсегда одиноким. При особой страсти к географии и путешествиям, он не выезжал из Кенигсберга, чтобы не прерывать исполнение своих обязанностей. По природе болезненный, он силою воли и правильным образом жизни достиг того, что дожил до глубокой старости, ни разу не быв болен. Потребностям сердца К. давал необходимое удовлетворение в дружбе с людьми, которые не мешали, а поддерживали его в умственной работе. Главным другом его был купец Грин, который с большими практическими способностями соединял такое умственное развитие, что вся «Критика чистого разума» прошла через его предварительное одобрение. Дружбою оправдывалась и единственная плотская слабость, которую позволял себе К.: он любил удовольствие стола, в небольшом обществе друзей. Но и это стало возможно для него только во второй половине жизни, когда он достиг ординатуры и когда сочинения его стали давать доход, а до 1770 г. он получал всего 62 талера в год. Впоследствии его экономическое положение улучшилось настолько, что он мог делать сбережения, на которые купил дом. Впрочем, он был совершенно свободен от скупости и корыстолюбия. Когда министр фон Цедлиц предлагал ему кафедру в Галле с двойным жалованьем, он отверг это выгодное приглашение. Узнав, что сын одного его друга основывает книжную торговлю, он, чтобы поддержать его, предоставил ему за бесценок издание своих сочинений, отказавшись от несравненно более выгодных условий других книгопродавцев. Эстетическое развитие К. было значительно ниже умственного и нравственного. Он понимал отвлеченно значение красоты, но живого интереса эта область в нем не возбуждала. Из искусств он всего более находил вкус в кулинарном, составлявшем любимый предмет его разговоров с женщинами; в поэзии он уважал только дидактику; музыку не мог терпеть, как навязчивое искусство; к пластическим художе-

ствам был совершенно равнодушен. Эта скудость эстетической стихии вполне понятна у нашего философа. Его призвание было — провести всюду глубочайшее разделение между идеальной формой и реальным содержанием бытия, а их нераздельное единство есть сущность красоты и искусства.

**Учение о познании К.** Каким образом можем мы познавать находящиеся вне нас и от нас независимые вещи или предметы? Этот вопрос, не существующий для наивного, непосредственного сознания, но составляющий главную задачу всякой философии, ставится и решается К. с особым глубокомыслием и оригинальностью. Наш ум может познавать предметы потому, что все познаваемое в них создается тем же умом, по присущим ему правилам или законам; другими словами, познание возможно потому, что мы познаем не вещи сами по себе, а их явление в нашем сознании, обусловленное не чем-нибудь внешним, а формами и категориями нашей собственной умственной деятельности. Издревле признавалось в философии, что чувственные качества предметов — цвета, звуки, запахи — обусловлены, как таковые, ощущающим; но от этих чувственных или вторичных качеств отличались первичные качества или определение, как, напр., протяженность, субстанциальность, причинность, которые считались принадлежностями вещей самих по себе, независимо от познающего. К. первый систематически и научно показал, что и эти «первичные» определения обусловлены познающим умом, но не в его эмпирических состояниях (как чувственные свойства), а его априорными или трансцендентальными актами, создающими предметы, как такие. К этой идее К. подходит посредством формального разбора того, что есть познание. Познание вообще состоит из суждений, т. е. из такого соединения двух представлений, в котором одно служит предикатом (сказуемым) другого (*A* и есть *B*). Но если всякое познание состоит из суждений, то нельзя сказать, наоборот, что всякое суждение есть познание. Значение настоящего познания принадлежит только таким суждениям, в которых связь субъекта и предиката: 1) представляется всеобщей и необходимою и 2) полагает нечто новое, не содержащееся в понятии: субъекта как его признак. Суждения, удовлетворяющие только одному из этих двух требований, но не отвечающие другому, не составляют познание (в научном смысле этого слова). Одному первому условию удовлетворяют суждения аналитические, например тело есть нечто протяженное, — это суждение достоверно *a priori*, оно есть всеобщая и необходимая истина, но лишь потому, что предикат протяженности уже содержится

в самом понятии тела, следовательно, ничего нового этим суждениям не сообщается. Напротив, одному второму требованию удовлетворяют суждения синтетические *a posteriori*, например длина этой улицы — 377 саж., или сегодняшняя температура воздуха = 2° Р. Такие суждения сообщают нечто новое, ибо число саженой и градусов не может быть выведено аналитически из представления данной улицы и дневной температуры; но зато эти суждения выражают только единичные эмпирические факты, лишенные всеобщего и необходимого значения и потому не составляющие истинного познания. Для образования этого последнего остается, таким образом, лишь третий род суждений, именно такие, которые, чтобы быть всеобщими и необходимыми, должны быть *априорны*, подобно суждением аналитическим (ибо данные *a posteriori* факты, сколько бы их ни набирать, отвечают только за себя и из них никак нельзя извлечь всеобщего и необходимого закона); но при этой априорности они должны — в отличие от аналитических суждений — сообщать новое содержание, т. е. быть *синтетичными*. Такие *синтетические суждения a priori* действительно существуют в науке, как в чисто математической, так и в естествознании или физике (в широком смысле древних). Когда мы говорим, что сумма 789 и 567 есть 1356, то мы высказываем истину всеобщую и необходимую: мы заранее уверены, что всегда и в применении ко всем предметам сумма этих чисел остается необходимо тою же самою, следовательно, это есть суждение априорное; однако оно не есть аналитическое, ибо число 1356 вовсе не есть признак, логически содержащийся в понятии чисел 789 и 567, вместе взятых; чтобы получить из этих двух третье число, нужно было совершить особый мысленный акт *сложения*, давший *новое* число, следовательно, — это есть *синтетическое суждение a priori*. Точно так же в геометрии положение, что прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками, хотя *a priori*, т. е. независимо от всякого опыта, достоверно, однако не выводится аналитически, «ибо понятие краткости расстояния не содержится как признак в понятии прямизны; следовательно, и это есть *синтетическое суждение a priori*. Наконец в естествознании, если все так назыв. законы природы суть нечто большее, чем простое констатирование единичных случаев, чаще или реже повторяющихся, то они обязаны своим значением лежащему в их основе положению причинности, которое устанавливает между явлениями всеобщую и необходимую связь; но основоположение: «*все явления имеют свою причину*» есть, во-первых, априорное, независимое от опыта (ибо опыт не мо-

жет обнимать *всех* явлений), а во-вторых, оно полагает нечто такое, что из данного порядка явлений аналитически выведено быть не может (ибо из того, что некоторые явления происходят в известной временной последовательности, нисколько не вытекает, что одно есть причина другого); следовательно, это основоположение есть *синтетическое суждение a priori*, а чрез него тот же характер принадлежит и всему чистому естествознанию, которого задача есть установление причинной связи явлений.

Точное определение того, в чем и из чего состоит познание, приводит к решению вопроса: *как возможно познание*, или — что то же — как возможны синтетические суждения a priori? Чтобы синтетическое соединение двух представлений имело априорный, а потому всеобщий и необходимый характер, требуется, чтобы это соединение было определенным и правильным актом самого познающего субъекта, т. е. чтобы он обладал способностью и известными способами соединять или связывать эмпирически материал единичных ощущений, которые сами по себе еще не дают никакого познания. Они могут стать предметом познания лишь через деятельность самого познающего ума. И действительно, наш ум, во-первых, приводит все данные ощущения в некоторый наглядный или воззрительный (*anschaulich*) порядок, в формах времени и пространства, или создает мир чувственных *явлений*, а во-вторых, эти *чувственные* явления он связывает *умственно*, по известным основным способам понимания (категории рассудка), создающим мир *опыта*, подлежащий научному познанию. Время и пространство не могут быть ни внешними реальностями, ни понятиями, отвлеченными от данных в опыте свойств или отношений вещей. Первый, наивный взгляд на время и пространство, как на самобытные реальности вне нас, по справедливому замечанию К. (в лат. дисс.), принадлежит к области баснословия (*pertinet ad mundum fabulosum*), второй же, по-видимому, более научный взгляд, подробно опровергается нашим философом. Настоящую силу всей его аргументации дает та несомненная истина, что всякий, даже самый элементарный, опыт мыслим только при различении моментов и мест, т. е. *предполагает* время и пространство, которые, будучи таким образом непременно *условиями* всякого опыта, не могут быть продуктами никакого опыта; самая попытка эмпирического объяснения этих форм чувственности возможна только при двояком, довольно грубом недоразумении: при отождествлении их самих с отвлеченным понятием о них, и затем при смешении самого времени и пространства с частными временными и пространственными отно-

шениями, как если бы кто-нибудь вопрос о происхождении зоологического вида *лошадь* смешивал с одной стороны — с вопросом о происхождении отвлеченного понятия *лошадь*, а с другой стороны — с родословною тех или других экземпляров конской породы. Психофизическая генеалогия времени и пространства предполагает притом, кроме самого времени и пространства, еще определенную животное-человеческую организацию, т. е. некоторое чрезвычайно сложное временно-пространственное явление.

Если, таким образом, время и пространство не могут быть ни внешними предметами, ни отвлеченными от внешнего опыта понятиями, то — заключает К. — каждое из них может быть лишь *чистым воззрением* (*intuitus purus, reine Anschauung*), т. е. априорною, субъективною и идеальною формой или как бы схемой (*veluti schema*), необходимо присущею нашему уму и обуславливающею для него правильную координацию чувственных данных; другими словами, это суть два основных условия воззрительного синтеза чувственности, совершаемого нашим умом. Все состояния нашего субъекта без исключения являются как моменты одного и того же времени (что возможно только в силу априорной природы этой формы), некоторые же из них определяются: как части одного и того же пространства (что также предполагает субъективный априорный характер пространственного воззрения). Из этого различия вытекает противоположение внутренних явлений, связанных во времени, но не в пространстве, и внешних, связанных не только во времени, но и в пространстве, — противоположение лишь относительное и с точки зрения К. не вполне объяснимое (см. ниже, критику учения). В чем бы, впрочем, ни состояло неведомое (с этой точки зр.) последнее основание, в силу которого некоторые из наших чувственных состояний объективируются и представляются как внешние вещи, а другие, напротив, всецело сохраняют свой субъективный характер, — тот начальный способ, которым первые полагаются как внешние предметы, т. е. самое представление вне-бытия, или пространственное воззрение, есть во всяком случае, так же как и время, собственный, ни от чего постороннего независящей, чистый или трансцендентальный акт самого познающего субъекта. Благодаря этой априорно синтетической природе времени и пространства возможна математика, как настоящее познание, т. е. образуемое из синтетических суждений *a priori*. Числа суть априорные, но вместе с тем воззрительные акты сложения (*Zusammensetzung*) во времени; геометрические величины суть такие же априорные и воз-

зрительные акты сложения в пространстве. Подлежат численности и измерению, т. е. находиться во времени и пространстве есть всеобщее и необходимое (потому что а priori полагаемое) условие всего *чувственного*, вследствие чего и учение свое о времени и пространстве К. назвал трансцендентальной эстетикой (от *αἴσθησις* — чувство, ощущение).

Но, кроме воззрительной математической связи чувственных фактов, мы постигаем еще их связь рассудочную или логическую. Так, мы полагаем, что один факт есть причина другого; в сложном ряде изменений мы различаем преходящие элементы от пребывающих; мы утверждаем, что при таких-то условиях данный факт возможен, а при таких-то неходим, и т. д. Если бы такая связь была связью вещей самих по себе, то мы не могли бы ее познавать так, как познаем; ибо, во-первых, нельзя понять, каким образом нечто пребывающее вне нас и не зависящее от нас может войти в нас и сделаться нашим понятием; во-вторых, если бы и возможно было такое реальное воздействие внешнего предмета на субъекта для произведения познания, то это воздействие в каждом случае было бы только единичным фактом, и такой же фактически (эмпирически) характер имело бы и происходящее отсюда познание. Положим, мы могли бы воспринимать два реальные предмета в их объективной независимой от ума связи — это давало бы нам право утверждать, что они связаны между собою во всех тех случаях, когда мы их воспринимали; но случаи, хотя бы и многие, не содержат в себе того признака всеобщности и необходимости, которым отличаются законы от фактов, и который действительно находится в нашем естественно-научном познании. Наконец, в-третьих, самое представление внешних предметов, связанных между собою так или иначе и различным образом действующих друг на друга и на нас, — самое это представление *сложного вне-бытия* уже предполагает формы пространства и времени, которые, как доказано в трансцендентальной эстетике, суть идеальные субъективные воззрения, а следовательно, и все, что в них находится, существует не вне познающего субъекта, а лишь как его представление. По всем этим причинам те принципы или основные законы, которыми связываются чувственные явления и создается мир научного опыта, суть собственные априорные действия нашего рассудка по присущим ему понятиям. Основные способы, которыми наш рассудок соединяет или слагает между собою предметы своего познания, выражаются в формах, представляющих то или другое сочетание между субъектом и предикатом. Это сочетание бывает четырех родов, из которых в каж-

дом возможны по три случая. I. Когда предикат выражает *объем* субъекта, то этот последний может находиться под своим предикатом или как единичный экземпляр, или как часть рода, или как целый род; таким образом, суждение по количеству бывают *единичные, особенные и всеобщие*, откуда 3 категории *количества*: 1) *Единство*. 2) *Множественность* и 3) *Всеобщность*. II. Когда (со стороны содержания) предиката мыслится как признак, содержащийся в субъекте, то этот признак может или утверждаться, или отрицаться, или, наконец, исключаться таким образом, что за субъектом оставляются всякие другие признаки, кроме одного этого; отсюда три формы суждения по качеству: *утвердительные* (*A есть B*), *отрицательные* (*A не есть B*) и *бесконечные* (*A есть не B*), чему соответствуют три категории *качества*: 4) *Реальность*, 5) *Отрицание* и 6) *Ограничение*. III. Помимо количества и качества суждений, форма их определяется еще отношением между субъектом и предикатом в том смысле, что последний или усваивается первому безусловно, как его принадлежность, или же субъект указывается как условие предиката (если есть *A*, то есть *B*), или, наконец, они сочетаются таким образом, что предикат представляется разделенным на несколько видов, чрез один из которых связывается с ним субъект (напр., данный организм есть *или* растение, *или* животное). Таким образом, мы имеем суждения безусловные или изъявительные (категорические), затем условный (гипотетические) и, наконец, разделительные; соответствующие им категории *отношения* будут: 7) *субстанция* (и принадлежность), 8) *причина* (и действие), 9) *взаимодействие*, или общение. IV. При всяком сочетании субъекта с предикатом, каково бы оно ни было по количеству, качеству и отношению, остается еще вопрос: представляется ли это сочетание как только возможное, или же как действительно существующее, или, наконец, как необходимое? Другими словами: означает ли связка (*copula*) данного суждения, что *A может быть B*, или же, что *A есть B*, или, наконец, что *A должно быть B* (в общем смысле *müssen*). С этой точки зрения суждения бывают *проблематические* (сомнительные), *ассерторические* (уверительные) и *аподиктические* (обязательные), чему соответствуют три категории *модальности*: 10) *Возможность*, 11) *Действительность* или существование и 12) *Необходимость*.

Эти основные понятия (категории или предикаменты), из которых легко выводятся некоторые другие общие понятия, как, напр., *величина, сила* и т. п., служат, далее, для определения коренных истин, обуславливающих опытное познание или

естественную науку; К. называет эти последние основоположениями чистого рассудка (см. ниже). Но чтобы с помощью всех этих формальных принципов можно было создать из чувственных данных единую природу или единый мир опыта, всеобщего и необходимого как в частях, так и в целом, нужно, прежде всего, чтобы все отдельные и частные отправления рассудка (вместе со всеми воззрительными актами в сфере чувственной) относились к единому самодеятельному *сознанию*, как общей синтетической связи всех чувственных и рассудочных элементов познания. Поскольку все сводится к закономерному соединению или сложению представлений, ясно, что кроме правил соединения требуется еще само соединяющее действие. Во-первых, соединяемые представления должны быть выделены или *схвачены* в своей особенности («аппрегендированы»); но так как соединение *нескольких* представлений невозможно в самом акте «аппрегензии» каждого из них, а между тем все они должны быть на лицо при соединении их, то требуется, во-вторых, способность *воспроизведения* (Reproductio) «схваченных» представлений при новом акте их соединения и, в-третьих, как ручательство того, что воспроизводимые представление суть те же самые, какие были прежде схвачены, необходим акт *узнавания* (Recognitio), который возможен только в том случае, если субъект схватывающий, воспроизводящий и узнающий представления остается одним и тем же или себе равным. Сознание («апперцепция») предмета, как такового, т. е. известного определенного и закономерного синтеза представлений, возможно только при единстве самосознания, т. е. когда субъект неизменно сохраняет свое внутреннее безусловное тождество:  $Я = Я$  (К. называет это «синтетическим единством трансцендентальной апперцепции» и другими подобными именами).

Единство самосознания достаточно объясняет возможность синтетических познавательных актов вообще. Единое сознание, действуя как производительное воображение (в отличие от вышеупомянутого воспроизводительного), создает из чувственных восприятий, посредством воззрительных форм, цельные образы предметов; оно же, в своем дискурсивном или рассудочном действии, создает связь явлений по категориям. Но предметы действительного опыта имеют зараз и чувственный, и умственный характер, суть вместе и воззрительные образы, и носители рассудочных определений. Каким же способом эти две нераздельные и, однако же, противоположные стороны нашего мира сходятся между собою, — каким способом категории прилагаются к чувственным явлениям, или эти последние подводятся

под категории, для произведения действительных предметов опыта? Два противоположных термина, как чувственность и рассудок, для соединения своего требуют чего-нибудь третьего. Третье между чувственным образом и чистым понятием К. находится в так называемых им *схемах*, которые он выводит из природы времени. Время, как мы видели, есть чистое *воззрение* и основная общая форма всех чувственных явлений, но вместе с тем в нем заключены четыре рода мысленных определений, дающих соответственные схемы для всех категорий, образуя, таким образом, связующие звенья, или как бы некоторый мост между чувственными умственным миром. Во времени, как форме чувственных явлений, мы различаем, во-первых, продолжительность или величину, т. е. число моментов или равных единиц, что дает *схему количества*; во-вторых, *содержание* или самое временное бытие, то, что наполняет время, — это дает *схему качества* (именно, наполненное время — схему реальности, пустое время — схему отрицания); в-третьих, явление находится в различном временном *порядке* относительно друг друга, чем даются *схемы отношения*, а именно или одно явление пребывает, когда другие проходят (отсюда схема субстанции и акциденций), или одно следует за другим (схема причины и следствия), или все они существуют в одно время (схема взаимодействия или общности); в-четвертых, явление во времени существует или когда-нибудь (схема возможности), или в определенный момент (схема действительности), или во всякое время (схема необходимости). Представляя чувственные явления по этим схемам, чистое воображение в каждом случае указывает рассудку на приложимость той или другой из его категорий. Если, таким образом, действительные предметы нашего опыта — все то, что мы называем миром явлений или природой, — состоят из произведений чистого воображения, связываемых рассудком в силу соответствия между образительными схемами явлений и его собственными категориями, то ясно, что коренные истины (аксиомы) опытной науки или естествознания могут быть только основоположениями чистого рассудка, т. е. должны иметь априорный характер. Хотя рассудок по существу своему оперирует только посредством понятий, но благодаря схематизму его понятиями обнимаются и действительные предметы, т. е. воззрительно-чувственные явления. Т<аким> обр<азом>, природа определяется рассудком с четырех сторон: со стороны воззрительной формы явлений, чувственного их содержания, существенной связи их между собою и связи их с нашим познанием. Как находящиеся во времени и пространстве, чувствен-

ные явления суть воззрений и в этом смысле определяются первым основоположением рассудка, которое К. называет «аксиомою воззрения» и которое гласит: *все воззрения суть экстенсивные величины*, т. е. всегда состоят из однородных частей, в свою очередь слагающихся из таких же частей и т. д. до бесконечности, — другими словами, чувственные явления как величины делимы до бесконечности и, следовательно, никаких атомов не существует; это основоположение, очевидно, соответствует категории количества. Содержание свое явления получают от ощущений; хотя внутреннее свойство ощущений как особых состояний ощущающего субъекта, есть нечто непосредственно данное и не подлежит определению a priori, существует, однако, некоторое неперемное условие или общий способ всякого ощущения, определяемый рассудком в его втором основоположении, гласящем: во всех явлениях ощущение и соответствующая ему в предмете реальность (realitas phaenomenon) *имеет интенсивную величину, т. е. степень*. Ощущение не слагается из однородных частей или единиц, как воззрение, но оно может постепенно убывать или возрастать в своей силе. Это основоположение, которое К. называет «предварением восприятия», соответствует категории качества. Связь явлений со стороны их отношения друг к другу определяется общим принципом, гласящим: *все явления по своему бытию подчиняются a priori правилам, определяющим их отношения между собою во времени*. Эти правила, определяющие отношение явлений, К. называет «аналогиями опыта». Соответствуя категориям отношения, они суть следующие: 1) *при всякой смене явлений субстанция пребывает и количество ее в природе не увеличивается и не уменьшается* (это основоположение соответствует категорией субстанции); 2) основоположения порождения: *все, что происходит, предполагает нечто, из чего оно необходимо следует, или: все изменения происходят по закону связи причины и действия* (соответствует категорией причинности); 3) основоположение взаимности: *все субстанции, насколько они существуют одновременно, состоят в сплошном общении или взаимодействии между собою*. Общая зависимость явлений от условий познания определяется в следующих трех основоположениях, которые К. называет «постулатами эмпирического мышления вообще» и которые соответствуют категориям модальности 1) что согласно с формальными условиями опыта (со стороны воззрения и со стороны понятий), то *возможно*; 2) что связано с материальными условиями опыта (ощущение), то *действительно*; 3) то, чего связь с действительным

определяется по всеобщим условиям опыта, то существует *необходимо*.

Учение о сознании, о категориях, о схематизме и об основоположениях составляет «трансцендентальную аналитику», результаты которой (в соединении с результатами «трансцендентальной эстетики») сводятся к следующему. Настоящее познание, т. е. чрез синтетические суждения *a priori*, возможно, поскольку предмет его — мир явлений, опыт, или природа — не есть что-нибудь внешнее познающему и независимое от него, а представляет, напротив, во всех своих познаваемых определениях лишь произведение самого ума в его воззрительных и рассудочных функциях, обусловленных трансцендентальным единством самосознания и согласованных между собою посредством схем чистого воображения. Мир познается умом, лишь поскольку он создается им же; строго говоря, ум познает только свои собственные акты; как внутренняя рефлексия самодеятельного субъекта познание не представляет ничего загадочного. Как геометрические линии и фигуры понимаются нами *a priori* во всех своих свойствах, потому что нами же самими строятся, так что ум рассудочно находит в них только то, что он же в них интуитивно влагает, — подобным образом и весь мир нашего опыта, будучи априорным синтетическим построением ума, естественно и познается таким же способом. Загадочным или, прямо сказать, немислимым факт познания кажется лишь при том ложном предположении, что познающий субъект должен переходить в какую-то внешнюю сферу реальности, или что вещи должны каким-то образом проникать в сферу субъекта; но, на самом деле, познаваемая реальность есть лишь продукт самодеятельности нашего ума в его собственной сфере, а потому нет никакой надобности в невозможном переходе от субъекта к внешним вещам и от них к субъекту: поскольку предполагаемые вещи вне нас, мы о них ровно ничего не знаем и знать не можем, а все то, что мы познаем, находится при нас самих, есть явление нашего сознания, произведение нашего ума. Одним словом, акт субъекта — быть действительным познанием, поскольку и познаваемое есть акт того же субъекта. Этот свой взгляд К. называет трансцендентальным или критическим идеализмом, отличая его от догматического, типическим представителем которого был Беркли. Различие состоит в том, что критический идеализм признает предметы нашего мира произведениями субъекта не со стороны их возможного существования в себе самих, а только со стороны их действительной познаваемости, тогда как догматический идеализм

утверждает, что вещи внешнего мира и не существуют иначе как в нашем знании. Хотя иногда К. и запутывается в собственных критич. сетях, он все-таки решительно различает познаваемое существо (*essentia*) или природу объективного мира от его существование (*existentia*). Первое всецело полагается нашим умом и без остатка разрешается в феноменальное субъективное бытие; второе есть продукт ума, лишь поскольку определяется первым, само же по себе от него не зависит и потому непознаваемо. Создавая природу, наш ум самодеятелен, т. е. все формы и способы его синтетического действия, как воззрительного, так и рассудочного, берутся им а priori из самого себя; но материал этой умственной деятельности, именно ощущения или чувственные восприятия, не производятся умом а priori, а получают-ся им как не зависящие от него данные. Конечно, и ощущение суть состояние субъекта, но не в его активности, а лишь как страдательного или рецептивного. Поэтому должно признать, что этот первоначальный чувственный материал всякого опыта и познания, как данный, а не созданный в нас, обусловлен каким-то непонятым образом со стороны той не зависящей от нас, а потому и непознаваемой сферы бытия, которую К. обозначал как вещь в себе (*Ding an sich*). Но именно ощущения (введенные в воззрительные формы пространства и времени) дают действительные предметы для связующих построений рассудка, и таким образом в мире нашего познания, в мире явлений, всегда сохраняется некоторый не сводимый к априорным элементам чувственный остаток, несомненно, хотя и неведомым путем, происходящий из области независимого от нас в себе бытия. Предмет как познаваемый всецело полагается познающим умом, есть только наше представление, и нет здесь ничего, что не принадлежало бы субъекту; но в предмете как существующем *есть* такой независимый элемент, или, говоря точнее, некоторый *показатель* его, именно факта чувственного восприятия — не в смысле содержания ощущений, которое так же субъективно, как и все прочее, а в смысле их происхождения, поскольку субъект является в них рецептивным, а не активным. Этот характер чувственного восприятия показывает, что оно определяется чем-то от нас не зависимым; но это *что-то* остается нам совершенно неизвестным и никогда не может сделаться предметом познания. К. твердо и неизменно держится той точки зрения, что познаваемый предмет как таковой есть вполне наше представление, во всех частях своих произведение чувственно-рассудочных функций познающего субъекта, причем, однако, самый процесс этого произведения, в первом, ма-

териальном начале своем, именно в ощущениях или чувственных восприятиях, обусловлен каким-то неведомым способом со стороны какой-то неведомой «вещи в себе». Так, например, этот стол или этот дом есть только мое представление; я не могу найти здесь ничего такого, что не было бы явлением моего собственного сознания; нелепо утверждать, чтобы этому столу соответствовал какой-нибудь стол *an sich* или этому дому — дом *an sich*; но, с другой стороны, эти явления моего сознания (посколько я различаю их от простых галлюцинаций или фантазий) не произошли бы, т. е. не были бы созданы моим умом, если бы он не определялся чем-то от него независимым, имеющим свой показатель в тех ощущениях, из которых наш ум построит эти представления стола или дома. Таким образом, не существование этих предметов как таких в их определенных качествах, а только самый факт их существования в моем сознании имеет некоторое независимое от этого сознания основание. Такая точка зрения вызывает новые вопросы, не разрешенные нашим философом; но самый тезис имеет достаточно определенный смысл, всегда один и тот же у К. Иначе, т. е. если бы самый факт существования данного явления вообще признавался всецело зависящим от одного моего ума, то потерял бы смысл, любимый К. пример о существенном различии и даже несоизмеримости между талером только представляемым и талером, лежащим в кармане. Вопреки ошибочному мнению некоторых толкователей (между прочим, Шопенгауэра<sup>11</sup> и Куно Фишера) нельзя найти никакого внутреннего противоречия в этом пункте между 1-м и 2-м изданиями «Критики чистого разума». Изложив в 1-м издании тот взгляд критического идеализма, что мир познается нами только в своих являемых формах, которые суть построение умственной деятельности нашего субъекта и помимо нашего представления вовсе не существуют, К. увидел, что этот взгляд смешивается многими с тем фантастическим идеализмом, по которому мир создается субъектом *без всякого данного материала* и есть только греза или пустой призрак. Ввиду этого К. во 2-м изд., так же и как в Прологеменах, подчеркнул различие двух идеализмов и изложил свой так, чтобы дальнейшее смешение было невозможно.

Действительное содержание научному познанию дается чувственными предметами, создаваемыми умом из ощущений в форме пространственно-временного воззрения. Без таких воззрительных предметов понятия рассудка суть только пустые формы. Чтобы, напр., причинность была принципом действительного познания, требуются, в определенном пространстве и времени,

конкретные предметы, которые и связываются причинным отношением. Но как же должно смотреть на предметы *сверхчувственные*, систематическое познание которых издревле предлагалось различными философскими учениями (коих притязание в современной К. Германии унаследовала система лейбнице-вольфовской метафизики)? *Возможность* истинных наук — математики и чистого естествознания — доказана К. в трансцендентальной эстетике и в трансцендентальной аналитике; *невозможность* мнимой метафизической науки как предметного познания доказывается им в трансцендентальной диалектике, которая и завершает существенную часть критики «Ч. Р.». Наш ум имеет потребность данному своему содержанию сообщать характер безусловности. Мысли о безусловном или абсолютном, к которым он приходит на всех путях своих, не могут быть понятиями рассудка, каковые всегда относятся к условным предметам чувственного опыта; К. называет их, в отличие от рассудочных понятий и правил, *идеями* или *абсолютными принципами разума*, относя их, таким образом, к особой способности (разуму в тесном смысле). Философия может по праву заниматься идеями, пока она принимает их в их настоящем значении, именно — видит в них выражение того, что *должно* быть согласно *требованиям* разума. Но так как идея о безусловном возникает в нас по поводу условных данных и абсолютные принципы мыслятся всегда в связи с тем или другим рядом относительных понятий и предметов, то ум впадает в невольное искушение смешать свою разумную функцию с рассудочной и поставить абсолютную идею в тот же условный ряд данных предметов — не как цель стремления, а как действительно данное завершение ряда. Такое незаконное, хотя естественное, перенесение абсолютных идей на плоскость относительных явлений, составляющих предмет рассудочного познания, порождает мнимую и обманчивую метафизическую науку, рассматривающую принципы разума как познаваемые сущности. Задача этой науки не может быть разрешена — вовсе не потому, что она превышает ограниченные силы ума человеческого, как любит утверждать поверхностный скептицизм, а потому, что здесь познавательные силы направлены на то, что вообще не может быть предметом познания. Безусловное должно быть сверхчувственным, так как все чувственное необходимо условно; но действительное познание (в отличие от чисто формального мышления) относится к данным предметам, а предметы даются нам не иначе как чрез чувственные восприятия, под условиями пространства и времени; следовательно, они всегда чувственны,

а безусловное, как *сверхчувственное*, никогда не может быть предметом действительного (опытного) познания. Идеи разума суть вещи мыслимые, а не познаваемые; умопостигаемые (*νοῦμενα*), а не являемые; требуемые, а не данные. Поэтому, когда наш разум принимает свои идеи за познаваемые предметы или сущности, он выходит из пределов своего права; такое незаконное употребление разума К. называет *трансцендентным*, отличая его\* от *трансцендентального*. Трансцендентальное значение принадлежит всем априорным условиям опыта (т. е. тем функциям воззрения и рассудка, которые не вытекают из опыта, а определяют его, и потому необходимо переев всякого опыта), а также идеям в их истинном смысле, как принципам и постулатам разума; наука, изучающая эти априорные основы всего существующего, есть трансцендентальная философия или (истинная) метафизика, — так именно обозначала К свою собственную философию, — прямую противоположность которой составляет та трансцендентная (запредельная) философия, или ложная метафизика, разрушение которой было одною из его главных задач.

Разум, в своем ложном применении, исходит из условного познаваемого бытия, чтобы затем, посредством обманчивых силлогизмов, перейти к мнимому, на самом деле невозможному, а потому и несуществующему познанию безусловных вещей. Действительное бытие — условное и познаваемое — дано нам с трех различных сторон, или в трех видах: как явления внутренние или психические (бытие в нас), как явления внешние или физические (бытие вне нас) и как возможность явлений, неопределенное бытие, или предмет вообще. От этих условных данных разум правильно заключает к безусловным *идеям*: от внутренних явлений — к идее безусловного субъекта, или души, от внешних явлений — к идее безусловного объекта, или мира, от возможности всякого бытия — к идее безусловного, как такого, или Бога. Эти идеи имеют (логическую) видимость познаваемых предметов, и когда разум, увлекаясь этою видимостью, принимает их за действительные предметы и связывает с ними познавательное суждение, то происходят три мнимые науки: о душе — рациональная психология, о мире (как реальной совокупности внешнего бытия) — рациональная космоло-

---

\* Прямая противоположность трансцендентному есть *имманентное*, т. е. в пределах опыта, причем различается эмпирический материал опыта от его априорных условий, которые трансцендентальны (но не трансцендентны).

гия, и о Боге — рациональная теология. Мнимое рациональное познание существа души высказывает о ней четыре главных тезиса: 1) душа есть *субстанция*; 2) она есть субстанция *простая* и — как следствие из этих двух определений — невещественная или *бестелесная* и неразрушимая, т. е. *бессмертная*, 3) она есть существо *самосознательное*, или личность, и, наконец, 4) она есть существо *непосредственно самодостовверное*. Эти определения выводятся чрез умозаключения, которые К. обличает как *паралогизмы*, т. е. ошибочные силлогизмы. Основная ошибка состоит в том, что один и тот же термин употребляется здесь в разных смыслах, так что между досылками и заключениями этих силлогизмов связь только кажущаяся; так, под субъектом в одном случае разумеется наше действительное *я*, т. е. проявляемое единство и самодеятельность (*Spontaneität*) мышления, связывающего все явление внутреннего, а чрез то и внешнего опыта, а в другом случае разумеется субъект внутреннего бытия сам по себе, о котором мы не можем ничего знать. Независимо от формального опровержения паралогизмов, проводимого К. не без натяжек, существенный интерес в его «Критике рациональной психологии» имеют следующие пункты. Из простоты или внутреннего единства и постоянства нашего *я* нельзя вывести, что оно есть не материальная субстанция. Несомненно, что наше *я* как внутреннее психическое явление не имеет ни протяженности или слагаемых в пространстве частей, ни веса или массы, не есть тело или вещество. Но ведь само телесное или вещественное бытие, поскольку оно определяется указанными свойствами, есть только *явление* в области наших внешних чувств, и следовательно, утверждение нематериальности души в этом смысле сводится к положению, что явление внутреннее или психическое не есть явление внешнее или физическое, или что явление, определяемое одною формою времени, не есть явление, определяемое формами времени и пространства. Это — истина, которая сама собою разумеется, но она несколько не относится к неведомой нам сущности психического и физического бытия, и нет никакого разумного препятствия допустить, что эта сущность одна и та же для обеих сфер бытия; следовательно, нельзя утверждать нематериальность души в том смысле, чтобы у нее непременно была *особая* субстанция, несводимая к субстанции явлений вещественных. Точно так же из простоты мыслящего *я* никак не следует бессмертие души, т. е. невозможность исчезновения этого *я*. Без сомнения, мыслящий субъект, не будучи величиною протяженною или экстенсивною, не может быть разрушен разложением на части, но,

как сила напряженная или величина интенсивная, он способен к постепенному убыванию, и нет ничего невозможного в предположении, что степень напряженности этой силы может падать до 0 и что, следов., мыслящее *я* может исчезнуть. Также неосновательна, по мысли К., утверждаемая рациональной психологией *самодостоверность* внутреннего душевного опыта в отличие от опыта внешнего. Как явление в нашем сознании, предметы того и другого опыта одинаково достоверны. Несомненное различие между ними состоит в том, что физические явление существуют как части пространства, а психические — нет, но так как само пространство есть форма нашей же чувственности, то это различие несколько не касается достоверности тех и других. Если бы в этом отношении внутреннее явление, как такое, имело преимущество, то всякая галлюцинация была бы достовернее физического тела. На самом же деле их достоверность, как состояний сознания, одинакова, а в смысле *объективного* явления физическое тело имеет то преимущество, что иным, именно *всеобщим*, образом входит в образуемую умом связь опыта. Вообще же мир нашего опыта, внутреннего, а равно и так называемого внешнего имеет самодостоверность для ума, поскольку им же строится, и сам ум достоверен для себя не иначе, как в этой своей деятельности.

Космологическая идея, т. е. идея мира, как завершеного целого, когда эта завершенность принимается за данный факт или предмет познания, запутывает разум во внутренние противоречия, выражающиеся в следующих четырех *антиномиях*: 1) Положение: мир *имеет начало* (границу) во времени и в пространстве; противуположение: мир во времени и пространстве *бесконечен*. 2) Полож.: все в мире состоит из *простого* (неделимого); противуп.: нет ничего простого, а все *сложно*. 3) Полож.: в мире существуют *свободные* причины; противуп.: нет никакой свободы, а все есть *природа* (т. е. необходимость). 4) Полож.: в ряду мировых причин есть некое *необходимое существо*; противуп.: в этом ряду нет ничего необходимого, а все *случайно*. Во всех четырех случаях положение и противуположение могут быть доказаны одинаково ясными и неопровержимыми доказательствами. Первые две антиномии К. называет математическими, так как они занимают составления делением однородного. Тезы и антитезы здесь не могут быть одинаково истинными, так как дело идет об одном и том же однородном предмете (мир как данный в пространстве), о котором нельзя утверждать два прямо противоречащих друг другу суждения; следовательно, эти тезы и антитезы одинаково *ложны*. Это бы-

вает вообще возможно тогда, когда понятие, лежащее в основе обоих упраздняющих друг друга положений, само себе противоречит; так, напр., два положения: «четвероугольная окружность *не* кругла» и «четвероугольная окружность *кругла*» — оба ложны, вследствие внутреннего противоречия в самом понятии четвероугольной окружности. Подобное противоречивое понятие и лежит в основе двух первых антиномий. Когда я говорю о предметах в пространстве и времени, то я говорю не о вещах самих по себе, о которых я ничего не знаю, а о вещах в явлении, т. е. об опыте, как особенном роде познания объектов, единственно доступном человеку. Что я мыслю в пространстве и времени, о том я не могу сказать, что оно само по себе и без этих моих мыслей существует в пространстве и времени; ибо тогда я буду себе противоречить, так как пространство и время, со всеми явлениями в них, не суть что-либо существующее само по себе и вне моих представлений, а суть сами лишь *способы представления* — а очевидно будет нелепо сказать, что наш способ представления существует и вне нашего представления. Предметы чувств, таким образом, существуют лишь в опыте; приписывать им собственное самостоятельное существование помимо опыта и прежде него — значит *представлять себе, что опыт действителен и без опыта, или прежде него*. Если я спрашиваю о величине мира в пространстве и во времени, то здесь предполагается, что эта величина, определенная так или иначе, должна бы принадлежать самому миру, помимо всякого опыта. Но это противоречит понятию чувственного мира или мира явлений, существование и связь которого имеет место только в представлении, именно в опыте, так как это не есть вещь сама по себе, а лишь способ представления. Отсюда следует, что так как понятие существующего для себя чувственного мира противоречит самому себе, то всякое разрешение вопроса о величине этого мира всегда будет ложно, как бы ни пытались его разрешить: утвердительно, т. е. в смысле бесконечности, или же отрицательно — в смысле ограниченности мира. То же самое относится и ко второй антиномии, касающейся деления явлений, ибо эти последние суть только представления, и части существуют только в представлении их, следовательно, в самом делении, т. е. в возможном опыте, в котором они даются, и деление не может идти дальше этого опыта. Принимать, что известное явление, напр., тело, содержит, само по себе, прежде всякого опыта, все части, до которых только может дойти возможный опыт, — это значит простому явлению, могущему существовать только в опыте, давать вмес-

те с тем собственное, предшествующее опыту существование, или утверждать, что представления существуют прежде, чем представляются, что противоречит самому себе, а следовательно, нелепо и всякое разрешение этой ложно понятой задачи, утверждают ли при этом, что тела состоят сами по себе из бесконечно многих частей или же из конечного числа простых частей. В этом первом, математическом классе антиномий (1-я и 2-я) ложность предположения состояла в том, что *противоречащее себе* (именно явление, как вещь сама по себе) *представлялось соединимым в одном понятии*. Что же касается второго, динамического класса антиномий (3-я и 4-я), то тут ложность предположения состоит, наоборот, в том, что *на самом деле соединимое представляется противоречащим*; следовательно, тогда как в первом случае оба противуположные утверждения ложны, здесь, напротив, утверждение, противупоставленные друг другу только по недоразумению, могут быть оба истинны. Дело в том, что математическая связь необходимо предполагает однородность соединяемого (в понятии величины), динамическая же несколько этого не требует. Когда речь идет о величине протяженного, то все части должны быть однородны между собою и с целым; напротив, в связи причины и действия хотя и может встречаться однородность, но в этом нет необходимости, ибо этого не требует понятие причинности, где посредством одного полагается нечто другое, совершенно от него отличное. Противоречие между природою и свободою неизбежно только при смешении явлений с вещами самими по себе; тогда естественный закон чувственных явлений принимается за закон самого бытия, субъект свободы ставится в ряд прочих естественных предметов и, следовательно, двоякая причинность оказывается невозможною, ибо пришлось бы вместе утверждать и отрицать одно и то же об одинаковом предмете в одном и том же значении. Если же относить естественную необходимость только к явлениям, а свободу — только к вещам самим по себе, то можно без всякого противоречия признать оба эти рода причинности, как бы ни было трудно или невозможно понять причинность свободную. В себе самих, именно в нашем разуме, мы находим соединение этих двух причинностей. Когда мы действуем по идее добра, по совести или по нравственному долгу, то истинная причина наших действий есть именно эта объективная идея, которая вовсе не подчинена времени и не входит в механическую связь явлений, ибо долженствование имеет безусловный характер, и с точки зрения времени то, что *должно* быть, есть будущее, предшествующее настоящему, т. е.

нелепость. Но на самом деле такой нелепости нет, ибо *должное* вовсе не связано с временем или есть причина свободная, именно поскольку она принадлежит к тому, что есть само по себе, независимо от связи явлений. Когда мое действие определяется чистой идеей добра, то без сомнения, эта идея есть причина моего действия; но невозможно сказать, чтобы добро было явлением, предшествующим во времени доброму действию, ибо эта идея имеет объективное значение, тождественное себе во все моменты времени. Следовательно, это есть причина не феноменальная, не входящая как звено в цепь естественной необходимости. Но, с другой стороны, всякое мое отдельное действие, доброе, как и злое, необходимо имеет в порядке времени определяющий его субъективно-психологический мотив, т. е. известное душевное явление, предшествующее этому действию и определяющее его с необходимостью не по внутреннему его качеству, а как событие или происшествие, имеющее место в мире явлений в данный определенный момент времени. Наш практический разум (или воля) в существе своем, самоопределяющемся по идее добра, есть (по терминологии К.) *умопостигаемый характер*, а как явление, определяющееся психологической мотивацией и входящее в общую естественную связь явлений, наша воля представляет характер эмпирический. Таким образом, антиномия свободы и необходимости разрешается так, что все действия свободны с точки зрения характера умопостигаемого и все действие необходимы с точки зрения характера эмпирического.

Что касается до 4-й антиномии, то следует только различать *причину в явлении от причины явлений*, насколько она может быть мыслима как вещь сама по себе — и тогда оба положения (т. е. и утверждение, и отрицание безусловной причины мира) могут быть равно допущены; ибо противоречие их основывается исключительно на недоразумении, по которому то, что имеет значение только в порядке явлений, распространяется на вещи сами по себе и вообще эти два понятия смешиваются в одном.

Критика рациональной теологии состоит, в существенной своей части, из опровержения трех мнимых доказательств бытия Божия, ведущих свое начало из очень древних времен, но формальную законченность получивших в новой школьной философии. 1) *Онтологическое* доказательство из понятия о всесовершенном существе выводит необходимость его существования, на том основании, что если бы этому существу недоставало действительного бытия, то оно не имело бы всех совершенств.

Очевидная ошибка такого аргумента состоит в том, что действительное существование принимается здесь как признак, входящий в содержание понятия наравне с другими признаками и выводимый аналитически, тогда как на самом деле существование есть факт, *привходящий* к понятию и познаваемый только из опыта. 2) *Космологическое* доказ. Наш мир представляет только ограниченное и случайное бытие, т. е. не заключающее в себе своего основания, а потому он требует другой причины, безусловно необходимой и неограниченной — существа, обладающего всеми реальностями, или полнотою бытия. В этом мнимом аргументе категория причинности, составляющая умственное условие нашего опыта, незаконно переносится за пределы всякого опыта и, кроме того, от понятия мировой причины делается произвольный скачок к существу всереальнейшему. 3) *Телеологическое* доказ. выводит бытие Божие из мировой телеологии, или целесообразного устройства природы. Замечаемая нашей способностью суждения целесообразность физического мира, если и приписывать ей независимое от нашего ума значение, имеет, во всяком случае, лишь относительный и формальный характер, и для объяснения ее было бы достаточно предположить некоторую зиждательную (образующую) силу, действующую по целям, т. е. Демиурга, а не всеблагого, премудрого и всесовершенного Бога. Такой Бог не может быть доказан теоретически и составляет лишь идеал, достоверность которого основывается не на познавательной, а на нравственной способности человека: это есть постулат *чистого практического разума*.

**Нравственное учение К.** основывается на выделении из человеческой практики всех эмпирических элементов, с тем чтобы получить в результате чистую формальную сущность нравственности, т. е. правило деятельности всеобщее, необходимое, заключающее в самом себе свою цель и потому дающее нашей воле соответственный чистому разуму характер самозаконности (автономии). К. относится вполне отрицательно к мнимой морали, основанной на приятном и полезном, на инстинкте, на внешнем авторитете и на чувстве; такая мораль *чужезаконна* (гетерономична), ибо все эти мотивы, по существу своему частные и случайные, не могут иметь безусловного значения для разума и внутренне определять окончательным образом волю разумного существа как такого. Вообще все правила деятельности, предписывая что-либо, имеют повелительную форму или суть императивы; когда предписание обусловлено какою-нибудь данною целью, не заключающеюся в самом правиле, то

императив имеет характер *гипотетический*. Данные цели могут быть или специальными (некоторыми из многих возможных) — и тогда императивы, ими обусловленные, суть *технические правила умения*; или же это цель всегда действительная, каково именно является собственное благополучие каждого существа — и определяемые этою целью императивы суть *прагматические указания благоразумия*. Но ни умение, ни благоразумие еще не составляют нравственности; в некоторой мере эти свойства принадлежат животным; человек, с технической ловкостью удачно действующий в какой-нибудь специальности или благоразумно устрояющий свое личное благополучие, может, несмотря на это, быть совершенно лишен нравственного достоинства. Такое достоинство приписывается лишь тому, кто не только какие-нибудь частные и случайные интересы, но и все благополучие своей жизни безусловно подчиняет моральному долгу или требованиям совести; только такая воля, желающая добра ради него самого, а не ради чего-нибудь другого, есть чистая или добрая воля, имеющая сама в себе цель. Ее правило, или нравственный закон, не будучи обусловлен никакою внешнею целью, есть не гипотетический, а *категорический императив*, свободный от всякого материального определения, определяемый чисто формально, т. е. самым понятием безусловного и всеобщего долженствования: *действуй лишь по тому правилу, следуя которому ты можешь вместе с тем (без внутреннего противоречия) хотеть, чтобы оно стало всеобщим законом, или, другими словами: действуй так, как будто бы правило твоей длительности посредством твоей воли должно было стать всеобщим законом природы*\*. Это правило, отнимая значение цели у всяких внешних предметов воли, оставляет как цель только самих субъектов нравственного действия, которые тем самым получают безусловное достоинство (Würde), в отличие от относительной цены (Preis), принадлежащей внешним предметам, которые могут быть не целью, а средствами для нравственной деятельности. Отсюда вторая формула категорического императива: *Действуй так, чтобы человечество, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, всегда употреблялось тобою как цель и никогда как только средство*. Таким образом

---

\* С точки зрения модальности нравственный закон имеет характер *аподиктический* (необходимый или обязательный), тогда как прагматические показания благоразумия *ассерторичны*, а технические правила умения — только *проблематичны* (разумеется, в смысле практических предписаний).

получается идея воли каждого разумного существа, как всеобщей законодательной воли. Это понятие каждого разумного существа, которое во всех правилах своей воли должно смотреть на себя как на дающее всеобщий закон, чтобы с этой точки зрения оценивать себя и свои действия, — ведет к новому, весьма плодотворному понятию: *царства целей*, т. е. систематического соединения различных разумных существ посредством общих законов, определяющих их взаимодействие как целей самих по себе. Отсюда третья формула категорического императива: *Действуй по той идее, что все правила, в силу собственного законодательства, должны согласоваться в одно возможное царство целей, которое в осуществлении явилось бы и царством природы*. Полное осуществление нравственного принципа есть уже не обязанность, определяемая идеею добра, т. е. доброй или чистой воли, а постулат, определяемый идеею высочайшего блага (*summum bonum, das höchste Gut*). Чистая воля или добродетель должна быть безусловно независима от удовольствия и счастья или благополучия; но пребывающее противоречие между добродетелью и счастьем несогласно с идеею высшего блага, которое в полноте своей должно заключать всякое добро, следовательно, и счастье, т. е. удовлетворенное жизненное состояние, — не как условие или причину добродетели, а, напротив, как обусловленное ею следствие. *Высшее благо есть единство добродетели и благополучие. По требованию разума высочайшее благо должно быть осуществлено*. Из анализа этого общего постулата мы получаем три частных: свободу воли, бессмертие души и бытие Бога. «Осуществлять высочайшее благо значит: 1) стремиться к нравственному совершенству, 2) достигать его и, 3) делаясь через это достойным блаженства, пользоваться им как необходимым следствием совершенной добродетели». Без свободы невозможно стремление к нравственному совершенству; достижение его возможно только в бесконечном существовании и, следовательно, требует бессмертия души; наконец, согласие нравственного совершенства (внутреннего) с внешним благополучием предполагает, что идеал разума есть вместе с тем действительный владыка мирового порядка, или сущий Бог. Первая из этих идей — свобода — рассматривается К. не только как один из постулатов практического разума, но и как общее условие нравственности вообще. Возможность свободы основывается на различии эмпирического характера от умопостигаемого, т. е. на различии человеческой индивидуальности в порядке явлений от нее же, как вещи в себе. Принадлежка к миру явлений, наш эмпирический характер подлежит об-

щему закону явлений или естественной необходимости; но, будучи вместе с тем вещью в себе, мы имеем независимый от закона явлений или свободный умопостигаемый характер (см. выше). Проявление его в области психологического опыта, или суждение умопостигаемого характера об эмпирическом, есть совесть. В совести нравственный долг, а следовательно, и свобода познаются нами с полной достоверностью, хотя и не составляют предмета теоретического познания, относящегося только к чувственным явлениям. Что касается бессмертия души и бытия Божия, то эти идеи составляют предмет разумной веры: веры — так как они не подлежат опыту, разумной — так как и они с необходимостью утверждаются на требованиях разума.

В учении К. о праве и государстве, об истории и религии далеко не все заслуживает одинакового внимания; укажем лишь мысли более оригинальные и значительные. Необходимым требованием разума К. считал, чтобы начало права не ограничивалось пределами отдельных государств и народов, а распространялось и на всю совокупность человечества, для достижения вечного мира. В виде этой цели К. ставил следующие положительные условия: 1) гражданское устройство в каждом государстве должно быть правомерным; 2) международное право должно быть основано на союзе свободных государств; 3) взаимные отношения народов и государств должны определяться всеобщим гостеприимством или «космополитическим правом». Основные взгляды К. на право и государство образовались под сильным влиянием идей Руссо, но К. идет дальше его в своих взглядах на историю, которую определяет как развитие человечества в свободе, или прогрессивный переход от естественного состояния к моральному.

Отношение К. к религии обусловлено его нравственной философией; он допускает только «моральную теологию», отрицая «теологическую мораль», т. е., по его точке зрения, религия должна быть нравственной, или основанной на нравственности, а никак не наоборот. Реальной основой религии К. (согласно с библейским учением) признает «радикальное зло» в человеческой природе, т. е. противоречие между требованием разумно-нравственного закона и беспорядочными стремлениями чувственной природы, не подчиняющимися высшему началу. Отсюда потребность в избавлении или спасении — и в этом сущность религии. Факту радикального зла или греха противопоставляется идеал нравственно-совершенного или безгрешного человека. Совершенная праведность, т. е. чистая или божественно-настроенная воля, обнаруживается в постоянном и реши-

тельном торжестве над всеми искушениями злой природы; высшее выражение святости есть добровольно принятое страдание, во имя нравственного принципа. Для грешного человека страдание есть необходимый момент в процессе избавления от зла, оно есть неизбежное наказание за грех; но страдание человека безгрешного (Сына Божия), не будучи следствием собственного греха, может иметь замещающую силу, или покрывать грехи человечества. Для истинной религии необходима практическая вера в нравственный идеал, т. е. в совершенно праведного человека или Сына Божия, который есть разумное основание, цель и смысл (Логос) всего существующего. Признать воплощение этого идеала фактически совершившимся в лице И. Христа не противоречит разуму, если только такую историческую веру подчинять моральной, т. е. относить ее исключительно к тому в жизни Христа, что имеет нравственный смысл. И другие главные догматы христианства К. толкует с нравственной точки зрения, включая их, таким образом, в свою «религию в пределах одного разума». Но к чудесам евангельским, равно как и к чудесам вообще, К. относится вполне отрицательно.

**Учение К. о целесообразности и красоте**, излагаемое в «Критике способности суждения», есть третья главная часть критической философии. Все способности человеческого духа могут быть сведены к трем: познавательной способности, желательной и чувству удовольствия или неудовольствия. Первая получает свое высшее определение или нормальную форму от категорий рассудка, вторая — от идей практического разума, третья — от телеологической и эстетической рефлексии. Вообще, наши суждения бывают или определяющими, или рефлектирующими. Первые подводят частные данные под подобающее правило — таковы все суждения точных наук; вторые усматривают некоторую специфическую закономерность в данных предметах или оценивают их по отношению к некоторой цели. Цель эта может быть субъективной, т. е. содержаться только в нашем представлении; или же цель полагается объективно, как то, чего осуществление дано действительностью самого предмета. Субъективная рефлексия (поскольку она имеет общее значение) производит суждения эстетические, объективная — телеологические. Формальной целесообразности представляемого объекта психологически соответствует известное взаимоотношение между воображением и интеллигенцией. Когда это отношение есть согласие или гармония, именно, когда воображаемый в своей особенности объект сообразен своей мысленной цели, то это вызывает в нас чувство удовольствия, в противном слу-

чае — неудовольствие; таким образом созерцаемой целесообразности прямо соответствует и целесообразное состояние — гармоническое и приятное — наших душевных сил. Из этого не следует, чтобы сущность эстетических суждений можно было свести к субъективному чувству удовольствия. Эстетическое наслаждение есть особый вид удовольствия, определенно отличающийся от других. Прекрасное нам нравится, но нам нравится также и то, что полезно нашему организму (напр., питательные предметы), или то, что удовлетворяет наши страсти; с другой стороны, для нравственного чувства нет ничего приятнее добродетели. Но ни то ни другое удовольствие не есть эстетическое; оба они имеют то общее между собою, что их предметы нам нужны, т. е. что в них заинтересована наша воля (низшая, чувственная воля — в первом случае; высшая, нравственная — во втором). В отличие от этого, удовольствие эстетическое определяется как чистое или незаинтересованное; предметы его материально не нужны, они вызывают удовольствие одним представлением их формы (тогда как представление нравственной обязанности может быть приятно только в связи с ее действительным исполнением, а представление питательного предмета вызывает удовольствие в голодном только ввиду предстоящего насыщения). Далее, эстетическое наслаждение есть необходимо всеобщее, но вместе с тем оно не обусловлено отвлеченными понятиями, а имеет непосредственно созерцательный характер. Чувство прекрасного относится к форме предметов; но форма есть ограничение — а существуют предметы, которые нам эстетически нравятся снятием всяких ограничений, т. е. своею безмерностью, и, следовательно, отрицанием формы. Вид звездного неба или бесконечного моря вызывает удовольствие бескорыстное и безвольное, оканчивающееся в представлении, всеобщее и необходимое — следовательно, по всем этим признакам эстетическое; однако предмет его есть не форма, как в прекрасном, а, напротив, упразднение всякой формы в безмерности или бесконечности. На этом основании К. от прекрасного отличает возвышенное (*das Erhabene*), которое он подразделяет на математически возвышенное или великое и динамически возвышенное или могучее. При известных индивидуальных условиях эстетическая способность наслаждаться прекрасным и возвышенным переходит в способность создавать предметы, вызывающие эти чувства, т. е. художественные произведения. Такая способность есть гений, в котором сильное воображение уравнивается особою восприимчивостью ума. К. ограничивает гениальность одною областью искусства.

Прекрасные и возвышенные произведения как природы, так и искусства, целесообразны субъективно, т. е. по отношению к нашему эстетическому чувству и идее. Но есть в природе целесообразность объективная, именно в области живой органической природы. В органическом существе есть внутренняя целесообразность, состоящая в том, что все его части в своем строении, взаимоотношении и действии определяются одною общою целью, которая находится не вне его, а есть собственная жизнь этого существа как целого. Взаимная зависимость частей и их внутреннее подчинение целому как цели свойственны также художественному произведению; но от этой эстетической целесообразности естественная или органическая отличается тем, что в силу ее организм сам себя создает и воспроизводит, не нуждаясь в постороннем художнике.

Признание объективной целесообразности в природе приводит, с точки зрения К., к некоторой антиномии. С одной стороны, его теоретическая натурфилософия утверждает: «в естественнонаучном объяснении вещей по критическим основоположениям нет никакой другой причинности, кроме механической»; с другой стороны, «критика способности суждения» признает, что организмы создаются изнутри по идее цели, которою и определяется вся их действительная жизнь. Разрешение антиномии гласит: ни естественнонаучное познание механической причинности, ни рефлектирующее усмотрение органической целесообразности не имеют своим предметом вещь в себе или подлинное бытие, а только явления, определяемые деятельностью нашего ума, который, в качестве теоретического рассудка, производит, а потому и познает причинную связь их по законам механическим, а в качестве рефлексии или телеологической силы суждения создает, а потому и усматривает их целесообразность. Это мнимое разрешение мнимой антиномии, заканчивающее последний из трех главных философских трудов К., особенно ярко обнаруживает тот коренной недостаток всей его философии, который с необходимостью вызвал дальнейшее движение умозрительной мысли и делает безуспешными все попытки вернуть философию к чистому кантианству.

**Критика философии К.** Положительная сущность этой философии может быть выражена в двух словах: зависимость мира явлений от ума и безусловная независимость нравственного начала. Ум может познавать только то, что создано умом, — и действительно, весь познаваемый нами мир образуется умом, посредством присущих ему форм чувственного созерцания и рассудочных категорий. Этим утверждением отрицается кажу-

щаяся самостоятельность внешних вещей и явлений; все нами действительно познаваемое из вещей превращается в представление ума. И это утверждение, и это отрицание безусловно истинны и составляют ту новую точку зрения, на которую К. из всех философов первый стал с полной твердостью и отчетливостью. Этим он возвел философское мышление на высшую (сравнительно с прежним состоянием) ступень, с которой оно никогда уже не может сойти. Но для философии (как и для физической науки) недостаточно кажущееся заменить истинным: нужно еще дать истинной точке зрения такую полноту и определенность, при которых возможно было бы удовлетворительно объяснить самый факт обманчивой видимости. Ведь не по одному же невежеству, как полагали древнеиндийские мудрецы, мы различаем в познаваемом реальность от представления, т. е. некоторые представления принимаем за *res*<sup>12</sup>. Теория Коперника (с которой К. сравнивает свою философию) приобрела окончательное значение в науке благодаря тому, что она не только представляет настоящий вид Солнечной системы, но также вполне удовлетворительно объясняет те кажущиеся движения небесных тел, которые прежде принимались за настоящие. Но К. не довел постигнутую им философскую истину до надлежащей полноты и определенности, остановился на полпути и потому не избежал резких противоречий с очевидностью. Ум по преимуществу критический и формальный, он довольствовался отвлеченной правотою общих принципов, сопоставляя их с действительностью, но не заботясь о том, чтобы они ее проникали и осмысливали. Поняв с полной ясностью, что мир познаваем, лишь поскольку производится умом, или что все нами познаваемое есть произведение ума, он построил на этой истине целую систему общих формул, не обращая никакого внимания на существеннейший для живого сознание вопрос: что же, собственно, такое этот зиждательный ум и какое его отношение к данному эмпирическому уму каждого отдельного человека? Когда К. доказывал, что пространство и время суть лишь формы интуиции человеческого ума, он разумел, очевидно, не свой собственный ум, который сам возник и вырос в известных пространственных и временных условиях и, следовательно, не мог быть творцом этих условий. Ясно, что формы пространства и времени одинаково производятся всяким умом. Сама множественность (многие умы), как это несомненно вообще и как это в особенности признавал К., есть категория ума; однако она очевидно не может быть первоначально и исключительно категорией (т. е. правилом и способом проявления) од-

ною из многих умов, т. е. уже определенных этою категорией. Она, как и все, что составляет общее условие для всех эмпирических умов (следовательно, также и формы пространства и времени), не может быть только произведением какого-нибудь эмпирического субъекта или субъектов. К. сам различает трансцендентальный субъект от эмпирического, но так мало останавливается на этом важнейшем различии, что оно совсем пропадает у него среди безмерного множества схоластических и ни к чему не нужных дистинкций и терминов — пропадает настолько, что многие позднейшие толкователи и критики неумышленно смешивают двух субъектов, идеализму К. придают характеру эмпирико-психологический и тем превращают всю критическую философию в сплошной абсурд. Только чрез надлежащее развитие идеи о трансцендентальном субъекте основная мысль К., что все познаваемые нами предметы и явления суть представления или мысли ума, может получить свой истинный разумный смысл — иначе она сама себя разрушает. Если все, что я могу знать — все предметы и явления, — суть только мои представления, т. е. существуют, лишь поскольку я их мыслю, то и сам я существую лишь в своем собственном представлении или поскольку актуально мыслю о самом себе; а в таком случае все учение К. о трансцендентальном единстве сознания необходимо оказывается простым *petitio principii*. Во избежание этого необходимо решительно различать актуальное сознание (эмпирического) субъекта, т. е. его условное и перемежающееся мышление, которое никак не может служить основанием ни для его собственного, ни для чужого бытия, — от трансцендентального субъекта, или пребывающего и универсального ума, которого мышление, своими всеобщими и необходимыми формами и категориями, создает и определяет все предметы и явления (а следовательно, и меня самого как явление) совершенно независимо от моих или чьих бы то ни было психологических состояний. Весь познаваемый мир явлений есть только представление, притом он есть представление моего ума, поскольку мой ум совпадает с умом трансцендентальным (т. е. формально — всегда, материально же — при известных условиях); но этот же самый мир, нисколько не переставая быть представлением (именно трансцендентального субъекта), получает значение внешнего независимого бытия для меня (как субъекта эмпирического), поскольку я нахожу и утверждаю себя как одно из явлений этого мира. Если в области этической я, как практический разум, представляю собою самозаконного создателя нравственного порядка, и я же, как чувственное и злое

существо, должен подчиняться этому нравственному порядку, как внешнему мне закону, — то соответственным образом и в сфере познания я, как чистый разум (т. е. поскольку этот разум во мне действует или чрез меня проявляется), создаю, по существу мне формами категориям, весь мир явлений, и я же, в качестве эмпирического субъекта входя в состав этого мира, подчиняюсь его законам, или естественному ходу вещей, как внешним необходимым условиям моего собственного бытия. С этой точки зрения исчезает (в принципе) предполагаемая К. бездна между нравственным миром и физическим. Между обоими, т. е., точнее, между положением человека в том и в другом, оказывается не только соответствие, но и прямая внутренняя связь. Истина познается эмпирическим умом только формально, точно так же как нравственное добро существует для эмпирической, гетерономной воли только в форме долга. Мир явлений тяготеет над эмпирическим умом как нечто внешнее и непроницаемое, подобно тому как нравственный порядок представляется гетерономной воле как внешний и тягостный закон. Следовательно, для действительного познания истины, как и для действительного нравственного усовершенствования, нам необходимо однородное преобразование: эмпирический ум должен усвоить зиждительную силу ума трансцендентального, и гетерономная воля должна стать самозаконною, т. е. сделать добро предметом собственного бескорыстного стремления. Это двоякое преобразование должно быть, очевидно, нашим собственным делом, т. е. исходить из нашей воли, ставящей себе истину и добро как безусловную цель; таким образом, почин принадлежит нравственному началу в нас, и «примат практического разума» получает с этой точки зрения еще более глубокий смысл, чем в каком его утверждал К., за которым, впрочем, останется великая заслуга первого провозвестника в философии безусловной, чистой или автономной нравственности. Его выведение и тройное определение категорического императива дали этике основание, равное по достоверности аксиомам чистой математики.

Напротив того, сомнительное философское значение имеют его «метафизические первоосновы естественной науки», связанные более словами, чем мыслями с «критикою чистого разума». Самый важный и трудный вопрос в философской науке о природе есть вопрос о материи; он имеет здесь такое же значение, какое в философской антропологии принадлежит вопросу о свободе воли. В своих «*Metaphysische Anfangsgründe*» К. дает ряд определений материи: она есть «подвижное в пространстве»,

«бытие, наполняющее пространство», «движущая сила», наконец, «субстанция движения». Под всеми этими определениями мог бы подписаться любой догматический философ, хотя бы он был приверженец материализма (в его динамической разновидности). Как же, однако, относятся эти определения к собственным принципам К.? Что значит для критической философии слова: «бытие, наполняющее пространство»? Ведь пространство есть только воззрительный акт нашего ума, оно не существует само по себе, а только представляется нами — каким же образом представление может быть наполнено бытием? Нельзя от этого отделаться общим утверждением, что всю метафизику материи у К. нужно относить к миру как явлению; понятие явления имеет и у К. определенное значение актуального представления, обусловленного представляющим умом, и нельзя этот термин употреблять как фальшивое клеймо для провозвещения всякого догматического товара через критическую таможню. С критической точки зрения, когда мы говорим о бытии или существовании чего-либо, мы разумеем одно из трех: или это есть вещь в себе, обладающая подлинным бытием, но совершенно непознаваемая — или это есть явление, т. е. представление в нашем сознании, — или, наконец, это есть одно из общих условий всякого представления или явления, т. е. какая-либо априорная форма или категория нашего ума. В каком же из этих трех смыслов бытие приписывается материи? Она не может быть «вещью в себе», ибо тогда она была бы безусловно непознаваема, между тем как, по К., она не только познается, но и есть единственный предмет естественнонаучного познания. Но материя не есть также явление или представление, т. е. чувственный предмет, ибо она вовсе не представляется и никаким чувствам не подлежит, — нельзя видеть, слышать, осязать материю; наши ощущения относятся к телам, но понятие материи и тела не тождественны, ибо мы говоримо «материи тел»; далее, мы различаем психические явления от материальных, след., материя есть то, что отличает один род явлений от других, а не одно из явлений; она есть общее, единое и пребывающее во всех явлениях второго рода; К. определяет ее, наконец, как силу, но сила есть не явление, а причина явлений, — одним словом, она сводится в конце концов к признакам рассудочно-мыслимым, а не чувственно-представляемым. Итак, остается признать материю одним из умственных условий нашего познания или мира явлений; но она не может быть сведена к одной из их воззрительных форм: как наполняющая пространство и пребывающая во времени, она не есть ни пространство, ни время — следова-

тельно, для нее остается только область рассудочных категорий. И в самом деле, ее легко свести, как это отчасти делает и сам К., к категориям реальности, субстанции, причинности и необходимости. Но что же это значит с точки зрения критической философии? Из того, что мы мыслим нечто как субстанцию, не следует, чтобы это было подлинною субстанцией, помимо нашего мышления; иначе и душа была бы такою субстанцией, что решительно отвергается К. как «паралогизм» в его критике рациональной психологии. Значит, и материя не есть субстанция, а только наша мысль о субстанции; но тогда это будет в сущности идеализм Беркли, от которого К. всегда так усердно открепивается. Чтобы избежать его с этой стороны, он делает некоторые глухие указания на материю, как на первоначальную основу (или причину) тех чувственных данных (ощущений), которые независимы от нашего ума и составляют материал его построений. Но такой взгляд, если остановиться на нем серьезно, делал бы, во-первых, материю вещь в себе, во-вторых, создавал бы из категории причинности способ действительного познания этой вещи в себе (поскольку материя познавалась бы тогда как подлинная причина, производящая наши ощущения), что противоречит самому существу критической философии, и, наконец, в-третьих, такой взгляд совершенно несогласен с действительным психофизиологическим генезисом нашего чувственного познания. Несомненно, в самом деле, что наши ощущения — зрительные, слуховые, осязательные и т. д. — вызываются вовсе не какими-то вещами в себе, а известными, определенными явлениями, т. е. созданиями ума. Правда, с точки зрения К., здесь выходит нечто необъяснимое и даже прямо нелепое: те ощущения, из которых наш ум создает явления, оказываются обусловленными действием этих самых явлений. Так, несомненно, что явление солнца с его лучами создается нашим умом из зрительных ощущений, а сами эти ощущения столь же несомненно происходят не отчего иного, как от действия этих самых солнечных лучей на наши зрительные органы. Единственный способ выйти из этого ложного круга, не впадая в наивный реализм, есть тот, на который я выше намекал, — именно последовательное развитие идеи о трансцендентальном субъекте, в его отличии и взаимоотношении с субъектом эмпирическим; тут и материя нашла бы себе законное и приличное место (см. *Мировая душа, Мировой процесс*).

Вопрос о свободе воли (с метафизической его стороны) решается у К. так же неудовлетворительно, как и вопрос о материи. Различение между умопостигаемым характером, т. е. нами,

как существом самим в себе, и характером эмпирическим, т. е. нами как явлением, — бесполезно для действительного объяснения. Утверждение, что умопостигаемый характер есть свободная причина эмпирического, или свободно создает этот последний независимо от времени, — не имеет мыслимого содержания. Понятие создания сводится к понятию временного происшествия; когда я говорю, что нечто создано хотя бы непосредственным и мгновенным творчеством, я разумею по крайней мере два последовательных момента времени: первый, когда этого созданного еще не было, и второй, когда оно явилось; то же должно сказать и о понятии акта (см. Соловьева, замечание в «Критике отвлеч. нач.»). Свобода воли на этой почве есть не только нечто непознаваемое, но и нечто немислимое; вообще противоположение, которое делает здесь К. между мышлением и познанием, совершенно неверно. Конечно, не всякая мысль есть познание, но всякая достоверная мысль непременно есть познание; если мы имеем достаточное основание утверждать, что известная мысль достоверна, то мы тем самым утверждаем за нею не субъективное только, но и объективное значение, — утверждаем, что чрез нее познается истина, и, следовательно, приписываем ей характер познания. То, что есть только мысль, а не познание, относится к одной возможности, а не к действительности предметов. Между тем К. старается вывести свободу воли как нечто действительное и достоверное; но в таком случае она познаваема (именно познается как истина), а таковую она по принципам К. быть не может. Столь же неосновательно различие между суждениями рефлектирующими и определяющими, введенное К. в «критику способности суждения» для объяснения прекрасного и целесообразного. О нем не было помину, когда К. разбирал природу познания: тогда суждения разделялись на синтетические и аналитические, априорные и апостериорные. Новое деление изобретено главнейшим образом, когда представилась надобность оградить предвзятую мысль от явного противоречия с действительностью. В природе мы находим связь явлений по целям, именно в организмах; отсюда прямой аналитический вывод, что мы познаем не только механическую причинность, но также и целесообразность. Если мы в действительности открываем связь явлений по целям, то, значит, цели могут быть предметом нашего познания: *ab esse ad posse valet consequentia*<sup>13</sup>. Но К. рассуждает иначе: так как он (в «Критике чист. разума» и в «*Metaphysische Anfangsgr.*») утверждал, что предметом познания может быть только механическая причинность, то, значит, естественная целесообразность

(в достоверности которой он, впрочем, нисколько не сомневается) не может быть предметом познания. Что же она такое? Пусть будет она предметом рефлексии, и ради этого пусть суждения делятся на определяющие (для механической причинности) и рефлектирующие (для целесообразности). Так опасны предвзятые мысли даже для великих критических умов. Впрочем, изобретение *ad hoc* искусственных терминов есть вообще одна из слабостей К. Весьма часто, ради симметрии в каком-нибудь частном и совершенно ненужном подразделении понятий, он изобретает особое слово, которое затем остается без всякого употребления, встречаясь только один этот раз. Вместе с тем К. впадает в другую, еще более неудобную крайность: один и тот же, иногда весьма важный термин он употребляет в различных и даже противоположных смыслах. Таково, между прочим, его употребление терминов: разум, метафизика, опыт. «Разум» имеет у него три главных смысла: во-первых, это есть, в отличие от рассудка, специальная способность образования идей; во-вторых, разум (теоретический), включая сюда и рассудок, и чувственное восприятие, обозначает всю сферу нашей познавательной и мыслительной деятельности, и выделение из всей этой сферы чистых или априорных элементов составляет в этом смысле «критику чистого разума»; в-третьих, наконец, разум (практический) обозначает самоопределяющуюся волю. Под метафизикой К. понимает, с одной стороны, запредельное (трансцендентное) и, следовательно, незаконное и мнимое употребление ума для познание сущностей или вещей самих в себе: души, лира, Бога, а с другой стороны, тем же термином он обозначает априорное и совершенно законное познание явлений со стороны их общих определяющих условий или законов — такова метафизика природы, основанная на критике чистого разума; наконец, метафизику же К. называет систему априорных определений нравственности, имеющих не познавательный, а только практически обязательный характер (метафизика нравов). Под опытом К. понимает, с одной стороны, то, что есть данное в познании, независимое от нашего ума, а с другой стороны, напротив, опыт есть произведение нашего ума, построение, которое он делает из чувственных данных, посредством своих априорных форм и категорий.

Все недостатки содержание и изложения у К. не могут затмить его великих заслуг. Он поднял общий уровень философского мышления; основной вопрос гносеологии поставлен им на новую почву и в принципе решен удовлетворительно; он сделал навсегда невозможным в философии наивное признание про-

странства и времени за самостоятельные реальности или за готовые свойства вещей; он утвердил безусловный примат практического разума или нравственной воли, как предваряющего условие должной действительности; он дал безукоризненные и окончательные формулы нравственного принципа и создал чистую, или формальную, этику как науку столь же достоверную, как чистая математика; наконец, своим диалектическим разбором старой догматической метафизики он освободил ум человеческий от грубых и недостойных понятий о душе, мире и Боге и тем вызвал потребность в более удовлетворительных основаниях для наших верований; в особенности своею критикою псевдорациональной схоластики в области теологии он оказал истинной религии услугу, в значительной степени искупающую односторонность его собственного морально-рационалистического толкования религиозных фактов.

<...>





**Н. Ф. ФЕДОРОВ**

## **Философия общего дела**

### **СТРАШНЫЙ СУД ФИЛОСОФИИ**

Столь долго ожидаемый христианством Страшный суд наконец наступил! Явился неумолимый лжесудия в лице кенигсбергского профессора Канта с несколькими судьями или лжесудьями низшего порядка вроде Контов и Миллей. Европейское и американское интеллигентное человечество признало суд его правым и осуждение — справедливым и до сих пор не опротестовывало его судебных приговоров. А между тем он осудил всех или все высшее на тесное тюремное заключение, всему же низшему дал свободу. Сентенции, которые он произносил над знаниями, делами и произведениями человеческими, он называл не «суждениями» (кроме суждений об искусстве), а обыкновенно «критиками», хотя мог бы прямо назвать (таковые) тюрьмами, подобно тому как религию он назвал религией в тюремных, очень узких пределах чистого разума, ибо и самый «чистый» разум он осудил на вечную тьму неведения, незнания, то есть низвел разум в Аид, в Гадес, в место, лишенное света<sup>1</sup>.

В еще более узкие пределы поставлен (Кантом) несчастный практический разум. Практический разум не только позволяет, но и требует повелительно, «императивно» делать добро, однако с обязанностью не уничтожать зла. При такой постановке практического разума можно с уверенностью сказать, что врата рая не одолеют ада! Разрешая людям их мелкие делишки, законодатель практического разума не говорит об одном общем, великом деле, а союз для этого дела — церковь — допускает единственно лишь по-староримски, лишь юридически...

Ложь или ограниченность философии Канта заключалась в отрицании или непризнании *общего дела*, в отрицании, являющемся предрассудком, свойственным сословию, обреченному на одно мышление.

Критика религии осудила догматику, потому что в нравственном богословии Кант не видел общего дела, то есть предметом нравственного богословия не было общее дело, или, короче, догматы не были заповедями.

Практический разум не уничтожал зла в мире, потому что не допускал общего дела, а только действия в одиночку. Он знает не хотел действия *всех* разумных существ на *всю* неразумную силу, хотя обе силы, природа разумная и неразумная, в отдельности были лишь частями, а не составляли целого. Между тем если бы *весь* мир стал предметом управления *всех* разумных существ, то и суждения о *целом* мире были бы уже синтетическими суждениями a priori.

Критика художественного разума не была общим делом воссоздания, то есть не требовала воссоздания того, что разрушено неразумной силой, а ограничивалась суждением эстетическим и телеологическим, забывая, что и красота, и целесообразность — произведения не слепой силы, а разумной, и притом совокупной.

Противоречие, антиномия разумных существ и неразумной силы не разрушится, пока разумные (*разумно мыслящие*) существа не станут *разумно действующими*, то есть пока не объединятся два разума, теоретический и практический, а с ними и третий — художественный и религиозный. Только таким образом устранится противоречие разумного и неразумного, лежащее внутри самой природы как приходящей, но еще не пришедшей в сознание.

## ИГО КАНТА

Признавая разумные существа лишь в отдельности и бездеятельности, Кант обрекает их на вечную ограниченность не только по пространству, но и по времени, в космосе, который если и имеет пределы в пространстве и времени, то лишь по отсутствию в нем (активной) разумности, то есть разумные существа ограничены по отсутствию в них деятельности, иначе сказать — силы, а космос — по отсутствию в нем разума. Кант отделял психологию от космологии, то есть души от сил, что и верно *фактически* (при существующем положении); но прекло-

нение перед фактом и есть великий порок! Между тем космос нуждается в разуме для того, чтобы быть космосом, а не хаосом, каким он (пока) есть; разумные же существа нуждаются в силе. Космос (каков он есть, но не каковым он должен быть) есть сила без разума, а человек есть (пока) разум без силы. Но как же разум может стать силой, а сила — разумом? Сила станет разумной, когда знание, когда разум станет управлять ею. Стало быть, все зависит от человека... Наступление совершенности безграничное поприще, несмотря на все свое величие и на всю привлекательность, встречается интеллигентным классом с тупым равнодушием, не вызывает ни малейшего подъема в отживающем, глубоко падшем «ученом» сословии. Гнет Кантовой критики тяготеет над нами. Кант — представитель старости, переходящей в младенчество. Хотя он и восхищается небесным сводом, но доступ в него закрывает человеческому роду. Восхищается он и пустым, лишенным всякого содержания долгом; но он истинный враг простора и шири. Ему, философу безнадежности и отчаяния, всюду мерещатся грани и пределы, которые он и налагает на все области жизни, на мысль и на деятельность. Освободится ли Запад от ига «критики» Канта?..

Кант — враг дела вообще и общего дела в особенности; он хочет всех связать, все стеснить, поставить в узкие пределы. Религию он заключил в узкую тюрьму, так что она стала бездельем, обратилась во что-то лишь мысленное, мнимое, то есть в ничто. В нравственности он не разглядел великого общего дела; обратил ее в делишки вроде вопроса: «Позволительно ли принимать приглашение на неумеренность?»...<sup>2</sup> В знании, не постигая единения, он всю науку опытную обратил в рабыню индустриализма, производящего предметы вражды, разъединения; не допускал даже предположения о возможности превращения науки в опыт всеобщий. Не зная внутреннего объединения, на взаимознании основанного, он думал, что производство мануфактурных игрушек может до того соединить людей, что они и воевать не станут.

Но самое великое зло, им причиненное, есть раздвоение разума, то есть признание этого раздвоения за вечное, неустранимое. Разум познающий обречен им на незнание, а разум практический — на действия в одиночку, то есть ограничен в своей активности одними личными делишками, безделицами. Первому недостает истины, второму — блага.

Между тем антиномия практического разума есть не догмат, а лишь вопрос, вопрос о двух убийствах, откуда и истекает

долг возвращения жизни. С разрешением же антиномии практического разума (исполнением этого долга) разрешаются и все четыре антиномии разума теоретического, или рассудка.

Первая, самая существенная из них и основная, есть 3-я антиномия (по счету Канта)<sup>3</sup>. Отвлеченно, то есть «по-ученому» поставленный, это *вопрос о причинах*; конкретно, по-людскому, по-народному, жизненному, это *вопрос о родителях*; или еще: отвлеченно — это *вопрос о явлениях*, а конкретно — *о сынах и дочерях*. Связь явлений, существ рожденных, живущих с родителями, с отживающими или уже умершими, раскрывается, доказывается *обращением рождения в воссоздание*. Сыны и дочери, как явления преходящие, могут познать свои причины, то есть своих родителей, лишь делом воссоздания, через что и сами делаются непреходящими, бессмертными. Явления не только носят в себе и на себе образы причин, их произведших, но эти образы по мере усиления (роста) их носителей и по мере ослабления, умирания оригиналов становятся проектами восстановления, воссоздания. Воссозданные достигают объективности, явления становятся *сущностями*, сознающими себя субъектами, самих себя созидающими, в себе носящими все условия существования (конечно, лишь в своей совокупности) тогда, когда они становятся участниками в деле воскрешения, то есть братьями. Ряд воскрешений, достигая до перворожденных и первоумерших, достигает и до нерожденного и неумирающего. *Нет смерти вечной, а устранение смерти временной — наше дело и наша задача*, задача разума теоретического и практического, как единого, нераздельного.

Разрешение 4-й антиномии является естественным следствием разрешения предшествующей, 3-й. 4-я антиномия<sup>4</sup> раскрывает отвлеченно противоречие *необходимости*, а конкретно, жизненно — *рабства* (существ чувствующих и сознающих), или господства над ними силы бесчувственной и бессознательной, и *свободы* в жизни (реальной), свободы, соответствующего коей особого термина не имеется в мире отвлеченном, ибо так называемая «идеальная» свобода не дает господства над (реальной) бездушной силой. Человек, вопреки Руссо<sup>5</sup>, рождается рабом и будет носить цепи, пока все, как сознательные исполнители воли Божественного Разума, обращая даровое в трудовое, в благоприобретенное и искупивши грех невольного вытеснения родителей воссозданием их, не станут виновниками бытия или пакибытия своих родителей и самостоятельными причинами и своего собственного, обновленного бытия.

1-я антиномия<sup>6</sup>, ставящая вопрос о том, имеет ли мир предел в пространстве и конец во времени, разрешается делом воскрешения. Сыны воскрешающие и родители воскрешенные, полному обновлению бытия своих чад содействующие, те и другие, обратившие всепожирающую силу времени в воссоединяющую, — те и другие не могут иметь конца во времени. А так как они же становятся, в полноте знания, силы и любви, руководителями, регуляторами природы, то они спасают и мир от конца во времени. Вечность не измеряется временем... Сухой позитивизм и черствый критицизм знают только предыдущее и последующее в их разрозненности и даже враждебности. Только святейшее дело, воскрешение, движимое всех объемлюще, родственною любовью, соединяет и объединяет предыдущее с последующим и, даруя тому и другому бессмертие, превращает умирающее Прошлое и рождающееся Будущее в непрерывно живущее, неумирающее Настоящее.

### О ДВУХ «КРИТИКАХ»: ГОРОДСКОЙ, МЕЩАНСКОЙ, И СЕЛЬСКОЙ, КРЕСТЬЯНСКОЙ

Вся «Критика» Канта, отразившая в себе предрассудки одного из городских сословий, осужденного на мышление без действия, не испытывающего гнета природы, удаляющего от себя все, напоминающее о смерти, может быть выражена следующим образом.

...Городская «Критика», мещанская, с презрением относящаяся к селу, не испытывающая в лице своих представителей гнета природы, живущая гражданской, а не родовой жизнью, берет природу во всей ее бездушной мощи и ставит против нее разумные существа в их неродственной чуждости, отдельности или розни из-за городских мелочей и дрязг, носящих громкое имя политических и социальных вопросов, и в их бездеятельности и разъединении как в знании, так и в деле против ига слепой природы. Подчинение этому игу фатально действующей силы и является причиною бессилия людей, их ограниченности в пространстве посредством прикрепления к земле, об освобождении от какового и об открытии путей в небесные миры городской человек и мечтать не смеет. Та же причина, то же рабство создает и ограниченность во времени благодаря нашей смертности, о переходе от коей к жизни (бессмертной) так же мало думает горожанин, как и о переходе от земли на небо.

Ограниченность в пространстве препятствует повсеместному действию разумных существ на все миры Вселенной, а ограниченность во времени, смертность, — одновременному действию поколений разумных существ на всю Вселенную. Кант, не вникнув в причины, делающие людей бессильными против слепой силы, как подлинно городской мыслитель, объявляет их безусловно неспособными не только к управлению, но даже и к восприятию мира в его целостности, что, конечно, и невозможно без управления.

### КАНТИЗМ КАК СУЩНОСТЬ ГЕРМАНИЗМА

*Кантизм* есть сущность *германизма*, а если *конттизм* считать за сущность *галликанизма*, то в победе Германии над Францией можно видеть победу Иммануила Канта над Огюстом Контом, или критицизма над позитивизмом. Победить же Германию — значит победить Канта.

Вот уже сто лет (1804—1904), как Германия силится переступить за пределы, поставленные немецкому разуму Кантом, но безуспешно. Удивительным фактом надо признать уже и тот, что явился философ, сделавший любимым своим занятием постановку всему препон, свободный мыслитель, пожелавший стать тюремщиком. Крайний догматик в проведении границ, фанатик узости, доведенной до пошлости, он связывает человека по рукам и ногам.

Правда, еще при жизни Канта у него явились противники, переходившие за стены, возведенные этим стражем ограниченный; но, проблуждав некоторое время, освободившиеся было снова возвращались в старую тюрьму: от блужданий в поисках истины и от заблуждений относительно ее они возвращались к ее отрицанию. По мере роста престижа немецкой философии царство Канта начало распространяться на всю Западную Европу и даже на Россию.

Но в Канте Европа имеет и свою ахиллесову пяту; стены будто бы неразрушимой философской тюрьмы — стены скудельные, даже бумажные; а, что всего важнее, для побед над Германией нужна не война, а, напротив, мирное соединение. Только нравственность, ко всем людям относящаяся, ко всем в их совокупности, а не в отдельности, заключает в себе опровержение и теории, и практики кантизма.

## О ПРЕДЕЛАХ ИЗ «ВНЕ» И ИЗ «ВНУТРИ»

Как сознательные исполнители воли Божественного Разума, обращая рожденное в воссозданное, т. е. в самих себе уже нося причину своей жизни, люди не могут быть рабами слепой силы. Существование их уже не может иметь, как это следовало по 1-й антиномии (Канта), предела ни в пространстве, ни во времени. В способности воссоздания заключается возможность последовательного существования *везде* и одновременного бытия *со всеми* поколениями *всегда*. Все рожденные существа в их совокупности, управляй всеми мирами Вселенной в ее целости, относясь к Богу как к отцу и будучи Его подобием как Творца, не имеют никого, кто бы ставил им пределы *из «вне»*.

2-я же антиномия<sup>7</sup> ставит вопрос о пределе деления, дробления или разложения *внутри*, т. е. вопрос о том, есть ли или нет границы делению и разложению в слепой природе? Вопрос этот, как и все другие, неразрешимый для пассивного, теоретического разума, когда станет делом практического разума сынов человеческих, превратит разложение в воссоздание, сложение и деление обратит в дело жизни, а не смерти. Все, нося источник деления, изменения жизни в себе самих (в своей воле и в своем разуме), станут сами неразложимыми, бессмертными. Сыны и дочери, ставшие виновниками пакибытия своих родителей, не только не будут лишь эфемерными явлениями, то есть смертными, — они будут уже существами, не только сознающими себя, то есть *субъектами*, но и носящими в себе *проекты* воссоздания своих родителей, проекты, которые они, воскрешая родителей, обращают *в объекты*.

Вопрос о кончине мира, Вселенной, очевидно, зависит от того, достигнет ли природа, исполняя волю Творца, самосознания и самоуправления или же не достигнет? В последнем случае последует падение, кончина.

Разделение извне, внешнею бессознательною силою производимое, есть разложение и смерть. Воссоединение разложенного, сознательно производимое, есть воскрешение. Изменения, сознательно производимые волею и знанием с возможностью восстановления, — это жизнь и бессмертие.

## ТРИ РАЗУМА И ЕДИНЫЙ РАЗУМ

В «Критике чистого разума» разум остался *верен* своему определению, то есть остался при знании без дела, за что и был

награжден *невежеством*. Практический же разум оказался *неверен* своему определению и потому награжден *верою*. Третий разум удостоен лишь названия *суждения*<sup>8</sup>, хотя все три разума занимаются *только суждениями*: первый — суждениями о мыслях, второй — суждениями о делах, вернее, делишках людей, общего дела не знающих и потому занятых лишь дразгами; третий разум, художественный, занят суждениями о подобиях, творимых деятелями этих дразг, и о воспроизведениях созданий силы, лишенной разума, благодаря неразумию и безделью существ разумных, существ хотя и покушавшихся творить также подобие и Творцу из камня, но не делавших самих себя подобными Создателю делом воссоздания Его творений.

Но если бы познание не было взято в монопольную собственность одного только сословия, осужденного на мышление без дела, то предметом первого разума была бы *не мысль о мысли, а мысль о деле*, т. е. *проект всеобщего дела*; а разум второй, практический, был бы *исполнением общего дела*, тогда как третий, как творение подобий, был бы введением во второй, *созданием моделей того, что должно бы быть воссоздано вторым, деловым разумом* при помощи знания, даруемого первым. Третий разум, чтобы не быть только суждением телеологическим, должен не искать чудес в природе, не познавать лишь целесообразность, что, впрочем, и Кант считает невозможным; он должен вносить целесообразность в мир и в жизнь, что городскому, бюргерскому профессору осталось совсем непонятным.

## КАНТ И ЕВАНГЕЛЬСКОЕ ДИТЯ, ИЛИ СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ

Славянское племя, признанное Западом за «детственное», за примитивное, живущее и по сие время в родовом быту, то есть (с западной точки зрения) за некультурное, осталось тем, чем были арийцы до разделения на особые народности. Сами названия «арийцы» и «славяне» тождественны и означают не «достопочтенные» и «славные», а «почитающие и славящие отцов», так же как и народы семитические, ибо «сем» или «шем» (слава) есть также «славный», в том же, только что поясненном смысле. Сходны славяне и с китайским и вообще с желтым племенем, которое и теперь еще не умеет дать себе иного наименования, как «чтущие отцов».

Мы, будто бы «недозревшие», признаем верность этой характеристики славянского племени, но в этих quasi-пороках его мы чаем видеть великую будущность.

В Канте же, наоборот, мы видим представителя всего отживающего и не можем не признать, что вся европейская философия есть или докантовская, или же кантовская; после же кантовской пока нет, ибо называемая послекантовской есть та же кантовская, то есть философия, забывшая то, чем именно отличается евангельское дитя, — *родство*; вследствие чего философия эта и перестала быть мудростью, образцом коей является евангельское дитя, а стала суемудрием блудных сынов.

Взгляните на Кантову «Критику» с точки зрения родства, и вы убедитесь, что она не выдерживает этого взгляда. Автономия и гетерономия могут существовать только при отсутствии родственности. Заповедь даже Божия нам гетерономна, если Бога мы считаем чуждым себе. Конечно, не Кант один виноват в неродственном состоянии мира, в том, что мы забыли отцов, перестали быть братьями и что природа перестала быть к нам родственною или еще не стала таковою. Она стала неродственною по причине нашей розни и бездействия. Но Канту не следовало мириться с этим фактом. Он, точь-в-точь как гражданин французской искусственной республики, совсем забыл о естественном родстве и о возможности восстановления его; он никогда даже и не думал о последнем, и потому вся его философия не что иное, как предрассудок и суеверие.

Существование двух разумов Кант принял, не видя в таком раздвоении глубочайшей безнравственности, создавшей два совершенно чуждых друг другу сословия, ученых и неученых, словно две различные породы людей. Два противопоставленных разума не могли примириться и в третьем, эстетическом, который мог творить лишь мертвые подобию своих умерших отцов или же создавать двойники (копии), самим себе (оригиналам) не нужные.

Вообще, философия Канта есть произведение опыта или истории *всемирно-гражданских*, то есть продукт людей, *чужих* друг другу, связанных отношениями не родственными, а только *юридическими*. Эта философия — выражение *сторожевого положения*, всегда готового отражать нападения, особенно на личное достоинство. Сознание же личного достоинства Кантом поставлено в основу его нравственной философии: для сохранения этого достоинства человек должен быть готов пожертвовать *своею* и даже *и не своею* жизнью: ложь, унижающая человека, непозволительна, по кантовской нравственности, даже ради сохранения жизни своей и даже не своей. Но, полагая начало человеческого достоинства в основу своей нравственности,

Кант не замечает, что вся его нравственность состоит из антиномий, с точки зрения его философии неразрешимых...

### О КАТЕГОРИЯХ КАНТА

Согласно с Аристотелем и вопреки Канту, пространство и время нужно возвысить до категорий знания и действия. Делая пространство и время категориями разума, мы и само знание превращаем из отвлеченного в конкретное, не ограничиваемся раскрытием отношений, законов, а хотим видеть их во внешнем выражении.

Пространство получает свое истинное значение, когда физика и химия сливаются с астрономией, а не остаются только отвлечением из нее, выделенным в особые науки.

Точно так же и время получит свое истинное значение тогда, когда история будет совокупностью жизнеописаний, в которых раскроется родство живших.

Выделяя учение о пространстве и времени в особую, низшую от науки о разуме науку, узаконяют существующее в жизни отделение народа от ученых. Хотя и признают, что последняя наука без первой существовать не может, тем не менее конечным результатом знания выдают отвлечение, или логию: физика превращается в космологию, а не в регуляцию, так же как история и психология не превращаются в дело воскрешения, и сама теология остается лишь словами о Боге, а не делом Божиим, не теургиею, остается идеалом без действительности.

Но самым большим недостатком критицизма надо признать неведение им того, что известно всем людям, а именно; неведение или, вернее, игнорирование смертности. «Критика» не замечает, что *общее свойство всех категорий знания есть смертность, а общее свойство всех категорий действия — бессмертие* (или путь к нему). Вот почему разум получает значение не субъективное и не объективное, а *проективное*; и в этой-то проективной способности и объединяются теоретический разум и практический.

*Смертность* есть отвлеченное выражение, обобщение от всех умерших, из всех некрологов; но тем не менее в смертности нельзя полагать категории всеобщности и необходимости в такой мере, что признание категории бессмертности было бы нарушением логики. *Смертность* как вывод из предшествующих случаев есть явление *действительное, но только условно-действительное, отнюдь не необходимое.*

## К ВОПРОСУ О ДВУХ РАЗУМАХ

За трансцендентальной аналитикой должна следовать не одна трансцендентальная диалектика<sup>9</sup> (как отрицание разрушенной метафизики с ее умозрениями о Боге, природе и духе, т. е. теология, космология и психология), а с безусловною необходимостью должна следовать *имманентная синтетика или проектика*, всеобщая и необходимая. Она не должна отделять психологию от теологии, т. е. не должна отделять человека от Бога, а должна делать человека орудием воли Божией. Не должна она отделять психологии и от космологии, т. е. делать космологию бездушной, а психологию — бессильной. При соединении психологии с теологией душа, или человек, не будет безбожной, а Бог — бесчеловечным (как античный Кронос<sup>10</sup> или бог-субстанция Спинозы).

Имманентная синтетика или проектика и есть практический разум неотделенный, слившийся воедино с теоретическим во всей его полноте. Это равнозначает слиянию воли с разумом.

Но и трансцендентальная аналитика, как и трансцендентальная эстетика, нуждается в имманентной синтетике или универсальной проектке, то есть во внесении порядка в самые явления, а не в одни лишь понятия. Содержанием аналитики является астрономия, в которой история составляет столь незначительную величину. В имманентной синтетике или проектке история, в лице живущих, заменяет представление или понятие проектом, в коем воля правит силою. Окончательной полноты воля достигает в эстетике, распространяя в чувственном мире регуляцию на все миры пространства, чрез все воскресенные поколения, восстанавливая поглощенное временем.

Трансцендентальная эстетика имеет целью доказать идеальность пространства и времени; но она докажет их реальность, когда из предопытной науки станет послеопытной, когда время, состоявшее из ряда поколений, станет доступно ощущению одновременно во всех мирах, то есть когда все время явится в пространстве осязательно.





## **А. И. ВВЕДЕНСКИЙ**

### **Учение Канта о пространстве**

(Разъяснение и критика)

Критический взгляд часто прославляли за скромность, но при такой скромности науке скоро пришлось бы ходить с сумою по миру.

*Тренделенбург<sup>1</sup>*

Канта нельзя обойти тому, кто хочет заниматься философией серьезно. Его идеи необходимо изучить и критически продумать: иначе он будет вечно стоять пред сознанием темным и смущающим призраком.

«Канта не трудно опровергнуть, но очень трудно понять». Несмотря на кажущуюся странность, этот часто повторяемый афоризм заключает в себе вполне верную мысль. История показывает, что Кант был прав, когда опасался не столько опровержения, сколько перетолкования. Действительно, в громадной кантовской литературе легче встретить книгу, которая торжествует над Кантом легкую победу, чем сочинение, которое вводит в истинное разумение его идей. А между тем к сознанию несостоятельности Кантовой философии можно подняться именно только путем углубления в ее подлинный смысл: философию Канта необходимо прежде всего продумать, — продумать в ее связи, основаниях и следствиях, — и тогда сама собою откроется ее роковая односторонность.

Нижеследующие страницы представляют попытку отнести именно таким образом к учению Канта о пространстве, — показать, что, если мы возьмем соответствующие тезисы «Трансцендентальной эстетики» в их подлинном смысле, то тем самым для нас делается очевидно их коренная несостоятельность. Но, конечно, такой прием несколько не исключает, —

даже требует, сопоставления идей Канта, для правильного определения их ценности, с другими, научно обоснованными, положениями в области того же вопроса.

В учении Канта о пространстве три основные мысли. Мы будем рассматривать их в том порядке, в каком они изложены у самого Канта\*.

## 1. ПЕРВОНАЧАЛЬНОСТЬ (АПРИОРНОСТЬ) ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПРОСТРАНСТВЕ

Кант начинает свое изложение с ближайшего вопроса — с выяснения характера нашего знания о пространстве. Как на первую, самую характерную и важную, черту его он указывает

\* Файгингер<sup>2</sup> в своем знаменитом «Комментарии к Кантовой “Критике чистого разума”» (*Vaihinger. Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Bd. I—II. Stuttgart, 1881—1892*; сочинение далеко не окончено) отводит разъяснению кантовского учения о пространстве, как оно изложено в «Кр<итике> ч<истого> р<азума>» (§ 2—3), свыше двухсот стр. (123—367) большого формата и весьма убористого шрифта. Можно себе представить, на основании этого, до каких размеров могла бы разрастись наша настоящая статья, если бы мы захотели следовать Фангингеру в разъяснении всех частностей! Мы не ставим себе поэтому задачей написать полную монографию по занимающему нас вопросу; но ограничиваемся лишь вопросами общими и основными. Пособиями при составлении настоящей монографии, кроме упомянутого «Комментария» Файгингера (который в объяснительной части, — критики у Файгингера почти нет, — служил для нас главным руководителем), для нас служили следующие книги<sup>3</sup>: 1) *Cohen. Kants Theorie der Erfahrung. Berlin, 1871*; 2) *Riehl. Der phil. Criticismus. Bd. I—II. Leipzig, 1876—1879* (пособие для истолкования Канта не особенно надежное, так как автор склонен толковать тезисы «Трансцендентал<ьной> эстетики» с точки зрения ранних догматических взглядов Канта, что исторически совсем недопустимо); 3) *Hartmann Ed. Kritische Grundlegung des transc. Realismus. Berlin, 1885* (собственно для критики — с. 118—138); 4) *Козлов А. А.*<sup>4</sup> а) Генезис трансц<ендентальной> эстетики Канта. Киев, 1884 и б) Свое слово. № 4. СПб., 1892; 5) *Тренделенбург. Логические исследования* (рус. пер. 1868 г.), т. 1, гл. VI; 6) *Кудрявцев В. Д.*<sup>5</sup> Собр. соч. Т. 1. Вып. 2. С. 210 и сл.; 7) *Преосв. Никанор*<sup>6</sup>. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. III. С. 77—94. — «Критику чистого раз<ума>» мы цитруем по изд. Адикеса<sup>7</sup> (*Adickes Erich. Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. Berlin, 1889*; лучшее издание «Критики»: исправный текст и ясные, при краткости, примечания историко-терминологического характера).

на изначальность (априорность) пространства. В понятие априорности, по кантовской терминологии, входит два признака: 1) независимость от опыта по происхождению и 2) необходимость в составе нашего знания (в данном случае в составе опыта, — необходимость для опыта). Оба эти признака Кант и открывает в нашем знании о пространстве, устанавливая каждый признак в отдельном тезисе.

Первый тезис читается так:

«Пространство не есть эмпирическое понятие, отвлекаемое от внешних опытов. Ведь для того, чтобы известные ощущения относились к чему-то, вне меня находящемуся (т. е. к чему-то находящемуся в ином месте пространства, а не в том, в котором я), равно как и для того, чтобы я мог представлять их вне и рядом друг с другом, следовательно, не просто как различные, но как находящиеся в различных местах, — для этого мы должны уже иметь представление о пространстве (оно должно уже лежать в основе всех этих процессов отнесения вовне\*). Следовательно, представление пространства не может быть добыто чрез опыт из отношений внешних явлений; но сам этот внешний опыт первоначально (allererst) возможен только чрез примышляемое (gedachte) представление (пространства)»<sup>8</sup>.

Смысл приведенного кантовского тезиса кратко может быть выражен так: «Наше представление о пространстве не происходит из внешнего опыта, ибо образует его *grüus*, — дано раньше опыта, предшествует ему». Однако и в этой формулировке тезис Канта не вполне ясен. Дело в том, что понятие предшествования или предварения (ощущений представлением пространства) может быть понято в двояком смысле, — в смысле психологическом (в смысле предшествования во времени, в психологическом познавательном процессе) и в смысле логическом (в смысле внутренней зависимости моментов или элементов опыта, в смысле их обусловленности одних другими). В первом случае мы можем истолковывать предварение опять-таки в двояком смысле: как непосредственно сознаваемое (предварение ощущений представлением пространства) в развитом сознательном опыте; или же — как непосредственно несознаваемое, уходящее в глубину досознательной жизни и потому открываемое лишь путем последующего анализа. В каком из этих трех смыслов мы должны истолковать тезис Канта?

Прежде всего, мы не можем истолковывать тезис Канта в первом смысле, т. е. в смысле непосредственно сознаваемого предварения ощущений представлением пространства в развитом опыте: при таком толковании тезис противоречил бы не

\* Пояснение в скобках: «оно... вовне» — наше <(А. В.)>.

только показаниям нашего сознания, но и тому пониманию существа дела, какое, как открывается из других мест «Критики», имел сам Кант. В самом деле, что говорит нам по данному вопросу наше сознание? Оно говорит, что нашему опыту в готовой и развитой форме, т. е. тому опыту, который слагается из представлений и восприятий предметов и их свойств, отнюдь не предшествует во времени готовое представление пространства, но что элементы пространства (отдельные частные протяжения) даны одновременно с нашими восприятиями, — как бы переплетены с ними. Даже в ощущениях самых субъективных наших чувств (каковы ощущения обоняния, слуха) анализ открывает присутствие пространственных элементов, что и выражается в их локализации. Тем несомненнее их присутствие в восприятиях чувств высших (особенно в зрительных, что и дало некоторым психологам основание рассматривать восприятие протяжения, а следовательно, и пространства как чисто «оптический феномен»). Таким образом, по свидетельству сознания, мы узнаем о пространстве не раньше опыта, но вместе с ним, в нем и чрез него. Если же мы захотим изолировать элементы пространства от того чувственного материала, вместе с которым они даны в нашем опыте, то нам ничего другого не останется, как пройти тем путем, который в данном случае Кант отвергает, т. е. путем абстракции, причем тотчас же и обнаружится, что наше развитое представление о пространстве есть именно «эмпирическое понятие, отвлекаемое от опыта» (что отрицает Кант). И замечательно, что сам Кант, тут же, в предыдущем параграфе своей «Критики», высказывается о предмете именно в этом смысле. «Если я, — говорит философ, — из представления какого-либо тела устранию все мыслимое в нем рассудком, как-то: сущность, силу, делимость и пр., а также все, относящееся в нем к ощущению, как-то: непроницаемость, твердость, цвет и пр., то от этого эмпирического созерцания останется еще нечто — именно протяжение и образ»\*. Итак, протяжение и образ или форма предмета, как разъясняет здесь Кант, суть абстракты, — понятия, полученные путем отвлечения от конкретных чувственных созерцаний. Но от этих абстракций мы легко можем сделать и обыкновенно делаем шаг дальше, — именно мы можем в отвлечении обособить, «абстрагировать» элемент общий протяжению и фигуре, исключив то, что отличает протяжение от фигуры или формы предмета. Вот этот-то общий протяжению и фигуре эле-

---

\* *Adickes*. S. 69.

мент мы и называем пространственностью. Пространственность есть, следовательно, эмпирическое понятие, отвлекаемое от представления протяженности и фигуры. Отсюда еще один маленький шаг, и мы тем же путем отвращения придем к понятию о пространстве. Итак, мы не можем толковать тезис Канта в смысле предварения ощущений представлением пространства в развитом опыте, так как, во-первых, это противоречило бы показание непосредственного сознания и, во-вторых, Кант сам допускал, по-видимому (судя по приведенной выдержке), участие, в образовании развитого представления о пространстве, процессов отвращения от эмпирических данных. Мы должны, следовательно, взять тезис Канта не в этом внешнем, но в более глубоком и тонком смысле.

Ввиду неудовлетворительности первого из вышенамеченных толкований тезиса перейдем ко второму толкованию. С этой новой точки зрения вопрос относительно рассматриваемого тезиса может быть поставлен так: в нашем развитом опыте, как мы только что разъяснили, представление пространства не предваряет эмпирического материала (ощущений); но, может быть, в нашей неразвитой, зародышевой, досознательной психической жизни совершается такое предварение? Может быть, бессознательное размещение апостериорных элементов опыта (ощущений) в представлении пространства, бессознательное связывание их пространственными формами, — быть может, этот досознательный процесс должен быть признан точкой отправления и необходимым условием внешнего опыта? В таком случае представление пространства мы действительно должны были бы усвоить первенство (*prius*) в сравнении с остальными элементами опыта (ощущениями), — и в смысле временного предварения их в досознательной жизни духа (в смысле «прирожденности») и в смысле необходимого условия, которое только и делает внешний опыт возможным. Итак, не должны ли мы принять тезис Канта в этом, исправленном и по-видимому более удовлетворительном, смысле? Долю правды в тезисе Канта, при только что сделанном его истолковании, мы, несомненно, признать должны: элементы опыта (ощущения), которые ведь все в своей первичной форме характера внутреннего (как состояния нашего сознания), чтобы перейти из интенсивных величин в экстенсивные, должны быть, так сказать, привязаны к чему-либо бесспорно и первоначально экстенсивному, — должны быть соотнесены, связаны с чем-нибудь, изначально имеющим для нас характер внешности. Но, признав в кантовском тезисе эту долю истины, мы не можем, однако, принять его

вполне в той формулировке, какая придана ему Кантом. Кант называет этот пространственный prius опыта представлением\*. Но, во-первых, высказывает это положение совершенно догматически, нисколько не пытаясь его доказать. Во-вторых, если

---

\* Что понимает здесь Кант под словом «представление»? Вопреки довольно распространенному мнению, по которому будто бы «Канту никогда и в голову не приходило утверждать прирожденность представления о пространстве и времени» (типичным выразителем этого мнения служит, наприм<ер>, Виндельбанд<sup>9</sup>, — см. только что появившееся на русском языке извлечение из его известной «Истории философии»: Философия Канта / Пер. Надежды Платоновой. СПб., 1895. С. 66), — вопреки этому неправильному мнению Файгингер, путем правильного сличения относящихся сюда мест, с непрекаемою ясностью показывает, что Кант понимает под этим словом именно прирожденное представление, т. е. совершенно определенную заложенную в нашей душе в готовой форме (bereitliegende) мысль о пространстве (созерцание, представление), которая не только предшествует во времени всем нашим внешним восприятиям, но предшествует именно, как определенная, совсем готовая, актуальная форма (Commentar, II, 84—8), так что, но Файгингеру, в «Трансцендентальной эстетике» «априорное существование тождественно с прирожденным» (100). Впрочем, так как, при дальнейшем изложении своей «Критики» (в «Тр<ансцендентальной> аналитике»), Кант усваивает понятию априорного уже не столько психологический (= «врожденность»), сколько гносеологический (= «необходимое условие опыта») смысл и в самой «Тр<ансцендентальной> эстетике» «представление» неожиданно превращается у него в «форму чувственности» (см. ниже, 3), которую он рассматривает просто как потенцию или возможность образования определенного представления о пространстве, то, «хотя все комментаторы учили о временном предварении внешних восприятий представлением о пространстве, однако большинство из них добавляло, что это предварение есть лишь потенциальное, актуальным же представлением о пространстве является лишь чрез акт и в самом акте восприятия» (168). Вот почему Кант иногда отличает представление о пространстве, как бессознательный априорный фактор восприятия, от апостериорного сознательного представления о нем, отвлекаемого от конкретных пространственных восприятий (170). Конечно, если протолковать мысль Канта в этом последнем смысле, то она не только не будет представлять ничего несовместимого с точною научно-психологическою постановкою вопроса, но прямо найдет в современной психологии для себя сильнейшую поддержку. Но если понимать ее в первом смысле, как именно, по-видимому, и понимает ее Кант в тезисах своей «Эстетики», тогда его теория окажется в прямом противоречии с бесспорными фактами, доказывающими несомненное участие, в выработке определенного сознательного представления о пространстве,

бы он и сделал такую попытку, то, без сомнения, она ему не удалась бы, так как относить представление, в установившемся смысле этого термина, т. е. как одну из форм нашей сознательной мысли, в досознательную жизнь духа по меньшей мере странно. Что такое именно этот *præius* пространства, — есть ли это смутное чувство протяженности нашего тела, как думают одни, или непосредственное и изначальное восприятие границ и протяженности, которые даны во всех наших зрительных ощущениях, как утверждают другие, или что-либо другое, — об этом у психологов велись и ведутся длинные споры. Не входя в разбирательство этих споров, заметим лишь, что и сам Кант, говоря о пространственном *præius*'е опыта в других местах своей «Критики», не только не настаивает на термине «представление», но и не выдерживает его, а характеризует этот *præius* или априорный (доопытный) элемент опыта как некоторое неразвитое зерно, ненаполненную «форму» или потенцию, — как некоторую почву, на которой, под условием апостериорных данных, развивается отчетливое представление о пространстве (см. ниже, 3, а). Таким образом, и при втором толковании кантовского тезиса, оказывается что его положение: «Пространство не есть эмпирическое понятие» и т. д. по меньшей мере требует ограничения. И именно, в противовес кантовскому тезису, на основании предыдущих разъяснений, можно формулировать такое положение: «Пространство не есть внеопытное понятие: ибо, хотя для отнесения наших ощущений вовне действительно необходим в нашем духе некоторый пространственный

---

апостериорных данных. Не останавливаясь на этом вопросе (см. об этом в любой психологии, — напр<имер>, в недавно переведенных на рус. язык, с нового изд. «Лекциях» Вундта<sup>10</sup> о душе человека и животных. СПб., 1894. С. 150 и сл. — 10-я лекц.), укажем здесь лишь на один самый решительный факт, — на различие так называемого зрительного и осязательного пространства [этот, уже давно подмеченный факт изучается и настоящее время с особенною тщательностью, — есть один из наиболее популярных современных философско-психологических вопросов; см. об нем в тщательно составленных и весьма содержательных монографиях современного французского психолога Дюнана (Dunan)<sup>11</sup>: 1) *L'espace visuel et l'espace tactile* (три артикля в «*Revue Philosophique*»). 1888. Т. 25); 2) *Theorie psychologique de l'espace*. Paris, 1895 (монография, представляющая переработку и дополнение артиклей, помещенных в «*Revue*»); доказательная сила этого факта, в применении к нашему вопросу, метко охвачена и выражена проф. А. А. Козловым в 4 № «Своего Слова», с. 19—20].

приус, но этот приус не может быть истолкован в смысле развитого сознательного представления пространства, а лишь — в смысле зародыша или зерна этого представления (что согласуется и с разъяснениями самого Канта), каковое зерно развивается в представление не иначе, как под влиянием опыта».

Чтобы не показалось, будто мы ставим окончательный приговор над тезисом Канта, не исчерпав всех возможных его смыслов и взяв его в значении неблагоприятном для философа, мы можем еще раз переменить угол зрения и, опираясь на заключительные слова тезиса («поэтому и т. д.»), можем протолковать его в смысле не психологическом, но логическом, — признать, что Кант доказывает и разъясняет здесь не доопытность, не предварение опыта представлением пространства (в порядке временно-психологическом), но независимость представления пространства от опыта и, наоборот, зависимость элементов опыта от представления пространства. Тогда ход мыслей у Канта можно будет выразить приблизительно следующим образом: «Пространство нельзя вывести из внешних восприятий, потому что самые эти восприятия возможны только при готовом представлении пространства, — оно не продукт опыта, а его условие и, как таковое, предшествует ему, дано первоначально или *a priori*». При таком понимании дела, доказываемому положению действительно общалась бы непоколебимая твердость; но такое понимание нужно предварительно обосновать разъяснением подлинной природы нашего представления о пространстве, как именно первоначального, независимого от опыта (*априорного*) условия его (опыта) возможности. Это и делает Кант во втором тезисе.

Тезис второй:

«Пространство есть необходимое представление, *a priori*, лежащее в основе всех внешних созерцаний (наглядных представлений). Нельзя представить себе, будто нет пространства, хотя вполне можно мыслить, что в нем нет никаких предметов. Оно признается, следовательно, условием возможности явлений, а не зависимым от них их определением и есть представление *a priori*, необходимо лежащее в основе внешних явлений»<sup>12</sup>.

Приведенный тезис есть необходимое дополнение к предыдущему, так что оба эти тезиса, говоря строго, образуют одну теорему с двумя доказательствами, — косвенным и прямым. Такое взаимоотношение обоих тезисов хорошо выясняет Файгингер. «Смысл первого аргумента, — говорит он, — был таков: явления не предшествуют нашему представлению о пространстве,

(не прежде его), так что это последнее не может быть отвлечено от них; скорее мы должны признать, что представление о пространстве существует изначально и предшествует явлениям, а они следуют за ним, так как ведь они обусловлены пространством. Смысл же второго аргумента, очевидно, следующий: явления даны (существуют) не без представления о пространстве, т. е. я не могу представлять явлений без пространства, следовательно, пространство есть необходимая составная часть явлений, а чего-либо внепространственного или непространственного нельзя и представить. Эту составную часть пространства я не могу выделить так, чтобы самые явления и после этого все еще оставались, хотя вполне могу проделать обратный эксперимент: могу удалить явления, а пространство все-таки останется. Следовательно, оно не только предшествует их (явлений) возникновению, но и остается по их упразднении. Таким образом, тогда как, по смыслу первого аргумента, пространство есть необходимый прецедент (*Præcedens*) явлений, по смыслу второго — их неустранимый ингредиент (*Ingrediens*). Там пространство признавалось только не-эмпирическим представлением (отрицательное определение), здесь утверждается как необходимое представление, а priori» \*.

Относительно этого тезиса могут быть поставлены два вопроса, которые не вполне покрывают друг друга, несмотря на их сродство. Первый вопрос касается отношения пространства к вещам, в нем находящимся, и может быть сформулирован так: действительно ли, как утверждает Кант, вытеснив из своего сознания представление о всех каких бы то ни было предметах, все эмпирическое, чувственное его содержание, я и при таком условии все-таки буду еще в состоянии мыслить (созерцать, представлять) самую их пространственную форму, само пространство? Второй вопрос берет пространство само по себе, вне отношения к содержимым в нем (по обычной терминологии) вещам, и может быть сформулирован так: действительно ли мы не можем никаким образом вытеснить из своего сознания представление о пространстве, так что оно обладает для нас характером абсолютной необходимости и от представлений о нем ни-

\* *Commentar*, II, 190. Здесь кстати отметить одну корректурную подробность: в начале второго тезиса пред *a priori* в лучших нем. изд., как и в подлиннике, стоит komma (запятая, — в русском пер. опущена), которая, очевидно, нужна, так как без нее получился бы плеоназм (необходимость — признак априорности, см. *Commentar*, I, 206), а теперь она имеет смысл: «т. е.» или «вследствие этого» (*Commentar*, II, 185).

когда нельзя освободиться, а кто пытается сделать это, с тем, по картинному сравнению Куно Фишера, бывает то же, что с известным господином с косою у Шамиссо<sup>13</sup>, который «поворачивается направо, поворачивается налево, а коса все висит у него позади»? На оба эти вопроса \* мы должны дать ответ отрицательный, и именно по следующим основаниям.

Во-первых, как было разъяснено выше, развитое представление о пространстве (а его предполагаемый досознательный психологический приус здесь, очевидно, в соображение идти не может) образуется под влиянием опыта (что признает и сам Кант), и следовательно, по крайней мере теми чертами, которые делают из него отчетливый, ясно сознаваемый элемент мысли, оно обязано опыту и с этой стороны и в этом смысле на

---

\* Наши два вопроса соответствуют различию двух смыслов в кантовском понятии необходимости пространства, выясняемых Файгнгером, хотя, как сейчас увидит читатель, и не вполне совпадают с ним. «Очевидно, — говорит он, — заключение Канта мы должны разложить на две составные части: а) пространство есть необходимое представление, а priori; б) пространство необходимо лежит в основе внешних явлений — есть условие их возможности. Первая мысль утверждает необходимость представления о пространстве самого по себе и как такого, — в смысле невозможности вытеснить это представление из сознания, отмыслить прочь (im Sinne der Nicht — Hinweg — Denkbarkeit), или, — что то же, — необходимость для меня, для представляющего субъекта. Вторая же мысль утверждает необходимость представления о пространстве для внешних явлений, для представляемых объектов. Оба эти вида необходимости (у Канта не везде и не достаточно строго различаемые) мы должны различать лишь терминологически и можем всего лучше называть — первую абсолютную необходимостью, а вторую относительную (или же как необходимость субъективную и объективную). Говоря строго, из доказательства Канта следует лишь абсолютная необходимость представления о пространстве, его априорность (ибо необходимость есть ведь признак априорности). Но и относительную необходимость представления о пространстве (для явлений), хотя она и не следует прямо из доказательства, можно, однако, рассматривать в качестве ближайшего вывода из него, — в качестве короллария. В самом деле, если пространство есть необходимо сопровождающее мое сознание, априори данное мне представление, от которого я не могу освободиться, которое остается во мне даже и в том случае, если я устранию все его содержание, — то это столь упорно преследующее меня представление, очевидно, есть необходимое условие и моего представления о внешних явлениях, так что никаких предметов я не могу представить иначе, как в пространстве, оно сопровождает все мои представления о предметах, как их постоянная основа...» (Commentar, II, 193).

нем основано. Но если так, то каким же образом, можно утверждать, будто, уничтожив все, что дается восприятием, весь чувственный материал, мы будем еще в состоянии мыслить пространство, определенные черты которого именно от этого материала и заимствованы, под его влиянием выработаны? Психологическое возникновение (т. е. самый факт, что представление о пространстве имеет в нашем сознании свой генезис, вырабатывается и развивается постепенно и в связи с данными восприятиями) делает логически немислимым утверждение Канта. И нетрудно показать, что это так и почему именно так. Мы представляем себе внешний мир главным образом посредством чувства зрения, почему и субъективной основой нашего представления о пространстве, — в чем согласно большинство психологов, — служит именно зрение (частнее — восприятие света или цвета)\*. Вследствие этого, когда мы мысленно удаляем из поля своего зрения все предметы, то представление опустошенного поля зрения не вполне утрачивает в нашем воображении положительный характер наглядности и осязательности, — пространство представляется нам обыкновенно в виде какого-то клубящегося хаоса с бледно-серой или с желто-красной (смотря по индивидуальности) окраской. Это воображаемое опустошенное поле зрения, так прихотливо расцветаемое, в зависимости от индивидуальных особенностей, нашу фантазию, отличается от внешнего мира, как обычной среды наших восприятий, наполненной определенными предметами, лишь тем, что, тогда как эта последняя обыкновенно имеет форму полушария, опустошенное поле зрения расширяется нашей фантазией в целую сферу, хотя и с неопределенными очертаниями периферии. Далее, эта мысленно опустошенная от предметов, но удерживающая окраску, расцветенная среда или сфера сохраняет в нашем воображении и свои основные пространственные определения: наше *я*, как психо-физическое целое, есть центр этой сферы; отношением же к этому центру определяются все протяжения или места, занимаемые предметами. Вследствие такой тесной связи наших пространственных представлений с зрительными восприятиями, нам, если наш психофизический организм совершенно нормален (т. е. если мы пользуемся всеми органами восприятия и особенно в данном случае важнейшим, зрением), — нам не только трудно, но положительно невозможно проделать над собою тот опыт, к которому приглашает Кант и на который он указывает как на дока-

\* См.: *Riehl*. Der phil. Kriticismus. Bd. II. S. 148 сл.

зательство априорности представления о пространстве, т. е. удержать представление о пространстве, вытеснив из него все его эмпирическое содержание и всякие его конкретные определения, а в том числе и зрительные. Так как центр и источник пространства есть наше *я*, как некоторая продуктивная представительная сила, то, хотя бы нам и удалось каким-нибудь образом проделать над собою этот психологический эксперимент, «зрительное пространство», его созерцаемый образ будет возникать снова с непобедимую силою, — до тех пор, пока наш орган зрения нормально функционирует и способен доставлять нам материал для построения зрительного пространства. Живые зрительные восприятия и представления будут властно противодействовать всем усилиям абстрактного мышления обесцветить пространство и превратить его в простую формальную схему. Человек слепорожденный или лишившийся зрения, правда, представляет себе пространство без определенных зрительных (световых и цветовых) свойств и определений; но он заменяет их показаниями своего осязания. Притом представления слепорожденных настолько несовершенны, что бывали психологи и философы, которые совершенно отрицали у них идею пространства. Это, конечно, крайность\*. Но во всяком случае пространственные представления слепорожденных настолько смутны, что в их сознании пространство в значительной мере или даже и совершенно теряет свой экстенсивный характер, так что из величины экстенсивной превращается в интенсивную. Вывод же отсюда в применении к нашему вопросу тот, что по мере утраты нами способности (вследствие утраты наших чувств) вносит в пространство эмпирические (прежде всего зрительные) определения, теряет свою определенность и постепенно как бы исчезает и наша идея (представление) пространства.

Итак, оказывается, что, вопреки Канту, мы не способны удержать в своем сознании образ пространства, из которого было бы удалено все конкретное, опытно данное, содержание. Если наша фантазия расстилает пред нами образ или сферу пространства, то непременно одевает его каким-нибудь чувственным покровом и, в зависимости от степени отчетливости и ясности этого покрова, и самое представление о пространстве получает для нас определенность и ясность. Мы не можем вытеснить из пространства его эмпирических определений, — очистить от них, превратить его в чистую форму. Этим предре-

---

\* См. об этом: *Dunan*. L'espace visuel et l'espace tactile // *Revue philosophique*. 1888. Т. 25.

шается в отрицательном смысле и второй из поставленных выше, относительно второго кантовского тезиса, вопросов. Очевидно, в самом деле, что ввиду изложенных соображений необходимость пространства очень условна: «Если даны такие-то и такие-то восприятия, ощущения и т. д., то дано и пространство». Но если они не даны? Если речь идет не о них, будет ли и тогда пространство необходимым представлением? Говоря иначе: точно ли пространство есть безусловно-необходимое представление, так что мы не можем отрешиться от представления о нем никогда и ни при каких условиях? Ответ на этот вопрос, после всего сказанного, очевидно, должен быть отрицательный. Если мы не можем удержать представление о пространстве, вытеснив или удалив мысленно все его внешне-опытные определения (вследствие их неразрывной генетической связи), то и наоборот, — мы не можем удержать представления о пространстве, если отвлекаемся от внешнего опыта, переступаем за его пределы. Кто говорит о своей душе как о нематериальном, т. е. внепространственном начале, тот доказывает тем самым возможность отвлечься от идеи пространства. И сам Кант дает наилучшее доказательство такой возможности, когда утверждает, что подлинная действительность (т. е. ноуменальный, умопостигаемый мир вещей в себе) не подчинена условиям и формам нашего чувственного знания, т. е. не подлежит пространственным ограничениям. При сопоставлении Кантовой теории о необходимости пространства с его учением о мире ноуменов, тотчас же оказывается, что необходимость пространства и с его точки зрения условна. С научно же психологической точки зрения условность нашего представления о пространстве вполне очевидна и именно должна быть признаваема в двух отношениях: во-первых, пространство, очевидно, приложимо лишь к внешнему миру; во-вторых, далее и по отношению к этому последнему, пространство является познавательной формой не при всех возможных условиях. В самом деле, так как, по учению современной психологии, наши пространственные представления обусловлены нашим зрением, осязанием и вообще связью нашей души с организмом, то мыслим и такой порядок вещей, при котором вместе с организмом отпадут и формы нашего чувственного (пространственного) познания, так что внешний мир явится пред нашим сознанием (после смерти) величиною уже не экстенсивною, а интенсивною, — в форме духовных сущностей, связанных иными, теперь нам неведомыми, связями и отношениями.

На основании предложенного разбора, в противовес второму кантовскому тезису, можно формулировать такой контртезис: «Пространство не есть необходимое представление, а priori; ибо: 1) судьба представления о пространстве тесно связана с судьбою представления о вещах и вообще с чувственным материалом; 2) есть области бытия, к которым мы и теперь считаем эту форму познания неприложимою и, 3) вероятно, для каждого из нас наступит некогда время, когда мы окажемся в состоянии мыслить даже и внешний мир вне этой формы».

## 2. СОЗЕРЦАТЕЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР (ИНТУИТИВНОСТЬ) НАШЕГО ЗНАНИЯ О ПРОСТРАНСТВЕ

Доселе Кант доказывал, что наше «представление» о пространстве имеет характер знания первоначального и необходимого (априорного). Но термин «представление» как вообще, так в частности и у Канта, имеет слишком растяжимый смысл (у Канта этим словом обозначаются все вообще теоретико-познавательные состояния души), и очевидно, не всем «представлениям» может быть усвоен характер первоначальности и необходимости. Отсюда для Канта возникала задача ближе определить тот вид или класс представлений, к которым он относит наше знание о пространстве. В двух стоящих у нас теперь на очереди тезисах он это и делает. Он относит наше представление о пространстве к классу представлений интуитивных, т. е. представлений наглядных или созерцаний. Этим Кант думает сообщить большую определенность, законченность и прочность своим предыдущим доказательствам: ему нужно установить тезис, что пространство есть не эмпирическое, но априорное представление и так как о дискурсивном понятии этого доказать нельзя, то он и спешит разъяснить здесь, что пространство не дискурсивное понятие, но — наглядное представление или чистое созерцание. Это доказательство распадается опять-таки на два аргумента, изложенных в тезисах третьем и четвертом. Тезис третий читается так:

«Пространство есть не дискурсивное, или, как говорят, всеобщее понятие об отношениях вещей вообще, но чистое созерцание. Ибо, во-первых, можно представить себе лишь одно-единственное пространство, а когда говорят о многих пространствах, то под этим разумеют лишь части одного и того же всеединого пространства. И эти части не могут предшествовать единому всеобъемлющему пространству, в качестве его составных частей (из которых можно было бы его составить), но мыслятся лишь в нем. Оно

существенно едино, множественное же дано в нем, а следовательно, и общее понятие о пространствах вообще основывается на его ограничениях. Отсюда следует, что в основании всех понятий о пространстве лежит созерцание a priori, которое не эмпирично»<sup>14</sup>.

В приведенном доказательстве Канта можно различать четыре момента: доказываемое положение: два аргумента и заключение.

Предметом доказательства (*objectum probationis*) служит положение: «Пространство есть не дискурсивное понятие, но чистое созерцание». Это противоположение понятия наглядному представлению (созерцанию), это «не — но» (противоположение, проводимое со всею решительностью и резкостью в «Логике» Канта и возводимое там в принцип) есть одна из крупных ошибок кантовской теории знания, в которой сказалась коренная односторонность его формалистической психологии. По меткому выражению проф. А. А. Козлова\*, Кант «разгородил» наше познание непреходимыми рубежами, — разделил его на чувственность, рассудок и разум и запретил себе и другим переход из одной области в другую. Отсюда у него и оказались, с одной стороны, созерцания или воззрения, исключаяющие всякую логическую переработку в понятия; с другой — понятия, не реализуемые в наглядных представлениях, совершенно формальные (категории); наконец — идеи, не допускающие рационального обоснования. Но такое резкое разграничение гносеологических форм научно оправдано быть не может. Мы оставим в стороне идеи, которые нас в данном случае касаться не могут, и всмотримся ближе во взаимоотношение наглядных представлений (созерцаний) и понятий. Что общее, отвлеченное понятие отличается от частного, конкретного созерцания, — это, конечно, не подлежит ни малейшему сомнению: во-первых, в понятии отрицаются («отвлекаются») все индивидуальные черты частного, конкретного созерцания; во-вторых, оно всегда сопровождается сознанием, что оно есть гносеологическая форма, общая многим частным представлениям. Но это не дает еще основания совершенно разрывать рассматриваемые гносеологические формы и противопоставлять их одну другой как полные противоположности. Во-первых, все положительное, позитивное в содержании как вообще всего нашего познания, так, в частности, и в наших понятиях дается созерцанием. Даже самое отрицание индивидуальных элементов частного созерцания в поня-

---

\* Козлов А. А., проф. Генезис... С. 189 сл.

тии имеет положительную, созерцаемую сторону, — именно созерцание умственного акта устранения из сознания некоторого положительного содержания мысли. Следовательно, и в понятии все еще остается некоторый созерцательный элемент, и если бы его не было, то не было бы и самого понятия. Даже понятие о «ничто» осуществляется именно этим способом: оно становится понятием лишь потому, что содержанием для него служит мысленное устранение некоторого положительного не-что. Во-вторых, понятие не только удерживает в себе созерцательный элемент, но в некотором смысле само может быть названо единичным созерцанием, стремится преобразоваться в него. Пока положительный элемент в понятии (т. е. созерцаемый) я мыслю многократно или повторно, пока я не возвысился еще над процессом сравнения и беспокойно перехожу от одного частного созерцания к другому, стараясь уловить им общее, — до тех пор у меня еще нет понятия как готовой гносеологической формы: я только на пути к выработке его. Лишь после того, как я солью множественность сходных элементов частных созерцаний в одно численное тождество и овладею им как единичным, частным и обособленным созерцанием, — лишь после этого я могу сказать, что выработал определенное и законченное понятие. Теперь эта упраздненная понятием множественность единичных созерцаний отражается лишь в сопровождающем понятие сознании, что это, приобретенное таким образом, отвлеченное общее созерцание можно найти в каждом из тех единичных созерцаний, от которых я исходил при установке своего понятия. Таким именно образом я и получаю возможность рассматривать это частное понятие как понятие всеобщее, т. е. общее всем сходным созерцаниям, всему неопределенному множеству их. Но если таким образом нет понятия без созерцательного элемента, то, с другой стороны, нет и созерцания или наглядного представления, в которое бы в большей или меньшей степени не вплетались интеллектуальные или логические элементы (сознательно или бессознательно): это один из прочно установленных тезисов современной психологии. С этой точки зрения мы должны признать, что между созерцанием и понятием не только нет противоположности, но что, напротив, они имеют нечто общее и именно стоят в одинаковой противоположности к материалу ощущения: созерцание есть понятие на низшей ступени отвлечения, а понятие на высшей. Чем дальше мы удаляемся от грубого материала ощущения, тем более сказывается участие логической переработки и тем меньше остается места «материи ощущения». Совершенно

исчезнуть из познания, однако, ни тот ни другой элемент (ни созерцательный, ни логический) не могут. Так называемых чистых, т. е. свободных от всякого созерцательного элемента, понятий нет: так называются обыкновенно лишь те понятия, из которых настолько вытеснен всякий созерцательный элемент, что остается как будто бы лишь одна форма («как будто»<sup>15</sup>, но — не на самом деле)\*.

Итак, вопреки Канту, созерцанию (наглядное представление) и понятие не суть абсолютно противоположные формы знания, так что одно и то же содержание мысли может быть и созерцанием и понятием. Но, быть может, наше знание о пространстве стоит в данном случае в исключительных условиях? Быть может, оно, именно как утверждает Кант, может быть только созерцанием, но никак не может выразиться в форме понятия? Рассмотрим аргументы, приводимые Кантом в пользу этого его тезиса.

Смысл первого доказательства («ибо... всеединого пространства»), приводимого Кантом в пользу его тезиса, кратко может быть выражен так: «Пространство есть нечто единственное — unicum: существует лишь одно-единственное пространство, а не многие; вследствие этого, о пространстве, как и о всяком единичном существе или индивидууме, возможно лишь знание в форме наглядного представления или созерцания (*singularis repraesentatio*), а не в форме понятия, которое к единичным существам не приложимо» (Файгингер, II, 211). Что пространство есть нечто единственное, unicum, — это верно, хотя это положение в устах Канта, как трансцендентального идеалиста, звучит несколько странно. В самом деле, когда реалист называет пространство единым и единственным, то это понятно: ибо, хотя бы в его сознании и оказалась раздвоенность пространства (как, наприм., это бывает на первых порах у оперированных слепцов, у которых пространство осязательное не вполне покрывается зрительным), однако реалист всегда может поверить свое искаженное представление о пространстве по его объективному корреляту и исправить. Но ведь трансцендентальный идеалист считает пространство нашим субъективным продуктом, так что, с его точки зрения, «сколько голов, столько и пространств»: как же после этого он может говорить об одном-единственном пространстве? Чтобы получить это право, транс-

\* Если понятие слишком отвлеченно, то на помощь бессильному в данном случае созерцанию приходит символика (семиотика), которая помогает мышлению знаками или схемами.

цендентальному идеалисту необходимо перейти или на точку зрения реалиста, или солипсиста. Но оставим в стороне эту тонкость и допустим, что и Кант имел с своей точки зрения право говорить о пространстве как о некотором *unicum*: что же, давало ли это ему право признать наше знание о пространстве созерцанием? Отнюдь нет. Возьмем аналогичное понятие — понятие Вселенной. Это, несомненно, есть нечто единственное; но так же несомненно с другой стороны, что о Вселенной мы можем образовать понятие. Подобным же образом и о пространстве, хотя оно есть нечто в своем роде единственное, мы можем образовать понятие. Мы видели уже, какой процесс при этом происходит в нашей душе. Из частных пространственных определений (протяжений) путем их сочетания мы построаем некоторое общее комбинационное понятие пространства, как единого всеобъемлющего целого, и так как при образовании понятия об этом всеобъемлющем пространстве мы, так сказать, издерживаем весь строительный материал, т. е. все частные понятия отдельных протяжений, то тем самым уже заранее исключается возможность построения другого пространства, исключается просто потому, что я сознаю, что весь материал я издержал на выполненный уже мною синтез пространства. Таким образом, единичный характер пространства, вопреки Канту, нисколько не лишает нас возможности мыслить о нем в форме понятия, — например, как о совокупности или синтезе частных пространственных определений, т. е. протяжений (причем мы не впадаем ни в какой круг, так как частные определения пространства или протяжения нам известны раньше образованного из них, как строительного материала, единого пространства). Если в пространстве есть части (а это признает Кант), то ничто не мешает нам составить о нем понятие как «о совокупности своих частей».

Кант, однако, предвидит это возражение и дает на него ответ во втором доказательстве своего тезиса («и эти части... ограничения»). Ход мыслей в занимающем нас теперь отрывке Файгингер выясняет таким образом. Канту предносится возражение, которое может вызвать его первый аргумент. «Ты сказал, — могли заметить Канту на его первый аргумент, — что отдельные пространства суть части единого пространства; но этим ты допускаешь, что пространство как бы сложено или составлено из этих своих частей, так что эти части предшествуют представлению единого пространства, следовательно, представление о пространстве есть лишь агрегат отдельных представле-

ний об этих многих пространствах»\*. На это-то возражение Кант и отвечает в своем дополнительном аргументе: конечно, — такова его мысль, — пространство имеет части; но нельзя представлять себе, будто единое пространство составлено из этих частных пространств. Наоборот, самые эти частные пространства возможны лишь в том всеобщем пространстве, ибо пространство «существенно едино», т. е. просто, однородно и внутренне связно, и если говорят о многих пространствах, то отнюдь не следует забывать, что представление о них возможно лишь путем ограничения единого всеобъемлющего пространства. Не пространство, следовательно, возникает из своих частей, но, наоборот, самые эти части возникают чрез ограничение единого пространства, так что единое пространство есть нечто данное, а частные пространства — нечто вторичное, образуемое нами из этого данного первичного пространства. Таким образом, пространство не есть какое-то как бы мозаичное образование, — как бы какая-то общая ткань, сшитая из отдельных пространственных лоскутков или обрывков пространства, не есть общий результат или итог частных пространств. Части пространства даны не раньше его, но в нем. Подобно тому, как в первом аргументе было сказано, что «единичные явления не предшествуют пространству, но представимы лишь чрез него и в нем», так теперь здесь разъясняется, что отдельные части пространства даны не прежде его, но возможны лишь чрез него и в нем.

Такова аргументация Канта. Нужно удивляться и нельзя достаточно надивиться тому, как человек такого пронизательного ума, как Кант, мог связать судьбу своего тезиса со столь слабым и шатким доводом, как только что изложенный. Чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить известное различие традиционной логики между объемом и содержанием понятий. «Единое пространство, — аргументирует Кант, — содержит частные пространства в себе (а не под собою, — ср. след<ующий> тезис) и потому оно есть представление, а не понятие». Но ведь и понятие дерева содержит в себе (т. е. в своем объеме) понятия березы, ели, сосны и т. д., этой березы, этой ели и т. д., содержась в то же время и само в качестве их родового признака в них (т. е. в содержании каждого частного понятия о том или другом дереве). Совершенно то же самое можно сказать и в данном случае, относительно пространства: единое пространство содержит в себе (т. е. в своем объеме) частные простран-

---

\* *Файгингер*, II, 215—216.

ства, в то же время само, своим содержанием, входя в качестве общего или родового признака в каждое понятие о частном пространстве или протяжении. Таким образом, ничего особенного, сравнительно с другими понятиями, понятие о пространстве в данном отношении не представляет. Подобным же образом и прием ограничения, на который указывает Кант как на специальную особенность понятия о пространстве, в сущности есть обычный прием при раскрытии и всех других родовых понятий. Например, понятие бытия мы постепенно ограничиваем посредством присоединения новых признаков и таким образом превращаем в понятия бытия: реального, материального, ограниченного и т. д.

На основании сказанного, вопреки заключению Канта («отсюда следует... эмпирично»), по которому будто бы пространство есть чистое априорное созерцание, а не дискурсивное понятие, следует признать, что наше знание о пространстве может принять любую гносеологическую форму: может быть и созерцанием или наглядным представлением (например, у ребенка, который еще как бы погружен в созерцаемое им пространственное бытие, а вероятно, также и у животного), и представлением (когда человек, сознав себя довольно отчетливо, противопоставляет себе, — ставит пред собою, «представляет», — пространственную внешность), и понятием (когда наглядный или эмпирический элемент в нашем познании о пространстве как бы отступает на задний план\*, и, наконец, — идею (когда

---

\* Утверждая, что пространство есть априорное созерцание, но не дискурсивное понятие, Кант думает, что только благодаря такому характеру нашего знания о пространстве возможна геометрия, так как, говорит он, «геометрические основоположения, например, что в треугольнике две стороны вместе больше третьей никак не могут быть выведены с аподиктической достоверностью из общих понятий о линии и треугольнике, но — из созерцания и именно априорного» (конец 3-го тезиса). В противовес этому взгляду приведем здесь авторитетное суждение Вундта. Устанавливая в своей «Логике» математическое понятие о пространстве, он резюмирует свой взгляд таким образом: «Существеннейшее содержание сделанных разъяснений можно соединить в одно положение: пространство есть постоянная, повсюду одинаковая (однородная) и в себе замкнутая (*in sich congruente*) бесконечная величина, в которой неразложимое неделимое определяется тремя направлениями. Возможность вполне определить таким образом понятие пространства чрез общие понятия, продолжает Вундт, — ясно (*unzweideutig*) доказывает, что оно может быть не только созерцаемо, но и мыслимо в понятии (*begrifflich gedacht*). Но так как теперь пространство,

понятие о пространстве входит в сочетание с идеею безусловно-го и от нее заимствует некоторые черты, — например, признак бесконечности). Очевидно, все здесь зависит от точки зрения и от ступени нашего умственного развития. Во всяком же случае тезис Канта состоятельным признан быть не может.

Доселе Кант пытался установить интуитивный характер пространства, отправляясь от его единичности и единства. Теперь, проходя в том же направлении несколько далее, он указывает, для подкрепления своих доводов, новый признак того же порядка — бесконечность пространства. Предшествующий аргумент был построен не такой схеме: «Понятие имеет свойства, которых представление о пространстве не имеет, следовательно, наше знание о пространстве не понятие». Теперь этот (четвертый и последний) строится по такой схеме: «свойства, которые встречаются только у созерцаний, но не у понятий, оказываются в нашем знании о пространстве; следовательно, оно есть созерцание». Четвертый тезис читается так:

«Пространство представляется как бесконечная данная величина. Теперь, правда, каждое понятие должно мыслить как представление, содержащееся в бесконечном множестве различных возможных представлений (в качестве их общего признака) и, следовательно, содержащее их под собою; но никакое понятие, как такое, не может быть мыслимо так, как будто бы оно содержит бесконечное множество представлений в себе. Однако пространство мыслится именно так (ибо все части пространства до бесконечности даны вместе, разом). Следовательно, первоначальное представление о пространстве есть созерцание *a priori*, а не понятие»<sup>16</sup>.

Аргументация Канта, несмотря на кажущуюся независимость его отдельных доводов, развивается с замечательной последовательностью и вводит постепенно в предмет все глубже

---

как такое, поскольку мы его мыслим независимо от единичных пространственных представлений, может быть мыслимо лишь в этой форме, т. е. в форме понятия, то чистое созерцание, образующее предмет геометрии, в сущности есть не созерцание, но понятие, в котором мы отвлекаемся от особенных свойств чувственных представлений, свойственных не всем пространственным предметам» (2-е изд., т. 1, с. 505). Итак, пространство, по Вундту, не только может быть понятием, но, в сущности, и в основе самого созерцания анализ открывает элементы понятия, так что дискурсивные процессы должны быть признаны основными при выработке сложного конструктивного понятия о пространстве. Это, впрочем, не обязывает нас принимать формулу Вундта, сейчас мы увидим, что один из введенных в нее терминов — понятие бесконечной величины — возбуждает возражения.

и глубже. Кант указал уже в предыдущем тезисе на то, что пространство содержит свои части в себе (как всякое созерцание), тогда как понятие лишь под собою, т. е. в своем объеме. Но справедливо полагая, что в той связи его довод не произведет должного действия, он снова обращается к нему и пытается представить вопрос в иной, более убедительной и значительной, форме. Вникнем еще раз, — как бы так говорит он, — в это важное различие между представлением (созерцанием) и понятием и мы откроем новый и весьма важный признак. Окажется, что пространство не только есть созерцание, но созерцание бесконечного, — некоторой бесконечной данной величины. Бесконечность пространства дана. Это факт. Его доказывать не нужно, как и всякий другой факт; но необходимо его индивидуализировать, уединить, выделить из ряда других фактов. К этому и ведет сопоставление созерцания с понятием. Что говорит это сравнение? В понятии, именно в его объеме, хотя тоже дана бесконечность, но лишь в возможности, — как возможность бесконечного числа экземпляров того же рода. В представлении же пространства бесконечность, по Канту, осуществлена уже как действительность, как реальная и притом наглядно созерцаемая в воображении в каждый данный момент и вся разом совокупность или сумма бесконечных частей, бесконечных частных пространств. В созерцании пространства бесконечность дана, чего ни о каком понятии сказать нельзя; следовательно, пространство есть чистое созерцание, а не понятие. Файгингер выражает этот аргумент Канта в форме следующего силлогизма (первый модус второй аристотелевской фигуры — *Cesare*):

*Большая посылка:*

Никакое понятие не имеет в себе бесконечного множества представлений.

*Меньшая посылка:*

Пространство имеет в себе бесконечное множество представлений.

*Заключение:*

Следовательно, пространство не есть понятие.

Таково зерно аргументации Канта. Если бесконечность пространства действительно, как утверждает Кант, дана, то этот факт должно засвидетельствовать для нас наше сознание и никакие доказательства и силлогизмы к его, заверяемой нашим сознанием, достоверности прибавить ничего не могут (они могут только индивидуализировать и уяснить его). Но что говорит нам по данному вопросу наше сознание? Заверяет ли оно факт

существования пространства, как именно бесконечной данной величины? Отнюдь нет. Оно говорит о чем-то ином и даже совершенно противоположном. Именно, оно говорит, что в каждый данный момент мы представляем лишь конечную сферу пространства, границы которой определяются наличным материалом ощущения, — подобно тому, например, как я вижу, когда смотрю вверх, пространство, ограниченное лазурью небесного свода. Таким образом, именно как данная величина пространство всегда конечно. Правда, я могу безостановочно раздвигать границы этого созерцаемого мною в воображении пространства; но этим путем я могу достигнуть лишь до отрицательного понятия о пространстве как о чем-то для меня незавершенном, — именно могу понять, что во мне нет препятствий для постоянного мысленного расширения пространства. Присоединяя это понятие как дополнительный признак к наглядному представлению конечного данного пространства, мы получаем некоторую концепцию бесконечного пространства, которое, однако, как и всякая бесконечность, является чисто потенциальностью, т. е. содержит в себе бесконечное множество частичных пространств лишь в возможности, — точно так же, как понятие бесконечного ряда содержит в себе бесконечность возможных или потенциальных членов; понятие бесконечного числа — бесконечную сумму единиц, из которых, однако, лишь некоторая, всегда конечная часть, актуально вступает в сознание, другая же находится в нем лишь потенциально, т. е. как возможность подстановки новых членов к данной конечной сумме\*. Ясно, что и бесконечность пространства (т. е. бесконечность в понятии, а не в созерцании) отнюдь не есть бесконечность данная. В самом деле, известно, что математики считают понятие бесконечности лишь символом («бесконечное число есть большее

---

\* Но даже и эта потенциальная бесконечность возможна лишь в субъективном пространстве, где действительно ничто, кроме разве по-мрачения рассудка, не препятствует поступательной работе нашей мысли, направленной на расширение границ пространства. Но раз мы вступаем в область реального мира, то этому произволу нашему полагается (или может быть положен) предел. Известно, что многие выдающиеся мыслители различных эпох и направлений, от Аристотеля до Гартмана, учили об ограниченности мирового пространства (оно есть форма бытия ограниченных вещей, в которых и находит свою границу). Свод доказательств ограниченности мирового пространства см. в недавней превосходной статье Б. Н. Чичерина<sup>17</sup> (Вопросы философии и психологии. Кн. 26: «Пространство и время»).

или меньшее всякого данного числа»). Философы же идут еще дальше. Со времен Локка они настойчиво указывают, что понятие бесконечного числа (ряда и пр.) есть самопротиворечивая фикция («сосчитанная бесчисленность», «определенная беспредельность», «безграничная ограниченность» и т. д.), и указывают психологический источник этой фикции. Именно, по их разъяснениям, фикция эта возникает таким образом. Когда нам дано какое-либо число, мы ясно сознаем, что к этому числу, как бы велико оно ни было, мы можем прибавить еще единицу, т. е. счисление никогда не может быть закончено. Это отрицательное понятие незаконченности счисления мы переносим с психологического процесса на его результат — число, незаметно превращая отрицательное понятие «незаконченности» в положительное «бесконечности». Таким образом, рядом подтасовок мы получаем фикцию, с которой затем, забывая об ее источнике, оперируем, как с ясным понятием. Воображение овладевает этим фиктивным понятием бесконечного числа и, поставляя его в связь с идеею протяжения или пространственной непрерывности, силится вообразить бесконечное пространство, причем за каждую данную протяженностью или мерою пространства ставит новое пространство и, таким образом, приходит к постановке «ложной», т. е. неосуществленной и неосуществимой бесконечности. Испытывая в этих усилиях своих постоянную и коренную неудачу, мы убеждаемся в неразумии наших усилий и в нелепости самой задачи\*.

---

\* В учении о пространстве как бесконечной величине Кант примыкает к Ньютону, под влиянием которого он стоял одно время (именно во второй период своего развития, — см. об этом у А. А. Козлова: Свое Слово. № 4. С. 116—117), но ухудшает его учение. Именно, тогда как Ньютон признавал абсолютное пространство как понятие (абсолютное пространство, по Ньютону, «есть «постулат понятия движения», априорное предположение механики), Кант признал пространство бесконечною величиною, данною в созерцании. Вот сущность рассуждений Ньютона по этому вопросу:

а) Движение не может быть определено со стороны своего направления, если мы не примем некоторой неподвижной точки, относительно которой другую можно рассматривать как движущуюся. И так как такую неподвижную точкую может быть любая точка пространства, то все пространство неподвижно. Неподвижность или неизменная пребываемость в себе — вот, следовательно, первое определение пространства, взятого в смысле абсолютном.

б) Во-вторых, математические законы движения могут быть установлены лишь в том случае, если мы предположим, что среда движения, т. е. пространство, само по себе не может изменять фор-

Итак, тот факт, в котором сосредоточена вся доказательная сила четвертого кантовского тезиса (непосредственная данность пространства как бесконечной величины), оказывается фактом призрачным. Само собою понятно, что вследствие этого и заключение тезиса («следовательно... не понятие») падает. Его не спасает от этой судьбы и вводимое Кантом ограничение («первоначальное представление», т. е. не позднейшее наше знание о пространстве, которое может быть и понятием, как например, у философов, математиков и пр., а первоначальное, всем людям присущее, бессознательно заложенное в их духе, — ср. у Файгингера, II, 243): свойство первоначального представления, связанного с фактом, должно быть сохраняться и на позднейших ступенях развития, чего, однако, мы не видим. Притом это ограничение не обличает ли в Канте некоторую неуверенность в своем тезисе, колебание? В конце аргументации читатель склонен ожидать чего-либо решительного, определенного и общего. И вдруг он встречает какую-то робкую оговорку, которая возвращает его к самому началу аргументации: неволью закрадывается подозрение, что дело здесь обстоит не вполне благополучно...

---

мы движения (т. е. не может ни замедлять его, ни ускорять), — если, говоря иначе, признаем закон инерции. Таким образом, однородность пространства — вот второй постулат понятности движения.

в) Наконец, в-третьих, так как пространство неподвижно, то оно не может иметь границ: ведь границы, как бы мы ни мыслили их постановку, вносили бы в пространство подвижность, — их можно было бы отнести ближе и дальше, т. е. раздвинуть или сузить пространство (что противоречило бы первому тезису). Сверх того, ограничение пространства противоречит самому понятию о нем: ведь оно должно служить для всего вместилищем, налагать на все свои границы, — что же наложит границы на него самого и как оно, по наложении этих границ, могло бы служить для всего вместилищем?

Итак, — заключал Ньютон, — пространство неподвижно, однородно или неизменно и безгранично. Оно поэтому может быть названо абсолютным. См.: *Риль*. Философский критицизм (*Der philosophischer Kriticismus*. II, 1, изложение взглядов Ньютона. С. 89 и сл.; критика понятия бесконечности — 182 и сл.; ср. у А. А. Козлова: *Свое слово*. № 4. С. 15—17). Кант заменил это понятие об абсолютном пространстве учением о его данности в созерцании, и это, — повторяем, — следует рассматривать как решительное ухудшение теории Ньютона...

### 3. СУБЪЕКТИВНОСТЬ ПРОСТРАНСТВА

Кант столь настойчиво доказывает первоначальность (априорность) и созерцательный характер (интуитивность) пространства потому, что с этими тезисами он ставит в связь очень важный вывод, — учение о субъективности пространства, т. е. о том, что объективно, в действительности, в бытии ему ровно ничего не соответствует, или, говоря технически, что наше представление о пространстве не имеет никакого объективного кореллята\*. Это весьма важное для всей кантовской системы

---

\* Параграф 3-й, в котором развит только что указанный тезис, содержит, кроме него, много и других частных мыслей, которые притом связаны между собою иногда довольно слабою связью (вследствие чего, наприм., Файгингер в своем «Комментарии» исследует состав этого параграфа по «абзацам», как бы не находя возможным его систематизировать). Но, если вдуматься в содержание параграфа и анализировать все его частные мысли, то окажется, что все они тяготеют к одному, указанному в тексте, тезису. Мы не будем останавливаться на этом анализе (это было бы слишком долго и утомительно) и остановимся лишь на одной мысли — на связи «Тр<ансцендентальной> эстетики» (учения о пространстве собственно) с геометрией, так как эта мысль до некоторой степени стоит особняком (настолько особняком, что, по нашему мнению, ее следовало бы отнести из «трансцендентального изложения» в метафизическое — в качестве пятого тезиса, присоединив к нему конец третьего) и притом в общей связи мыслей Канта представляет особенную важность. Именно, Кант хочет обосновать свое, изложенное и разобранное нами выше учение о первоначальности и созерцательном характере пространства на геометрии, которую все признают за нечто прочное и бесспорное. Существуют геометрические аксиомы, — так рассуждает Кант, — которые всеми признаются за непреложные истины; как мы должны мыслить пространство, чтобы понять возможность этих аксиом? Вот вопрос. Не иначе, отвечает Кант, как именно так, как это учение было изложено выше. В самом деле, геометрия есть наука, «определяющая свойства пространства синтетически и, однако, а priori». Чтобы возможны были синтетические определения свойств пространства, оно должно быть по своему происхождению созерцанием (наглядным представлением), ибо «из понятия нельзя вывести никаких положений, которые бы вели дальше этого понятия, что именно, однако, и совершается в геометрии». Чтобы геометрия могла устанавливать свои определения а priori (а только в таком случае геометрические аксиомы могут притязать на аподиктичность, т. е. могут сопровождаться сознанием их необходимости, как, наприм., положение, что пространство имеет три измерения), представление пространства также должно быть априорным, т. е. должно предва-

учение и изложено в конце первого отдела «Трансцендентальной эстетики». В этом учении два главных момента: а) пространство есть «формальное свойство субъекта», — именно,

рять всякое восприятие конкретных предметов и следовательно — чистым, не эмпирическим созерцанием (ибо ничто необходимое, аподиктическое — аксиомы геометрии и заложенное в их основании представление пространства — не может происходить и быть выведено из опыта, всегда ограниченного и условного). Но такими именно чертами, т. е. интуитивностью и априорностью, и характеризует, как мы знаем, пространство Кант. Следовательно, — как бы так рассуждает он, — мое учение о пространстве санкционировано со стороны самой надежной из всех наук, — со стороны геометрии.

Только что изложенная аргументация Канта настолько солидна, что, без сомнения, она одна, без всяких других разъяснений и доводов, когда бы сообщить устойчивость его учению о пространстве, если бы она сама выдерживала критику. Но, к сожалению, этого сказать далеко нельзя: обе составные мысли изложенного аргумента слабы. Во-первых, синтетичность геометрических теорем и аксиом не только не требует необходимо (как то думает Кант) интуитивности представления о пространстве, но на конкретном созерцании пространства даже и обоснована быть не может. Во-вторых, для аподиктичности (всеобще необходимой достоверности) геометрических истин отнюдь не достаточно их априорности (независимости от опыта), но необходима еще апостериорная проверка (при помощи вспомогательных эмпирических построений).

1. Несостоятельность первой половины аргумента всесторонне и вполне убедительно выяснена в замечательном труде проф. М. И. Каринского «Об истинах самоочевидных» (Вып. 1. СПб., 1893. § 4—8. С. 16—44). Мы с своей стороны, за исключением некоторых частных, совершенно присоединяемся, по этому вопросу, ко взглядам нашего почтенного и глубокомысленного критика и отсылаем читателя к указанному его сочинению. Здесь же ограничимся лишь указанием главных возражений, которые он ставит кенигсбергскому философу. Мысли первой половины аргумента Канта почтенный критик выясняет так: «Для убеждения в таких суждениях, в которых сказуемое не повторяет только того, что неявно мыслится уже в подлежащем, а привносит нечто новое, необходимо иметь что-либо вне этих понятий, что оправдывало бы то соединение между ними, которое устанавливается суждением; но при математических суждениях, так же как и при опытных — это нечто может быть только определенным созерцанием, т. е. конкретным представлением», каково и есть, по Канту, наше знание о пространстве (с. 20, *passim*). Такова мысль Канта. Но, во-первых, — возражает критик, — созерцанием, которое всегда, по самому существу дела, есть конкретный частный случай, а потому и основанием может служить только для частного суждения, всеобщей и необходимой истины оправдать нельзя (с. 24): всеобщее и необхо-

«форма внешнего чувства» или «субъективное условие чувственности»; б) пространство есть только субъективная форма чувственности или нашей чувственной восприимчивости, толь-

димое получается в содержании мысли лишь по отвлечении всего конкретного и случайного, т. е. в понятии, а не в созерцании, что сознает и сам философ, когда в другом месте своей «Критики» указывает на «конструкцию понятий», как на основание математики. Во-вторых, именно вследствие этого безусловная всеобщность геометрических положений, которую хочет объяснить и обосновать Кантова теория созерцательной очевидности геометрических определений пространства, оказывается «простою фикцией» (36). В самом деле, чтобы оправдать ее (эту всеобщность), Канту необходимо было доказать (что, однако, он хотя и предполагает, но не доказывает), что созерцаемое нами пространство тождественно с пространством вообще и что, следовательно, пространство вообще (не нами только, но вообще, кем бы то ни было, каким бы то ни было другим существом созерцаемое пространство) должно иметь все те свойства и законы, которые мы открываем в своем созерцании свойств пространства, так чтобы аксиомы нашей геометрии имели действительно всеобщую обязательность. Но как мог Кант выполнить это доказательство? Он мог выполнить его только одним путем — указанием на невозможность иного пространства, кроме нашего, т. е. пространства с иными свойствами сравнительно с теми, которые устанавливает Евклидова геометрия (такое пространство, — пространство так называемых «энных» измерений, как известно, и признавали математики: Лобачевский<sup>18</sup>, Риман<sup>19</sup>, Гельмгольц<sup>20</sup> и др.). Но именно для Канта, при его теории созерцательной очевидности геометрических аксиом, невозможна была ссылка на немыслимость пространственных построений, противоречащих познаваемым нами в созерцании законам пространства, так как эти законы признаются у него не аналитическими (а синтетическими, как данные в созерцании) и, следовательно, отрицание сказуемого в суждении, выражающем закон, никогда не может дать противоречия. Таким образом, возможность пространства с иными измерениями и свойствами не исключена у Канта и безусловная всеобщность геометрических аксиом не только не доказана, но на почве его философии и доказана быть не может (33—37). Вследствие этого Кант, в прямое противоречие с самим собою, в других отделах «Критики» указывает, как на последнее основание математического знания, уже не на созерцание свойств пространства, а на синтезирующую деятельность рассудка (43).

2. Перейдем ко второму моменту в аргументе Канта — к его попытке обосновать аподиктичность геометрических аксиом на априорности созерцания пространства. Мы назвали выше такое обоснование недостаточным, и действительно, убеждение в этой недостаточности выражает невольно всякий, кто стремится геометрию воображения проверить геометрию восприятия (т. е. априорные геометрические положения их апостериорным построением, —

ко форма субъективных явлений знания, но никак не предметов самих по себе, в их независимом от нас существовании. Рассмотрим каждый из этих двух моментов тезиса в отдельности.

их реализацией в опыте). Правда, это требование для математических истин опытной проверки иногда переходит границы и становится просто забавным (припомним легендарного немецкого аптекаря, который, для убеждения в истинности известной теоремы Пифагора о равенстве квадрата гипотенузы сумме квадратов катетов, взвешивал вырезанные из бумаги квадратики гипотенузы и катетов!) Но все же только убеждение в соответствии субъективных математических законов с объективными (о чем мы узнаем из опыта, который в данном отношении никогда не представляет исключений, т. е. случаев несовпадения нашей субъективной геометрии с законами геометрических отношений между реальными, находящимися в реальном пространстве, предметами), — только это убеждение сообщает построениям геометрии аподиктичность. Гартман в своем цитированном выше сочинении «*Kritische Grundlegung des Transc. Realismus*» (S. 131—132) разъясняет это взаимоотношение двух моментов, априорного и апостериорного, в процессе убеждения в истинности геометрических положений на одном, хорошо подобранном, примере. Пусть мне показывают последовательно один за другим (но каждый раз непременно лишь один) углы какой-то начерченной на бумаге фигуры, которой я не вижу в целом и которая мне совсем не известна. Я изучаю эти части фигуры эмпирически: насчитываю их три, измеряю и нахожу, что их сумма равняется  $180^\circ$  или двум прямым. Отсюда я заключаю, что стороны этой, в целом невидимой для меня фигуры, должны образовывать треугольник. Открываю фигуру и убеждаюсь, путем прямого и непосредственного восприятия, что фигура действительно есть треугольник и что, следовательно, мое заключение, равно как и предложение, на котором оно основано (теорема), оправдываются эмпирически. Такое согласие, очевидно, возможно лишь под тем условием, если отношения между элементами треугольника, данными в восприятии, и элементами, построиваемыми в мысли, аналогичны и правильны, т. е. постоянны, — если, говоря вообще, — законы субъективной геометрии управляют отношениями объективных предметов, если субъективные (мыслимые) и объективные (воспринимаемые, открывающиеся в восприятии) законы суть аналогичные формы или модификации одних и тех же законов сущего (131—132). Таким образом, поставленная Кантом цель, т. е. объяснение и оправдание аподиктичности геометрических истин, как видим, требовала большего, сравнительно с тем, что находим у Канта. Он считал правильною свою теорию субъективного пространства единственно потому, что и геометрии, может быть незаметно для самого себя, придавал лишь субъективное значение. Геометрические истины могут быть оправданы в своем достоинстве реальных истин, выражающих действительные отношения вещей, единственно при допущении реального пространства как

а. Пространство, по Канту, изначально, или априорно. Но мы видели выше, что «метафизическое изложение» учения о пространстве (приведенные и разобранные нами выше четыре тезиса) не дают окончательного, категорически ясного ответа на вопрос о том, как же, в конце концов, мы должны, по Канту, мыслить пространство с субъективной стороны? Этот вопрос, в окончательной форме, Кант ставит и решает в «трансцендентальном изложении» учения о пространстве. Именно, Кант здесь спрашивает: «Каким образом внешнее созерцание может находиться в душе, предшествуя самым предметам, и притом так, что понятие о последних в нем может быть определено а priori?» — «Очевидно, не иначе, — отвечает он на этот вопрос, — как в том случае, если оно (внешнее созерцание) заложено в субъекте как формальное свойство его быть аффицируемым предметами и чрез это получать об них непосредственное представление, т. е. созерцание, — следовательно, только как форма внешнего чувства вообще», «как субъективное условие чувственности, при котором только внешнее созерцание для нас и возможно. Но так как теперь рецептивность (восприимчивость субъекта, его свойство быть аффицируемым предметами) необходимо предшествует всем конкретным созерцаниям этих предметов, то легко понять, как форма всех явлений может быть дана в нашей душе прежде всех действительных восприятий, следовательно, априори и как может она, будучи чистым созерцанием, в котором должны быть определяемы все предметы, до всякого опыта содержат принципы их отношений» \*<sup>21</sup>.

---

коррелята нашего субъективного, чем бы этот коррелят ни был. Если же мы не признаем реального пространства, то геометрические законы получают лишь субъективное значение и вся математика (геометрия) превратится в бесплодную игру представлений и отношений, которым ничто не соответствует в действительности.

Таким образом, привлечение Кантом, для поддержки своего учения о пространстве, геометрии, как видим, цели своей решительно не достигает: ни синтетичность геометрических определений на интуитивности пространства, ни их аподиктичность — на его априорности обоснованы быть не могут.

\* *Adickes*. 76—77, — третий абзац из «*Transec. Erorterung*» и второй (6) «*Schlusse*» вместе (с пропусками). В обеих этих выдержках мы намеренно выпускаем слова подлинника «*bloss*», «*nur*» — «только формальное свойство», «только форма явлений» и т. д., — чтобы, таким образом, раздольнее представить оба момента кантовской аргументации. Об этом «только» дальше.

Итак, априорное и интуитивное представление (или созерцание) пространства, на котором так настаивал Кант в своих «тезисах», превращается в «форму внешнего чувства», в простую внешнюю рецептивность, т. е. в способность воспринимать внешние возбуждения, в восприимлющую силу! При всем своем уважении к Канту и при всей своей сдержанности в отношении к нему Файгингер не мог не отметить неожиданности этого превращения. «Оба эти определения: “форма” и “внешнее чувство”, — говорит Файгингер, — суть нечто новое, появляющееся совершенно неожиданно, нечто такое, что мы можем принять только потому, что нас заставляют врасплох, а вовсе не потому, чтобы нас в этом убедили. В один миг (Im Handumdrehen) априорное созерцание превращается в априорную форму рецептивности, между тем как предпосылок для этих названий: “форма”, “внешнее чувство” «вовсе не дано...» \* Но оставим эту неожиданность в обороте мыслей Канта и обратим внимание на тот смысл, который он соединяет с этими терминами, — выясним, как он понимает термин: «форма внешнего чувства».

Немногие термины Канта, без сомнения, подвергались такому перетолкованию, как его термин «форма». Коген, посвятивший в своем исследовании Кантовой теории опыта особую главу его учению о пространстве как форме внешнего чувства, и вообще, во всем сочинении своем относящийся к этому вопросу с особенным вниманием и тщательностью \*\*, находит, что кантовская «форма», не будучи ни органом, ни силою, ни каким-то готовым пассивным приемником идущих отвне впечатлений (чем-то в роде пустого сосуда), ни готовым (т. е. наполненным содержанием) конкретным созерцанием, ни многим другим, за что ее так часто неправильно принимали, — в сущности есть не что иное, как «возможность», в смысле этого термина, близком к лейбнице-аристотелевскому (хотя и не тождественном). «Формой, — говорит он, — Кант называет “то, благодаря чему мно-

\* С. 326. — Ср., однако, ограничение этого отзыва самим Файгингером, на стр. 272—273, где он стремится отчасти (для данного места, а не для всего учения Канта о пространстве) оправдать этот переход указанием на отношение априорного созерцания к математике чистой, а формы созерцания или внешнего чувства — к прикладной.

\*\* Вследствие этого его, раньше цитированное сочинение, в отношении к нашему частному вопросу (о пространстве как форме внешнего чувства), может быть рекомендовано предпочтительно в сравнении с комментарием Файгингера, несмотря на то, что этот последний далеко превосходит сочинение Канта по объему.

гообразии явлений может быть упорядочено” (слова Канта). Следует обратить внимание, — дополняет комментатор, приводя эти слова Канта, — на способ выражения. Кант не говорит: то, что упорядочивает многообразное; но: благодаря чему оно может быть упорядочено. Итак, возможность, чтобы то многообразное, тот многообразный материал, который единственно доставляется нам ощущениями, созерцался нами в явлении, как упорядоченный, — эта возможность, это потенциальное отношение и называется у Канта формой» (42). С этой точки зрения Кантова «форма внешнего чувства» является уже не столько формой в собственном смысле (ибо, по очень меткому и удачному выражению трудно уловимой мысли Канта, профессором Каринским, форма с этой точки зрения представляла бы лишь «чистую, направленную вовне, чуждую всякой определенности, созерцательность», с. 42), сколько — психологический процесс синтеза многообразных элементов пространственной созерцательности, элементов, которые рассудку доставляет наша воспринимающая сила (рецептивность). Кант высказывает совершенно определенно и последовательно проводит (везде почти, кроме «Трансцендентальной эстетики»), что только рассудочный синтез дает представление пространства как нечто определенное, так что без этого синтеза пространство есть нечто просто невообразимое, — *Nirngespinst* \*. Проф. Каринский совершенно справедливо думает, что, если бы Кант провел со всею последовательностью только что намеченную мысль, то получилась бы «величественная концепция», по которой пространство, его, так сказать, «логический скелет» оказался бы сотканным или, точнее, творчески порожденным синтетической деятельностью рассудка, результатом применения синтетизирующих форм рассудка к неопределенным формам созерцательности (с. 41—44). К этому можно прибавить, что, даже и в неопределенной форме намек, мысль Канта о творческом, рассудочно-синтетическом построении пространства из элементов неопределенной созерцательности или рецептивности, оказалась могучим стимулом, направлявшим философские изыскания в области нашего вопроса, и как бы предвосхищением результатов кропотливых современных психофизиологических исследований, — особенно в области вопроса о психологическом генезисе представления о пространстве (мысль об образовании нашего представления о пространстве синтетическим путем из апостериорных элементов, но по априорному закону или схеме глубоко заложена

\* Ср.: Коген. Указ. соч. С. 101, 141, 153, 161, 208—209, 211.

в современной психологии, ср. у Вундта, Рилья, Ланге<sup>22</sup> и др.). Все это так. Но не следует забывать, что этот взгляд Канта на форму, как процесс синтеза, плохо вяжется с его «Трансцендентальной эстетикой», в которой философ усиливается охарактеризовать представление пространства как что-то изначально данное в готовой форме. Ясно, что учение о пространстве, как оно изложено в названном отделе «Критики», должно быть признано несостоятельным не только потому, что оно не удовлетворяло критиков Канта, но и потому, что, по-видимому, оно не удовлетворяло и самого философа, когда он стал в вопросе на иную высшую точку зрения.

б. К сожалению, в своей «Трансцендентальной эстетике» Кант не только не отрешился от неправильного взгляда на психологическую природу представления о пространстве, — от взгляда, по которому это представление оказывалось изначально данным в душе в готовой форме, т. е. врожденным в строгом и собственном смысле этого последнего термина, — но не уберегся и от того, конечно, естественного и близкого, но зато совершенно ложного вывода, к которому приводил этот неправильный, чисто догматический взгляд на природу представления о пространстве и его генезисе. Если пространство дано в готовой форме, так что для объяснения его генезиса нет надобности обращаться к предположению его объективного коррелята, выражением которого служило бы наше представление о пространстве, то не следует ли отбросить всякую мысль об объективности пространства, как совершенно излишнюю, и успокоиться на чистой субъективности пространства? Повторяем, эта ошибка была близка и Кант не уберегся от нее. Определяя пространство как «форму внешнего чувства», он добавил маленькое словечко: «только», которое сообщило всей его мысли совершенно определенный субъективистический характер. «Пространство есть форма явлений внешнего чувства, субъективное условие чувственности, внешнего созерцания» — только и больше ничего. Критика всегда и, без сомнения, совершенно основательно восставала против законности этого «только»: в самом деле, из того, что представление пространства находится в нас, разве следует, что вне нас, в самой действительности не может находиться ничего ему соответствующего? Формально-логическая незаконность этого вывода совершенно очевидна\*. Какие же,

---

\* Этот вопрос исчерпан в сочинении В. Д. Кудрявцева, который, вслед за Тренделенбургом, видит в указанной ошибке главную ошибку «Тр<ансцендентальной> эстетики».

однако, мотивы побудили Канта выставить свой тезис, вопреки столь очевидной его формально-логической необоснованности? Какие мотивы и соображения расположили его дать своей мысли столь решительный наклон к субъективизму, который не обоснован его первым тезисом? Мотивы эти у Канта были, и он их определенно указывает, и нам необходимо их здесь взвесить. Во-первых, рассуждает Кант, пространство не может быть свойством или определением вещей, ибо свойство не может быть созерцаемо до и независимо от созерцания вещей, что, однако, имеет, по Канту, место в созерцании пространства. Конечно, вывод (субъективность пространства — что оно не выражает подлинных свойств и определений вещей или самой действительности) был бы верен, если бы была верна посылка (т. е. что мы созерцаем пространство до, прежде и независимо от созерцания вещей). Но посылка, как мы пытались показать и доказать выше, неверна психологически. Далее, рассуждает Кант, если пространство есть продукт нашей специально-человеческой созерцательности, форма нашего внешнего чувства; если при этом «мы решительно не можем судить о созерцаниях других мыслящих существ, связаны ли они теми же условиями, какие ограничивают наши созерцания и для нас имеют всеобщее значение», то, значит, что «только с точки зрения человеческой мы можем говорить о пространстве, о протяженных существах и т. д.». Таким образом, пространство существует, по Канту, только для нас и (как совершенно в духе Канта дополняют позднейшие новокантианцы) для других, подобно нам организованных существ. Без сомнения, если наша или подобная нашей чувственная созерцательность есть необходимое условие представления о пространстве. Но что же отсюда следует? Отсюда могут быть, конечно, извлекаемы различные и, может быть, даже важные выводы (наприм<ер>, что, сложив чувственную оболочку, мы не будем уже представлять пространство и мир как величину экстенсивную и нам внешнюю, но будем проникать его изнутри), но никак не следует вывод о субъективности пространства: объем суждения определяется подлежащим и мы можем, на основании только что приведенных соображений, сказать, что только люди (и притом лишь пока они носят телесную оболочку) и другие, обладающие подобной им организацией, существа воспринимают пространство как величину экстенсивную, но никак не то, что будто бы пространство вообще не существует, как величина экстенсивная, — не имеет реального или объективного значения. Наконец, — последнее соображение Канта, — так как пространство существует или дано

лишь для нашей чувственности, но не для разума, т. е. «представление о пространстве ничего не будет значить, как скоро мы устраним субъективное условие, при котором единственно может быть приобретено нами внешнее созерцание, как скоро устраним тот способ, как мы испытываем на себе действие внешних предметов» (наприм<ер>, «протяженность приписывается вещам только в той мере, в какой они являются, нам т. е. как предметам чувственности»), то мы можем сказать только, что пространство «обнимает все предметы, которые могут являться нам со вне, внешним образом», но — не вещи сами в себе (т. е. как они мыслятся нашим разумом); что положение, по которому все вещи находятся в пространстве рядом друг с другом, имеет силу и значение только при том ограничении, если вещи принимаются как предметы нашего чувственного созерцания, как «внешние явления», так что, хотя пространству и может быть усвояема эмпирическая реальность, однако в то же время за ним должна быть признана трансцендентальная идеальность\*. Таково последнее соображение Канта в пользу субъ-

---

\* Это важное положение Кантовой философии, вследствие крайней искусственности в формулировке, не раз давало повод к перетолкованиям и вообще представляет трудности для понимания. Ввиду этого мы позволим себе здесь привести, в сокращенном извлечении, объяснение Файгингера к этому месту. — «В эмпирическом отношении, — пишет Файгингер, — пространство, по Канту, “объективно реально”, потому что его можно прилагать или относить ко всем эмпирическим предметам; потому что эти предметы необходимо соответствуют ему и его отношениям; потому что без него они даже суть ничто и совсем бы не существовали» (349). Но это особый вид реальности. В самом деле, «можно сказать, что Кант ввел здесь новое понятие реальности, — понятие относительной реальности в противоположность абсолютной: от последней он отказывается, чтобы тем вернее сохранить для нас первую. Соответственно этому Кантом устанавливается и новое понятие об истине, — понятие истины относительной. По аналогии с Коперниковой системой это можно выразить так: подобно тому, как для нас, как для воспринимающих существ, земля покоится, а солнце движется, точно так же и пространство для нас, как для воспринимающих существ, реально вместе, со всем своим содержанием», хотя эта реальность и истинность относительны. Для выяснения этой относительности Файгингер пользуется сравнением Лотце<sup>23</sup>: как события действительно совершаются, хотя и не существуют; как свет действительно светит, хотя не существует помимо чувства, которое его ощущает: совершенно таким же образом и пространство имеет действительность, хотя и не существует, а только является (350). Итак, выражение Канта: «эмпирическая реальность простран-

ективности пространства. И опять, и в этом соображении, взята совершенно верная точка отправления: для внешнего чувства и для разума один и тот же внешний предмет может быть дан совершенно различным способом (разум может взять и рассмат-

---

ства» имеет довольно определенный смысл. Труднее установить подлинный смысл другого технического выражения: «трансцендентальная идеальность пространства», как потому, что здесь оба термина нуждаются в разъяснении, так и потому, что первый употребляется у Канта в весьма разнообразных значениях. Что касается термина «идеальность», то очевидно, что он употребляется здесь в совершенно том же смысле, как выражение: «существующий только в нашем представлении». Трансцендентальной же эта идеальность называется в противоположность эмпирической реальности: эта последняя приписывается пространству потому, что оно имеет значение для всех предметов опыта; в соответствии с этим тр. идеальность усваивается ему, очевидно, потому, что оно не имеет значения для вещей трансцендентных (не подпадающих и не могущих подпадать опыту), для всей сферы трансцендентного, которое противопоставляется эмпирическому, как абсолютное отношению, действительность — явлению или простому представлению, продукту воображения. Впрочем, термин «трансцендентальный» имеет у Канта два смысла: 1) иногда он означает, как только что разъяснено в применении к пространству, — относящийся к предметам, как они существуют сами по себе, вне отношения к нашей чувственности; 2) иногда же он означает то же, что априорный, т. е. лежащий по сю сторону опыта, не происходящий из него, но в то же время обуславливающий опыт. Обыкновенно Кант колеблется между обоими этими смыслами, но снесение параллелей приводит Файгингера (и основательно) к выводу, что первоначальный и подлинный смысл термина, в каком именно он употреблен в нашем месте, — первый и, только «благодаря беспечности и небрежности Канта в отношении к своей терминологии» (353), этот первоначальный смысл термина был им забыт и в параллельных местах был превращаем или неопределенно сливаем со вторым. Таким образом, смысл толкуемого нами выражения Канта таков: представление пространства, в применении к предметам, как они существуют сами по себе, есть чистая идея, которой ничто не соответствует, чистое «ничто», так что трансцендентальное употребление этого представления совершенно незаконно; тогда как, напротив, в приложении к явлениям это представление совершенно реально и эмпирическое употребление его совершенно законно. Говоря иначе, предметы, поскольку они суть объекты чувственности, пространственны; но как объекты разума внепространственны (351—355, *passim*). О многомысленности и эластичности термина трансцендентальный у Канта см. краткое, но ясное и определенное примечание у Адикеса на с. 59. Ср. также его прим. к нашему месту, с. 78.

ривать какой-либо внешний предмет, наприм. дерево, с такой стороны и в таких моментах его существования, что его пространственные свойства отступят на второй план, — напри-м<ер>, со стороны осуществленной им идеи, со стороны его внутреннего органического принципа); но тем не менее общий вывод Канта совершенно ошибочен. В самом деле, из того, что мы можем смотреть на предмет с иной высшей точки зрения, а не с той, с которой они являются нам именно как внешние, следует ли, что как внешние, пространственные, они реально вовсе не существуют?

При ознакомлении с кантовским противоположением трансцендентальной идеальности пространства его эмпирической реальности невольно возникает вопрос: не есть ли тезис Канта в сущности простое обобщение и перенесение на пространство ходячих взглядов на чувственные восприятия или ощущения? В самом деле, ведь и ощущениями мы усвоаем реальность в нашем опыте (реальность эмпирическую) и рассматриваем их как что-то идеальное в отношении к самим предметам, в них вовсе не существующее. Эта параллель действительно напрашивается, и сам Кант, предвидя возможность этого вопроса, пишет для разъяснения его особое заключительное замечание (два последние абзаца третьего параграфа), в котором, по его собственным словам, хочет «предостеречь, чтобы не пришло кому на мысль разъяснять указанную (трансцендентальную) идеальность пространства далеко не подходящими примерами», каковы цвета, вкус и пр. Недостаточность этих примеров для разъяснения тезиса Канта, по его мысли (как она выражена в различных редакциях этого, очевидно, с большим трудом и колебаниями формулированного им замечания)\*, открывается

---

\* Редакция предпоследнего абзаца 3-го §<sup>24</sup> в первом и втором изданиях различается между собою не только по форме выражения, но и по смыслу. В первом издании Кант стоит на почве локковского различения первичных и вторичных свойств предметов и пространство относит к свойствам первичным. Вкус вина, цвет розы, рассуждает он здесь, суть не свойства тел, но выражение свойств и особенностей ощущающего субъекта: для объектов эти свойства не необходимы и различаются смотря по различию индивидуумов. Но что же для предметов необходимо, что составляет неотделимую от них их существенную основу? Пространственность. Но только ли пространственность? Конечно нет: непроницаемость, твердость, вес, словом, вся их материальность, — все это для них, для их бытия, необходимо и существенно и только при этих условиях они становятся объектами внешних чувств. Роза для эмпирического рассудка есть не просто пространственная фигура или образ, но —

с двух сторон: с одной стороны, в ощущениях дано меньше, чем в созерцании пространства, с другой — больше. Меньше: ибо ощущения вкусов, запахов, цветов, тонов, и пр. совсем субъек-

физически наполненное пространство. Вот почему Кант в первом издании указывает только на ощущения вкуса и цвета (т. е. на ощущения вкусовые и зрительные). Очевидно, этими, приведенными для примера, ощущениями он хочет выдержать различие между первичными и вторичными свойствами: вкус, цвет и им подобные ощущения, как-то: звук, теплоту, он относит к субъективной стороне предметов (свойства вторичные), а ощущения непроницаемости, твердости и пр. (вообще все осязательные) к объективной. Таков смысл замечания по первому изданию. Но очевидно, усвоив в нем локковскую теорию, Кант попал с нею в двусмысленное положение. В самом деле, став на эту почву, он должен был признавать в объектах нечто реальное в собственном и строгом смысле, например колебание эфира или световых волн как реальный процесс (что он действительно и признает: «цвета суть видоизменения чувства зрения, возбуждаемого светом», т. е. колебаниями действительно существующих материальных частиц): первичные свойства аффицируют наши чувства и чрез это, рядом с истинными ощущениями первичных свойств, в нас возникают неистинные, чисто субъективные ощущения свойств вторичных. Итак, признавая первичные свойства как истинное выражение реальных вещей и процессов, мы тем самым должны признавать и реальность, нам внешнюю в собственном смысле. Но ведь все внешние предметы, по Канту, суть явления (а не реальность). Таким образом, предметы и их первичные свойства получают у Канта какое-то странное, промежуточное положение между неизвестною нам действительностью (вещью в себе) и чисто субъективными (вторичными) свойствами явлений. Положение вопроса усложняется до невозможности. Оказывается, что, во-первых, существуют некоторые неизвестные нам вещи в себе, которые аффицируют нашу чувственность; во-вторых, чрез это возникают предметы, как явления (а не реальности в собственном смысле), которые еще раз аффицируют с своей стороны наши чувства, вследствие чего, в-третьих, мы получаем еще раз предметы как явления плюс их чисто субъективные (вторичные) свойства. Таким образом, внешние предметы оказываются разом и субъективными явлениями (в противоположность неизвестным вещам в себе) и объективными вещами в себе (в противоположность чувственным, вторичным свойствам). Так, вкус вина не есть его объективное определение, даже и в том случае, если мы рассматриваем вино как явление, а не вещь в себе. Предметы с этой точки зрения оказываются чем-то полуреальным: они идеальны (т. е. призрачны) в отношении к собственной последней реальности; но реальны в противоположность вкусу, цвету и пр. Такая постановка дела, очевидно, была слишком сложна, шатка и неясна, и вот почему Кант во втором издании ее изменяет: все ощущения — и первичные и вторичные — он про-

тивны, так что «справедливо считаются не свойствами вещей, но лишь изменениями нашего субъекта, которые у различных людей могут быть даже весьма различны», чего о пространстве, представление о котором у всех людей одинаково, очевидно, сказать нельзя, вследствие чего, сравнительно с субъективностью (т. е. чистою индивидуальностью, индивидуальную изменчивостью) ощущений, пространство может быть названо объективным (в смысле одинаковости у всех людей или общегодности, а также в смысле необходимого условия опыта, нашего эмпирического знания). Но, с другой стороны, ощущения содержат, по обычному толкованию их наивным сознанием, нечто большее,

---

тивополагает, как нечто субъективное, пространству, как чему-то сравнительно объективному, «так как оно дает возможность познать объект и именно *a priori*»: простые ощущения суть нечто внутреннее и не дают нам ничего внешнего, никакого «вне нас»; только представление пространства дает нам возможность превращать эти чисто внутренние ощущения во внешние предметы. Таким образом, цель, с которою написаны два последних абзаца, теперь, по исправлении их во втором издании, достигнута: объективность представления о пространстве отличена от простых чувственных ощущений и ему присвоено высшее «достоинство». У пространства и ощущений есть нечто общее — объективность, но в пределах этой субъективности в широком смысле Кант делает еще различие объективности и субъективности в тесном смысле. Пространство, таким образом, занимает исключительное место: оно вместе и субъективно и объективно («субъективно-объективно»). В сравнении с ним субъективность ощущений есть, так сказать, субъективность второй степени. Итак, в конце концов, пространство, по Канту, все же субъективно, хотя и не в такой степени, как ощущения. Обращаясь, для сравнения и для иллюстрации кантовского учения о пространстве к теории первичных и вторичных свойств, Файгингер устанавливает такую пропорцию: «Как, по Локковой теории, чувственные качества относятся к эмпирическим предметам, так или подобным же образом, по кантовской теории, представление о пространстве относится к трансцендентным (лежащим по ту сторону опыта) объектам. Или иначе: по Локку, чувственные свойства и эмпирические предметы относятся друг к другу как явление и вещь в себе; так же или подобным же образом, по Канту, все, находящиеся в пространстве, вещи относятся к истинным вещам, к вещам внепространственным». Файгингер, стр. 362—365, *passim*. — Несмотря на все усилия Файгингера довести мысль Канта до отчетливой ясности (мы воспроизвели в этом примечании все существенные разъяснения Файгингера), очевидно, что и после этих разъяснений она все-таки остается очень трудно уловимой и в высшей степени эластичной. Уже одно это обстоятельство не может располагать в ее пользу.

чем пространство: ибо «в эмпирическом рассудке (т. е. на ступени наивного сознания) то, что первоначально само есть лишь явление, наприм<ер> эта роза, имеет значение вещи в себе (т. е. значение независимо от нас существующего предмета)». Смотреть на пространство так, как обычное сознание («эмпирический рассудок») смотрит на ощущения, с кантовской точки зрения, очевидно, никак нельзя: «наше трансцендентальное понятие о явлениях в пространстве, — так резюмирует свою мысль Кант в конце замечания, — есть критическое напоминание, что вообще ничто, созерцаемое в пространстве, не есть вещь сама в себе, равно как и пространство не есть форма вещей, которая была бы свойственна им самим в себе, но что предметы в себе нам вовсе неизвестны, а то, что мы называем внешними предметами, есть не что иное, как простые представления нашей чувственности, форма которых (представлений) есть пространство, но которых истинный коррелят, т. е. вещь сама в себе, чрез них нисколько не познается и познана быть не может»<sup>25</sup>.

Итак, Кантова «Трансцендентальная эстетика» не просто оставляет нас в нерешительности относительно реальности пространства и представляемого в нем внешнего мира, но прямо обязывает нас признать, что это — наш собственный продукт, призрак, хотя как выраженный в одной, у всех одинаковой, форме, призрак всеобщий. Нужно хорошо взвесить этот скептический вывод, правильно извлеченный логикой великого силлогиста из его учения о пространстве, чтобы ясно понять, с чем, собственно, мы имеем здесь дело.





**А. И. ВВЕДЕНСКИЙ**

**Новое и легкое доказательство  
философского критицизма \***

**ПОСТАНОВКА ВОПРОСА**

Вся суть философского критицизма, если отбросить в нем все вторичное, т. е. и все дополнительное, и все выводное, а ограничиться лишь его основными пунктами, может быть охарактеризована следующими чертами: отнюдь не доказывая, что математика и естествознание образуют достоверное знание, а допуская их достоверность просто, как факт, критицизм показывает те условия, при которых у нас есть логическое право допускать существование этого факта, т. е. логическое право быть убежденными в достоверности математики и естествознания, а также и все следствия, вытекающие из этих условий. Важнейшими же следствиями, вытекающими из них, служат два следующих:

1. Все предметы, изучаемые и математикой, и естествознанием, т. е. и пространство, и время, и все данные опыта, как внешнего, так и внутреннего, обязательно считать всего лишь явлениями, т. е. всего лишь нашими невольными представлениями о вещах, о бытии, а не истинным бытием, не вещами в себе, так что если мы убеждены в достоверности математики с естествознанием, то обязаны считать все изучаемые ими предметы всего лишь явлениями (т. е. представлениями о бытии), а не вещами в себе (не истинным бытием).

2. Никакое учение о вещах в себе, т. е. никакая метафизика не имеет права считаться знанием. Вещи в себе вполне непознаваемы. Даже и самое существование вещей в себе остается про-

---

\* Доклад, представленный С.-Петербургскому Философскому обществу в заседании 7 ноября 1908 г.

блематичным для нашего знания. И ссылаться на математику с естествознанием для подтверждения возможности и для метафизики существовать в виде знания совершенно непозволительно; ибо те самые условия, которые создают право считаться знанием для математики и естествознания, они-то и служат непреодолимым препятствием для метафизики считаться знанием.

Все это, как известно, доказывает Кант посредством очень трудных и запутанных исследований, изложенных им в «Критике чистого разума» и в «Prolegomena»'х. Но все это крайне легко может быть доказано совершенно независимо от кантовских доказательств, посредством рассмотрения способа действия логических законов мышления. При этом доказательстве мы, конечно, не имеем права заранее считать данные опыта всего лишь явлениями, представлениями о бытии, а не вещами в себе. Напротив: мы обязаны вести свои рассуждения, совершенно отвлекаясь от противопоставления явлений вещам в себе, так что, если бы кто захотел, мог бы сначала держаться даже и наивного реализма, т. е. мог бы оставаться в уверенности, будто бы мы в данных опыта имеем дело прямо с вещами в себе. Такая постановка вопроса тем необходимее, что подобного взгляда мы и держимся не только в обыденной жизни, но даже и при изучении математики и естествознания. Но, конечно, в конце концов мы придем к логической обязанности отказаться от этого взгляда на данные опыта и заменить его кантовским (если только хотим иметь логическое право считать математику и естествознание достоверным знанием), причем одновременно с этой обязанностью возникнет обязанность столь же отрицательно, как и Кант, относиться к претензиям метафизики считаться знанием.

Но что надо подразумевать под естествознанием, когда мы говорим о критицизме? Разумеется, не те метафизические гипотезы и понятия, которыми естественные науки нередко пользуются, как рабочими гипотезами, как чисто вспомогательным средством для изучения законов природы, но только знание законов природы и основанные на них предсказания будущих событий и заключения о таких прошлых событиях, относительно которых нет свидетельств очевидцев, а равно объяснения одними лишь этими законами всех данных в опыте фактов; ибо, отрицая возможность метафизики в виде знания, критицизм, разумеется, вынужден требовать, чтобы все наши объяснения природы исходили только из законов природы, а не из метафизических гипотез. Последние можно допускать в на-

уже только, как рабочие гипотезы, т. е. как всего лишь вспомогательное средство, облегчающее изучение законов природы. В этом смысле они нередко и допускаются в естествознании. Таковы: гипотезы атомизма, химического сродства, силы тяготения, и т. д. Но их следует отличать от знания тех законов природы, которое устанавливается при посредстве этих гипотез, например, — от закона кратных отношений и других химических законов, от ньютоновского закона беспрестанного сближения всякой пары материальных частиц и т. д. Надежное знание, выходящее за пределы простого констатирования данных опыта, составляют лишь законы природы и основанные на них предсказания и заключения о различных явлениях, а не метафизические понятия и гипотезы, с помощью которых устанавливаются эти законы. Надежную-то часть знания и обязан подразумевать критицизм под именем естествознания. Поэтому во всем дальнейшем изложении можно, если угодно, повсюду подставлять вместо слова «естествознание» выражение «знание законов природы».

Я говорю, что критицизм очень легко может быть доказан посредством рассмотрения способа действия логических законов мышления. Дело в том, что и математику, и естествознание (т. е. знание законов природы) логически позволительно считать знанием лишь под тем условием, чтобы мы имели неоспоримое право пользоваться в них умозаключениями. Если мы подвергнем сомнению это право, то нельзя будет считать знанием ни одной теоремы и ни одного закона природы; ибо все это устанавливается умозаключениями. Что же касается метафизики, или учения об истинном бытии, т. е. о вещах в себе, то вполне очевидно, что если о них и возможно было бы знание, то только такое, которое доставлялось бы умозаключениями. Умозаключения же обусловлены логическими законами мышления: все правила умозаключений ничто иное, как особые случаи проявления действия этих законов. Следовательно, умозаключения уместны и логически позволительны лишь там, где уместно и позволительно полагаться на логические законы мышления. По всему этому, если мы хотим выяснить, при каких условиях логически позволительно считать знанием математику и естественные науки, и не таковы ли эти условия, что они делают решительно непозволительным считать знанием метафизику, то нам следует рассмотреть логические законы мышления. И вот, я ставлю вопрос: каковы они по способу своего действия — естественные или нормативные? Естественными законами, или законами природы, я называю те законы,

которые действуют сами собой, независимо от нашего умысла и даже часто вопреки нашему желанию. Их действие возникает с независимой от нас неизбежностью. Таково хотя бы действие на нас закона тяжести. Если наше тело ничем не поддерживает, то мы полетим книзу; и такое падение возникает само собой, независимо от нашего умысла и даже вопреки нашему желанию. Нормативными же законами, или нормами, я называю такие законы, исполнение или неисполнение которых зависит от нас самих, от нашего умысла, который, конечно, при достаточном числе повторений может иногда сделаться и привычным, обратиться во вторую природу. Таким образом, нормативные законы действуют только в том случае, когда мы либо стараемся их исполнить, либо посредством повторных стараний уже приучили себя к их неукоснительному исполнению. Примером нормативных законов, или норм, служит хотя бы любой государственный закон.

### **СПОСОБ ДЕЙСТВИЯ ЗАКОНОВ ИСКЛЮЧЕННОГО ТРЕТЬЕГО, ТОЖЕСТВА И ДОСТАТОЧНОГО ОСНОВАНИЯ**

Итак, каковы же логические законы мышления: естественные или нормативные? На этот вопрос, если только затрагивают его, а не обходят молчанием, обыкновенно отвечают одинаково и сразу относительно всех четырех законов: либо их все вместе считают естественными, либо все вместе нормативными. Но я утверждаю, что одинаково ошибается и та, и другая сторона; и ошибка возникает именно оттого, что на поставленный вопрос отвечают сразу, т. е. одинаково относительно всех четырех законов мышления, как будто бы перед нами лишь разные стороны одного закона. В действительности же они отчасти естественные, а отчасти нормативные.

В законе исключенного третьего с величайшей ясностью кидаются в глаза все признаки естественного закона. Он говорит, что данное сказуемое можно относительно своего подлежащего только либо утверждать, либо отрицать, и что не может быть ничего третьего, что заменяло бы собой и утверждение, и отрицание. И, очевидно, он высказывает чисто естественную неспособность нашего мышления придумать, или создать и мыслить такое третье отношение, которое не было бы ни утвердительным, ни отрицательным. Мы не в состоянии создать и мыслить такое отношение, которое не оказалось бы ни утвердительным, ни отрицательным, и вовсе не потому, чтобы мы считали это

вредным для правильности нашего мышления, а просто потому, что как бы мы ни старались, мы прямо-таки не в силах придумать его. Более того: мы не в состоянии понять, в чем оно могло бы состоять. До такой степени отсутствие или невозможность такого третьего отношения составляет дело чисто естественной неосуществимости его для нашего мышления, а не результат умышленного исполнения нормы, или руководящего правила, которое можно было бы и не исполнять. Будь закон исключенного третьего нормативным, то мы могли бы, были бы в состоянии сказуемое о подлежащем и не утверждать, и не отрицать, а поставить в какое-нибудь третье отношение, заменяющее собой и утверждение, и отрицание, но при этом старались бы никогда не делать этого, находя это вредным для правильности нашего мышления. В действительности же мы при всем нашем желании прямо не в силах ни придумать суждение, в котором сказуемое о подлежащем не утверждалось бы и не отрицалось бы, ни даже понять, в чем же именно могло бы состоять подобное суждение. Следовательно, закон исключенного третьего заведомо естественный закон мышления.

Настолько же заметен и чисто естественный характер закона тождества. Если я во время мышления отождествляю какое-нибудь понятие с ним самим всякий раз, как только мыслю его, не смотря на то, что всякий раз при этом с психологической точки зрения во мне происходит новое переживание, которое, как новое, вовсе не тождественно с прежним переживанием того же понятия; и если я произвожу такое отождествление этого понятия с ним самим даже и в том случае, когда оно мыслится, как составная часть то одного суждения, то другого, так что с психологической точки зрения представляет собой воочию новое переживание, например: если я отождествляю понятие жидкости с ним самим и в том случае, когда мыслю, что ртуть жидкость, и в том случае, когда мыслю, что все жидкости упруги, хотя психологически здесь перед нами два совершенно различных переживания понятия жидкости, которые поэтому с психологической точки зрения воочию не тождественны между собой, а я все-таки отождествляю понятие жидкости, взятое из первого суждения, с тем же понятием из второго, то это отождествление производится мной вовсе не потому, чтобы я старался, делал усилия производить его. Напротив: если оно совершается, то уже совершается само собой даже и вопреки моему желанию не производить такого отождествления. Оно производится оттого, что вовсе нельзя мыслить, вовсе нельзя работать мышлением, если не производить такого отождествления каждой

мысли с ней самой. С прекращением такого отождествления прекратится и мышление о данном понятии. Например, с прекращением отождествления понятия жидкости с ним самим прекратится и мышление об этом понятии. Не то, что мышление станет в это время неправильным, а совсем-таки прекратится с прекращением такого отождествления. Мы прямо-таки не в силах при всем нашем желании поставить себя в такие условия, чтобы продолжать мыслить данную мысль и все-таки не отождествлять ее с ней самой. Следовательно, закон тождества составляет чисто-естественный закон мышления, исполнение которого мышлением, пока есть мышление, совершается само собой, а не возникает вследствие особых наших стараний или усилий.

Насколько ясна принадлежность законов исключенного третьего и тождества к числу естественных законов мышления, настолько же ясно, что закон достаточного основания может считаться только нормативным. Как закон мышления, т. е. в своей логической форме, когда его не смешивают, как это делали рационалисты, с законом причинности, он предписывает, чтобы мы не соглашались ни с одной мыслью, для которой у нас нет основания, достаточного для того, чтобы принудить нас согласиться с ней. Но разве мы всегда так поступаем? А когда и поступаем так, то разве это происходит само собой, а не вследствие нашего умысла и наших стараний? Напротив, неосновательность, т. е. согласие с массой мыслей без всяких оснований, это самое обычное явление в нашем мышлении. Мы систематически, путем упорных и трудных стараний, должны приучать себя к основательности, к привычке соглашаться только с такими мыслями, для которых известны основания, достаточные, чтобы принудить нас соглашаться с ними. Все школьное образование направлено прежде всего именно к тому, чтобы воспитать в нашем мышлении подобную основательность. И все-таки надо сознаться, что из школы выходит множество крайне неосновательных людей. Будь закон достаточного основания естественным законом, то он исполнялся бы нашим мышлением сам собой, без всяких стараний с нашей стороны и без всякого приучения себя к его исполнению. В действительности же дело стоит так, что необходимость, полезность его исполнения очевидна всем и каждому: никто не станет оспаривать необходимость соблюдать этот закон; но редко кто умеет безукоризненно исполнять его.

Отсутствие естественного характера в действии закона достаточного основания до такой степени резко кидается в глаза, что те, кто защищает принадлежность всех логических законов

мышления к числу естественных, принуждены бывают исключать из логики закон достаточного основания, объявлять его необязательным, простой выдумкой. Но нельзя вычеркивать из логики закон достаточного основания: без него нельзя объяснить правил умозаключений, например: без него нельзя объяснить, почему будет неправильным, т. е. логически непозволительным силлогизм первой фигуры с меньшей отрицательной посылкой, почему неправильно, т. е. непозволительно так рассуждать — «мужчина человек, а женщина не мужчина, а потому и не человек». Ведь законы тождества, противоречия и исключенного третьего в этом силлогизме ни капли не нарушаются, а силлогизм все-таки неправильный. Почему же? Только потому, что он нарушает закон достаточного основания; только потому, что данные посылки еще не содержат в себе основания, достаточного для того, чтобы принудить нас соглашаться с этим выводом. Ошибочное же поползновение вычеркнуть закон достаточного основания из числа логических законов мышления удастся иногда осуществить перед глазами своих читателей только оттого, что, следуя рутинному способу изложения логики, говорят о законах мышления либо в самом начале, на первых же страницах логики, либо, по крайней мере, раньше изучения умозаключений, когда еще нет материала, который мог бы пролить на них надлежащий свет, вместо того, чтобы заканчивать изложение логики законами мышления, как средством, и объясняющим, и суммирующим все установленные логикой правила.

## ДВОЙСТВЕННЫЙ ХАРАКТЕР ЗАКОНА ПРОТИВОРЕЧИЯ

Итак, законы тождества и исключенного третьего суть чисто естественные законы мышления, а закон достаточного основания — чисто нормативный. Но неизмеримо сложнее стоит дело с законом противоречия, который гораздо вернее было бы называть, как на это указывал и Гамильтон<sup>1</sup>, законом непротиворечия или даже — законом невозможности противоречия. Для моих целей это самый важный закон, и при известных условиях я мог бы даже ограничиться лишь рассмотрением этого закона, не говоря ни слова о трех остальных. Если же я остановился и на них, то сделал это для того, чтобы с большей ясностью выставить на вид все особенности этого закона. Центральный же пункт всех моих соображений находится именно в этом законе:

все предшествующее служит лишь простой подготовкой к его рассмотрению, а все последующее следствиями, вытекающими из этого рассмотрения.

Закон противоречия отличается каким-то двойственным характером. С одной стороны он кажется чисто естественным законом, потому что мы не в силах представить себе противоречие осуществленным. Мы не в силах представить себе вещь сразу и существующей, и не существующей, или не имеющей и в то же время имеющей данный признак. И мы не можем представить себе это вовсе не потому, чтобы мы не хотели так поступать по каким либо соображениям, а просто мы не в состоянии представить себе все это, если даже и стараемся это сделать. Выходит, что закон противоречия естественный. Но, с другой стороны, он кажется и чисто нормативным. Ведь известно, что нам приходится стараться избегать противоречия в своих мыслях, а оно еще не устраняется и не исключается из них само собой, как это делается с тем третьим отношением сказуемого к подлежащему, которое запрещается законом исключенного третьего. Такое третье отношение устраняется и исключается из наших мыслей само собой, помимо всяких наших стараний и даже вопреки нашему желанию установить его. Противоречия же не попадают в наши мысли только вследствие нашего старания не допускать их. Даже те, кто защищает чисто естественный характер закона противоречия, не отрицают этого факта, но утешаются тем, что мы инстинктивно стараемся избегать противоречия. Но такое инстинктивное старание, инстинктивные усилия избегать противоречий указывают на естественный характер отнюдь не самого закона противоречия, а всего лишь наших стараний или усилий соблюдать закон противоречия. Естественным характером при таком предположении будут отличаться лишь эти старания или усилия; но тем самым, что они существуют, хотя бы и в виде чисто-естественного инстинкта, они доказывают, что сам-то закон противоречия не принадлежит к числу таких, которые действуют в мышлении сами собой, независимо от наших стараний и усилий, т. е. он — нормативный, а не естественный. Выходит, что он сразу и естественный, и нормативный. В чем же тут дело?

Надо отличать представление и мышление. Психологический состав того и другого переживания безразличен для наших соображений, как имеющих цель гносеологическую. Но нам важен факт существования какой-то разницы между мышлением и представлением, как бы психология ни описывала эту разницу. Эта разница с полной ясностью обнаруживается в том,

что мы можем мыслить и то, чего не в силах представить, хотя бы и смутным образом. Я говорю не о таких случаях, что мы можем мыслить тысячеугольник, хотя не в силах его представить. Здесь представление не отсутствует сполна, но остается настолько неясным, что нисколько не отличается от представления стоугольника. В этом только смысле мы и говорим, что у нас нет представления ни того, ни другого. На самом деле у нас для них одно и то же представление, в котором число углов совершенно неясно. Но мы можем мыслить, и притом с величайшей ясностью, и то, что вовсе не имеет никакого представления, даже и неясного. Например: мы можем мыслить четырехмерное пространство, и притом с такой ясностью, что самым строгим образом доказывать ряды теорем о четырехмерном пространстве, т. е. теорем, находящихся в таком же отношении к стереометрии, в каком сама стереометрия находится к планиметрии. Но представления четырехмерного пространства у нас вовсе нет, а не то, чтобы оно было, да не отличалось от представления пятимерного пространства. Напротив, у нас совсем нет ни того, ни другого представления. Другой пример: мы можем мыслить чисто духовные сущности — душу, Бога, платоновские идеи и т. п., хотя не в состоянии представить себе их самих. Ведь нельзя же называть представлением самой души, т. е. чисто-духовного предмета, образ маленького человека, очень похожего на другого — большого (как это иногда рисуют на иконах успения Богоматери: ее душа изображается вверху картины в виде миниатюрной Богоматери), или представлением Бога — образ старца и т. п. Для нас совершенно безразлично, каков психологический состав переживаний мышления о непредставимых предметах. Нам важен только факт, что есть такие переживания и что мышление при них может достигать поразительной ясности и отчетливости, как это доказывается учением Платона об идеях (которые сам же он требует считать абсолютно непредставимыми) и теоремами, касающимися четырехмерных величин в пространстве (установленными, вдобавок, не вычислениями, но по методам элементарной геометрии). С этим фактом необходимо считаться, каковы бы ни были наши психологические взгляды на состав таких переживаний.

Если же мышление доступно то, что решительно недоступно представлению, то естественный закон представлений еще не должен быть естественным законом мышления. Это как случится. И закон противоречия несомненно составляет естественный закон представлений, но, как закон мышления, — он закон нормативный. Действительно, противоречие непредставимо, и

неосуществимость его для представлений чисто естественный факт. Но мыслить противоречие мы в состоянии. Так, мы в состоянии мыслить, хотя и не в состоянии представить, круглый квадрат, триединого Бога. Мы понимаем, что значит каждое из этих названий; следовательно, мы мыслим обозначаемые ими понятия, хотя в них несомненно содержится противоречие. Триединый Бог, т. е. Бог, который один, но в трех лицах, неслиянных, но и нераздельных! Разве это не столь же явное противоречие, как и понятие круглого квадрата? И разве человечество могло бы уверовать в триединого Бога, если бы оно было не в состоянии мыслить противоречие? Далее: если бы мы не в состоянии были мыслить его, то и нельзя было бы разъяснить наглядно никакими примерами, в чем оно состоит. Вот мы, действительно, не в состоянии мыслить то третье отношение сказуемого к подлежащему, которое запрещается законом исключенного третьего, и мы не в состоянии привести пример, поясняющий, в чем могло бы состоять это третье отношение. Таким образом мышление само по себе еще не подчиняется закону противоречия, а лишь приводится к этому подчинению нашими стараниями и усилиями, а сам собой, т. е. как закон естественный, закон противоречия действует только в представлениях. И если мы постоянно говорим, что противоречие немислимо, то это вот почему: во-первых, мы не заботимся о строгом соблюдении разницы в значении слов «непредставимо» и «немислимо» и часто употребляем одно вместо другого; во-вторых, слово «немислимо» обозначает сразу и неосуществимость чего-нибудь для мышления, и логическую непопозволенность мыслить то, что фактически мыслимо.

Чем же вызвано наше стремление подчинять мышление чуждому ему закону представлений? Тем, что мы обыкновенно проверяем результаты мышления представлениями, обыкновенно считаем несуществующим то, что непредставимо. Так, обыкновенно мы считаем заведомо несуществующим четырехмерное пространство и только потому, что оно непредставимо. Нужно не мало критицизма, чтобы отвыкнуть думать, будто бы непредставимое не может существовать. Если же так, если, проверяя мышление представлениями, мы при этом стремимся согласовать мышление с представлениями, то вполне понятно, что закон противоречия, будучи естественным законом представлений, становится в наших глазах нормой мышления, согласованного с представлениями, хотя мышление само по себе, т. е. независимо от такого умышленного согласования с представлениями, вполне свободно от подчинения этому закону.

В добавление к сказанному обратим внимание, как мы поступаем, когда заботимся о правильности своего мышления. Все наши старания направлены только на два пункта: ни в чем не противоречить самим себе (т. е. соблюдать закон противоречия) и не соглашаться ни с какой мыслью до тех пор, пока мы не усмотрим основания, достаточного для того, чтобы принудить нас согласиться с ней (т. е. соблюдать закон достаточного основания). Больше ни о чем мы не заботимся: ни о законе тождества, ни о законе исключенного третьего, ни о правилах силлогизмов и так далее. Между тем, если только мы достаточно строго соблюдаем две эти предосторожности, то мышление выходит безукоризненно логичным, хотя бы мы никогда не изучали логики. А не подтверждает ли все это, что законы противоречия и достаточного основания составляют для мышления всего лишь нормативные законы, а тождества и исключенного третьего — естественные? Ведь для соблюдения всех правил логики нужно исполнять все четыре логических закона мышления. На деле же нам приходится заботиться только о двух; следовательно, два остальных действуют сами собой, а эти два действуют лишь в том случае, когда мы стараемся об этом.

### ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ВЫВОДЫ ИЗ НЕПРЕДСТАВИМОСТИ И МЫСЛИМОСТИ ПРОТИВОРЕЧИЯ

Теперь обратимся к умозаклучениям. Разумеется, они позволительны и уместны лишь постольку, поскольку мы доверяем закону противоречия. Ведь вывод любого правильного умозаклучения становится обязательным для нас вследствие нашего согласия с посылками лишь постольку, поскольку мы противоречие считаем не-осуществимым. Например: согласившись с тем, что ртуть жидкость, а все жидкости упруги, конечно, обязательно соглашаться и с тем, что ртуть упруга, но почему это обязательно? Потому, что мы считаем противоречие неосуществимым; если же мы не захотим соглашаться с упругостью ртути, то тем самым мы будем противоречить либо тому, что она жидкость, либо тому, что все жидкости упруги, а мы, между тем, уже согласились и с тем, и с другим. Если бы, напротив, мы считали противоречие осуществимым, то не было бы никаких препятствий рассуждать следующим образом: «хотя ртуть жидкость, а все жидкости упруги, все-таки ртуть не упруга». Если допустить, что жидкости не подчинены закону противоречия, или что нам еще неизвестно, подчинены ли они ему

или нет, то не будет никакой необходимости соглашаться, что ртуть упруга, согласившись с тем, что она жидкость, а все жидкости упруги\*.

Но откуда мы знаем, что противоречие неосуществимо? Мы в этом убеждены вовсе не потому, чтобы мы были не в состоянии мыслить противоречие; ибо мыслить его мы можем. И вовсе не потому, чтобы у нас было в руках какое-нибудь общее доказательство неосуществимости противоречия где бы то ни было и в чем бы то ни было. Такого доказательства у нас нет и не может быть, потому что сами-то доступные нашему уму доказательства опираются на предположение неосуществимости противоречия. Если же мы все-таки убеждены в его неосуществимости, то это происходит только оттого, что, с одной стороны, противоречие заведомо неосуществимо в представлениях, ибо они подчинены естественному закону противоречия, а с другой — мы стремимся согласовать мышление с представлениями и поэтому умышленно подчиняем его этому же естественному закону представлений, т. е. закону противоречия, от которого само по себе мышление вполне свободно.

До сих пор мы могли относиться ко всем данным опыта (и к пространству, и к времени, и к внутреннему, и к внешнему миру), как нам угодно, считать ли их истинным бытием, вещами в себе, как это делает наивный реализм, или как-нибудь иначе, это безразлично. Но теперь наступает момент, когда мы приходим к обязанности рассматривать их по кантовски, если хотим сохранить убеждение в достоверности математики и знания законов природы (естествознания). Действительно: из всего

---

\* Конечно, мы не хотим сказать, будто бы необходимость соглашаться с выводом правильного умозаключения обуславливается только законом противоречия и больше ничем. Разумеется, эта необходимость зависит еще и от закона исключенного третьего. Если бы можно было сказуемое «упругий» и не утверждать, и не отрицать о подлежащем «ртуть», ставя его взамен того в какое-то третье отношение, заменяющее собой сразу и утверждение, и отрицание (условимся в предложении взамен слов «есть» и «не есть» обозначать это третье отношение знаком X), то мы могли бы, соглашаясь с посылками, не соглашаться с правильным выводом из них и все-таки не противоречить нашим посылкам. Мы тогда могли бы так рассуждать: «хотя ртуть жидкость, а все жидкости упруги, но ртуть ни упруга, ни неупруга, но X упруга». Тем не менее ясно, что не было бы никакой обязательности в правильном выводе, если бы мы не доверяли закону противоречия. Поэтому мы и говорим, что всякий правильный вывод обязателен лишь постольку, поскольку мы считаем противоречие неосуществимым.

сказанного о законе противоречия следует, что умозаклучения вполне уместны и логически позволительны лишь о наших представлениях. Например, они вполне уместны и логически позволительны для решения такого вопроса: «какой представлялась бы нам сумма внутренних углов тысячеугольника (и вообще любого многоугольника), если бы мы могли представлять его с такой же ясностью, как треугольник, квадрат и тому подобное?» Логически уместны они и для решения такого вопроса: «как представлять движения планетной системы, происходящими ли вокруг солнца или вокруг земли?» Но умозаклучения, очевидно, совсем неуместны и логически непозволительны о том, что по существу своему не может считаться представлениями, т. е. о вещах в себе. Действительно, если мы умозакключаем о своих представлениях, хотя бы и самых неясных, в роде тысячеугольника, то мы опираемся на такой закон, который заведомо управляет представлениями, именно — на закон противоречия. Если же мы начинаем умозакключать о вещах в себе, о предметах, которые по самому понятию своему не могут считаться представлениями, то нам приходится опираться на закон (именно — на закон противоречия), господство которого над этими предметами не может быть доказано, и который сам по себе, естественным образом, не господствует даже и над нашим мышлением. Поэтому наши умозаклучения о таких предметах, т. е. о вещах в себе, не могут иметь никакого обязательного значения.

А отсюда, в свою очередь, вытекает, что вещи в себе совершенно непознаваемы. Непознаваемо даже и то, существуют ли они или нет; ибо по самому понятию вещи в себе знать о них что бы то ни было, даже самый факт их существования, можно было бы только посредством умозакключений, а они непозволительны о вещах в себе. Другими словами: метафизика, т. е. учение о вещах в себе, невозможно в виде знания, или науки. Все логически позволительное содержание учения о вещах в себе, об истинном бытии, должно ограничиваться словами: «ничего не знаю» — ни того, существует ли такое бытие, как что-то отличающееся от данных опыта, или же все существующее исчерпывается этими данными, ни того, каково это бытие, если оно не исчерпывается данными опыта, подчинено ли оно закону противоречия, или нет, или же дело стоит так, что только в некоторых своих частях оно подчинено закону противоречия, а в других избавлено от такого подчинения. Например: может быть, не подчинены закону противоречия только Бог (триединый) да его действия. Ведь сотворение мира из ничего явно на-

рушает закон противоречия, так как по этому закону из ничего и не выйдет ничего — *ex nihilo nihil fit*<sup>2</sup>. Словом: веровать о вещах в себе можно во что угодно, но нельзя ровно ничего знать о них; ибо логически непозволительно пользоваться умозаклучениями о них.

Но из всего сказанного вытекает еще и другое следствие, именно: если мы хотим считать математику и естествознание знанием, а не системами произвольных утверждений, опытом хотя и неопровержимых, но им еще недоказуемых, то обязаны считать все изучаемые ими предметы, и пространство, и время, и все наши восприятия, в том числе и внутренние восприятия нас самих, всего лишь нашими представлениями о вещах, но не вещами в себе, потому что и математика, и естествознание строятся с помощью умозаклучений, а они логически непозволительны о вещах в себе. Предметами логически позволительного употребления умозаклучений, т. е. такого употребления, которое можно было бы считать составной частью знаний или науки, служат только представления, а не вещи в себе.

Заодно укажем еще один вывод, вытекающий из сказанного нами, именно: если мы убеждены, что предметы, изучаемые математикой и естествознанием, подчинены закону причинности или каким либо иным категориям, а между тем еще не в состоянии подтвердить свое убеждение иначе, как телеологическими соображениями, т. е. иначе как ссылкой всего лишь на тот факт, что без помощи такого убеждения нельзя будет построить ни математики, ни естествознания, то это обстоятельство не дает нам ни малейшего права распространять закон причинности и другие категории также и на вещи в себе. Ведь одно из двух: либо нельзя считать знанием ни математики, ни естествознания, либо надо считать все изучаемые ими предметы всего лишь нашими представлениями о вещах, а не вещами в себе. Категории же, которым подчинены наши представления о вещах, разумеется, мы не в праве без дальних разговоров распространять и на вещи в себе. Поэтому остается совершенно неизвестным, подчинены ли вещи в себе закону причинности и другим категориям, или же не подчинены. Таким образом даже и этот пункт критической гносеологии получается у нас сам собой совершенно независимо от кантовских доказательств. Если же доказаны, независимо от Канта, все основные пункты философского критицизма, то этим самым доказано, независимо от Канта, и все, что вытекает из них, именно наше право строить метафизику в виде морально обоснованной веры, со стороны знания — заведомо неопровержимой, хотя и недоказуемой.

Таким образом мы пришли к тем же самым выводам относительно математики, естествознания и метафизики, как и Кант. И точь-в-точь, как у Канта, то же самое условие, которое создает право считать знанием математику и естественные науки, оно-то и препятствует считать знанием метафизику. Поэтому подобно тому, как Куно Фишер приписывает Канту альтернативу, сделавшуюся известной под именем «*entweder — oder*», т. е. «или — или», так и мы можем сказать: одно из двух — либо отказаться от мнения, будто бы математика и естествознание составляют знание, либо считать метафизику в виде знания невозможной.

### ОТСУТСТВИЕ НЕОБХОДИМОСТИ В ОСОБЫХ ДОКАЗАТЕЛЬСТВАХ ИДЕАЛИЗМА

При этом заметим, что если мы предпочитаем считать знанием математику с естествознанием, то ко всему сказанному еще нет никакой надобности прибавлять особое доказательство, будто бы изучаемые ими предметы и не могут почитаться ничем иным, как нашими представлениями. Достаточно уже одной лишь возможности считать их представлениями. Если такой взгляд возможен, т. е. не встречает никаких противоречий с психологическими фактами, и остается поэтому неопровержимым, то этого уже достаточно, чтобы приобрести право считать математику и естественные науки знанием; ибо при таком положении в них логически позволительно пользоваться умозаключениями. Поэтому напрасно стали бы опровергать меня ссылкой на то, что все еще нет никаких доказательств, которые исключали бы всякую возможность считать предметы, изучаемые математикой и естествознанием, чем-нибудь иным кроме представлений, что все существующие доказательства показывают одну лишь неопровержимость идеалистического взгляда на эти предметы, но еще не исключают вполне возможности реалистического воззрения на них. В таком окончательном исключении возможности реализма и нет никакой надобности.

Вот иное дело, если бы кто-нибудь сумел доказать невозможность считать всего лишь представлениями предметы, изучаемые математикой и естествознанием: тогда вышло бы, что умозаключения ровно настолько же логически неуместны и в математике с естествознанием, как и в метафизике. Но можно ли считать представлениями все данные опыта — и пространство, и время, и так далее, без боязни быть тотчас же опроверг-

нутым? Разумеется, можно, потому что они и даны-то нам именно в виде представлений; и в доказательстве нуждается не тот, кто считает их представлениями, но тот, кто не хочет считать их таковыми. Мы говорим, что существует в опыте, или дан нам в опыте николаевский вокзал. Но что это значит? Что действительно дано нам в опыте относительно николаевского вокзала? Во-первых, воспоминание о том, как я видел его, т. е. представление о нем, приуроченное к определенному моменту моей прошлой жизни, которая, как прошлая, в свою очередь, дана мне лишь в виде воспоминаний, т. е. представлений обо всех событиях, составляющих ее. Во-вторых, ко всему этому присоединяются еще представления о том, что если бы я встал с своего места, вышел в дверь, пошел по таким-то и таким-то улицам, то в конце концов стал бы переживать комплекс ощущений столь же ярких и сильных, как переживаемые мной сейчас от той бумаги, на которой напечатаны вот эти самые строки, но которые я считал бы возбужденными во мне Николаевским вокзалом.

Вот система-то всех этих представлений о прошлом и будущем и образует то, что называется существованием в опыте или данностью в опыте того или другого предмета. Данное в опыте содержание, взятое в том самом виде, как оно непосредственно дано нам, без всякой примеси теоретических истолкований его значения, сводится, с одной стороны, к представлениям о прошлом и будущем, а с другой к сумме живых ощущений, переживаемых в наличный момент, при чем эти ощущения по качеству своему совершенно однородны с теми, которые входят в состав представлений о прошлом и будущем, отличаются же от них только своей силой. Про эти ощущения мы говорим, что они составляют восприятия находящихся передо мной предметов; и вот эти-то восприятия, по-видимому, уже нельзя считать представлениями, так что к представлениям сводятся только предметы, хотя и данные в опыте, но в настоящую минуту невоспринимаемые. Но что такое и восприятия, если вычесть из них все представления, так, чтобы остались одни лишь ощущения? Последние тогда не составят никакого предмета. Я смотрю на чернильницу, которая стоит на столе, где я сижу и читаю эти строки. Что же остается в моем видении, в моем зрительном восприятии этих предметов, если я вычту из него все представления и все, что прибавляется к ощущениям благодаря представлениям? Только хаос цветных пятен и больше ничего. Ведь задней стороны чернильницы и стола я не вижу, а только представляю их себе. Величина и стереометрическая форма

предметов мной не ощущается, а только представляется мной: наблюдения над оперированными слепорожденными ясно доказывают, что пока мы не выучимся присоединять к ощущениям представления пространственной формы, величины и расстояний предметов от нас, наше видение ограничивается лишь хаосом цветных пятен. Таким образом, все содержание данных опыта, взятых в их чистом виде без всякого привычного нам (и в силу привычки сделавшегося нашей второй природой) истолкования их в духе метафизики наивного реализма, распадается лишь на систему невольных представлений о прошлом и будущем, при чем все они состоят из слабых ощущений кроме представлений, образующих переходную полосу от представлений о прошлом к представлениям о будущем: эта полоса занята представлениями, слитыми с живыми, яркими ощущениями, каковые соединения ярких ощущений с представлениями мы называем восприятиями.

Точно также стоит дело с пространством и временем. Если их рассматривать в том самом виде, как они даны в опыте, помимо привычных житейских истолкований того, что дано в опыте, то и они распадаются на систему невольных представлений, связанных с ощущениями. Мы говорим, что пространство со всех сторон окружает нас и тянется от нас во все стороны до бесконечности. Но ведь сзади себя, за своей спиной я не вижу пространства, а только невольно представляю себе его существующим. Точно так же я не вижу, чтобы оно тянулось от меня до бесконечности во все стороны, а только невольно представляю себе это. Даже впереди себя я вижу не само пространство, а лишь цвета, с которыми невольно связываю представляемое мной пространство. То же самое и с временем: прошлое и будущее всего только представляются мной. Видеть же их прямо я не могу, потому что прошлого уже нет, а будущего еще нет; настоящее же время — всего лишь не имеющая величины граница между уже несуществующим прошлым и еще несуществующим будущим, так что и ее я не могу прямо видеть. Таким образом, все время, взятое в том самом виде, как оно дано в опыте, без всяких привычных истолкований, распадается всего лишь на систему невольных представлений. Если же время, как оно дано в опыте, составляет лишь наше невольное представление, то представлениями же будут и все наши внутренние переживания, взятые в том виде, как они даны в опыте, коль скоро они сознаются не иначе, как помещенными в это представление, т. е. не иначе, как во времени.

Можно ли при таких условиях опасаться, что будет доказана логическая непозволительность считать весь данный мне в опыте мир системой моих невольных представлений? Ведь это значит опасаться, что будет доказана логическая непозволительность констатировать непосредственные, наличные переживания моего сознания. Напротив: надо опасаться за тех, кто возьмется доказывать логическую обязанность рассматривать эти переживания, взятые в их чистом виде, не как систему невольных представлений, а как вещи в себе, как истинное бытие. Ему не на что опереться в своих доказательствах даже и в том случае, если бы он имел право применять умозаключения к тому, что он считает вещами в себе, или истинным бытием. Но, как мы убедились, у него нет даже и этого права. Кто же при всех этих условиях сумеет доказать, что предметы, изучаемые математикой и естествознанием, наверное составляют не систему невольных представлений о бытии, а само же истинное бытие, вещи в себе? Следовательно, у нас нет и не может быть никаких препятствий считать математику и естествознание имеющими логическое право пользоваться умозаключениями, т. е. считаться знанием, наукой.

Иное дело метафизика: она лишена этого права, потому что лишена права пользоваться умозаключениями. Поэтому всякое метафизическое направление, каково бы оно ни было по своему содержанию (и материализм, и спиритуализм, и реализм, и идеализм и т. д.), должно считаться системой логически произвольных положений, так что в виде веры (мотивированной моральными или какими либо другими нелогическими соображениями) мы в праве предпочитать любое из направлений с полной безопасностью, что эта вера никогда не может быть опровергнута со стороны враждебного ей направления. Ведь такое опровержение пришлось бы строить из умозаключений; а на них у метафизики нет никакого права. Зато по этой же самой причине всякое метафизическое направление будет и недоказуемым.

Единственное средство для спасения метафизики в виде знания.

Но невозможность метафизики в виде знания вытекает из того, что все ее положения должны основываться на умозаключениях. А нельзя ли спасти ее посредством какого либо учения, утверждающего, что мы обладаем способностью прямо, непосредственно, т. е. без всякой помощи умозаключений, усматривать вещи в себе, в роде того, как это говорят мистицизм и интуитивизм? Тогда ведь у нас будет знание о вещах в себе и без

посредства умозаключений? Нет, метафизики не спасти даже и таким путем.

Во-первых, такое непосредственное знание вещей в себе, если допустить его, оказывается столь скудным, что из него никакой науки не составить: оно должно ограничиться лишь простым утверждением, что существует (т. е. видна непосредственно, без помощи умозаключений) вот такая-то вещь в себе, скажем — Бог, и ни шагу далее; ибо расширять такое знание посредством умозаключений, например — выяснять, как относится Бог к миру и т. п., мы не вправе, потому что логически непозволительно применять умозаключения к вещам в себе. Во-вторых, ни мистицизм, ни интуитивизм не могут утверждать существование у нас прямого, непосредственного усмотрения вещей в себе, как бы непосредственно переживаемую нами данную опыта; ибо непосредственно мы вовсе не усматриваем в составе нашего опыта существования такого усмотрения. Все подобные учения, если они не хотят быть явно произвольными утверждениями, должны доказывать и действительно всегда доказывают какими-нибудь соображениями существование у нас способности к прямому непосредственному усмотрению вещей в себе. Доказывать же это нужно теперь уже без всякой помощи умозаключений о вещах в себе. Но как доказать, ни слова не упоминая о вещах в себе, что они усматриваются нами прямо, непосредственно?

В одном только случае могла бы быть спасена метафизика в виде знания, именно: если бы мы удостоверились, и при том без всякой помощи умозаключений о вещах в себе, что мы обладаем такими способами узнавать неизвестное, отправляясь от известного, которые не состоят из умозаключений и не нуждаются в законе противоречия. Тогда, конечно, рассматривая явления и отправляясь от них, как от известного, мы, может быть, были бы в состоянии постичь и вещи в себе. В чем именно ближайшим образом мог бы состоять такой, независимый от умозаключений и вообще от закона противоречия, способ постигать неизвестное посредством известного, разумеется, я не могу описать, потому что у нас нет иного способа приобретать новые знания на основании прежних, кроме умозаключений. До некоторой же степени примером, но слабым, такого способа может служить диалектический метод Гегеля, так как он основан именно на предположении необязательности закона противоречия для разума и на ограничении сферы действия этого закона одним лишь рассудком, низшим родом мышления. Но, к сожалению, диалектический метод Гегеля вовсе не оправдал на деле своей

пригодности к расширению нашего знания и не дал ничего общеобязательного; а вместе с тем он основан на таких предположениях, которых, по-видимому, нельзя установить без помощи предварительных умозаключений о вещах в себе.

### ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

В заключение пару добавочных замечаний:

1. Отрицание права применять умозаключения к вещам в себе выведено у меня, как неизбежное следствие особого характера закона противоречия, именно: оно основывается у меня на том факте, что закон противоречия составляет естественный закон одних лишь представлений, а не мышления. Но мне будет очень досадно, если мне припишут мысль, будто бы законы тождества и исключенного третьего, будучи естественными законами мышления, поэтому самому должны считаться и законами вещей в себе. Вовсе нет: естественные законы мышления, именно потому, что они суть законы всего только мышления, легко могут и не быть еще законами вещей в себе, так как вещи в себе суть бытие, независимое от мышления, следовательно, бытие, которое легко может оказаться и неподчиненным естественным законам мышления. Из того же, что законы тождества и исключенного третьего составляют естественные законы мышления, вытекает только то, что все, о чем бы мы ни мыслили, мы неизбежно будем мыслить не иначе, как в подчинении этим законам, потому что мы ничего не можем мыслить иначе, как по этим законам. Другими словами: из их заведомо естественного характера законов мышления вытекает только то, что все мыслимое нами, в том числе и вещи в себе, неизбежно должно казаться нам подчиненным этим законам. Но будет ли существовать и на деле то, что невольно должно казаться существующим, это еще неизвестно. Поэтому ровно настолько же остается неизвестным, подчиняются ли вещи в себе законам тождества и исключенного третьего, насколько неизвестно, подчиняются ли они закону противоречия, с той лишь разницей, что неизвестность их подчинения или неподчинения закону противоречия кидается в глаза гораздо резче и легче, чем неведомость их подчинения или неподчинения законам тождества и исключенного третьего. Ведь закон противоречия не имеет принудительного действия даже и в мышлении, а таковое действие касается только представлений; поэтому у нас воочию нет ровно никаких оснований распространять это действие на вещи в

себе, коль скоро от него свободно даже и мышление. Для закона противоречия, кроме простой привычки, нельзя указать никаких причин, которые заставляли бы его даже и казаться-то действующим, в вещах в себе. Поэтому несколько неудивительно, что треть человечества уверовала в существование такой вещи в себе, которая явным образом нарушает закон противоречия — в триединого Бога; но этой трети никогда не приходило в голову сомневаться, не нарушает ли Бог и законов тождества и исключенного третьего. Это от того, что мыслить противоречие можно, но мыслить вопреки этим двум законам нельзя.

2. Нередко добиваются изгнания из науки понятия вещи в себе, упразднения его противопоставления явлениям. Разумеется, неизбежным результатом такого упразднения было бы немедленное возобновление метафизики в роде того, как это было после Канта, когда Маймон<sup>3</sup>, Фихте старший и другие объявили войну понятию вещи в себе. Ведь если выбросить из употребления это понятие, если не противопоставлять вещей в себе явлениям, то невольно к явлениям мы начнем относиться, как если бы они были вещами в себе, так что невольно у нас получится такое учение о мире явлений, которое будет ничем иным, как метафизикой в роде того, как это вышло у Фихте, Шеллинга и их современников. Поэтому здесь вполне уместно упомянуть о требовании изгнать из науки понятие вещи в себе. Это требование опирается на указание противоречивости этого понятия. В действительности же противоречие оказывается не в самом содержании понятия вещи в себе, а в том, как его следует мыслить, и как оно на деле мыслится нами. В понятии вещи в себе подразумевается задача мыслить бытие, независимое от нас, от переживаний нашего сознания, а поэтому и независимое от логических законов мышления, между тем мы можем мыслить что бы то ни было не иначе, как в подчинении естественным законам мышления. Таким образом, выходит противоречие между подразумевающимся в этом понятии заданием, как следует мыслить это понятие, и единственно возможным исполнением этого задания. Но пусть даже существует какое-нибудь противоречие и в самом содержании понятия вещи в себе. Следует ли отсюда, что оно заведомо нереально и должно быть изгнано из науки также, как и понятие круглого квадрата? Совсем нет. Такие заключения были бы справедливы только в том случае, если бы мы наверное знали, что закон противоречия распространяется даже и на вещи в себе, между тем как у нас нет ни малейших оснований для подобного утверждения. Закон противоречия есть естественный закон наших представлений

о вещах, но сам по себе он даже не имеет власти и над мышлением. Поэтому о вещах в себе остается совершенно неизвестным, подчинены ли они закону противоречия или нет. И та часть человечества, которая уверовала в триединого Бога, очевидно, считает этот закон необязательным для вещей в себе, по крайней мере — обязательным не для всех вещей в себе.

Но, спросят меня, какая польза для науки из понятия вещей в себе, коль скоро о них нельзя знать ровно ничего, даже и того, существуют ли они или нет, а если существуют, то подчиняются ли логическим законам мышления или не подчиняются? Польза та, которую уже указывал и Кант, польза понятия предела, или границы, понятия, напоминающего о пределе, или границе логически позволительного употребления различных средств, пригодных для расширения знания. Кант уже указал, что это понятие должно напоминать нам о границе логически позволительного применения причинности и других категорий: логически позволительно применять их только к явлениям, а не к вещам в себе, только в имманентном учении, а не в метафизике. Мы же можем прибавить к указаниям Канта, что понятие вещи в себе напоминает еще о пределе, или границе логически позволительного применения умозаклучений: логически позволительно применять умозаклучения лишь к явлениям, а не к вещам в себе. Поэтому логически позволительно считать знанием лишь математику и естественные науки, и то под условием считать все изучаемые ими предметы всего лишь явлениями, т. е. нашими представлениями о вещах, а не самими вещами, но логически непозволительно, считать знанием какую бы то ни было метафизику. Зато логически позволительно исповедовать любую метафизику в виде веры без всяких опасений, что она будет опровергнута знанием.





## В. И. ВЕРНАДСКИЙ

### Кант и естествознание XVIII столетия \*

#### 1

Мысль и жизнь Канта в течение столетия подвергались глубокому, нередко горячему и страстному, изучению, вызвали появление не только множества статей и сочинений, но даже ученый, специально им посвященный журнал, создали, по несколько насмешливому выражению, особую философскую науку — Кантологию \*\*. Kantforschung составляет видную область философской мысли. Изучение и обдумывание главных работ и хода идей Канта издавна служат прекрасной школой для молодого философа. Поэтому едва ли можно найти в мысли или жизни Канта какой-нибудь закоулок, который бы остался свободным от предшествовавшей работы исследователей. Но в то же время Кант в своей умственной жизни постоянно касался таких вечных вопросов человеческой мысли, по отношению к которым никогда не может быть сказано последнее слово.

Кант был не только философом, но и ученым. В течение многих лет, в тиши захудалого немецкого университета, на крайних границах Пруссии, одной из наименее тогда культурных немецких земель, вне центров научной жизни того времени, Кант самостоятельно работал над вопросами астрономии, физической географии и антропологии, внимательно следил за развитием естествознания. В списке лекций, которые ему приходилось читать в долгие годы его профессорской жизни, мы встречаем почти все время наряду с философскими дисциплинами курсы математики, физики, физической географии, ант-

\* Речь, читанная в заседании Московского Психологического общества, посвященном памяти Канта, 28 декабря 1904 г.

\*\* *Булгаков С.* От марксизма к идеализму. СПб., 1904. С. 199.

ропологии или минералогии. Он даже первый, или один из первых, ввел в немецкие университеты систематическое преподавание физической географии \*. Результаты этих занятий Канта сохранились в нескольких любопытных и важных для его времени работах, на каждом шагу проявляются в его философских сочинениях \*\*.

Конечно, в научной области Кант далеко не достиг того значения, какое имеет он в истории человечества творческой работой своего философского мышления. И если бы Кант был только ученым натуралистом, хотя и крупным для своего времени, то едва ли была бы надобность занимать ваше внимание изложением его научной работы, так как наука наших дней мало имеет общего с интересами XVIII столетия, а в научной жизни того времени легко выбрать для ее характеристики более крупные и резкие фигуры.

И если я, обычно далекий философской работе, тем не менее выступаю в философском Обществе с сообщением об этой стороне творческой деятельности одного из величайших философов нового времени, то делаю это потому, что изучение отношения Канта в науке его времени имеет большой интерес не само по себе, но для выяснения некоторых общих вопросов истории человеческой мысли. И в то же время, по своеобразному характеру истории научной мысли, нельзя теперь ограничиваться для выяснения этого отношения старыми работами, вышедшими при иной фазе научного развития. Надо изучать этот вопрос сызнова. Ибо понимание прошлого науки, хотя бы XVIII столетия, ученым начала XX века во многом резко отличается от представлений, выработанных десятилетием раньше. Ход времен и работа научной мысли вечно и постоянно производят переоценку ценностей в научном мировоззрении. *Прошлое* научной мысли рисуется нам каждый раз в совершенно иной и все новой перспективе. Каждое научное поколение открывает в этом прошлом новые черты и теряет установившиеся было представ-

---

\* Ср. данные у: *Günther S. Handbuch d. Geophysik*, 1. L., 1897. S. 21.

\*\* Общие обзоры естественноисторических работ Канта и его оценка как ученого см.: *Reuschle J. Deutsche Vierteljahrsschrift*. St., 1868. № 122. S. 50 сл.; *Thiele G. Die Philosophie J. Kants*. I, I. Halle, 1882. S. 47 сл.; *Zöllner. Ueb. d. Natur d. Cometen*. L., 1872. S. 426 сл. *Drews. Kants Naturphilosophie, als Grundlag seines Systems*. B., 1894. S. 1 сл.; *Milbaud. Revue Philos.* P., 1895. Vol. 39. P. 480 сл.; *Becker G. F. Amer. Journ. of Science*. 1898. Vol. 5. P. 97 сл. Специальные обзоры отдельных сторон естественноисторических работ Канта указаны ниже.

ления о ходе научного развития. Случайное и неважное в глазах ученых одного десятилетия получает в глазах другого нередко крупное и глубокое значение; в то же время блекнут и стираются раньше установившиеся вехи научного сознания. История научной мысли, подобно истории философии, религии или искусства, никогда не может дать законченную неизменную картину, реально передающую действительный ход событий, так как эти давно былые события выступают в разные времена в разном освещении, так или иначе отражают современное исследование состояния научных знаний. В этой области научных изысканий историк, даже больше, чем где-либо, переносит в прошлое вопросы, волнующие современность, сам создает, если можно так выразиться, материал своего исследования, оставаясь, однако, все время в рамках точного, научного наблюдения. Поэтому в истории науки постоянно приходится возвращаться к старым сюжетам, пересматривать историю вопроса, вновь ее строить и переделывать. И, несмотря на огромную литературу, посвященную Канту в течение столетия, всякий исследователь увидит в его научной деятельности новое и иное, в зависимости от состояния науки в его собственное время.

## 2

Общий вопрос в истории человеческой мысли, возбуждающий интерес к выяснению положения Канта в естествознании его времени, есть вопрос об отношении между наукой — точным знанием — и философией. Я говорю здесь не о выяснении этого отношения логическим путем или с помощью философского анализа, а об изучении его путем научного *наблюдения*, путем исследования исторически установленных взаимоотношений этих областей человеческого духа. Несомненно, эти области человеческого сознания находились и находятся в теснейшем взаимодействии друг с другом и было бы делом бесплодным и неблагодарным оценивать большее или меньшее значение философии для развития и роста науки или науки для развития и роста философии. Их взаимная, непрерывная связь и взаимное — неразделимое — влияние есть исторический реальный факт, едва ли подлежащий в этом смысле сомнению\*.

---

\* См. об этом мою статью «О научном мировоззрении» (Вопр<осы> филос<офии>. М., 1903. С. 1431 сл.).

Если на почве этого общего основного положения всмотреться в исторический ход развития мысли, то можно заметить, что все новые крупные научные открытия и научные обобщения — рано ли, поздно ли — находят себе отражение и переработку в философской мысли; и в случае, ежели они стоят уже *вне* пределов существующих философских систем, — способствуют созданию новых. Это не есть что-нибудь специфически свойственное научным истинам или научным обобщениям. Избито и давно сознано положение, что все крупные создания общественно-государственного творчества или крупные интуиции религии точно так же отражаются на развитии философии, так или иначе имеют значение в генезисе ее систем, ее понятий, ибо они меняют ее *содержание*. Точно так же научные обобщения и открытия, после своего установления в умах современников, являются объектами философского мышления, меняют содержание, доступное философии, и этим путем могущественно способствуют творческой философской работе.

В этом смысле научная деятельность до известной степени *предшествует* философской работе, и после крупных научных обобщений, раздвигающих рамки познанного или рушащих веками стоявшие, научно выработанные, философски обработанные положения, можно ждать проявлений философского гения, новых созданий философской мысли новых течений философа.

## 3

Едва ли когда проявилось это так резко, как в истории новой философии, в том великом перевороте, который произошел в истории человечества в первой половине XVII столетия. В это время в научное сознание проникли одно за другим великие открытия и широкие обобщения естествознания. Физика, астрономия, анатомия и физиология, механика в течение немногих лет изменились до неузнаваемости. Окончательно рушились геоцентрические представления в планетной системе, исчезли сжимавшие землю хрустальные сферы с нанизанными на них светилами, и небесный свод превратился в бесконечный и безначальный эфир с рассеянными в нем мирами. Открытие телескопа и микроскопа расширило горизонт и развернуло перед новым человеком такие чаяния будущего, которые не рисовались в умах людей Средневековья. В то же время впервые точные физические опыты положили начало современной физике,

механике, физиологии, созданся научный эксперимент, позволивший подходить в легкой и удобной форме, в короткое время, к решению задач, требовавших раньше десятилетий. Эксперимент начал проникать во все области знания и в биологических науках царил в это время гораздо больше, чем в последующие 100—150 лет. На объектах анатомии и астрономии начали выработываться приемы научного наблюдения. Наряду с этим созданы были новые отделы математики и открыты новые приемы и методы математической мысли, в немногие года оставившие далеко позади себя тяжелую и медленную работу, неуклонно шедшую в том же направлении четыре столетия. В жизни человечества был пережит в это время более крупный перелом, чем тот, который 100—150 лет раньше выразился в движении гуманизма и реформации.

Резкое изменение научного мировоззрения отразилось глубоко и ярко на расцвете новой философии. Под влиянием нового материала и понимания природы, улучшенных приемов мышления, совершенно нового уклада и пределов математики содержание и материал философии получили необычайное расширение. В философских системах XVII века — в одних, где получили особое внимание натурфилософские интересы, на каждом шагу, в других, где резко сказалось влияние общественно-политических или религиозных и моральных запросов, — более скрыто, лишь на основном фоне мысли, сквозит изменение содержания и характера мышления, под влиянием новых течений и форм математики и естествознания. Нередко одни и те же люди работали в этих обеих областях человеческого сознания, и данные науки быстро впитывались и перерабатывались в философском мышлении, которое во второй половине XVII века уже создало стройные системы в строгой гармонии с современным ему научным знанием.

## 4

Но развитие естествознания и математики не остановилось на тех пределах и формах, на которых застал их расцвет философской мысли. Оно шло дальше так же быстро и интенсивно.

Очень скоро получились выводы и обобщения, которые не могли быть усвоены творцами новых философских систем, частью потому, что они были получены позже их создания, частью потому, что они не были поняты или оценены философскими новаторами, мысль которых уже сложилась и застыла ко вре-

мени новых научных открытий. Даже наиболее новые самостоятельные философские системы конца XVII, начала XVIII века — системы Лейбница, Мальбранша, Беркли или Локка — не захватывали крупных научных обобщений и течений, появившихся к годам смерти их основателей. С каждым новым десятилетием несоответствия между ними и данными научной работы становились все сильнее, ярче и глубже.

И к середине XVIII века, когда началась деятельность Канта, первая работа которого вышла в 1747 году, характер научной работы и научных интересов, содержание естествознания и математики оказывается несовместимым с философскими системами, корни которых питаются научным мировоззрением XVII века. К этому времени противоречия между фактами и предположениями науки и схемами философии приводят к столкновениям людей науки и философии. Среди первых наблюдается недоверчивое и скептическое отношение к философской мысли, ослабление интереса к философским вопросам, волновавшим ученых прежнего поколения\*.

## 5

Оставляя в стороне всякого рода частности, три крупные области естествознания стояли в это время почти вне обсуждения философов совершенно не принимались во внимание философским мышлением, — и по существу не укладывались в существовавшие в то время философские системы. Это были, во-первых, великие обобщения Ньютона — гипотеза всемирного тяготения и основанное на ней точное, логически полное механическое и геометрическое объяснение порядка природы; во-вторых, вся область наблюдательного естествознания и связанные с ней проявления формального или генетического эволюционного понимания природы; наконец, в-третьих, та разношерстная толпа научно установленных данных, которая во все времена служила и теперь служит областью, откуда исходили новые великие идеи естествознания, которая не укладывается точно в рамки господствующих математических обобщений, но и не противоречит им вполне очевидно; она всегда стоит на границе научных объяснений данного времени. В се-

---

\* С этой точки зрения любопытно предисловие к известной работе Dorton de Mairan «Dissert. sur la glace» (Paris, 1749).

редине XVIII века здесь имели наибольшее значение плохо координированные химические превращения, все возрастающая область явлений статического электричества и, наконец, наблюдения, связанные с жизнью, главным образом в области физиологии органов чувств и нервной системы человека.

Делая характеристику Канта как естествоиспытателя, наиболее важно выяснить и определить его отношение именно к этим сторонам современной ему науки. Ибо только здесь он сталкивался с явлениями, требовавшими для своего рационалирования новой философской обработки, новых построений метафизической мысли. Ученый, привыкший работать в этих областях науки, овладевший этими сторонами современного ему естествознания, перешедши к самостоятельной философской работе, не мог остановиться на существовавших философских системах, должен был искать новых путей.

Мы знаем, что в жизни Канта был период, когда он был и сам себя называл естествоиспытателем\*, когда он главным образом занимался натурфилософскими вопросами наряду с самостоятельной научной деятельностью. Он сам говорит\*\*, что, вступив на университетскую кафедру, он поставил себе, между прочим, целью издать и выработать университетский курс физической географии, очень замечательная программа которого была издана в 1757 году\*\*\* и необработанные, но местами интересные обломки которого были подготовлены к печати перед его смертью, по его поручению Ф. Т. Ринком<sup>2</sup>, одним из его учеников\*\*\*\*. Его лекции физической географии имели огромный успех, привлекали многих слушателей\*\*\*\*\*. И хотя едва ли можно принимать à la lettre<sup>3</sup> те деления жизни Канта на периоды, которые вошли в литературу с легкой руки некоторых

\* *Kant. Naturgesch. d. Himm.*<sup>1</sup> 1755 // *Sämmtl. Schriften*. Berlin: Berl. Ak., 1902. S. 223—224; *Его же. Von d. Ursachen d. Erderschutter.* 1755 // *Ibid.* S. 419.

\*\* *Kant. Entwurf u. Ankundig. ein. Collegii d. phys. Geogr.* 1757 // *Werke. Rosenkr. u. Schub.* Bd. VI. 1839. S. 302.

\*\*\* *Kant. L. c.* // *Ibis.* S. 301—312. Раньше эта программа относилась к 1765 году. См.: *Ибервег и Гейнце. История новой философии* / Пер. Колубовского. I. 2-е изд. СПб., 1898. С. 232.

\*\*\*\* *Kant. Vorles. üb. physik. Geographie.* 1802 // *Werke / Her. v. Rosenkrantz u. Schubert.* VI. 1839. S. 415 сл. Ср. литературу и критику подлинности этих лекций у: *Schöne H. H. Altpreus* // *Monatsh. XXXIII. Kön.* 1896. S. 226 сл.

\*\*\*\*\* Ср., напр.: *Fischer K. Gesch. d. neuer. Philos. Kant.* I. Heid., 1898. S. 64 сл.

историков философии и самого Канта\* и которые мало оправдываются в той области его интересов, которых я здесь касаюсь, — несомненно, однако, что полному расцвету его самостоятельной философской системы, т. е. 1768—1772 годам, предшествует более чем 20-летняя его научная деятельность, в которой на первом месте стояли разнообразные вопросы естествознания, над которыми Кант работал усиленно и без перерывов.

## 6

Едва ли можно считать простой случайностью, что научная деятельность и круг интересов тех людей, которые стояли близко к генезису и развитию всех новых крупных философских течений XVIII столетия — разных форм позитивизма, материализма и сенсуализма, центром которых была в то время главным образом Франция и научная деятельность основателя критической философии, — вращались в кругу одинаковых научных идей и фактов, в области тех явлений, которые противоречили крупным и важным выводам господствовавших метафизических систем того времени. Те же самые вопросы, с теорией тяготения и данными наблюдательных естественных наук во главе, которые составляют характерную черту научных интересов Канта, были положены в основу натурфилософских схем энциклопедистов и исшедших из родственных им кругов материалистических и монистических образов Гельвеция, Гольбаха, Кондильяка<sup>4</sup>. Творцы новых систем, как философии просвещения, так и критической философии, в научной области принадлежали к одному лагерю передовых ученых своего времени.

Наиболее характерной чертой ученых середины XVIII века по сравнению с предшествовавшими им научными поколениями было резко определенное убеждение в необходимости *объяснять* все явления природы исключительно естественными причинами. Непосредственное вмешательство божества, тайные и не подчиняющиеся условиям времени и места, силы, — духи и души, археи, сущности, стоящие вне тех явлений, которые служат объектом научной работы, заранее и безусловно исключались. Каковы бы ни были их философские или религиозные

---

\* Справедливые возражения у: Паульсен. Кант / Пер. Лосского. СПб., 1899. С. 96 сл.

убеждения — вполне ли сознательно или подчиняясь общему тону научной жизни, — ученые середины века были в этом отношении непреклонны, далеко не всегда исключая существование сверхъестественных сил и созданий, вне области явлений, подлежащих их изучению. Это вовсе не были эмпирики с философской точки зрения, это были служители науки, окончательно вошедшей в жизнь человечества на равноправном положении с философией и религией. То, что раньше было уделом немногих отдельных личностей, то к середине XVIII столетия стало общим достоянием и в это время в великой французской Энциклопедии получило свое громкое и блестящее выражение. На историческую арену впервые выступило в ней самостоятельное, цельное и боевое научное мировоззрение\*.

Ученые этого времени не могли, конечно, научно, даже при всех натяжках, объяснить всех им известных фактов, они создавали для этого различные непонятные им и неразложимые на известные элементы принципы: первоначальное свойство материи — всемирное тяготение, непостижимым образом действующее на огромные, едва мыслимые расстояния, отталкивательные силы, всепроникающий эфир, обладающий свойствами, невозможными в весомой материи, жизненную силу или формирующее стремление в организмах или даже вообще в материи, создающие бессознательно целесообразность, положительное и отрицательное электричество и т. д. Но все эти принципы не представляли ничего сверхъестественного, постольку, поскольку они сказывались в явлениях, они не выходили за их пределы — были лишены малейших признаков того свободного волевого элемента, который наблюдался и в велениях божества и в стремлениях духов, в свободном выборе архея или роковой, не обусловленной условиями времени и места, склонности сущности. Это были непонятные и, может быть, неразрешимые, иррациональные понятия того же порядка, какие в ту же эпоху окончательно и толпою начали входить в математику и быстро привели к созданию новой алгебры и анализа.

---

\* До сих пор значение Энциклопедии и энциклопедистов для развития науки и научного мировоззрения не выяснено. Ни Морлей<sup>5</sup> (*Morley. Diderot and the Encyclopedists. I—II. London, 1878*), ни Дюкро (*Ducros. Les Encyclopedistes. Paris, 1900*), не говоря уже о более старых авторах, не дают достаточного освещения этой их роли. О значении энциклопедии в истории химии любопытные указания у: *Duhem. Le mixte et la composition chimique. Paris, 1902. P. 43* сл.

Кант был глубоко проникнут этим основным положением естествознания, он часто подчеркивал его в своих сочинениях не менее резко и определенно, чем современные ему французские философы, поклонявшиеся науке и верившие в знание. Как в своих первых научных работах до критического периода, так во всей полноте и глубине в эпоху критической философии он выставлял основное положение, что «в естествознании все должно быть объясняемо естественным образом»\*, отбрасывал как недопустимые всякие объяснения, которые приводили к противоречию с этим принципом. Являясь по содержанию и по научности уклада мысли передовым ученым своего времени, Кант по привычкам и по характеру научной работы жил в прошлом\*\*.

Форма его научных трудов имеет резкий отпечаток чего-то стародавнего, провинциального по сравнению с одновременными с ней произведениями энциклопедистов, напр. Дидро<sup>6</sup> или д'Алямбера<sup>7</sup>, или таких ученых, как Эйлер<sup>8</sup>, Бюффон<sup>9</sup> и др., стоявших в стороне от сложившихся философских и теологических школ и течений. Эти последние отбросили вместе с картезианством и ученую литературу XVIII века. Они приводят взгляды старинных наблюдателей лишь для выяснения новой точки зрения на вопрос. Труды ученых XVII, первой четверти XVIII в. имеют для них лишь исторический интерес. Они с захватывающим интересом следят за всем новым и неизвестным. Их интересуют и сейчас же утилизируются научные новинки; для них быстро покрываются пылью забвения толстые неуклюжие произведения их предшественников. Новые открываемые явления, напр. электричества, магнетизма или химии, ищутся ими всюду; к ним пытаются они свести все, что не поддается объяснению господствующими научными теориями.

Кант же живет еще в старой литературе XVII века. Труды и открытия Бойля, Варения<sup>10</sup>, Мариотта<sup>11</sup>, Амонтонна<sup>12</sup> и др. являются для него обычными справочными сочинениями, из которых он еще черпает научные факты. В книжной литературе этого старого времени Кант был начитан не менее, чем это было обычно для философов и ученых старого закала; такая эрудиция была чужда новым людям науки эпохи Просвещения.

---

\* *Kant. Gebrauch d. teleol. Principien in Philosophie. 1788 // Werke / Hg. Rosencranz. u. Schubert. IV. L., 1839. S. 382.*

\*\* О таком характере математических работ Канта см.: *Milhaud. Revue philosoph. 1895. Vol. 39. P. 503 сл.*

На почве этой старосветской начитанности Кант внимательно следил за новыми течениями, но невольно отставал на несколько — на много — лет, может быть в зависимости от захламленности научного центра, в котором протекла его жизнь. Это сказалось уже в первой его работе, осталось неизменным до конца жизни. В первой работе, вышедшей в 1747 году\* и касающейся великого спора между картезианцами и лейбницианцами о живой силе — этого первого проявления современной энергетики\*\*, — Кант почти точно знает литературу спора до 1747 года, между тем как вышедшее за четыре года перед его трудом, в 1743 г., сочинение д'Алямбера<sup>3</sup>, совершенно уничтожившее все элементы философского спора, до него не дошло\*\*\*. Благодаря этому этот первый его труд — по мысли смелый и вполне научный — сразу оказался устаревшим пережитком прошлого. Такое отставание от быстрого роста естествознания сохранилось у него до конца жизни. Так, в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» (1787) он приводит\*\*\*\*, как блестящий пример влияния разума, бросившего натуралистам яркий свет на темные природные явления — наряду с открытиями Галилея<sup>14</sup> и Торричелли<sup>15</sup> — флогистонную теорию Сталля<sup>16</sup>, которая как раз в это время была разрушена гением Лавуазье<sup>17</sup>. Сохранились, однако, известия, что опыты этого последнего позже с интересом обдумывались и обсуждались Кантом. В работах последних лет Кант ясно сознавал значение антифлогистиков\*\*\*\*\*. В отличие от современников, в научных трудах Канта мы напрасно стали бы искать сведения явлений к новым областям, еще не охваченным теорией, указаний, напр. на явления и факты электричества или магнетизма. Он относился к этим объяснениям с явным предубеждением<sup>6\*</sup>. Придавая в действительности в своих теориях большое значе-

\* *Kant. Gedanken v. d. Wahren Schatzung d. lebend. Krafte // Sämmtl. Schriften. I. Berlin: Berl. Ak., 1902. S. 1 сл.*

\*\* Ср.: *Tscheuschner K. Die philosophiegeschichtl. Voraussetz. d. Energetik. Bern, 1901. S. 19.* Там же (S. 27 сл.) изложение позднейших аналогичных идей Канта.

\*\*\* См. замечания Лассвица<sup>13</sup> в академич<еском> издании Канта: *Kant. Sämmtl. Schr. I. Berlin, 1902. S. 523.*

\*\*\*\* *Kant. Kritik d. Reinen Vernunft / Her. v. B. Erdmaim. 5 Aufl. Berlin, 1900. S. 19.*

\*\*\*\*\* *Kant. Von d. Einfluss d. Mondes auf die Witterung. 1794 // Werke / Hrg. Schubert u. Rosenkranz. VI. 1839. S. 413—414.*

<sup>6\*</sup> См.: *Kant. Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgen. Erderschutt. 1755 // Werke. II. 1839. S. 279—280.*

ние, как увидим ниже, данным химии, Кант в понимании этих явлений не заходил дальше обобщений Ньютона. Он на химические процессы смотрел с точки зрения физика. Напрасно стали бы мы искать в его работах своеобразный научный химический материал, которым щеголяли французские философы его времени. В одном из своих позднейших трудов\* он даже отрицал за химией право называться наукою, думал, что она навсегда останется «систематизированным искусством», не станет такой наукой, какой являлись в его глазах отрасли описательного естествознания.

Чуждый по духу ученым староверам, а по форме ученым новаторам, Кант был одинок среди передовых ученых своего времени. Этим, может быть, объясняется то, что его научные труды обратили на себя так мало внимания и не вызвали последователей, если не считать влияния, какое Кант оказал на многих, напр. на Гердера, своими лекциями физической географии. Он не мог, впрочем, иметь учеников в области естествознания и благодаря приемам своей научной работы.

## 8

Никогда не выезжая из Кенигсберга, привыкнув с молодости к книжной работе, Кант в области естествознания столкнулся с явлениями, которые в его время не могли способствовать развитию в нем интереса к непосредственному эксперименту или наблюдению конкретных объектов. Для натуралиста начала XX века его научная работа кажется чуждой и малознакомой формой деятельности.

Кант был натуралистом-наблюдателем. Научное наблюдение в естествознании уже в то время довольно резко распадалось по объектам исследования на две области. В одной имелись совершенно ясные и определенные предметы исследования или описания — растения и животные, минералы, кристаллы, ископаемые; эти наблюдательные науки образовывали *царства природы*; они стояли впереди всего описательного естествознания того времени. Здесь натуралист в окружающей природе непосредственно имел дело с конкретными объектами исследования; ему не было надобности самому создавать в сложном и

---

\* *Kant. Metaphys. Anfangsgr. d. Naturwiss.* 1786 // *Schrift.* IV. Berlin: Berl. Ak., 1903. S. 470.

неясном природном явлении объекты, доступные научному изучению.

Но огромная область научного наблюдения уже в то время не укладывалась в рамки царств природы. Сюда — к вопросам физической географии и геологии — направились интересы Канта. Лишь постепенно при прогрессе науки выделялись в этих областях простые элементы, теоретические объекты, которые могли служить предметом научного наблюдения. Все развитие этих наук заключалось долгие годы в постепенном выделении объектов наблюдения; логически сравнимых с теми, которые были даны почти помимо человеческих усилий в царствах природы. На эту работу пошло целое столетие. Полтора столетия назад, когда началась работа Канта, в метеорологии и климатологии не были еще различены и выделены столь всем понятные и популярные элементы погоды или климата, в геологии не были даже намечены формы рельефа или тектоники, не говоря уже об объектах исторической геологии — системах, ярусах, слоях или зонах.

Эти объекты наблюдения — в исключительных случаях, как, напр., Смитом в исторической геологии — могли быть созданы личным наблюдением; для их вывода и для их установления надо было охватить огромный материал, непосредственно недоступный отдельному наблюдателю. Работа натуралиста носила книжный характер. Факты искали в картах, в описаниях путешественников, в наблюдениях толпы; на первое место выступал *сравнительный метод* исследования, значение которого в этих областях знания было ясно и точно указано Кантом еще в 1757 году\*. Вся работа натуралиста в геологии или физической географии в середине XVIII столетия напоминала приемы и методы, которые еще недавно всецело царили в этнографии, фольклоре, в некоторых отделах географии. Это было неизбежно и необходимо при данной фазе развития науки. И лишь постепенно этим путем были выделены новые объекты научного наблюдения.

После их создания характер работы натуралиста в этих областях знания резко изменился. Быстро организовались новые научные дисциплины — геология или климатология. Среди нового, научным образом установленного материала исчезли и забылись громоздкие, тяжелые построения первых работников, чуждые по форме с далеко ушедшими вперед трудами по-

---

\* Kant. Entw. ein. Colleg. d. phys. Geogr. // Werke / Hg. Rosenkranz u. Schubert. VI. 1859. S. 309.

томков. Понятно, что эти старинные натуралисты-наблюдатели не могли оставить учеников. Их работы были быстро отложены в сторону — стали непонятными. Их имена были быстро забыты. Ибо после выделения и создания новых объектов наблюдения вся прошлая работа в этих науках потеряла всякое значение. Таково было положение Канта в истории геологии и физической географии, ибо здесь эта подготовительная работа в общих чертах заканчивалась во второй половине XVIII столетия, как раз в годы творческой мысли кенигсбергского философа.

## 9

В области научной работы Канта самое решительное влияние оказали две крупные идеи: 1) Идея всемирного тяготения Ньютона в связи с соприкасающимся с ней представлением об отталкивательных силах и выведенном из нее Котсом и другими учениками Ньютона действием сил на расстояниях \* и 2) идея закономерного изменения природных тел и явлений во времени, генетическая идея природы, блестящим образом введенная в круг обычных вопросов дня около середины XVIII века Бюффоном.

Влияние Ньютона \*\* и Бюффона \*\*\* чувствуется на каждом шагу в его научной мысли, отражается на его отношении к предшествующим философским системам, дает своеобразный отпечаток его творческой научно-философской работе.

Созданное на такой почве понимание природных явлений неизбежно приводит Канта к столкновению с теми философскими системами, с которыми долгое время не могла расстаться его мысль, вызывает новую самостоятельную творческую философскую работу его мышления.

Законы Ньютона, впервые им опубликованные в 1688 г., медленно и с трудом проникали в научное сознание.

---

\* Взгляды самого Ньютона на эти явления толкуются различно. См.: *Rosenberger. J. Newton. London, 1895. P. 385—386, 407 сл.*

\*\* *Riehl. Die philosoph. Criticismus. I. L., 1876. S. 234 сл.; Nolen D. Revue Philos. VIII. Paris, 1879. P. 114 сл.*

\*\*\* Влияние Бюффона на Канта достаточно не оценено. Иногда Канту приписывают в естествознании то, что сделано Бюффоном, напр<имер>, у *Drews (Kants Naturphilosophie. Berlin, 1894. S. 42)*. Ср., впрочем, интересные указания у: *Unold. Die ethnolog. u. antropol. Anschauungen bei J. Kant u. Forster. L., 1886. S. 19.*

Они находились по существу в прямом противоречии со всеми философскими системами. Они были поддержаны лишь теологами, искателями естественной религии\*, еще долго встречали сопротивление на континенте среди людей науки\*\*. Когда в 1727 году Ньютон умер, то только в Англии его результаты достигли полного признания. В 1734 году Вольтер начал победоносную борьбу за них во Франции, где встретился с могущественными в науке картезианцами. Позже в значительной мере под влиянием французских ученых, группировавшихся в академии Берлина, главным образом Мопертюи<sup>19</sup>, они окончательно победили в странах немецкого языка, где долго искали их примирения с господствующей философией Вольфа. Так, Кант еще в 1740—1750 годах пытался примирить теорию материи, исходящую из Ньютоновых построений, с монадами Лейбница\*\*\*.

Таким образом, через 70—80 лет после своего окончательно провозглашения, к середине XVIII века, Ньютоновы воззрения явились общепризнанной истиной и с тех пор безраздельно царят в естествознании. На них покоится идеальная цель современного точного знания — свести все наблюдаемые явления к геометрическим законам движения, привести познаваемый мир к механической схеме.

Допустив мгновенное действие сил на расстоянии, это вечное и непонятное чудо с точки зрения натуралиста, стоящего на строгой почве фактов, Ньютон благодаря этому допущению достиг поразительного упрощения в применении механических законов к явлениям природы, необычайно распространил область их приложения. Глубоко религиозный христианин, он считал такое действие сил на расстоянии за непосредственное проявление Божества и даже видел в этом доказательстве главнейшее значение своего труда\*\*\*\*. Но в математических основах естествознания, не касаясь этого своего убеждения, он исходил из изучения порядка природы, вызываемого как бы влиянием сил, мгновенно действующих на едва измеримых, на

\* *Rosenberger*. L. c. P. 246.

\*\* См., напр., впечатления Лейбница и Гюйгенса<sup>18</sup> у *Rosenberger*'а (L. c. P. 235).

\*\*\* Любопытные указания на перемену взглядов в Германии в середине XVIII столетия в связи с Ньютоновыми идеями у: *Euler L. Lettres à une princesse d'Allemagne*. 1761. Nouv. ed. par Saisset. Paris, 1843. P. 321.

\*\*\*\* *Rosenberger*. L. c. P. 418 сл.

всяких расстояниях. Ко второй половине XVIII века большинство ученых, всецело признававших схему идей Ньютона, оставило в стороне объяснение всемирного тяготения, стало принимать его за реальный факт, результаты действия которого в окружающей природе являлись удобным объектом измерения и вычисления.

Стремление охватить все явления открытой гением Ньютона первопричиной — всемирным тяготением — становилось в науке с 1730 годов все сильнее и глубже по мере того, как развивалась теория неба, вымирали самостоятельные научные противники идей Ньютона или ученые, принявшие их в зрелом возрасте, подрастали научные поколения, всецело воспитавшиеся на научном мировоззрении, проникнутом этими идеями. В то же время поставленная Ньютоном цель казалась легко и ясно доступной: еще не был пережит период разочарований, связанный с приложением этих идей в области молекулярных явлений.

Под влиянием Ньютона те отрасли естествознания — физика, механика, астрономия, — на которых и в связи с которыми выросла вся философия XVII века, претерпели в 1720—1750 годах коренное изменение. По отношению к ним схемы господствующих философских систем становились все более устарелыми и неприложимыми. И темп такого отхождения охваченной гением Ньютона науки от философии с каждым годом усиливался.

## 10

Не менее характерную черту в истории мысли XVIII века составляет расцвет описательного естествознания, сперва в области «царств природы». Судьба этих отделов естествознания в истории человечества крайне любопытна и своеобразна. Мы привыкли теперь считать их естественными науками *par excellence*: ботаника, зоология, минералогия — в описательной своей части — невольно приходят нам на мысль, когда мы говорим об естественных науках. Между тем эти отрасли знания долго стояли в стороне и вовсе не занимали видного места в общей схеме естествознания.

В эпоху возникновения современного научного мировоззрения, в XVI и первой половине XVII столетия, были положены их основы в трудах Уоттона, Цезальпина, Гесснера, братьев Богенов, Альдрованди, Агриколы (Бауэра)<sup>20</sup>. Однако исследова-

тели, работавшие над созданием этих наук, были в числе противников нового научного мировоззрения, тесно были связаны, если не прямо с схоластической философией, то с Аристотелем и нередко упорно и горячо боролись с новыми течениями, разрушавшими Аристотелеву физику или механику\*. Понятно поэтому, что все эти отрасли знания остались в стороне и не оказали влияния на развитие новой философии, тесно связанной с расцветом тех отделов естествознания, которые разрушали схемы схоластической натурфилософии. Лишь позже — во второй половине XVII и начале XVIII века — наблюдается более заметное влияние этих отраслей знания на философскую мысль. Они проникли туда неожиданным путем — через *теологию*. В конце XVII в. в «Библии Природы» и других трудах Сваммердама<sup>22</sup>, в натурфилософских работах Коменского<sup>23</sup> ярко вылилась широко распространенная идея того времени о целесообразности в организации живых существ, в организации природы.

Религиозное чувство, нередко охватывавшее натуралиста-наблюдателя во время его работы, выразилось здесь очень ярко. При глубоком интересе философии XVII века к теологическим вопросам данные описательных наук оказали известное влияние на философию Лейбница и на исходящие из нее философские течения. Но это влияние было, если можно так выразиться, прикладного характера. Данные описательного естествознания служили лишь иллюстрацией заботливого вмешательства Божественного Промысла в порядок Природы.

Между тем в первой половине XVIII столетия в области описательного естествознания наблюдается новое могучее течение, приведшее в конце концов к полному изменению и необычайно его развитию. Линней<sup>12</sup> с своей системой природы и Бюффон с естественной историей служат наиболее видными и влиятельными выразителями главных сторон происшедшего здесь перелома в развитии человеческой мысли. Идя по следам мало понятых предшественников XVII столетия, главным образом Рея<sup>24</sup>, Линней\*\* поставил задачей описательного естествозна-

\* На связь первых зоологов и ботаников с гуманистами указывал уже Кювье<sup>21</sup>. См.: *Cuvier. Hist. des sciences natur. / Red. par Magdeleine de St. Agu. II. Paris, 1841. P. 60 сл., 218, 241.* К сожалению, история описательного естествознания XV—XVII веков научно не обработана.

\*\* О значении Линнея см.: *Perrier. La philosophie zoolog. avant Darwin. Paris, 1896. P. 52 сл.; Fries. Linney. II. St., 1905. P. 259, 432 сл.*

ния расположение объектов наблюдения — элементов царств природы — по ясным и конкретным признакам в известный *порядок*, который бы в конце концов позволил приблизиться к пониманию той явной закономерности, которая бросалась в глаза каждому натуралисту в окружающей его природе. Он применил к безбрежному полю описательного естествознания по существу тот же самый чисто *аналитический* прием, который в XIX веке позволил посредством развития идей Фурье<sup>25</sup> создать современную математическую физику.

Постепенно, по мере указаний наблюдения, улучшая свои искусственные классификации, Линней рассчитывал подойти к все более полному и глубокому объяснению природы и поставил конечной задачей науки — дать такую естественную классификацию ее объектов, которая позволила бы обнять основные принципы, определяющие строение видимого мира. При применении идей Линнея сразу открылось множество совершенно неожиданных правильностей и соотношений, возникли совершенно новые научные вопросы, не приходившие в голову предшествовавшим натуралистам, появилась возможность научного исследования там, где раньше предполагалась «игра природы» или не подчиняющиеся строгим законам волевые проявления созидательной ее силы. Понятен поэтому тот энтузиазм, с которым была встречена работа великого шведского натуралиста. Идеи и методы Линнея сразу охватили все естествознание, вызвали тысячи работников, в короткое время в корне изменили весь облик наук о царствах природы. В истории человеческой мысли они имели огромное значение, ибо они стояли совершенно вне всех господствующих философских схем. Ни последствия, из них истекавшие, ни представления о системе природы, ими созданные, получившие господство в естествознании, не предвиделись и не имели места или считались неважными в философских системах XVII столетия. Лишь теология могла воспользоваться этой научной революцией: она извлекла из нее новое доказательство видимого проявления планомерной деятельности Божественного Провидения, — доказательство, охватывающее всю природу без исключения\*.

---

\* Любопытно, что и сам Линней, подобно Ньютону, занимался теологическими вопросами и сильно чувствовал религиозное значение своей работы. См.: *Fries*. L. c. II. St., 1903. P. 156 сл.

По существу на почве линнеевской работы стоит в середине XVIII века его современник и соперник Бюффон, оказавший не менее, если не более, глубокое влияние на человеческую мысль. В отличие от Линнея, Бюффон пытался сразу подойти к естественной классификации, искал общего принципа, который бы позволил ему объяснить порядок природы и разнообразные сходства, какие наблюдаются между ее объектами. Этот принцип Бюффон нашел в *эволюционной идее*, в известном генетическом соотношении, существующем между близкими по признакам животными или растительными видами, вообще между разными телами природы \*. Исторический принцип, игравший столь малую роль в философских идеях XVII века \*\*, Бюффон распространил на всю область, научно захваченную естествознанием, на всю видимую природу. Совершенно непредвиденно, благодаря такому расширению области приложения истории, совершился перелом в европейском обществе в понимании значения *времени*. Немногие тысячелетия, с которыми под влиянием Библии и летописных преданий политической истории привыкли считаться образованные люди того времени, поблекли и отошли на второй план перед десятками или сотнями тысяч лет, в которые неизбежно должны были укладываться те явления, результаты которых открывались в окружающей нас природе реконструкциями или неизбежными послылками Бюффоновой естественной истории. На всем огромном протяжении времени сохранялся порядок природы, и хотя картина явлений вполне менялась и имела мало на вид общего с окружающим нас внешним миром, вся современная природа оказывалась генетически связанной с прошлым, и, что всего важнее, только

---

\* О Бюффоне, кроме устарелых теперь работ Флуранса (*Flourens. Histoire des idées et des travaux de Buffon. Paris, 1854; Ego же. Les manuscrits de Buffon. Paris, 1860*), см.: *Perrier. Philos. zoolog. Paris, 1896. P. 56 сл.*; *Dastre A. Revue de Deux Mondes. Paris, 1900 (4). Vol. 157. P. 202 сл.*

\*\* Исключение составляет философия Лейбница. Но главные работы Лейбница в этом направлении поздно начали оказывать влияние. «Protogaea» Лейбница увидела свет лишь в 1745 г. Ср. замечания у: *Merz. Hist. of European thought in XIX cent. II. London, 1903. P. 282*. Впрочем, отрывки из «Protogaea» были напечатаны уже в 1693 году. См.: *Schmöger F. Leibniz in seiner Stellung z. tellur. Physik. München, 1901. S. 38*.

этим путем удавалось объяснить отдельные, нередко крупные, ее черты, которые иначе казались недоступными научному объяснению. Если даже *объяснения* Бюффона и не были принимаемы, оказывались внешними и явно неверными — основной, им выдвинутый *принцип*, истории — значение времени — оказал в естествознании глубокое и плодотворное влияние.

После него стало невозможным ограничиваться при изучении многочисленных и разнообразных явлений природы одним описанием, исканием *ныне* действующих в них причин, надо было в настоящем искать прошлое и объяснять это небольшое настоящее, как результат вековой деятельности почти бесконечного, теряющегося в глуби веков прошлого. И однако, эти идеи Бюффона стояли в стороне от метафизических систем, сложившихся в XVII и начале XVIII века.

## 12

В рамках таких основных вопросов для будущего науки, на фоне передовых идей второй половины XVIII столетия всецело сосредоточивается научная работа Канта. Она представляет попытку их синтеза.

Оригинальность его научной работы заключается в том, что он применял одновременно как обобщения Ньютона, так и понятие *времени* к разнообразным конкретным явлениям природы в области неорганических наук, в астрономии, геологии, физической географии. Он часто и во многом ошибался, но благодаря глубине и силе своего ума он не раз достигал — в крупном и мелком — обобщений, открытий и точек зрения, которые до него не приходили в голову его современникам и из которых многие получили значение, научный — если можно так сказать — смысл только в наше, или ближайшее к нам, время. Далеко не все им найденное было ново и для его времени. Кое-что, как мы теперь знаем, было сделано другими раньше него; но Кант достигал своих результатов самостоятельно и труды этих его предшественников, так же как и работа самого Канта, не были оценены современниками. Так, в своей теории материи, которая представляла своеобразное и очень любопытное приложение принципов Ньютонова мировоззрения к объяснению молекулярных процессов, Кант имел предшественника в лице Бошковича<sup>26</sup>, который за немного лет до него развил с боль-

шей полнотой и глубиной аналогичные идеи\*. Заслуги Бошковича были признаны лишь в XIX веке. В теории ветров\*\* Кант\*\*\*, не зная того, повторил выводы Гадлея<sup>27</sup> (1735)\*\*\*\*, — выводы, которые, однако, в его время были отодвинуты на второй план силою авторитета д'Алямбера\*\*\*\*\*, не пользовались никаким распространением. Лишь в XIX веке, в 1837 г. их значение было восстановлено Дове<sup>29</sup>.

Для нас более интересны, однако, новые вполне оригинальные идеи Канта. Наиболее важны его идеи в области наук о неорганической природе<sup>6\*</sup>.

В 1754 г. в небольшом мемуаре<sup>7\*</sup> он указал на значение приливов и отливов моря, происходящих под влиянием притяжения Солнца и Луны, как фактора, изменяющего скорость вращения земли вокруг оси. Медленно и неуклонно, благодаря однообразным движениям океана, независимым от суточного вращения Земли, происходит трение, и в результате этого трения должно замедляться вращение Земли, должны удлиняться наши день и ночь. Кант, впрочем неудачно, пробовал даже вы-

\* См.: *Endler R. Kants physische Monadologie in Verhältniss zur Philosophie u. Naturwiss. der Zeit. L., 1902. S. 48* сл. Теории Канта и Бошковича, однако, резко отличались в понимании динамической стороны вопроса. Кант критиковал теорию Бошковича. См.: *Kant. Metaphysische Anfangsgr. d. Ntuarw. // Sämmtl. Werke. IV. Berlin, 1904. S. 504, 642*. О теории материи Канта см.: *Tannery. Revue philos. Paris, 1885. Vol. 19. P. 36* сл.

\*\* О значении работ Канта в теории ветров ср.: *Zöllner. L. c. 1872. S. 476; Günther. L. c. II. 1899. S. 199; Reuschle. L. c. S. 68—70*.

\*\*\* *Kant. Neue Anmerk. z. Erl. d. Theorie d. Winde 1756 // Sämmtl. Schr. I. Berlin: Berl. Ak., 1902. S. 489* сл.

\*\*\*\* Насколько работы Гадлея были забыты, видно, напр<имер>, из того, что Довэ (Pogg. Ann. 1835. 36. P. 321) и вслед за ним Цёлльнер (*Zöllner. Ueb. d. Natur d. Cometen. 1872. S. 476*) смешали Гадлея (1735) с Галлеем<sup>28</sup> (1685), работа которого была исправлена Гадлеем. Лишь позже, в 1837 году, Довэ исправил ошибку и восстановил значение работ Гадлея. См.: *Dove. Meteorol. Unters. Berlin, 1837. S. 245* сл. О жизни Гадлея ничего не известно. См.: *Poggendorff. Lexic. I. L., 1863. S. 989*.

\*\*\*\*\* См.: *Günther S. Geophys. II. 1899. S. 178*.

<sup>6\*</sup> Об оригинальности и о значении его идей в геологии XVIII века см.: *Huxley T. Quart. Journ. Geolog. Soc. Vol. 25. London, 1869. P. XIV—XVI*.

<sup>7\*</sup> *Kant. Ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse... einige Veränderung... erlitten habe etc. 1754 // Gesam. Schriften. I. Berlin: Berl. Ak., 1902. S. 185* сл.

числять эти замедления. Почти через сто лет после него, — в 1848 г., тот же совершенно верный вывод из механической картины неба был вновь независимо от Канта сделан гениальным самородком Робертом Майером<sup>\*30</sup>, повторен Гельмгольцем, Томпсоном<sup>31</sup>, французским астрономом Делонэ<sup>\*\*32</sup> и, наконец, в наше время привел к одной из наиболее оригинальных космогонических гипотез — к гипотезе мироздания Джорджа Дарвина<sup>33</sup>. С тех пор эта идея не сходит с поля научного горизонта.

В связи с этим вопросом в интересной работе, в том же 1754 году, Кант<sup>\*\*\*</sup> остановился на другом — тоже вполне современном вопросе, на вопросе о возрасте Земли и о значении в ее истории мелких и незаметных в короткие периоды времени процессов денудации<sup>34</sup>. Работа эта вызвана распространенной в его время идеей о постепенном уменьшении плодородия земли<sup>\*\*\*\*</sup>. Уже Бюффон<sup>\*\*\*\*\*</sup> понял и совершенно ясно и полно проводил основной принцип современной геологии и биологии — значение огромных промежутков времени. Мелкие незаметные явления, процессы, происходящие на каждом шагу и нами нечувствуемые по своей незначительности, накапливаясь во времени, производят самые грандиозные перевороты и изменения. Это является простым логическим выводом из генетического взгляда на окружающую природу. Введение в научную мысль этого понятия должно быть сочтено одною из величайших заслуг Бюффона. По его следам ту же идею не раз образно и ярко высказывал и Кант<sup>6\*</sup>, который был одним из немногих, сразу понявших все теоретическое значение этой простой мысли. В частном случае, обратив внимание на постоянное разру-

\* *Mayer R. Beitr. z. Dynamik d. Himmels 1848 // Die Mechanik d. Wärme in gesamm. Schriften v. R. Mayer / Her. I. I. Weyrauch. 2-te Aufl. St., 1893. S. 186 сл. Майер не знал о работе Канта. См.: Его же. Ueb. Erdbeben 1870 // Ibid. S. 372 сл.*

\*\* Ср. литер. данные у I. Rahts'a в Академическом издании сочинений Канта (Ges. Schr. I. 1902. S. 539). Также: *Becker. Americ. Journ. of Sc. 1898. P. 111 сл.*

\*\*\* *Kant. Die Frage: ob die Erde veralte? physikalisch erwogen 1754 // Ibid. S. 195 сл.*

\*\*\*\* *Kant. L. c. // Sämmtl. Schriften. I. Berlin: Berl. Ak., 1902. S. 197.*

\*\*\*\*\* Ср.: *Schöne. L. c. S. 282* (здесь и литерат.).

6\* *Kant. Gesam. Schriften. I. Berlin: Berl. Ak., 1902. S. 188 (1754), S. 211—212 (1754); Kant. Entw. ein. Colleg. d. phys. Geogr. 1757 // Werke / Her. Rozenkranz u. Schubert. VI. 1839. S. 306. Его же. Vorles. üb. phys. Geogr. // Ibid. S. 557, 696 и т. д.*

шение окружающей твердой земной коры реками и текучими водами и приняв неизбежность того же процесса в течение долгих периодов времени, Кант пришел к заключению, что в результате этих мелких и незаметных процессов рельеф земной коры должен сглаживаться и земной шар должен в конце концов стать круглым и выглаженным, а каждая местность приобрести равнинный характер; в пределе должны исчезнуть все механические причины движения вод и все связанные с ними — едва ли нами ценимые — неизбежные условия жизни и культуры. В течение долгих веков земной шар должен дряхлеть и приходить в равновесие, в мертвое спокойствие. Если этого нет, то только потому, что в жизни земли есть процессы, действующие в противоположном направлении. Вначале он видел эту причину в известном действии неведомого «мирового духа», но позже пришел к более современным выражениям своего взгляда \*. Он нашел конкретные причины и среди них в своих работах остановился на двух — на *землетрясениях* \*\* и на *вулканических извержениях*. Разрушение в течение нескольких минут землетрясением в 1755 году цветущего города Лиссабона — гибель десятков тысяч людей и накопленных вековой культурой созданий его труда — явилось фактом крупного значения в истории человеческой мысли. Из этой трагедии, трудно укладывавшейся в рамки телеологических идей, в течение всей второй половины века исходили разнообразные философские, религиозные и научные искания \*\*\*. Кант отнесся к этому землетрясению, как ученый. Он оставил тщательное, вполне научное критическое его описание \*\*\*\*, которое

\* О «мировом духе» (Weltgeist): *Kant. Ob. die Erde veralte? 1754 // Sämmtl. Schr. I. Berlin: Berl. Ak., 1902. S. 211—212.* М<ожет> б<ыть>, прав К. Фишер (Gesch. neuer. Philos. — Kant. I. Heid., 1898. S. 176), что Кант под этим именем понимал неизвестный тогда кислород. Об изменении с течением времени геологических взглядов Канта в связи с развитием его космогонии (в 1755) любопытные указания у *Schöne* (L. c. S. 264).

\*\* О состоянии учения о землетрясениях в середине XVIII века см.: *Вернадский. О значении трудов Ломоносова // Ломоносовский сборник. М., 1901. С. 16 сл.*

\*\*\* Стоит вспомнить спор Руссо с Вольтером об идее божества в связи с этим землетрясением. Ср.: *Fischer K. Gesch. d. neuer. Phil. Kant. I. Heid., 1898. S. 195—196.*

\*\*\*\* *Kant. Gesch. u. Naturbesch. d. merkwürdig. Vorfälle d. Erdbebens, welches am d. Ende d. J. 1755 einen grossen Theil. Erde erschuttet hat. 1756 // Sämmtl. Schr. I. Berlin: Berl. Akad., 1902. S. 429—462.*

еще недавно привело одного из последних научных исследователей лиссабонского землетрясения к любопытному *quirquo*, которое может служить беспристрастной оценкой научной силы этого труда Канта. Пользуясь изданием сочинений Канта, сделанным Шубертом в 1839 году, Вёрле\* принял эту работу Канта за произведение ученого второй четверти XIX века, оценивает ее с этой точки зрения и указывает на влияние на Канта одного из создателей современной геологии — Гоффа<sup>35</sup>, работа которого вышла через 20 лет после смерти Канта. Труд старого философа с честью выдержал эту проверку, основанную на недоразумении... Кант считал причину землетрясений\*\* связанной с образованием гор, с вулканической деятельностью; в общем, он видел их ближайший повод в химических процессах, идущих внутри земной коры, в зависимости от внутренней теплоты земного шара. Ту же самую причину он принимал и для вулканов, в которых видел самые поздние проявления застывающей и отвердевающей планеты. Но наиболее интересную и оригинальную черту этих идей Канта составляет то, что он рассматривал вулканические процессы как космический процесс, вывел их из космогонических воззрений, построенных на теории всемирного тяготения, т. е. связал их с идеями Ньютона. Кант признавал вулканы Луны\*\*\* за образования, аналогичные земным, но сравнивал их, совпадая в этом с некоторыми современными исследователями, не с нашими вулканами, а с своеобразными замкнутыми горными кряжами; как пример такой земной аналогии он приводил горные кряжи, окружающие Чехию\*\*\*\*.

В этом переносе на явления вулканизма теории тяготения путем космогонических воззрений надо видеть наиболее самостоятельную черту научного гения Канта. В области же космогонических идей мы встречаемся с наиболее общепризнанной заслугой Канта в естествознании. Несомненно, в этой области Кант явился совершенно самостоятельным и выдающимся работником. С эпохи Возрождения космогонии занимали видное

---

\* *Wörle H.* Die Erdschütterungsbezirk d. grossen Erdbeben zu Lissabon. München, 1900. S. 13, 85, 92.

\*\* *Kant.* Betrachtung d. seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen 1755 // *Sämmtl. Schriften.* I. Berlin: Berl. Akad., 1902. S. 463 сл.

\*\*\* *Kant.* Ueb. d. Vulcane im Monde. 1785 // *Werke / Her. Schubert u. Rosenkrantz.* VI. L., 1839. S. 394 сл.

\*\*\*\* *Kant.* L. c. S. 395.

место среди интересов ученых и философов. Но до Канта ни одна из космогонических гипотез не была логически связана с теорией всемирного тяготения, и следовательно, к его времени все они стояли в полном противоречии с основными данными небесной механики\*. Это правильно и для наиболее близких и, м<ожет> б<ыть>, известных Канту космогоний Бюффона\*\* и Сведенборга\*\*\*<sup>37</sup>. Кант первый попытался дать представление о происхождении Вселенной, предполагая ее во все времена и во всех своих частях подчиненной механическим законам, введенным Ньютоном. Он изошел при этом из обобщений над строением звездного свода, данных Райтом\*\*\*\*<sup>38</sup>, гл<авным> обр<азом> из его идеи о Млечном Пути как о проекции на наш небесный свод слоя или диска звезд, составляющих одну определенную мировую систему. Райт положил свои обобщения в основу несколько фантастической космогонии, но ими воспользовался Кант для того, чтобы объяснить наблюдаемые правильности, исходя из всемирного тяготения. Космогоническая теория Канта не была замечена современниками, хотя Кант несколько раз возвращался и перерабатывал ее с 1755 г. по 1791-й\*\*\*\*\*. В конце века (1795) — через пять лет после последнего опубликования Кантом его системы — Лаплас в изящной и строго научной форме вновь независимо от него издал

\* Теории Уистона и Бернетта<sup>36</sup> принимали Ньютоновы воззрения, но их космогонии основывались на *случайности*, на столкновении солнца с кометой. См. обзор и литературу космогоний у: Günther. L. c. I. 1897. S. 44 сл.

\*\* Для Бюффона см.: *Flourens P. Hist. des travaux et des idées de Buffon.* Paris, 1850. P. 202 сл. О влиянии Бюффона на Канта см. замечания I. Rahts'a в Академич. изд. сочинений Канта (I. Berlin, 1902. S. 549—550).

\*\*\* *Neren M. Vierteljahrsschr. Astron. Ges. XIV. L., 1879. S. 80 сл.; Holden E. North Americ. Review. Vol. 133. N. J., 1880. P. 378 сл. Ср.: Schlieper H. E. Swedenborgs System d. Naturphilosophie. L., 1901. S. 18.*

\*\*\*\* О нем см.: *Iacobi M. Preuss. Jahrb. Bd. 117. Berlin, 1904. S. 244 сл.; Nyren. L. c.*

\*\*\*\*\* *Kant. Allgem. Naturgesch. u. Theorie d. Himmels. 1755 // Sämmtl. Werke. I. Berlin: Berl. Akad., 1902. S. 221 сл.; Ego же. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration d. Daseins Gottes 1763; Ego же. Ueb. d. Vulcane im Monde 1785 // Werke / Hg. Schubert u. Rosenkranz. VI. 1839. S. 393 сл.; Ego же. Auzzug aus d. Allgem. Naturgesch. d. Himmels y Gensicher'a W. Herschel: Ueb. d. Bau d. Himmels. 1791 (перепеч. в Рекламовском издании Naturgesch. d. Himmels).*

опыт космогонии, в применении к Солнечной системе, положивши в основу его те же идеи, которые руководили Кантом. Эти идеи Лапласа вошли в общее сознание, тогда как только в середине XIX века были вновь вызваны из забвения старинный мысли Канта. С тех пор под влиянием преподавания и популярной литературы Кант-Лапласова гипотеза о происхождении Вселенной вошла в общее сознание, стала частью научного миропонимания. Она, может быть, приобрела даже большее значение, чем какое ей можно придавать при строгом отношении к научным требованиям\*. Но несомненно, она является до сих пор наименее фантастичной картиной бывшего Вселенной и оказала многообразное и глубокое влияние на научную мысль и на научную работу в геологии, астрономии и соприкасающихся с ними научных дисциплинах в течение целого столетия. В общем, во все современные космогонии неизбежно входят многие положения, установленные Кантом; это и понятно, так как Кант построил свою космогонию на идеях Ньютона, охватывающих поныне все естествознание.

Я не буду останавливаться на изложении теории Канта, так как она всем известна\*\*. Он свел весь видимый мир на эволюционный процесс, в котором по строгим законам механики из туманности — первичного хаоса — образуются звездные и планетные системы; выделяются солнца, планеты, кометы, космические тельца и пыль. При логическом расследовании своей теории Кант пришел ко многим верным и многим неверным положениям, но основная мысль его в течение столетия не давала резких диссонансов с развитием естествознания.

Я хочу, однако, остановиться на одной стороне его гипотезы, так как она представляет современный интерес и служит любопытной иллюстрацией изменения нашего взгляда на прошлое науки.

Во всех космогонических системах камнем преткновения служит вопрос о *зарождении* Вселенной, о той *причине*, которая вызвала образование закономерных небесных систем. Нам

---

\* Ср.: *Becker*. Amer. Journ. of. Sc. 1898. V. P. 100 сл.; *Moulton*. Astrophys. Journ. XI. Ch., 1900. P. 103 сл.; *Chamberlin*. Journ. of geol. VIII. Ch., 1900. P. 58 сл.

\*\* Литература о гипотезе Канта огромна. См. ее изложение и критич. оценку у: *Faye*. L'origine du monde. Paris, 1885. P. 153 сл.; *Wolff*. Hypotheses cosmogon. Paris, 1886. P. 8 сл., 10 сл.; *Eberhard*. Die Kosmogonie v. Kant W. 1895 (дана литература); *Schöne*. L. c. S. 258 сл.; *Günther*. L. c. I. 1897. S. 45 (лит.); *Wolf*. Handb. d. Astron. I. Zürich, 1890. S. 595 (лит.).

трудно представить себе безначальный закономерный процесс. Мне кажется, что в гипотезе Канта есть очень любопытная попытка научно определить начало нашей Вселенной, есть мысль, может быть высказанная им бессознательно, на которой он не настаивает, но которая, по моему мнению, получает особый интерес в настоящее время, так как, по-видимому, к тем же идеям приводят нас современные выводы естествознания. В хаосе Канта первоначальной причиной, вызывающей зарождение Вселенной, служат химические силы, которые вызываются разнородностью элементов, на которые распадается разреженная до крайних пределов материя\*. Другими словами, Кант *implicité* предполагает, что *раньше* той фазы мирового развития, которая слагалась под влиянием тяготения, существовал мировой процесс, в котором материя была настолько разрежена, что всемирное тяготение не могло иметь проявления. Источником энергии, давшим начало современной мировой системе, явились взаимодействия разряженных разнородных элементов материи.

Сравним с этими идеями наши современные представления, которые начинают слагаться под влиянием изучения радиоактивности, подставим вместо разреженных элементов Канта — распадение материи, подчиняющейся тяготению, на неподчиненные тяготению электроны, примем во внимание огромные количества энергии, которые при этом процессе должна выделяться; мы получим большую аналогию между современными нам представлениями о возможном источнике энергии Вселенной, подчиняющейся законам Ньютона, с воззрениями, высказанными в блестящей интуиции кенигсбергским отшельником в его молодые годы, полтора года лет тому назад... Эти мысли

---

\* Об этом у: *Schöne*. L. c. S. 238 сл.; *Kant*. Naturgesch. d. Himmels // *Sämmtl. Schriften*. I. Berlin: Berl. Akad., 1902. S. 225, 230, 265 сл., 282; *Его же*. Ueb. d. Vulcane im Monde // *Werke* / Her. Schubert u. Rosenkrantz. VI. L., 1859. S. 400. — Идея Канта о достаточности понятий разнородности элементов материи и ее крайней разреженности, — причем начинают проявляться новые силы и явления — для объяснения зарождения Вселенной, подчиненной законам всемирного тяготения, — красной нитью проходит во всей его космогонии. Она не обращала на себя внимания лишь благодаря господствовавшим в наше время представлениям о химическом элементе и химических процессах. Она тесно связана с представлением Канта о различии *сцепления* (Cohaesio) и *тяготения* (Attractio). Об этом различии см.: *Thiele*. Die Philosophie J. Kants. 1, I. Halle, 1881. S. 167 сл., 172.

Канта еще три-четыре года тому назад едва ли встретили бы с нашей стороны такое к ним отношение.

Я не буду занимать ваше внимание изложением других работ Канта в области наук об органическом мире, главным образом в антропологии \*, где он справедливо причисляется к предшественникам современного эволюционизма и где он был последователем Бюффона и Мопертюи, углубляя и развивая их идеи \*\*. В этих работах Кант касался таких вопросов биологических наук XVIII столетия, которые в следующем столетии легли в основу всего естествознания. Изложение этих работ Канта не дало бы нам новых данных для выяснения его положения в науке XVIII столетия. Своими научными работами он не оказал влияния на развитие естествознания \*\*\*. Современники обошли молчанием его работы \*\*\*\*, и они стали нам известны только после того, как философская мысль Канта охватила своим могучим влиянием весь духовный уклад человечества в XIX столетии. На развитие географии \*\*\*\*\*, естествознания и математики Кант оказал влияние — долгое время спустя после своей смерти — своим философским анализом. Правда, уже по характеру своей философии, построенной только на данных, добытых наукой его времени, он не мог произвести резкого изменения в научном мировоззрении. Но глубокое влияние критической философии на понимание положений, лежащих в основе научной работы, стало чувствоваться уже в первой половине XIX столетия. Достаточно привести немногие примеры. Под влиянием Иоганна Мюллера <sup>40</sup> в 1830-х годах в физиологии органов чувств — на всем характере научной работы — сказались

---

\* О работах Канта по антропологии см.: *Unold*. Die antropol. u. etnol. Ansichten Kants u. Forster. L., 1886 (приведена литература).

\*\* *Schultze*. Kant u. Darwin. Jena, 1875; *Dacqué*. Der Descendenzgedanke u. seine Geschichte. München, 1903. S. 68 сл. О Мопертюи см.: *Kant*. Von d. vershied. Rasse d. Menschen // Werke. VI. 1839. S. 317—318.

\*\*\* Были попытки дальнейшего развития и проверки Кантовых идей в биологии начала XIX в. См., напр.: *Girtanner C.* Ueb. d. Kantische Princip für d. Naturgeschichte. Gott., 1796.

\*\*\*\* Ср.: *Schöne G.* L. c. S. 256 сл.

\*\*\*\*\* О географич. работах Канта см.: *Schöne G.* L. c. S. 220 (литер.); *Günther*. Handb. d. Geoph. 1—11. L., 1897—1899 (указатель — pass.); *Wisotzki E.* Zeit sromungen in d. Geographie. L., 1897 (см. указат.). История географии XVIII — начала XIX в. еще не написана. У Высоцкого <sup>39</sup> и Гюнтера много данных для оценки Канта на фоне географических течений XVIII—XIX веков.

идеи Канта, в учении о так называемых специфических энергиях органов чувств \*; под его же влиянием, несомненно, находились работы XIX столетия об основах геометрии. Но изложение влияния философии Канта на науку XIX века выходит за пределы моей задачи \*\*.

Я хочу здесь, однако, еще раз подчеркнуть своеобразную и важную черту научных интересов и научных проблем, которые ставились Кантом. Этой чертой является их современность для всего XIX столетия. Благодаря такому характеру научной работы Канта и его глубокому пониманию научных проблем точного знания в течение всего XIX столетия его философская система в своих основах не могла устареть, не могла войти в резкое противоречие с основными вопросами точного знания \*\*\*. Они свободно и просто находили в ней свое место, так как основы их были охвачены философскою и научною мыслью Канта. Дело будущего развития науки — подойти к таким задачам и к таким научным вопросам, которые заставят философскую мысль

\* Об этом подробно у: *Merz. Hist. of europ. thought in XIX cent.* II. London, 1903 (Ind. — passim). Впрочем, м<ожет> б<ыть>, влияние Канта не было так непосредственно, как указывал И. Мюллер, так как почва была подготовлена Галлером<sup>41</sup>, который до Канта высказывал те же идеи. Ср.: *Ascher L. A. v. Hallers Bedeutung in d. Biologie d. Gegenwart.* Bern, 1902. S. 15, также: *Foster M. Lectures on the history of physiology.* London, 1901. P. 299. Галлер оказал огромное влияние на физиологические идеи, популяризированные в Энциклопедии. Об этом см.: *Caro. Le fin du XVIII s. I.* Paris, 1880. P. 180 сл.

\*\* Кант имел влияние на попытки динамических теорий строения материи, которые долго держались среди физиков и которым нельзя отказать в известном научном значении. Кое-какие указания на влияние Канта на физиков-динамистов нач. XIX стол. см. у: *Schaller. Gesch. d. Naturphilosophie.* II. 1846. S. 276 сл. О значении этих динамических воззрений старинных физиков в кристаллографии (Грассманн<sup>42</sup>) см.: *Вернадский. Основы кристаллографии.* I. М., 1903. С. 196. Рейшле (L. c. S. 59) правильно указывает, что взгляды Канта на физические процессы стали нам менее чуждыми после того, как в науку вошло учение об энергии. О Канте как физике, идеи которого интересны и ныне, см.: *Tannery. Revue Philos.* 1885. Vol. 19. P. 27 сл.

\*\*\* С этой точки зрения очень интересны неудачные попытки ближайших современников Канта, напр<имер>, Гердера, бороться против его критики на почве научного мировоззрения того времени. Эти попытки заранее были осуждены на неудачу, так как философия Канта не стояла в противоречии с основами науки в течение всего XIX столетия.

искать новых путей, как искал и нашел их Кант, когда наука XVIII столетия вошла в коллизию с философскими системами XVII века. Своеобразное развитие точного знания и математики за последние десятилетия ясно, кажется мне, показывает, что мы входим в этот новый период и перед человеческой мыслью начинают слагаться новые горизонты, которые потребуют от нее новой созидательной философской работы. Это дело ближайшего будущего.





## Л. М. ЛОПАТИН

### Нравственное учение Канта \*

До сих пор мы рассмотрели целый ряд типических построений этики, между которыми распределяется большая часть исторически известных попыток создать *рациональную* (т. е. на уме основанную) нравственность. Что приходится сказать о них вообще? Верно или неверно, с большею или меньшею полнотою, но они все стремятся раскрыть те природные побуждения, которые ведут человека к деятельности, сообразной с нравственными требованиями. Мотив моральных предписаний указывают в удовольствии, в счастье всей жизни действующего лица, во всеобщем счастье человечества, в повиновении бескорыстным инстинктам симпатии к нашим ближним и внутреннему голосу нашей совести, — во всех этих предположениях нетрудно уследить заметную градацию в глубине и тонкости психологического анализа нравственной жизни. Вопрос о том, чем природа побуждает нас быть добрыми, можно считать достаточно выясненным, даже исчерпанным в долгих и пылких спорах различных школ между собою. Но есть в этих гипотезах и один общий недостаток: особенный характер наших нравственных суждений, о котором я говорил еще в моей первой статье, не получает в них разумного оправдания.

---

\* Эта статья составляет VII лекцию из публичного курса «Типические учения в истории морали» (см.: Вопросы философии и психологии. Кн. 2 и 3). В ней автор никак не имел в виду дать полное и строго научное изложение трудной и сложной практической философии Канта, во всех ее частностях и подробностях. Его задачей было представить популярную характеристику общей точки зрения Канта на нравственные вопросы, а также определить место его учения среди других попыток разумно обосновать требования нашего нравственного самосознания.

В чем он состоит? Когда мы произносим о ком-нибудь наш нравственный суд, мы тем самым делаем человеку безусловную и окончательную оценку. В наших глазах им всецело определяется внутреннее достоинство данной личности и ее значение в жизни. Отсутствие восприимчивости умственной и художественной мы признаем в людях только за недостатки; отсутствие восприимчивости к побуждениям добра, в невольном убеждении каждого, есть порок и грех. Человек — если воля его извращена и направлена к злу — ничего не стоит, он даже тем хуже, чем умнее и талантливее. Таким образом, в наших ежедневных суждениях нравственные требования мы ставим как непрременное условие человеческого достоинства, как нечто неустраимо *обязательное*.

И вот этого качества моральных предписаний ни одна из рассмотренных нами теорий не обосновывает и не доказывает. В чем бы смысл предписаний ни полагался, в них нет весьма важного: ясно выраженных мотивов, почему добро *всегда должно предпочитаться* злу и почему, если такого предпочтения не оказано, человек никуда не годится и лишается всех прав на наше уважение? Всякая этика рассуждает о том, что человек должен; но именно для этого слова «должен» в системах, с которыми мы имели дело до сих пор, отчетливых оснований найдено не было.

Это особенно легко заметить на тех теориях, которые, возвысившись над прежними недоразумениями, ясно обознали подлинный инстинктивный источник нравственности в существовании бескорыстных стремлений души и внутреннего суда совести. Они тщательно выделили бесспорный фактор очень многих человеческих поступков. Но они не показали и не могли показать, почему этому фактору нужно непременно господствовать над враждебной ему силою эгоизма; как мы уже видели, эволюционистическая мораль даже выражает довольно решительное сомнение в такой неизбежности. В последнем результате, во всех подобных теориях человек просто отсылается к своим инстинктам. Но все несчастье, а пожалуй, и все преимущество человеческой природы в нравственной области состоит в невозможности для людей ограничиться одними инстинктами при выборе действий. В. С. Соловьев в своей «Критике отвлеченных начал» справедливо говорит: «У некоторых из животных мы находим особенно сильное развитие именно социального или альтруистического инстинкта, и в этом отношении человек далеко уступает, например, пчелам и муравьям. Вообще, если иметь в виду только непосредственную или ин-

стинктивную нравственность, то должно признать, что большая часть низших животных гораздо нравственнее человека. Такая поговорка, как «Ворон ворону глаз не выклюет», не имеет никакой аналогии в человечестве». Мы уже знаем, какая тому причина: инстинкты не имеют над человеком магической власти, он может избирать между ними и подчиняться какому-нибудь из них исключительно. Какою же силою должно руководствоваться в нас это избрание?

Очевидно, не сами инстинкты должны управлять им, потому что они составляют для него только материал и внушения их всегда шатки и условны, а наше *сознательное самоопределение*, т. е. наш *разум*. Но далее возникает новый вопрос: чем убеждается разум без всяких колебаний стать на сторону решенный нравственно-добрых и осудить всякое нравственное зло, как явление *неразумное*?

В этом случае возможно *двойное* толкование. Во-первых, можно рассуждать так: нравственный закон есть непосредственно усматриваемая истина разума, которому достаточно обратиться на самого себя, достаточно обнять в ясном понимании внутренний смысл того, что им всегда движет, чтобы нравственные предписания стали перед ним в своей неотменной безусловности. Нравственный долг есть существенный закон нашего ума.

Другое предположение может принять только такую форму: нравственный закон не представляет самоочевидной аксиомы нашей мысли. Его рациональное оправдание не есть что-либо прямо данное, оно может быть только выводом из общего понимания внутренней природы человека, его отношений к миру, его конечного назначения. *Безусловность практических истин* о человеческих действиях будет тогда только очевидною для разума, когда он сопоставит их с глубочайшими *теоретическими* истинами о бытии человека.

Кант был великим представителем первого решения вопроса. Ввиду этого нам необходимо остановиться на его взглядах, хотя их краткое изложение, вне связи с остальной системой Канта, сопряжено с затруднениями, почти непреодолимыми. Философское миросозерцание Канта, бесспорно, одно из самых отвлеченных и самых оригинальных во всей истории человеческого мышления; между тем отдельные части его философии тесно между собою связаны. Я все-таки постараюсь дать возможно ясное понятие по крайней мере об общем смысле Кантовой этики.

Кант — убежденный защитник постоянного участия творческой силы нашего духа во всех душевных процессах. Наибольшую славу доставила ему его теория познания. Он выступил борцом против одностороннего эмпиризма, который распространился в его время благодаря популярным и остроумным сочинениям Давида Юма. Кант думал, что человеческое познание не может быть объяснено из одного опыта; наоборот, самый опыт возможен и мыслим только при самодеятельности духа. Материал познания разум воспринимает извне, эмпирически; в этом он пассивен, в этом выражается его воспринимающая способность. Но форма, которая на этот материал налагается, — то, как он воспринят нами, это всецело зависит от разума и его свойств. Например, мы все познаем в пространстве и времени. Значит ли это, что и самые познаваемые вещи существуют во времени и пространстве? По воззрению Канта, одно из другого никак не следует. Кант приводит подробные доказательства тому, что пространство и время — не *свойства* вещей, как они даны помимо нас, а только *наши способы* воспринимать вещи и понимать их. Точно так же, для всего, что совершается, мы предполагаем какую-нибудь причину. Означает ли это, что в самих вещах все подлежит закону необходимой связи и зависимости? По Канту, думать таким образом мы не имеем никакого права. Мы одно можем сказать: все, что мы восприняли и поняли, является нам так, как будто бы оно подчинялось закону необходимой причинной связи. Что же вытекает из всего этого? Разум при познании вещей налагает на них свои формы и законы, без которых он ничего не может усвоить и посредством которых необходимо, чтобы для него что-нибудь явилось как познанный им предмет. Эти законы даны разуму не извне — он сам себе поставил их своим самодеятельным актом. И они не выражают подлинных *объективных* качеств вещей, они показывают только способы, какими все является нашему познанию и нашему опыту. Из этого Кант выводит, что всякое наше познание условно и относится только к явлениям, а не к *вещам в себе* (ноуменам). Мы знаем лишь феномены, как они нами наблюдаются, но ничего не знаем ни о мире, как он на самом деле есть, ни о Боге, ни о душе.

В тесной связи с этою общею теориею разума находится и воззрение Канта на нравственный или практический закон. Подобно тому, как разум в познании на все налагает свои формы, источник которых в нем самом и которые поэтому предшествуют всякому опыту (даны a priori), — так и в деятельности разумная воля определяется принципом, которого основа в са-

мом разуме, который дан в нас изначально и безусловно, которого абсолютный характер разум сознает тотчас же, как только к нему обращается. Этот принцип и есть нравственный закон. К его обоснованию Кант приходит следующим путем: человек в своих поступках может руководствоваться различными правилами, но эти правила имеют далеко не одинаковую цену и обязательность. Смысл многих правил поведения, которые усваивают себе люди, совершенно случаен и субъективен. Таковы в сущности все правила, которые предполагают какой-нибудь эмпирически (т. е. для чувств, — в опыте) данный предмет желания. Они неизбежно условны, потому что вся их сила заключается в том, что мы чего-нибудь хотим, до тех пор пока хотим. Как бы ни были они разнообразны — они однородны по своему общему значению: они вытекают из себялюбия и направлены к достижению счастья и блаженства. Мы можем понимать счастье тонко или грубо, можем полагать его в действиях своекорыстных или симпатических, дело не в этом. Все-таки все правила, содержание которых исчерпывается тем, что они указывают ближайший путь к достижению нашего счастья, — коренятся в себялюбии, во-первых, и имеют совершенно условное значение — во-вторых. Ни одно из них нельзя обратить в предписание, абсолютно обязательное для всех людей. Одному нравится одно, другому другое, стремления и склонности людей различны до бесконечности. Как же могут иметь общеобязательный характер такие практические предписания, весь смысл которых исключительно в том, что они объясняют нам, как то или другое влечение может быть удовлетворено наиудобнейшим образом? По мнению Канта, величайшая и неисправимая ошибка всех его предшественников в нравственной философии состояла именно в обращении эмпирических правил, относящихся к чисто субъективным представлениям о счастье, в единственное содержание и единственный мотив нравственных действий. Этим понятие о природе нравственно-добраго не только затемнялось, но и совершенно искажалось. Счастье — двигатель эгоистический; в поисках за ним — в чем бы оно ни полагалось — мы не оставляем почвы эгоизма.

Итак, нравственный закон не совпадает с эмпирическими правилами счастья; между тем всякое правило, определяющее наше отношение к чему-нибудь находящемуся вне нас, — данному в опыте, — есть правило неизбежно эмпирическое. Из этого получаем отрицательное условие для возможности нравственного закона: он не должен иметь ни содержания, ни мотивов, заимствованных из опыта, ничего эмпирического в нем

присутствовать не должно. Другими словами, нравственный закон может быть только чистым плодом разума, предшествующим опыту и от него независимым. Но что такое законы разума, предшествующие опыту? Они его чистые формы, и в этом весь их смысл, — формы, которые сами по себе никакого определенного чувственного содержания не имеют. Практическому закону разума нужно приписать подобный же характер: он должен представлять *чистую форму деятельности*, поставленную разумом, как его высшее требование. Он не имеет никакого содержания, взятого извне, точнее говоря, все его содержание в том, что он есть чистый всеобщий и необходимый закон разума, — *весь его смысл в его качестве, как всеобщей формы, разумных поступков*. Как же это понять? Какое выражение получит в таком случае нравственный закон? Кант его формулирует следующим образом: «Действуй по таким правилам, относительно которых ты можешь желать, чтоб они были всеобщими законами»<sup>1</sup>. Или иначе: «Действуй так, чтобы правила твоей воли могли быть вместе с тем принципом всеобщего закона и всеобщего законодательства, т. е. действуй лишь тогда, когда ты представишь себе, что правила твоей деятельности могут быть возведены во всеобщий закон, обязательный для всех, чтобы при этом не выходило никакого противоречия». Это требование можно назвать совершенно формальным, никакого опытного содержания оно не предполагает; в нем лишь предписывается, чтоб закон был. Но в то же время в нем высказывается вполне достаточное мерило человеческого поведения. В самом деле, все порочное и греховное оказывается с ним в явном разногласии. Я излагал уже в моей прошлой статье, как, наприм., Кант пояснял свой критерий на примере лжи: ложь есть порок, потому что ее нельзя представить себе всеобщим правилом человеческих отношений: если бы все стали обманывать, никакой обман не достигал бы своей цели.

Нравственный закон есть требование, вызываемое самою природою разума во всех разумных существах; именно потому он есть требование *безусловное*, не допускающее никаких ограничений. Мы сознаем его всецелую обязательность *во всех случаях*, совершенно независимо от того, приятно нам его выполнение или нет. Нравственный закон есть абсолютное и решительное повеление разума, *категорический императив*, как его называет Кант, — в отличие от условности правил эмпирических.

Но всякое правило действия предполагает цель: всякая наша деятельность, по самому своему понятию, должна осуще-

ствлять какую-нибудь задачу; поэтому любой принцип поведения всегда представляет выражение его определенной цели. Нетрудно указать цель, на которую обращены все эмпирические правила воли: как мы уже знаем, она состоит в нашем собственном счастье, — лучше сказать, в достижении *средств*, которые мы считаем желательными для нашего благополучия. Эмпирические правила все условны, — понятно, условны и цели, к которым они указывают нам путь. Эти цели — только разные способы приблизиться к главной цели, — нашему довольству.

Но нравственный закон есть правило безусловное; стало быть, и цель его должна быть также безусловна. Она может иметь лишь абсолютную, а не относительную цену; она должна обнимать что-нибудь такое, чему принадлежит неограниченное достоинство, самому по себе, — чего нельзя рассматривать как только средство для чего-либо постороннего. Существует ли что-нибудь подобное на свете? Именно так мы смотрим сами на себя: в нашем счастье и наших желаниях заключается для нас мерило всех частных целей. Во всех наших предпочтениях мы все оцениваем относительно себя самих, относительно своей воли, — и у нас нет никакой другой мерки. Во всех наших действиях мы всегда являемся целью и никогда не бываем только средством для чего-то нам чуждого. Это замечание должно распространяться и на деятельность нравственную, следовательно и в ней последняя цель человеческих стремлений может полагаться лишь в самом человеке. Но нравственная деятельность состоит в осуществлении всеобщего, для всех пригодного, разумного закона, и она не имеет никакой связи с служением своему личному, случайному счастью; вот почему ее целью не может быть отдельный человек, с его субъективными чувственными наклонностями, в разнообразных проявлениях его эгоизма, — а всякий человек, поскольку в нем живет способность разумного действия. Последний двигатель нравственности, в безусловной цене личности, в *бесконечном достоинстве* всякого человека. Мы тогда только ведем добрую жизнь, когда во всем поступаем сообразно с этим принципом. Бесконечное достоинство человеческой личности подразумевается в самом существовании нравственного закона. Нравственный закон есть правило безусловно обязательное и ценное для нас; тем самым должен иметь для нас безусловную цену и каждый человек, потому что нравственный закон обращен ко всем людям и все одинаково предназначены к его живой реализации.

Кант так говорит о категорическом императиве: «Если существует высший практический принцип или если существует категорический императив, он должен быть обоснован на представлении о том, что, *будучи целью в себе*, он есть необходимо цель и для каждого, ибо только это одно может составить объективный принцип и, следовательно, всеобщий практический закон. *Разумная природа существует как цель в себе*, — вот основание этого принципа. Человек неизбежно представляет себе так свое существование, — следовательно, этот принцип есть субъективный принцип действия для него; но и всякое другое разумное существо представляет свое существование так же, как и я; стало быть, рассматриваемый принцип есть в то же время принцип объективный, из которого должно вывести, как из высшего практического начала, все законы воли. Тогда категорический практический императив выразится таким образом: «Действуй так, чтобы ты относился к человечеству, будь то в твоём лице или в лице твоего ближнего, всегда как к цели и никогда как к средству»<sup>2</sup>. Несомненно, эта последняя формула составляет наиболее жизненное выражение того, что Кант разумел под нравственным законом: по его коренному воззрению, нравственный долг потому только и существует у людей, что человек всегда есть *цель в себе*. В своём окончательном виде категорический императив содержит ясно высказанное признание высшего, абсолютного достоинства человека. И в этом, по Канту, единственная основа этики.

Что же понуждает человека следовать нравственному закону? Не какие-нибудь внешние, чувственные побуждения, не соображения о пользе и радости от добрых поступков, а только *уважение* к нему. Пока нравственные действия совершаются только из природной склонности к ним, в них ещё нет нравственной цены. Кант думает даже, что примесь эмпирических мотивов (наприм., влияние душевной мягкости или безотчетной симпатии к ближним) только отнимает у добрых действий их чистоту. Действие нравственно воистину лишь тогда, когда оно безусловно возбуждается *одним* уважением к нравственному закону во всеобщности его предписаний. И такое уважение вовсе не есть рабское *подчинение* закону: он не навязан нам извне, мы его сами себе поставили, мы в нём повинемся только собственной разумной воле, — *автономия* (самозаконность) основной признак подлинной нравственности. Вот почему нравственная деятельность неотделима от сознания *свободы*: нравственный закон как будто говорит нам: «Ты можешь, потому что ты должен». В актах добра человек свое чувственное

покоряет тому, что в нем есть умопостигаемого, к чему он сам приближается только в недоступных для постороннего взора глубинах своего сознания. В этом состоит черта таинственности, запечатлевающая нашу нравственную жизнь. «Две вещи, — говорит Кант, — наполняют мою душу все возрастающим изумлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее останавливается на них мысль: звездное небо надо мной и нравственный закон во мне»<sup>3</sup>.

Обязательность нравственного закона не зависит ни от каких теоретических соображений — она дана непосредственно всем существом и строем нашего разума. Но из этого все-таки не следует, чтобы наше нравственное сознание относилось совсем безразлично к нашим представлениям о действительности. Напротив, оно требует некоторых истин, при свете которых все мировое устройство является для нас осуществлением идеала добра, и нравственный закон получает значение «объективной силы, господствующей над ходом всех вещей. Отсюда возникают верования, теоретически недоказуемые, но нравственно необходимые. Эти истины, составляющие предмет нашего нравственного убеждения, Кант называет *постулатами* (т. е. требованиями практического разума). Таких истин Кант указывает три: 1) свободу воли, 2) бессмертие души и 3) бытие Божие.

Как скоро мы проникаемся чувством обязательности нравственного закона, мы тем самым предполагаем свободу нашей воли. Чтобы сознавать долг, надо сознавать в себе способность действовать по собственному почину, — без этого для нас не может быть ни вины, ни заслуги. Нашей веры в свободу нельзя обосновать теоретически, но ее нельзя и опровергнуть: теоретическое познание относится только к явлениям опыта, а свобода есть свойство сверхчувственной природы нашего я. В свободу можно только верить. Рядом с свободой, нравственное сознание побуждает нас верить в бессмертие души. Мы убеждены в том, что нравственное благо есть верховный закон нашего бытия и что этот закон должен быть всецело нами выполнен. И тем не менее в мире чувственном мы не в состоянии осуществить идеал в его абсолютном содержании, мы можем только приближаться к его реализации. Разум с его идеальными требованиями постоянно встречает в нас противоборство наших чувственных влечений. В чем искать примирения между идеалом и действительностью? Его может дать только вера. Мы верим, что добро будет осуществлено в жизни, — если не сразу, то в бесконечном процессе нашего усовершенствования. Такое

усовершенствование должно иметь место для каждой личности, потому что нравственная деятельность есть прежде всего *личная* деятельность. Но бесконечный процесс совершенствования необходимо предполагает *вечность, бессмертие* души.

Подобным же образом Кант доказывает моральную необходимость веры в бытие Бога. Только в этой вере уничтожается гнетущее противоречие между нравственной оценкой жизни и ее действительным ходом в земных условиях бытия. В нравственном совершенстве мы полагаем все достоинство, всю силу, все право на существование разумных существ. Но не это мы наблюдаем в действительной жизни. Судьба людей как будто совсем не зависит от их святости или порочности. Опыт открывает нам только торжество стихийных, слепых сил над природою, по отношению к которым нравственный закон может иногда показаться ненужною фантастическою выдумкою. А между тем человек существо не только разумное, но и чувственное, — он не только исполняет или не исполняет долг свой, — он еще страдает и радуется. Слишком ясно, что для подобного существа лишь такое бытие можно считать нормальным, в котором нравственное совершенство гармонически соединяется с *блаженной жизнью*. Но именно этой нормы нельзя отыскать на земле; ее вообще нельзя предположить во Вселенной, над которою господствует механический закон невольного сцепления причин и следствий. Только поверив в живого личного Бога, мы можем с надеждою смотреть на жизнь: можем без противоречия думать, что постоянно наблюдаемое разногласие идеала и действительности есть только временное, — что над миром воистину царит закон добра, который рано или поздно рассеет печальный мрак стихийного бессмыслия.

Нравственная философия Канта между всеми этическими теориями нового времени выделяется энергией нравственного одушевления, в ней вылившегося, глубокою верою в доброе начало, присущее духу человека, строгостью всей постановки нравственного идеала. Эти качества делают его систему морали одним из величайших памятников человеческого мышления. И все-таки остается вопрос: точно ли он разгадал загадку, которая так долго убегала от разрешения? Когда вдумаясь в его выводы, мы найдем в них недостатки очень важные — настолько существенные, что они заставят видеть в теории Канта, правда, вдохновенную и блестящую, но все же не выдерживающую анализа гипотезу.

И прежде всего представляется недоумение психологического свойства: верно ли, что существует в нас практический ра-

зум, как его понимал Кант, и точно ли он руководствуется тем законом, который Кант формулировал? Подобный вопрос можно поставить вообще о всей теории разума Канта. Но в области его этических построений недоумения, с нею связанные, принимают особенно явный вид. В самом деле: можно ли считать бесспорным и несомненным, что нравственное стремление людей сводится к потребности иметь побуждением действий не какое-нибудь живое влечение, а совершенно абстрактный закон, вся сущность которого в том, что в нем нет никакого содержания, что он весь сводится к простому слову: «должен»? Правда ли, что нравственное сознание только нам и говорит: «Действуй так, чтобы правила твоей воли могли быть принципами всеобщего законодательства», или оно ничего не говорит ни о каком законодательстве, — ни всеобщем, ни частном, а имеет содержание совсем другого рода? Это вопрос весьма важный; между тем Кант считает его решенным заранее и никаких действительных доказательств в пользу своего понимания не приводит.

Но допустим, что Кант был совершенно прав; предположим, что разум, в нас живущий, действительно предписывает те самые правила, которые Кант излагает так искусственно и так отвлеченно. Будет ли достигнуто то, чего он желал? Нравственный закон точно ли возвышается над своею чисто инстинктивною почвою и точно ли он с своею безусловною обязательностью, в своем качестве категорического императива, получает смысл разумного, сознательного убеждения, как неотменный долг? Что мы называем разумным и сознательным убеждением? Такое состояние нашего ума, при котором связь каких-нибудь понятий очевидна нам в своей необходимости и в невозможности связи противоположной. Нравственный закон Канта содержит ли в себе такие признаки? Необходимость действовать так, чтоб наши правила могли быть всеобщим законом, так же ли очевидна, как, наприм., очевидна та математическая истина, что часть всегда бывает меньше целого? Кант решительно отрицает это: в нравственном законе, по его взгляду, нет очевидности логической, потому что неповиновение ему можно всегда легко мыслить; в нем присутствует только неизбежно ощущаемая обязательность нравственная. Но что же это означает? Ведь тогда прямо выходит, что нравственное чувство с точки зрения *сознательного* разума есть не более как *безотчетное влечение*, цену которого мы *не понимаем*, а только глухо ощущаем; для каждого данного сознания нравственный долг не есть что-нибудь понятное в своей безусловности — он цели-

ком основывается на темном и необъяснимом чувстве. Другими словами, мы возвращаемся к учению интуитивистов, уважение к нравственному закону является каким-то слепым инстинктом, против которого стоит другой инстинкт, не менее могущественный, — влечение к наслаждениям чувственности, — и сознательный разум опять бессильно останавливается перед задачей: как объяснить, что один инстинкт бесконечно лучше и дороже для нас, чем другой, и почему всегда надо следовать первому и всячески избегать внушений второго?

Вместо разумного оправдания нравственного закона Кант дал гипотезу его происхождения из недр разума; между тем одно другого, очевидно, заменить не может. Ведь Кант лучше, чем кто-нибудь, показал, как много невольных иллюзий рождает разум, постигая действительность; почему и нравственный закон не признать субъективным призраком, — может быть, очень властным над нашим сознанием, но все-таки никакой реальной истины не выражающим? Субъективную принудительность нравственного закона по отношению к нам можно ли отождествлять с его безусловной обязательностью? Пока мы ничего *не знаем* о своей свободе, — как серьезно утверждать за истину разумного понимания, что мы непременно должны в своих действиях *осуществлять* свободу? Если мы ничего не знаем об отношении наших понятий о добре к внутренним законам мира, как не колеблясь думать, что весь смысл нашей жизни *действительно* исчерпывается нашим нравственным достоинством?

Из этого делается ясным значение постулатов в Кантовой этике: без них абсолютная постановка нравственного закона является проблематической, даже противоречащей себе; пока мы не убедились в том, что в них предполагается, чувство нравственного долга не может подняться над уровнем темных движений души, окончательный смысл которых от разума скрыт. В них заключается единственное основание, чтобы признать за нравственными предписаниями *логическую* (т. е. для разума очевидную) цену. И тем не менее нетрудно заметить, что естественный порядок идей у Канта в этом случае оказывается совершенно извращенным, как это превосходно показал еще Шопенгауэр: предположения о свободе, бессмертии, Боге, по Канту, теоретически недоказуемы и никаким логическим достоинством не обладают. Только проникнувшись нравственными предписаниями, сознательно и до конца их усвоив, мы получаем потребность *верить* в эти истины. Других мотивов для их признания нет. Между тем не ясно ли, что нравственный закон

тогда только и может явиться разумным и сознательным убеждением, когда идеи, названные Кантом постулатами (или что-нибудь им соответствующее), уже стоят перед нашим умом, как бесспорные истины?

Что же это значит? Попытка оправдать нравственный закон из его неотделимости от человеческого разума не приводит к искомому результату: рационального обоснования он от того все-таки не получает. Итак, остается для такого оправдания лишь второй из указанных нами путей: как я говорил еще в первой моей статье, — возможность твердого нравственного мирозерцания всецело зависит от качеств и характера нашего общего понимания действительности. Чтобы сознательно жить и поступать, нужно предварительно сознать внутренний смысл жизни, т. е. так или иначе представить себе ее сущность; только тогда мы различим существенное и призрачное в ней, — внутренне-ценное от того, чего нельзя ставить предметом стремлений. Чтобы признать *безусловный* долг, т. е. такой, который не допускает никаких ограничений и колебаний, никакой относительной оценки, — надобно сначала вложить законченный, ни от каких субъективных условий не зависимый смысл в наше бытие в его целом.

Сознание этой необходимости иногда начинает громко сказываться среди современных философов. Один из очень выдающихся мыслителей нашего времени, далеко не склонный ни к теологии, ни к спиритуализму, ожидающий даже полного упразднения всех религиозных форм в дальнейшей истории человечества, — Альфред Фулье<sup>4</sup>, — не так давно выступил в своей замечательной книге «Будущее метафизики» горячим проповедником невозможности построить рациональную этику вне связи с умозрительным пониманием мира в его глубочайших двигателях. Убедительно и красноречиво показывает он, что нравственность никак не может быть вся сведена к данным положительных наук, что она неизбежно подразумевает метафизические утверждения или гипотезы, что она даже представляет простой их перевод на внешние действия, и позитивисты напрасно не хотят видеть того, что все наши предположения о человеческой способности к нравственному почину, — и об удовольствии, счастии, бескорыстных влечениях, как мотивах нормальной деятельности, — оказываются шаткими и произвольными, пока заранее не установлены понятия о внутреннем существе человека и его значении во Вселенной. «Отчего не называть вещи их именами?» — восклицает Фулье. «Есть мораль натуралистическая, есть мораль материалистическая, есть

мораль идеалистическая, есть мораль спиритуалистическая и т. д.; но нет морали чисто позитивной».

С этими словами одного из лучших мыслителей современной Франции нельзя не согласиться\*. Да, великие успехи знания иногда зависят от того только, чтобы назвать вещи их именами.



---

\* Из примера эволюционистической этики мы уже могли убедиться, какое глубокое влияние оказывают метафизические гипотезы даже на такие нравственные теории, которые сознательно стремятся в своих выводах не выступать за пределы научных обобщений из опыта. Отражение метафизических верований на эмпирических построениях морали можно уследить всегда: ему весьма благоприятствуют шаткость и двусмысленность обыкновенных понятий о счастье, истинном удовольствии, общественном благе и т. д. Сами по себе, как мы уже знаем, они приводят к очень неопределенным и колеблющимся формулам поведения; и различные взгляды на действительность могут порождать их прямо противоположное толкование. Эпикурейцы и стоики одинаково исходили из понятия о счастье; и все-таки счастье эпикурейца имеет мало общего с счастьем стоика.



**Л. М. ЛОПАТИН**

## **Учение Канта о познании**

### **I**

Между всеми философами прошлого Кант в современной умственной жизни занимает совсем особое положение: уже сто лет протекло с тех пор, как он умер, а между тем он еще жив для всех. Его идеи еще и теперь так же захватывают и волнуют умы, как они захватывали и волновали в то время, когда возникли впервые. Другая особенность философии Канта — в ее поразительной оригинальности. Философские учения до Канта все более или менее подобны друг другу, по крайней мере в том смысле, что они разделяются по определенным группам, или по определенным типам умозрительного миропонимания, начало которым было положено в незапамятные времена. Напротив, Кант как бы стоит вне ряда и сравнения, — он ни на кого не похож. Поэтому понятен взгляд, который высказывается очень нередко: Кант первый вышел в философии на настоящую дорогу, он, наконец, разрешил задачу, которая убегала от решения в течение тысячелетий.

Чрезвычайно трудно дать полный и ясный отчет о таком громадном и сложном явлении, как философия Канта; даже только изложить все ее содержание в коротких словах нет никакой надежды. Я ставлю себе более скромную цель: указать самое общее значение его философских воззрений на разум и познание и самый обили их смысл. И это задача далеко не легкая: исторический смысл дела, совершенного Кантом, еще и в наши дни является предметом страстной полемики; еще и теперь не наступила эпоха его спокойного исторического изучения. Суще-

---

\* Речь, произнесенная на торжественном заседании Психологического общества, посвященном памяти Канта, 28 декабря 1904 г.

ствуует целая школа, весьма распространенная, для которой Кант почти то же, чем было Священное Писание для средневековых схоластиков. Самые важные философские вопросы сплошь и рядом решаются ссылкой на его авторитет и цитатами из его сочинений. Беспристрастное отношение к Канту этим, конечно, устраняется: оно начинает казаться чуть ли не кощунством.

Однако если даже и не примкнем к этому взгляду на Канта как на окончательная ревнителя всех философских проблем, за ним все-таки останется достаточно много значения, в самом деле не сравнимого с историческим значением кого-либо из других мыслителей Нового времени, разве за исключением Декарта. К какой бы школе ни принадлежал философ, он должен считаться с великим историческим делом Канта, с его безгранично разнообразным влиянием на все последующие явления мысли, — более того, он вынужден признать, какие важные идеи и истины, которые до тех пор лишь разрозненно и смутно бродили в отдельных наиболее глубоких умах, вошли благодаря Канту во всеобщий философской обиход, стали в большей или меньшей мере достоянием всякого философски размышляющего человека и, как можно думать, составили непреходящий и неотменный элемент философского миропонимания. По этому поводу невольно приходит в голову: теперь, когда со дня смерти Канта прошло уже более столетия, казалось бы, уже наступило время, чтобы определенно выделить то, что было в его философских воззрениях вековечного и навсегда убедительного. А между тем как это еще трудно сделать!

Как и всякий другой мыслитель, Кант был прежде всего продуктом своего времени, порождением тех условий и влияний, среди которых он воспитался. Его философские воззрения слагались в очень интересную эпоху, когда, с одной стороны, глубоко верили во всемогущество разума и в философии, и в науке, и в жизни, и когда, с другой стороны, начали сильно сомневаться в таком всемогуществе. В начале XVII века Декарт провозгласил великий принцип рационализма, который задал тон умственному движению целого ряда последующих поколений: для разума все открыто, — чего он не может понять, того нет совсем. Лучшие умы, проникнутые этим убеждением, со всею добросовестностью хотели с помощью разума проникнуть во все тайны бытия и из него же почерпнуть идеалы и принципы жизни и деятельности. Разумом строили религию, нравственность, из него пытались обосновать абсолютные правила художественного творчества. И вот за долговременным увлечением последовало тяжелое разочарование: разум обманул обращенные к нему

надежды. В метафизике вместо бесспорного знания высшей истины он дал пестрый хаос разнообразных гипотез, очень притягательных, ожесточенно спорящих между собою и полных логическими противоречиями по своему внутреннему смыслу; из рациональной религии вышло никого не удовлетворявшее бессодержательное отрицание, рациональная этика превратилась в плоский эвдемонизм и утилитаризм, в которых бесцеремонно устранялись наиболее существенные мотивы и особенности нравственной жизни, в эстетике водворилась бездушная, педантическая регламентация, гасившая творческие порывы истинного вдохновения. Наступило глубокое духовное брожение: в философии все более пробивалась струя скептицизма, в религии все громче выдвигались права непосредственного чувства и внутренних откровений сердца, в нравственной области все яснее пробуждается сознание невыводимости моральных требований из обыденных побуждений человеческого интереса, наконец, в сфере искусства все настойчивее раздается призыв к полной свободе творческого гения.

Кант был глубоко убежденным рационалистом и остался им на всю жизнь. Но действовать ему пришлось среди того умственного брожения, о котором я говорил сейчас. Сомнение во всемогуществе разума охватило и его, как оно покорило многих. Он отказался от догматического рационализма, верившего, что для ума насквозь открыто все сущее. Но по всей натуре своей он не мог надолго сделаться скептиком или проповедником субъективных внушений темного чувства. Вера в неограниченную мощь разума, науки, разумом поставленных идеалов была ему врождена не в меньшей степени, чем Декарту. Для него, как для Декарта, неудача рационализма в прошлом была только доказательством того, что разум неверно понимал свои задачи и назначение. Этим определяется направление и смысл его философской деятельности в ее оригинальный, так называемый *критический*, период. Кант начал отстаивать авторитет разума через полную переоценку всей его природы и всех его функций. Общий результат этой переоценки был такой: наш разум вовсе не обладает беспредельною силою проникновения в суть вещей, в этом отношении он заключен в очень тесные границы, — но зато в этих границах он является всемогущим законодателем всего познаваемого. Познаваемый мир — далеко не весь мир, это даже вообще не настоящий мир, как он существует в себе. Он только представляется нами, хотя всеми людьми одинаково, но не имеет своей независимой реальности. Мы его воспринимаем, познаем и мыслим, как это нам предписывает наша приро-

да, но зато в этом представляемом мире только то и дано, что предписывают природа и законы нашего духа. Познавая мир нашего опыта, мы создаем его. Таким образом, уже в процессах познания наш разум является творческим, самозаконным началом; тем более таким самозаконным и в то же время универсальным, одинаково во всех людях действующим началом является он в области нравственного сознания, поскольку он автономно ставить абсолютный идеал долга, — в религии, поскольку он внушает нам такое понимание жизни, которое отвечает высшим требованиям моральной оценки, — в искусстве, поскольку в субъективном и безотчетном творчестве художественного гения сами собой реализуются верховные нормы прекрасного. Полная автономность разума во всех сферах его проявлений, — в этом коренная мысль философии Канта. Однако мы остановимся теперь на том вопросе, к решению которого Кант старался приложить этот свой принципиальный взгляд прежде всего и к которому, пожалуй, было всего труднее приложить его. Я имею в виду вопрос о познании. Что такое познание и как оно возможно по Канту?

Существует ли познание? Существует ли оно в строго научном смысле слова, — в смысле системы всеобщих, не допускающих никаких исключений, *необходимых* истин? В этом не должно быть сомнения. Существует математика, а ее истины обладают абсолютной универсальностью. Дважды два всегда и везде четыре; прямая линия всегда и везде есть кратчайшее расстояние между двумя точками. Далее, существует естествознание, и его основным истинам мы приписываем не менее всеобщий и необходимый характер. Что количество вещества не увеличивается и не уменьшается в природе, что всякое явление имеет причину, действующую по неизменному закону, это для нас едва ли менее бесспорно, чем истины математики. Но как возможно такое всеобщее, необходимое знание? Откуда оно почерпается? из опыта? Но опыт не может доставить всеобщих и необходимых истин. Индуктивные обобщения из опыта только приблизительны, только вероятны, но в них нет универсальной достоверности. Как же возможно *настоящее* научное познание?

Его источник в разуме. Опыт строится сообразно с законами нашей мысли, — оттого наша мысль безошибочно открывает правящие опытом универсальные законы. Отчего все происходящее в наблюдаемой нами природе подчиняется законам математики? По убеждению Канта, это зависит от того, что пространство и время, с отношениями которых математическое знание постоянно обращается, суть всеобщие формы и законы

нашего чувственного восприятия или способности нашего духа *созерцать* предметы опыта. Для Канта пространство и время не суть бесконечно огромные вместителица вещей, данные раньше всего существующего, независимые от нашего ума и чувства, — как смотрел на них, наприм., Ньютон, — не суть они и принадлежащие самим вещам свойства, как учила лейбнице-вольфовская школа; напротив, и время, и пространство только *чистые созерцания*, только не отделимые от нашего разума формы его воспринимающей деятельности, которые составляют с ним одно. Почему все доступные нашему познанию вещи подчиняются законам пространства и времени? Потому, что только то нам и доступно, что в пространстве и время вошло и ими, так сказать, покрылось, т. е. всецело подчинилось их законам и отношениям. Почему законы пространства и времени понятны нам в своей всеобщности и необходимости? Потому что пространство и время суть продукты нашего ума, они нам видны насквозь и мы поэтому можем вполне понять и оценить принадлежащие им свойства. Вещи, как они сами по себе существуют, можно ли считать пространственными и временными? По Канту, этого никак предполагать не должно: тогда пространство и время были бы независимы от нашей мысли и мы не могли бы их знать так, как мы их знаем; наше знание о них тогда было бы только *эмпирическим*, а не тем *априорным*, предупреждающим всякий частный опыт, каким оно оказывается на самом деле. А из этого вытекает чрезвычайно важный вывод: пространство и время суть определения только явлений, а не самих вещей, они составляют неизбежную и непреходящую характеристику мира *феноменального*, но они ничего нам не говорят о мире *ноуменальном*, т. е. лежащем за пределами нашего чувственного восприятия.

Вполне аналогичные соображения высказывает Кант относительно основных законов естествознания. Говоря кратко, всеобщие законы природы он выводит из условий возможности такого опыта, каким мы обладаем в действительности. Они суть законы природы только потому, что они суть внутренне присутствующие нашему разуму законы испытания природы\*. Что опыт требует таких основоположений и принципов, которые лежат в основе самой его возможности, и что таким образом эти принципы совпадают с постулатами познаваемости природы, — в этом главная мысль «Критики чистого разума». И Кант идет еще дальше: законы возможного опыта и, стало быть, всеобщие

\* Ср.: *Riehl Alois. Immanuel Kant. 1904. S. 20.*

законы природы он пытается свести к их последнему и окончательному основанию, — к единству самосознания вообще. Наш опыт потому только разворачивается в стройной, единой, закономерной картине, что наше познающее и мыслящее *я* обладает само изначальным внутренним единством: нельзя представить единства познаваемых объектов без абсолютного единства мыслящего субъекта. Опыт в действительном значении слова и, следовательно, вообще познание каких бы то ни было явлений возможны лишь для единого сознания, все представления которого сопровождаются одним и тем же суждением: «я мыслю».

Итак, опыт потому только связывается с знанием и *есть знание*, что он сам оказывается возможным лишь в силу законов мышления и законов чувственного созерцания. Но зато Кант настойчиво доказывает и обратное положение: всякое действительное знание заключается только в опыте и не может перешагнуть через его границы. Когда разум, пользуясь своими понятиями и законами, пытается приблизиться к вещам в себе, мечтает ответить на вопросы о том, что такое Бог? что такое мир? что такое наша душа? — он впадает в обманчивые заключения, в невольные софизмы, в противоречия и ведет бесплодную диалектическую игру с бессодержательными абстракциями. Кант подвергает беспощадной и разрушительной критике все выводы современной ему метафизической философии и не оставляет в ней камня на камне. Именно этот отдел его теоретических размышлений, в котором он излагает свои возражения против рациональной психологии, в котором он вскрывает внутренние противоречия в наших умозрительных понятиях о мире в его целом и в котором он тонко опровергает обычные доказательства бытия Божия, — получил широкую популярность даже у неспециалистов в философии. Между тем Кант вовсе не хочет совсем отказаться от идей разума о душе, Боге, мире, свободе и т. д. Он отрицает возможность строгого научного познания их содержания, но он вовсе не думает, чтобы они сами по себе представляли только обманчивые иллюзии; напротив, он неутомимо старается выдвинуть их огромное положительное значение. Идеи разума составляют столь же нормальный продукт автономной деятельности нашего сознания, как и те основоположения, с помощью которых мы познаем природу, или как наши чистые представления о пространстве и времени. Мы не можем теоретически познать и доказать Бога, мир в его целом, душу, свободу и т. п., но, во всяком случае, мы их *можем мыслить*.

С точки зрения Канта, приходится сказать еще больше, и этот вывод намечается у него весьма нередко, хотя всегда в очень осторожной форме и с большими оговорками: то, что нами понимается через идеи разума, есть *единственно мыслимое* для мира ноуменального в его отличии от чувственного мира нашего опыта. В самом деле, для Канта и пространство, и время, и вещество в них, и господствующая над чувственно воспринимаемыми явлениями природная необходимость — даны только для нас, для человеческого чувственного сознания, а вне его они ничто. Итак, если существуют какие-нибудь вещи в себе, какие-нибудь ноумены, они должны быть непространственны, невременны, нематериальны; если в них есть какая-нибудь деятельность и причинность, она должна быть свободною; если в них есть какая-нибудь закономерность, она может быть только закономерностью свободно и творчески осуществляемого идеала, а никак не закономерностью слепого физического принуждения. С этими неизбежными соображениями связаны верования разума, которые составили ясный и величавый фон моральной философии Канта.

Но и в чисто теоретической деятельности ума идеи, по Канту, должны играть великую роль. Им должно принадлежать направляющее, регулирующее значение в процессах научной мысли. Только в их свете знание природы получает действительное единство и настоящую законченность: мы не можем доказать бытия Божия, но мы должны мыслить и понимать познаваемый мир так, как будто бы он был произведением высшего разума и высшей воли; мы не можем познать свою нематериальную бессмертную душу, но мы должны объяснять наши душевные явления, как будто бы именно такая душа лежала в их основе. Мы должны во всем наблюдаемом нами уловлять его единый внутренний смысл, хотя в этой работе объединения мы никогда не можем выступить из мира явлений, и хотя и в отношении к нему эта работа никогда не может быть доведена до конца.

## II

Таково, в весьма общих и схематических чертах, теоретическое мирозерцание Канта. Но, я думаю, уже из этого скудного очерка можно заметить, до какой степени совсем своеобразны были взгляды Канта. В них замечательно обдуманно и глубоко соединились такие противоположные точки зрения, которые до

него никогда не сливались в одно целое. С одной стороны, Кант можно назвать эмпириком или даже скептиком: ведь он настоятельно учил, что мы можем знать только явления чувственного опыта и ничего больше, он решительно утверждал, что *все* понятия нашего ума имеют применение только к этим явлениям и вне их теряют всякую смысл; он доказывал в то же время, что сам чувственный опыт по всем своим свойствам есть чисто субъективное, хотя и общечеловеческое создание, никак не отражающее действительного мира. Но, с другой стороны, Кант — рационалист, равного которому по смелости не было в истории: для него наш разум не только познающая сила, — он верховный и полновластный законодатель природы; для него наш разум все истинно научные положения а priori почерпает из самого себя, наконец, для него в идеях разума о Боге, свободе, мире, душе нам открывается то, что лежит за пределами всего феноменального.

Можно ли сказать, что Кантом была достигнута и установлена совершенная гармония этих диаметрально противоположных мыслей? Такое мнение, конечно, будет содержать преувеличение: противоположности, которые Кант хотел сочетать в одно стройное целое, представляли из себя более чем противоположности, — во многих случаях это были утверждения, которые исключали друг друга и противоречили друг другу. Чтобы убедиться в том, достаточно подумать хотя бы над этим одним пунктом: если верно, что все понятия ума имеют значение и смысл только в пределах нашей чувственности, как тогда говорить о мире ноуменов, как видеть в идеях разума откровение внутреннего смысла самой действительности? Как уже на это пришлось указывать, на Канта до сих пор очень многие смотрят как на абсолютного решителя всех вопросов философии. Удержится ли за ним навсегда эта высокая оценка? Этому явно препятствуют несомненные и в то же время неисцелимые логические противоречия его системы в ее целом.

Однако можно ли требовать от Канта того, чего не удалось сделать ни одному философу за всю истории человеческой мысли до наших дней? Да и наступит ли когда-нибудь для людей время окончательного решения всех высших проблем знания? Когда мы говорим о великом мыслителе прошлого, пред нами становятся другие вопросы: что нового внес он в историю? Какие его взгляды и выводы оказались вдохновляющим стимулом дальнейшего философского развития? Наконец, какие его заключения явились прочным и непоколебимым приобретением философского знания последующих времен? Этот последний

вопрос представляется важнейшим, потому что в нем идет речь о том, что истинно в данном философском учении. И в то же время это чрезвычайно трудный вопрос, и, как мы знаем, он особенно труден, когда его поставим о Канте. Дать его полное решение сейчас, в кратком очерке, вещь явно невозможная, но все-таки его нельзя совсем обойти молчанием.

Какие истины Кант внес в философию, которые усвоены ею теперь без различия школ или про которые, по крайней мере, можно с уверенностью сказать, что они *должны быть* усвоены и признаны при нормальной постановке философского анализа? Дело не в том, раскрыл ли их Кант до конца, дал ли он им полное и достаточное обоснование и не впадал ли он сам в невольную односторонность при их оценке. Уже и того довольно, если какая-нибудь истина впервые намечена и выдвинута в своем значении, хотя бы потом ее понимание, ее обоснование и ее приложения очень менялись и преобразовывались. И вот если взглянем на Канта с этой стороны, мы убедимся, как страшно обогатил он философию своими исследованиями, и мы поймем, что он действительно был ее великим реформатором. В этом случае я остановлюсь только на немногих, особенно важных пунктах.

Прежде всего, мне кажется, должно признать, что Кант прочно ввел в философию учение об идеальности пространства и времени. Быть может, его собственные выводы в этом вопросе страдают односторонностью, а приводимые им доказательства не всегда одинаково убедительны и безупречны в логическом отношении\*. Быть может, его принципиальное отрицание какого бы то ни было соответствия между пространственно-временными отношениями в нашем опыте и действительной природой вещей слишком явно толкает его мирозерцание в сторону чистого иллюзионизма, как ни восставал Кант против такого толкования его учения. Все же за Кантом остается его бессмертная заслуга: после него стало невозможным видеть в пространстве и времени абсолютные реальности, который предшествуют всем вещам, от которых вещи по своему бытию вполне зависят и которые сами безусловно пусты от всего реального, от всякой жизни, силы и деятельности и таким образом представляют из себя какие-то «сущие небылицы». Кант сделал очень подозрительными всякие попытки приписывать пространству и времени реальную объективность и тем заставил обратить самое серьезное внимание на психологическое происхождение представле-

---

\* См. мои «Положительные задачи философии» (Ч. II. С. 90—99).

ний о них, а также и на то, как много в этих представлениях чисто субъективных элементов. А из всего этого вытекали огромные последствия для целого ряда метафизических гипотез. И прежде всего последовательно проведенный философский материализм в каких бы то ни было формах становился невозможным: ведь материя всецело существует в пространстве и времени; если природа пространства и времени только идеальна, тогда и материя лишь феномен, а никак не реальная, и тем более абсолютная, сущность.

Другая заслуга Канта состоит в том, что он с неподражаемой глубиной мысли установил огромное, коренное значение единства сознания для самой возможности опыта. Только в том случае, если дано единое, во всех изменениях тождественное себе *я*, которое узнает все, прежде им воспринятое, как действительно бывшее, — только тогда неудержимо текущий, во всех своих составных частях непрерывно исчезающий и возникающий хаос чувственных явлений может предстать нашему сознанию в виде единой, связной картины совершившегося во времени процесса. И наоборот, если бы наше сознание возникало вновь с каждым новым душевным состоянием и вместе с ним уносилось бы и пропадало, мы не могли бы знать о разнообразии наших восприятий, настоящее не связывалось бы в нашей мысли с прошлым, и в нас не могло бы возникнуть ничего, отвечающего слову «опыт». Когда вдуматься, из этого получаются очень важные выводы не только для теории познания, но и для психологии. Трудно достаточно оценить и ту заслугу Канта, что он с редкою силою умозрительного анализа раскрыл принципиальную мыслимость *свободы* даже при ненарушимом господстве необходимости над всеми явлениями известного нам мира. Этим он бесспорно подготовил путь для умиротворения вековечного конфликта между защитниками детерминизма и сторонниками свободной воли.

Не менее богатою последствиями оказалась та оценка, которую Кант сделал необходимым элементом научного знания. Кант показал, что истинная наука невозможна без обосновывающих ее умозрительных, опыт предупреждающих, *априорных* положений. Опять вопрос не в том, в какой степени верно Кант истолковал происхождение и содержание этих положений. Важен выставленный им общий принцип: наука не может слагаться из одних эмпирических обобщений; она начинается только тогда, когда факты опыта прошли пред судом высших начал, достоверность которых для нашей мысли не зависит ни от каких эмпирических данных.

Наконец, что сказать о самом главном выводе Канта, об его утверждении, что только явления чувственного опыта могут быть поняты и познаны нами, а все другое нам совсем недоступно? Против этого взгляда Канта можно справедливо возражать, что он сам не удержался на поставленной им границе и *не мог* на ней удержаться по всему существу своих воззрений на состав и происхождение опыта; что он вынужден был предположить умопостигаемый мир вещей в себе и даже имел о нем весьма определенные идеи; что поэтому проведенная им граница была весьма условною и шаткою и далеко не обозначала той непроходимой пропасти, какую он сам в ней видел. Но если его приговор в этом кардинальном вопросе его философии и был односторонен, все же никак не следует забывать ту очень серьезную долю истины, которая в нем заключалась.

Кант говорил: «Понятия без воззрений пусты». И в самом деле, нет мысли, совсем лишенной всякого *воззрительного* материала и не имеющей никакого отношения к тому, что является в нашем сознании предметом непосредственного внутреннего переживания, прямого созерцания или воззрения. Самые отвлеченные наши идеи отвлечены от чего-нибудь, что прямо нам дано или во внутреннем, или во внешнем опыте. Это иначе можно выразить так: мы только то способны понять и представить как реальное, что имеет хотя какую-нибудь аналогию или с нашим внутренним, или с воспринимаемым нами внешним миром. В чем нет никаких точек соприкосновения и сходства с переживаемым нами в своем самочувствии и во внешнем восприятии, то не может быть нами понято или тем более узнано, потому что для его понимания и познавания в нас не оказывается никаких положительных данных. Между тем, по Канту, вещи в себе, ноумены, не имеют совсем никакого подобия ни в каких даже самых общих свойствах, законах и отношениях с чувственным миром явлений, которые одни даны прямо нашему сознанию. Потому Кант был только последователен и верен себе, когда при таком допущении он утверждал абсолютную непознаваемость ноуменов и видел в них лишь отрицательное, пограничное понятие, лишенное всякого содержания. Однако с полным основанием можно спросить, правильно ли было само это допущение? Был ли серьезный логический повод так насильственно противопоставлять воспринимаемые нами явления вызывающим их в нас вещам реального мира и вырывать между теми и другими такую зияющую бездну? Ведь именно такой взгляд на вещи в себе, ввиду заключавшихся в нем неисправимых внутренних противоречий, оказался главным предметом

нападений даже среди единомышленников Канта. И, как мы уже хорошо знаем, сам Кант не мог остановиться на этой точке зрения, и мир ноуменов незаметно превращается для него во всеобъемлющее духовное царство, которое в своем строе и в своих проявлениях свободно подчиняется требованиям нравственного закона. Неудивительно, что в дальнейшем развитии немецкого идеализма Кантова гипотеза о безусловно непостижимых вещах в себе была совсем отброшена, и на место его отрицательного утверждения: *вещей в себе мы понять не можем*, стало положительное: *мы можем понять лишь такой мир, который не чужд нашему духу, а, напротив, по своему бытию и качествам представляет всецелую реализацию законов и свойств духа; всякое иное предположение о действительно существующем ничего не может дать, кроме лжи и противоречий*. Эта общая мысль легла в основу великих идеалистических систем Фихте, Шеллинга и Гегеля. В ней заключается глубоко оригинальный умозрительный принцип философии XIX столетия, и она есть несомненный плод критики разума Канта, потому что выражает единственно возможное решение выставленной им коренной проблемы.

Всматриваясь в учение Канта о неизбежной ограниченности человеческого познания, мы находим в нем и другую важную идею, тесно связанную с его, во всяком случае, тонкой и гениальной гипотезой об априорных формах человеческого разума. Эта мысль, если ее освободить от специальных предпосылок системы Канта, получит такой вид: мы только о таких предметах можем иметь действительно научное познание, которые оказываются сполна доступными для математического и механического анализа; только то в природе, к чему всесторонне прилагаются законы математики (и прежде всего геометрии) и основные принципы физики, открыто для исчерпывающего научного объяснения; другими словами, лишь в пространственно-наглядном лежит научная истина. Нужно сказать, что и этому выводу Кант дает слишком резкую и исключительную форму: ради него он удаляет психологию из области настоящей науки; ради него он всякую действительность, выходящую из границ чувственно наглядного в пространстве, переносит в проблематическую сферу только мыслимых понятий, относительно которых мы не можем установить даже степеней их вероятности. Вновь приходится указать, что он сам не мог удержаться в поставленных им пределах: не говоря уже ни о чем другом, сама его критика разума обращается, очевидно, не с механическим и не с физическим материалом, а ведь Кант ей приписывал общеобя-

зательную научную цену. Но опять повторю: дело не в односторонней резкости выводов Канта (по отношению к огромному их большинству такая односторонность является их наиболее характерным общим признаком, но в то же время и главным недостатком), а в том, что в них было положительно истинного. И должно признать, что в своей оценке строго научного он высказал весьма существенную истину, значение которой убежало от сознания большей части его предшественников: только математически наглядное может составить предмет точной, измеряющей и вперед предсказывающей науки, — все другое не подлежит исчерпывающему и до конца разлагающему все элементы данного содержания знанию.

Правда, Кант шел гораздо дальше. Ему казалось, что в опыте ничего и нет, кроме того, что по всем своим отношениям и связям всецело растворяется в математически наглядных законах. Эти законы, по глубокому убеждению Канта, продиктованы организацией нашего разума, а в опыт может попасть только то, что подчинилось основным условиям этой организации; лишь ввиду этих соображений мог он провозгласить наш разум законодателем природы. Но как ни крепко был убежден во всем этом Кант, я имею смелость думать, что он не доказал своего убеждения: главы, посвященные выведению физической природы из законов чистой мысли, составляют, несомненно, очень глубокомысленный, но в то же время самый темный и наименее договоренный отдел «Критики чистого разума». А если так, то мы не имеем оснований сливать границы возможного опыта с границами точной науки. Но когда вместо слова «опыт» мы подставим слова «точная наука», мы бесспорно можем сказать: все, что входит в область точной науки, вполне подчиняется математически наглядным законам.

Вообразим, в самом деле, что в наш опыт ворвались явления, которых никак нельзя разложить на математически наглядные элементы, — которые в своем капризном развитии не подчиняются обычному для нас временному и пространственному порядку, — которые даже ярко обнаруживают такие отношения и связи, которых нельзя выразить ни в каких понятных для нас пространственных и временных терминах; мы можем сколько угодно изучать такие явления, но все же не получим о них точной науки. В лучшем случае мы добудем только сумму приблизительных эмпирических обобщений, внутренний смысл которых останется для нас навсегда загадочным.

Кант определенно очертил границы строго научного, в этом его громадная заслуга пред философскою и научною мыслью.

Но его критика оказалась односторонне догматической, поскольку он провозгласил абсолютную непознаваемость всего, что выходит из этих границ. Мир слагается не из того только, что насквозь ясно для нашей мысли и легко облекается в геометрические и механические схемы. Кроме физической природы, нашему опыту дана наша собственная душевная жизнь, дана история человечества, даны бесконечно разнообразные проявления духовного творчества. Куда это все девать? Наконец, по поводу нашего опыта в его целом, пред нашим сознанием немолчно и неотступно стоит вопрос о том, что же лежит в основе чувственного мира явлений как самобытная действительность? Неужели мы должны раз навсегда отказаться от понимания всего подобного? Неужели в этой области мы не способны установить даже градации большей или меньшей мыслимости, и для нее самые глубокие и самые нелепые гипотезы равноправны между собою? Едва ли так возможно думать, да и сам Кант этого не думал. Кант не сказал последнего слова в философии; но он выдвинул великую и далеко еще не решенную проблему о различных степенях познаваемости вещей.





**И. И. ЛАПШИН**

## **Проблема чужого «Я» в новейшей философии**

<фрагменты>

### II

Проблема чужого «Я» имплицитно, так сказать, в «неопознанной» форме решалась, и решалась весьма различно, еще в древней философии. Несомненно, что ее решение «подразумевалось», хотя и в смутной форме, и в нигилистическом взгляде на мир софистов, и в материалистическом учении Демокрита, и в учении Плотина об отношении индивидуальных сознаний к мировой душе, но первый толчок к *сознательной* постановке вопроса дан, несомненно, Декартом, именно его учением об автоматизме животных \*. Возможность сомневаться в наличии психической жизни у всех живых существ и объяснять все процессы, совершающиеся в их телах, без каких бы то ни было психологических допущений, открывала путь к отрицанию психической жизни у сочеловеков или, по крайней мере, к сомнению в ее реальности. Таким путем возникло понятие «солипсизма»<sup>1</sup>, или «эгоизма». Вольф предлагает следующую классификацию философских систем, где впервые отводится место солипсизму (см. с. 499).

Для нас в настоящем исследовании центр тяжести лежит в тех течениях мысли, которые развились в новейшее время на почве кантовской критики, и потому мы сосредоточим наше внимание главным образом на том, как разрабатывалась интересующая нас проблема у Канта и его многочисленных последо-

---

\* См. статью: *Ernst Christian*. Hielt Descartes die Tiere für bewusstlos? // Archiv für gesammte Psychologie. 1908.



вателей и противников, причем я имею в виду как *гносеологическую*, так и *психологическую* сторону проблемы, то есть как вопрос о *доказательствах* реальности чужого «Я», так и вопрос о *психогенезисе* представлений о чужом «Я». <...>

#### XXIV

Вопросу о множественности сознаний Кант уделяет весьма немного места в своих произведениях, да и то урывками, мимоходом. В «Критике чистого разума» он занят вопросом о реальности внешнего мира, но совершенно не затрагивает вопроса о чужом сознании. Он замечает\* между прочим, что мы о нем лишь заключаем, но что оно не дано нам непосредственно, признает аналогию, лежащую в основе этого заключения, законной по отношению не только к людям, но и к животным (в «Критике способности суждения»), но этим и ограничивается. В «Критике практического разума» он трактует нравственную проблему так, как будто реальность множественности сознаний была уже доказанной. Но это отнюдь не значит, чтобы Кант не видел проблемы в этом вопросе. Вот что говорит он в своих «Лекциях по метафизике», изданных Пэлицом<sup>2</sup>: «Весьма хоро-

\* «О мыслящем существе я могу иметь представление только путем самосознания, но никоим образом не путем внешнего опыта. Поэтому такие объекты суть не что иное, как перенесение моего сознания на другие вещи (als Uebertragung dieses meines Bewusstseins auf andere Dinge), которые лишь благодаря такому перенесению представляются мною как мыслящие существа» (Kritik d<er> reinen Vernunft / Hggben v. Adickes. S. 331; Критика ч<истого> разума / Пер. Лосского. С. 225).

шо расшевелить догматика, так как он не верит, что (в таком случае) он сам будет чувствовать себя надежнее и увереннее в своем деле. Поэтому необходим известного рода скептический метод, чтобы вызвать сомнение, дабы лучше понять и обрести истину. Каково же это сомнение? Первое — существую ли я? — касается вполне достоверного: я чувствую себя, я достоверно знаю, что я существую, но я не знаю с такою же достоверностью, что имеются другие существа, кроме меня (*dass andere Wesen ausser mir sind*). Правда, я вижу явления (феномены), но я не уверен, что в основе этих явлений лежит то же самое, ибо в сновидениях я также воспринимаю явления и представления, и если бы сны были так упорядочены, что каждый новый сон начинался бы как раз там, где оборвался предыдущий, то всегда можно было бы утверждать, что существует в другом мире. Таким образом, я здесь также не могу знать, что лежит в основе явлений. Тот, кто утверждает, что нет никакого существа, кроме него, есть метафизический эгоист. Никакого эгоиста нельзя опровергнуть доказательством и прежде всего на том основании, что нельзя заключать от тех же действий к той же причине. Эти явления ведь могут иметь в основании многие другие причины, которые производят именно подобные действия. Возможность двух причин, вызывающих то же действие, приводит к тому, что доказать аподиктически метафизическим эгоистам, чтобы что-нибудь существовало, кроме них, невозможно («*Man kann keinen Egoisten durch Demonstration widerlegen und zwar deswegen, weil von denselben Causatis sich nicht auf die Ursache schliessen lässt. Diese Erscheinungen können ja viele andere Ursachen zum Grunde haben, die eben solche Wirkungen hervorbringen. Die Möglichkeit zweier Ursachen derselben Wirkung also macht, dass man es den Egoisten nicht apodictisch beweisen kann*». — I. Kants Vorlesungen über die Metaphysik. 1821. S. 99)<sup>3</sup>.

От догматического эгоизма\* Кант отличает *проблематический*. Догматический эгоизм он сближает с монизмом Спинозы:

\* По примеру Вольфа Кант называет гносеологический солипсизм — эгоизмом, которому противопоставляет моральный эгоизм — этот последний он называет в «Критике практического разума» солипсизмом (в отделе «О побуждениях чистого практического разума»<sup>4</sup>). Между терминами «эгоизм» и «солипсизм» по сравнению с их значением в XVIII веке произошла перестановка — гносеологический термин стал этическим и обратно. Прежде иезуитов звали за их моральное учение солипсами. У Вольфа в его «Psychologia

«Der dogmatische Egoismus ist aber ein versteckter Spinozismus. Spinoza sagt: Es ist nur ein Wesen, und alle uebrigen sind Modificationen des einen Wesens»<sup>5</sup> (Ibid. S. 102). В набросках Канта, изданных Краузе, есть одна мысль, напоминающая Фихте, к сожалению не развитая далее и потому оставляющая поле для толкований (см.: Krause. Kant's letzte Gedanken. 1902). «Что, если бы идеалистическая система (что я один есмь мир) была единственно мыслимой для нас? Наука от этого ничего бы не потеряла. Это зависит только от закономерной связи явлений».

В приложении к «Kantstudien» (Ergänzungshefte. № 10) Ганс Амрейн (Amrhein) дает чрезвычайно обстоятельный и подробный анализ понятия «сознания вообще» у Канта и в послекантовской философии вплоть до самых последних работ по гносеологии и метафизике. У Канта термин «сознание вообще» встречается раз девять. *Никогда* Кант не придает ему значения *сверхиндивидуальной реальности*, возвышающейся над эмпирическими сознаниями, не впадает в то, что он сам называет «софизмом опредмеченной апперцепции». Нельзя сказать, с другой стороны, что понятие «сознания вообще» у Канта совпадает с понятием «трансцендентального единства апперцепции». Под последним следует разуместь ту априорную закономерную структуру моего сознания, в силу которой его содержания отливаются в известные всеобщие и необходимые формы (пространство, время, категории). «Сознание вообще» есть взятое за скобку единство синтеза апперцепции для всех мыслящих существ, т. е. в нем мыслится принцип формальной однородности познавательной организации для всех мыслящих существ, и в этом смысле оно является добавочным источником объективности знания, получающейся из согласованности показаний отдельных индивидуумов между собой. Можно вводить понятие «сознания вообще», как чисто эмпирического критерия для установки более или менее вероятной общезначимости знания, отнюдь не принимая учения о трансцендентальном единстве апперцепции. Именно подобную трактовку «сознания вообще»

---

rationalis» 1734 года (§ 38 и 43) говорится: «Idealismi apex est egoismus, ultra quem progredi non licet». «Egoistae affirmant se existere quatenus sunt ens sibi sui conscium, negant entia alia extra ideas suas existere»<sup>4</sup>. Вольф говорит об эгоизме лишь как о виде догматизма. Отличительная особенность Канта в том, что он вводит понятие гипотетического эгоизма (т. е. скептического солипсизма). Кант уже часто употребляет слово «эгоизм» и в моральном значении (например, в «Антропологии»).

мы находим у Лааса \*<sup>6</sup>. Что Кант одним из критериев объективности знания признавал согласование в показаниях отдельных индивидуумов, видно, между прочим, из следующей цитаты, на которую не обратил внимания Амрейн. В «Reflexionen» (с. 339, № 1192) есть следующее место: «Ausser den mit anderen Menschen consentirenden Vorstellungen des Wachens, habe ich keine andere Merkmale vom Gegenstande ausser mir»<sup>7</sup>. Итак, нет никаких оснований предполагать, что Кант рассматривал это «сознание вообще» как сверхличную реальность, как «абсолютное Я», заключающее в себе все эмпирические сознания. Но несомненно, что превращение «Bewusstsein überhaupt», «сознания вообще», во «всеобщее сознание» легко могло произойти у мыслителей послекантовского периода. Более точек соприкосновения у Канта с монадологической формой идеализма. В этом отношении, по моему мнению, очень метки замечания Арнольда, указывающего на то, что Кант и в критический период своей философии не вполне освободился от пережитков монадологической метафизики. Хотя вещи в себе и «непознаваемы», но все же мы, по Канту, кое-что об них знаем \*\*: 1) они вневременны и внепространственны; 2) они нематериальны; 3) подчинены своеобразной закономерности; 4) суть причины явлений; 5) каждому эмпирическому «Я» соответствует вневременная и внепространственная монада — homo noumenon. Все это очень похоже на *захудалую монадологию* \*\*\*. Я говорю «захудалую», *во-первых*, потому, что Кант допускает ее как объект веры, но не знания, и, *во-вторых*, умалчивает об одушевленности всей материи в смысле монадологическом. В этом последнем пункте он приближается к вольфовскому дуализму

\* Нужно сказать, что книга Амрейна дает историю термина, а не понятия «сознания вообще». Вот почему он оставляет намеренно в стороне те случаи в новейшей немецкой философии, когда понятие это встречается под другим названием. Этим, мне кажется, объясняется то, что он вовсе не упоминает о Ланге и его «Logische Studien» (1877).

\*\* См. 1-е приложение к книге проф. Александра Ивановича Введенского «Опыт построения теории материи» (1888).

\*\*\* «Verschämte Monadologie», по выражению Vaihinger'a в его рецензии на книгу Riedel'я. Те кто, подобно Паульсену<sup>8</sup>, склонны рассматривать метафизические пережитки в системе Канта как составные элементы, как суть критицизма, могут с пользою прочесть превосходную статью Haus'a Vaihinger'a «Kant — ein Metaphysiker?». Эта статья помещена в «Philosophische Abhandlungen», посвященных Зигварту<sup>9</sup> (1900).

живого мира и мертвой материи. Этот дуализм кое-где просвечивает и в «Теории неба», и в «Критике чистого разума», и в «Метафизике», изданной в 1821 году (с. 217): «Животные — не простые машины, но имеют души; ибо вся природа делится на живое и лишенное жизни. Вся материя, как таковая, лишена жизни (*materia, qua talis, ist leblos*)». Шеллинг едва ли не первый метко указал на связь, существующую между кантовским учением об идеальности пространства и времени и монадологическим пониманием природы вещей в себе. Из допущения вневременности и внепространственности вещей в себе «*das wenigste wäre, dass wir uns wieder in eine Leibnitzsche Monadenwelt, eine Welt rein und bloss geistiger Wesen flüchten müssen*» \*<sup>10</sup>. Бесспорно, Кант подвергнул монадологию уничтожающей критике, и все же она как *п е р е ж и т о к* продолжает жить в его душе в виде известного *символического* способа представления умопостигаемого мира \*\*. Монада, по Канту, простая субстанция. Монадатум = целое из простых субстанций. Можно ли рассматривать мир как монадатум? Материальный мир ни в каком случае не есть монадатум, так как материя состоит из частей и потому наполняет пространство, ибо пространство всегда делимо, а следовательно, и все, в нем находящееся. Элемент же есть некоторая часть субстанциального целого, которая сама уже не имеет частей. Таковой и есть монада; мир, рассматриваемый как ноуменон<sup>12</sup>, непременно состоит из простых частей; явление — мир, как феномен, отнюдь не есть монадатум. Мир как монадатум есть интеллигибельный мир, мир в качестве чувственного — не монадатум: границы вещей нельзя принимать в качестве субстанций (монад) (479). «*Mundus egoisticus* = в котором человек считает себя единственным существующим существом, но такой человек отрицает мир, ибо мир не есть одна субстанция, но совокупность таковых (*ein Ganzes von Substanzen*) (476). При таком отношении к панпсихизму монадологическому Кант самым отрицательным образом относится к панпсихизму гилозоистическому. В «Метафизических началах естествознания» Кант называет гилозоизм<sup>13</sup> — «гробом всякой философии». О возможности интуитивного искания «чужого Я» Кант говорит в «Грезах духовидца» по поводу воззрений Сведенборга и в конечном счете отвергает интуитивизм.

\* X. 1. S. 321.

\*\* На это указывает Emil Arnold<sup>11</sup> в своей работе «*Kritische Excursus im Gebiete der Kant-Forschung*» (1894), где приведены выписки из «Космологии» Канта 1794—1795 гг.

Таким образом, мне кажется, отношение Канта к интересующей нас проблеме может быть сформулировано следующим образом:

1) Наивный реализм, гилозоизм, интуитивизм и материализм безусловно отвергаются Кантом. Равным образом им отвергается и монистический идеализм, и те, кто, как, например, Вл. Соловьев, истолковывают кантовское «сознание вообще» как «Всеобщее Сознание», ошибаются\*.

2) Кант не разграничивает отчетливо в интересующем нас вопросе [по примеру разграничения, делаемого им по вопросу о физическом мире, пространствах и времени] *эмпирической реальности* чужих душевных состояний от *трансцендентной реальности* чужой души, как бессмертного homo noumenon, как внепространственной монады, как вещи в себе.

3) Эмпирическая реальность «чужого Я» не выдвигается им как моральный постулат веры (подобно Фихте) и не обосновывается теоретическими соображениями в качестве объекта опытного познания, хотя и опосредствованного, но скорее служит *научной гипотезой, еще подлежащей обоснованию*.

4) Множественность сознаний как умопостигаемых бессмертных монад постулируется Кантом как объект моральной веры.

5) *Скептический солипсизм* признается Кантом полезным методологическим приемом для разрешения проблемы эмпирической реальности чужих сознаний, которая еще не разрешена в теоретической философии. Догматический солипсизм и идеализм не имеют никакой цены: «Es muss der dogmatische Idealismus und Egoismus aus der Philosophie verbannt werden, weil er keinen Nutzen hat»<sup>14</sup>. Наоборот, скептический солипсизм и идеализм имеют методологическую ценность: «Also bleibt der Egoismus und Idealismus problematisch in der Philosophie»<sup>15</sup>. В общем позиция Канта представляется достаточно неопределенной и дающей повод к развитию в самых различных направлениях, причем нередко замечаются сильные колебания именно по данному вопросу среди представителей новейшего критицизма в самом *широком* смысле этого слова.

<...>



\* См. дополнительный том сочинений Вл. Соловьева, статья «Кант» (с. 150).



## **П. НОВГОРОДЦЕВ**

### **Учение Канта о праве и государстве**

#### **I. ВОПРОС ОБ ОТНОШЕНИИ ПРАВА К НРАВСТВЕННОСТИ**

В основе юридической теории Канта лежит его учение об отношении права к нравственности. Эта коренная проблема философии права нашла у него если не всегда удовлетворительное, то весьма интересное принципиальное разрешение. Определяя кратко и предварительно постановку этого вопроса у Канта, мы должны сказать, что различие нравственности от права он указал верно, но связи их установить не мог. Это было естественным последствием его этического созерцания.

Различие нравственности от права, в смысле независимости нравственного сознания от внешних и принудительных законов, должно было получить у Канта особенно резкое выражение. Ибо никогда, ни прежде ни после него, нравственность не отождествлялась в такой мере с внутренней свободной личности от каких бы то ни было внешних стеснений. По выражению Канта, мораль должна быть утверждена, «независимо от какой-либо опоры на небе или на земле». Безусловная внутренняя свобода, независимый от каких-либо внушений самодержавный разум и истинная нравственность являются для Канта синонимами.

Но поставив нравственность на недостижимую высоту чистого служения долгу, к которому не должны примешиваться никакие иные помыслы и мотивы, Кант совершенно устранил связь с нею права. Представляя собою по существу внешний порядок жизненных отношений, право должно было, с его точки зрения, оказаться за тою гранью, которая обозначает собою область нравственности. Возможность живительного взаимодей-

ствия двух областей, таким образом, исключалась, и право, взятое в полной противоположности с моралью, превращалось в чисто внешнее исполнение закона, которое сам Кант обозначил однажды как «*Maschinenwesen der Polizei*» \*<sup>1</sup>. А между тем именно в области философии права было важно понять нравственность не как отвлеченную норму, а как живую силу, которая проникает в борьбу интересов и страстей, чтобы примирить и облагодарить ее. Что такое право, как не результат этого примирения, вызванный прикосновением нравственного начала к жизни? Мы представляем себе правовой порядок, прежде всего, как порядок реальных отношений, как практику жизни, как ту совокупность основных и элементарных требований, без которых самое существование лиц в обществе было бы невымыслимо. Можно, конечно, и в отношении к праву поставить вопрос об его идеальной сущности, о его нравственной основе; но для того, чтобы определить проявление этой нравственной основы в жизни, надо показать ее связь с интересами и потребностями людей. А это само собою предполагает, что нравственное начало может сочетаться с внешними мотивами хотя бы для того, чтобы подчинить их себе. Но этого Кант не допускает. Его категорический императив боится соприкосновения с внешним миром и замыкает нравственную жизнь в область чистой воли. Отсюда становится ясным неизбежный для его философии результат: когда он хочет представить право в связи с нравственностью, оно теряет свои специфические черты; когда же он пытается подчеркнуть специфические черты права, оно утрачивает свою связь с нравственностью. Постараемся теперь характеризовать этот результат при помощи более подробного анализа относящихся сюда взглядов.

Исходные определения Канта относительно морали и права были изложены еще в «Критике практического разума», под видом различия моральности и легальности<sup>2</sup>. Согласно основной идее этого сочинения, моральность определяется наличием чистого уважения к закону разума, это — долг ради долга. Если же это чистое настроение воли отсутствует и закон исполняется по какому-либо внешнему побуждению, то в таком случае можно признать только легальность поступка\*\*. От этих определений и отправляется Кант, когда он хочет установить связь морали с правом. Способ, каким могла быть обнаружена

---

\* Kritik der prakt. Vern., S. 182.

\*\* Kr. der p. V. S. 86—88, 181<sup>3</sup>.

эта связь, был подсказан определением морали. Если мораль есть долг, устанавливаемый законом разума, то искомую связь, очевидно, можно найти или чрез идею законов разума, или чрез понятие долга. Кант подходит к решению вопроса и с той и с другой стороны.

Первую попытку в этом направлении мы встречаем в том параграфе «Учение о праве»<sup>4</sup>, где Кант старается подвести юридические законы под общую категорию законов моральных, вытекающих из требований чистого разума. «Законы свободы, — говорит он здесь, — в отличие от законов природы, называются моральными. Поскольку они относятся к поступкам и определяют известный внешний образ действий, они считаются юридическими; если же, сверх того, они требуют и соответствующих мотивов, они называются этическими». Таким образом, юридические законы, наряду с этическими, являются законами моральными и в качестве таковых имеют априорное происхождение. Они основываются не на том, что случается, а на том, что должно быть, согласно с требованиями разума, хотя бы действительность не представляла для этого никаких примеров.

Сущность права определяется здесь как раз в том отвлеченном и чистом выражении, о котором мы говорили выше, — в его идеальной и нравственной основе. При таком понимании юридический закон является лишь частным последствием категорического императива или нравственного закона разума. Но если даже принять, что это определение достаточно поясняет связь права с нравственностью, то никак нельзя согласиться с тем, чтобы оно сколько-нибудь приближало нас к пониманию собственной природы права. Что может означать требование действий, основанное на разуме, помимо всяких примеров, как не чисто моральную заповедь? Кант был сугубо прав, когда он говорил, что все это — законы моральные.

Допустим, однако, что это определение и не имеет иной цели, кроме указания моральной основы права. Достигает ли оно своей цели? На это ответ может быть только отрицательный. В самом деле, если моральная основа права указывается в происхождении его из чистых начал разума, то остается непонятным, как эта основа сочетается с собственной сущностью права. Закон разума есть закон чисто внутренний, а юридическое законодательство, по разъяснению Канта, опирается на внешние мотивы и имеет внешний характер. Каким же образом возможно сочетание этого внешнего порядка с моральными требованиями, исключаяющими всякие внешние побуждения?

Ответ на это мог бы быть найден в том обстоятельстве, что и нравственный, и юридический закон обращаются собственно к внутреннему существу человека, к его воле, причем первый берет эту волю во всем объеме ее нравственных стремлений, а второй лишь в ее частичном проявлении в известных внешних действиях. С другой стороны, не только юридический, но и нравственный закон может сочетаться с внешними мотивами, формируя и подчиняя их себе. Вот каким образом может быть проложен путь для перехода от морали к праву. Возможность внешних интересов и побуждений в области права настолько не устраняет того, что свои высшие руководящие начала оно заимствует от нравственности. Поэтому юридические законы могут исполняться не только в силу внешних соображений, но и на основании нравственных мотивов. Переходя в юридическую область и получая здесь внешнюю санкцию, нравственные требования не перестают быть нравственными. Если право, как справедливо утверждает Кант, не может включать в свои требования внутренних мотивов, то оно во всяком случае и не исключает их. Напротив, оно предполагает со стороны общества сочувствие к своим предписаниям, без которого оно и не могло бы существовать.

По-видимому, к этой мысли склонялся и Кант, когда в дальнейших своих рассуждениях он утверждал, что все юридические обязанности суть вместе с тем и обязанности нравственные. В этом утверждении мы находим другую попытку философа связать право с нравственностью. В той первой попытке, которую мы только что рассмотрели, связь указывалась в общем законодательстве разума, из которого, как из единого источника, вытекают и право, и нравственность. Теперь эта связь усматривается в идее обязанности, которая одинаково свойственна обеим областям и роднит их между собою. Кант выражает это воззрение в следующем ряде мыслей.

Обязанности юридические имеют характер внешних и основываются на мотивах внешнего свойства. Однако в качестве обязанностей они могут становиться предметом этических велений. Ибо этические предписания относятся ко всему, что только может быть обязанностью; они касаются как внутренних, так и внешних обязанностей; как те, так и другие могут быть выполняемы по чистой идее долга. Поэтому этические законы заключают в себе более широкий круг предписаний, чем юридические: кроме собственно-этических обязанностей, они предписывают и все юридические. Несколько ниже Кант повторяет эту же мысль в еще более решительной форме, говоря, что все

обязанности, откуда бы они ни происходили, входят в число этических требований. Смысл этого утверждения усиливается еще тем обстоятельством, что он признает существование таких юридических требований, обязательность которых вытекает исключительно из предписаний законодателя.

Но спрашивается, каким образом нравственность может брать под свою охрану предписания, имеющие свое происхождение исключительно в законодательном произволе? Как разум может предписывать то, что не вытекает из его требований? Утверждение Канта, что всякая обязанность, *откуда бы она ни происходила*, может стать предметом этических велений, противоречит его учению об автономии воли, как коренному условию нравственности.

Это противоречие совершенно ускользнуло от внимания Канта, но он не мог не заметить другого результата, вытекавшего из учения о совпадении юридических обязанностей с нравственными: при подобном учении все обязанности, каково бы ни было их происхождение и содержание, смешиваются в одну неразличимую массу нравственных требований. Внешние юридические обязанности приравниваются к нравственным, потому что и они могут выполняться, помимо принуждения, из одного уважения к закону. Но стремясь понять их связь, не утрачиваем ли мы опять их различия? Чтобы избегнуть этого последствия, Кант производит разделение этических обязанностей на прямые и косвенные, *direkt-ethische und indirect-ethische Pflichten*<sup>5</sup>.

На основании этого нового разделения, нельзя относить, например, в одну и ту же группу обязанности, вытекающие из договора, и акты благожелательства. Исполнение договора есть не нравственная, а юридическая обязанность; она может быть подкреплена принуждением, и те случаи, где это возможно, относятся к области права. Нравственность, с своей стороны, предписывает исполнять подобные обязанности и при отсутствии принуждения, в силу чистой идеи долга; но она берет эти обязанности не из своих специальных предписаний, а из юридических. Таким образом, во внешних результатах своих требований право и нравственность могут совпадать; они различаются мотивами обязательности. Этика имеет и свои собственные обязанности, — те, с которыми могут сочетаться только внутренние мотивы. Таковы, например, обязанности благожелательства. Но сверх того, она включает в себя и все остальные обязанности, в качестве косвенно этических.

Сбивчивая терминология Канта не сразу дает возможность разглядеть, что это деление обязанностей в сущности совпадает с приведенным выше делением законов. Здесь, как и там, предполагается более широкая область морали, с подразделением ее на две группы отношений: собственно этических и юридических. Различие этих групп определяется возможностью или невозможностью для данного отношения сочетаться с внешним принудительным мотивом. Там, где это невозможно (как, например, в проявлении добрых чувств), мы имеем собственно этическую область; в противном случае мы переходим в область права. Там и здесь можно предположить бескорыстное и добровольное исполнение обязанностей — по чистой идее долга; поэтому обе сферы отношений могут быть подведены под общее понятие морали. Вот краткая формулировка весьма запутанного изложения Канта, которое Кирхманн<sup>6</sup> с полным основанием обозначает в этом случае как «*schwer verständlich und schwülstig*»<sup>7</sup>.

В той общей формулировке, которую мы сейчас дали, скрываются недостатки кантовского деления; но когда мы всматриваемся ближе в его собственные положения, у нас возникают снова те же недоразумения. Каким образом юридические обязанности, не входя в круг этических предписаний, могут относиться к этике, это остается непонятным. Было бы естественнее произвести разграничение в области самих нравственных требований, разделив их на обязанности благожелательства и справедливости, как это делает, например, Шопенгауэр. Таким образом, был бы вполне удовлетворительно объяснен переход нравственных предписаний в область права; была бы также объяснена и защита юридических требований со стороны нравственности. Обязанности благожелательства и любви не могут быть предметом юридических предписаний и всегда останутся чисто этическими и внутренними. Напротив, требования справедливости по своему характеру допускают принудительное осуществление и одинаково могут охраняться как нравственностью, так и правом.

Само собою понятно, почему Кант не прибегнул к этому выходу. Ведь это значило бы в области нравственного законодательства производить разграничения по содержанию, между тем как его этическая точка зрения была чисто формальной. Поэтому он и говорит все время как о единственном характерном признаке нравственности о формальном принципе долга. Действовать исключительно по идее обязанности, помимо всяких иных побуждений, вот что называется нравственным.

Ясно, что для разграничения морали от права только и оставалось воспользоваться этим формальным признаком\*. Но так как все обязанности, откуда бы они ни происходили, могли удовлетворить этому признаку, то приходилось создать рубрики прямых и косвенных нравственных обязанностей. Таким образом как будто бы устанавливалось разграничение двух областей, с сохранением их внутренней связи; но на самом деле это был результат только кажущийся. Исходные положения Канта препятствовали ему разрешить эту задачу без противоречий.

Часто указывают на то, что «Учение о праве», как произведение стареющего философа, носит следы недостаточной разработки и умственной усталости. Это может быть верно в отношении к подробностям и к общей композиции сочинения; но в основных своих положениях оно представляет собою верное отражение нравственной философии Канта со всеми ее особенностями. Вот почему оно поучительно даже своими противоречиями, поскольку они вытекают из его общего взгляда и служат обнаружением его односторонностей.

Если общие положения Канта исключали возможность ясно и понятного перехода от нравственности к праву, то, с другой стороны, они ставили для философа серьезные препятствия и при характеристике самой сущности права. При выполнении этой задачи первым условием является строгая определенность цели и точки зрения. Для юриста понятие права будет представляться в иных терминах, чем для моралиста и философа. Какого же определения ищет Кант? Об этом он сам заявляет с достаточной ясностью. В философском определении этого понятия требуется, по его словам, не описание каких-либо временных юридических установлений, а указание того общего критерия, с помощью которого можно отличить право от не-права.

Легко видеть, что вопрос ставится здесь на почву этики; требуется определить нравственную основу права, его высший ру-

---

\* Во второй части «Metaphysik der Sitten», озаглавленной «Учение о добродетели», Кант производит и разграничения материальные; но как справедливо замечает Б. Н. Чичерин<sup>8</sup>, это сочинение «содержит в себе существенные уклонения от чистых требований категорического императива... Кант искал содержания для своего формального закона, но так как скептическая точка зрения не допускала внутренней связи противоположных элементов, то он просто взял отвергнутые им начала счастья и совершенства, стараясь эклектически приладить их к собственным своим выводам» (История пол<итических> уч<ений>. Ч. 3. С. 342).

ководящий принцип. Но разрешить этот вопрос нельзя иначе, как после удовлетворительного разъяснения связи права с нравственностью. Понятно, что для Канта и здесь возникали все те же непреодолимые затруднения.

Высшим требованием морали является, по его учению, требование нравственной автономии. Этот принцип указывает на внутреннее самоопределение воли, на ее независимость от чувственных побуждений. Соответственно с этим, и руководящим началом права признается свобода личности. Это есть единственное первоначальное право, принадлежащее каждому как человеку. Связь этой юридической свободы с нравственной автономией ясна. Но для обоснования права этого мало. В юридической области свобода проявляется в целом ряде конкретных правомочий, из которых и слагаются наши субъективные права. Эти правомочия связаны с внешними интересами и целями, и если их возможно подвести под тот высший принцип свободы, то лишь в том предположении, что он заключает в себе эту возможность внешних проявлений. Моральный принцип Канта этому предположению не соответствует. Поэтому-то ему и приходится только сказать, что практический разум *не запрещает* этих проявлений: «So kann sie (die praktische Vernunft) in Ansehung eines solchen Gegenstandes kein absolutes Verbot seines Gebrauchs enthalten...»<sup>9</sup> Так устанавливается дозволительный закон разума, «дающий нам полномочие, которого мы не могли бы вывести из чистого понятия о праве вообще»\*.

Этими последними словами Кант сам признает, что из практического разума нельзя вывести никаких конкретных правомочий. Со стороны морали праву выдается разрушительная грамота с надписью: «Kein absolutes Verbot»<sup>10</sup>; а это очень недостаточно. Где же здесь отыскиваемое моральное понятие права? Где признание того, что правовая свобода имеет нравственное предназначение — служит преддверием к моральному совершенствованию и к проявлению воли человеческой как положительной творческой силы? Дозволительный закон не говорит нам ни о чем этом; он содержит в себе только отрицательные определения.

Этот результат с особенной ясностью сказывается при дальнейшей характеристике правового порядка: Канту невольно приходилось ограничиваться здесь внешними и отрицательными

---

\* Ibid. S. 50<sup>11</sup>. — Речь идет здесь, собственно, о правомерном владении внешними предметами, но это типический случай проявления права.

ми чертами, которые низводили право с высоты нравственного явления на степень чисто внешнего учреждения для взаимной охраны. Местами он повторяет свою мысль, с которой мы уже знакомы, что и нравственность требует уважения к праву, беря его требования под свою санкцию. Но когда он обращается к определению собственного существа права, то выходит, что это как будто чисто внешний порядок, для которого вполне достаточны и чисто внешние опоры. Ученик Канта Фихте дал этому взгляду наиболее резкое выражение, когда он заявил: «В области права для доброй воли нет применения; право должно осуществляться, если бы даже ни один человек не был склонен исполнять его добровольно; физическая сила, и только она одна, сообщает ему санкцию» \*. Право, таким образом, рассматривалось как продукт силы, как механизм внешнего принуждения, для которого совершенно безразлично, существует ли в обществе добрая воля или нет. Кант не высказался так ясно и решительно, но что он был к этому близок, это бросается в глаза при самом беглом ознакомлении с предлагаемой им дедукцией права \*\*.

Я должен, однако, сделать в защиту этой дедукции одну оговорку, которая если не устраняет, то по крайней мере ослабляет старые нарекания на нее. Мне кажется, что в особенности здесь следует иметь в виду приемы и цели Канта, чтобы не истолковать неправильно его выводов. Подобно тому как в этике он ищет чистой нравственной воли в ее общем и формальном определении, так и здесь он хочет установить чистое и отвлеченное понятие права, определенное в его собственных средствах, — *alsdann ist es rein und mit keinen Tugendvorschriften vermengt*<sup>12</sup>. В этом смысле он и утверждает, что право есть возможность принуждения. Значит ли это, что право вообще обходится без содействия морали? Этого Кант не говорит. Он полагает только, и совершенно правильно, что на основании права я не могу требовать (например, от своего должника) внутреннего сознания обязанности; речь может идти здесь только о внешнем исполнении, которое покоится на возможности принуждения. Но нравственность, с своей стороны, содействует тому же результату \*\*\*. Вот почему для права, устанавливающего принцип

\* *Fichte*. Grundlage des Naturrechts, I Hauptst. (в конце); по изданию 1796 г. S. 52—55. Ср. *ibid.* § 14: Das Princip aller Zwangsgesetze.

\*\* См. в особенности: Rechtslehre, Einleitung, §§ C, D, E.

\*\*\* *Ibid.* § C. Говоря, что право не требует внутреннего исполнения, Кант здесь же прибавляет: «Das Rechthandeln mir zur Maxime zu machen, ist eine Forderung, die die Ethik an mich thut»<sup>13</sup>.

свободы, важно только, чтобы отдельные лица не нарушали этого принципа своими внешними действиями; а затем все равно, как они относятся к нему внутренне. Определить внутреннее отношение — это уже задача морали.

Все это будет совершенно правильно, если только помнить, что установленное таким образом разделение есть не более, как абстракция. Гегель впоследствии хорошо обозначил право, взятое в этом мысленном обособлении от всех смежных начал, именем «абстрактного права». У Канта и в этом пункте сказывается его обычный прием — установление отвлеченных категорий без оговорок о их жизненном приложении и конкретном взаимодействии. Отсюда эти отвлеченные схемы, чистые определения, резкие формулы. Все они имеют свое значение, но только в пределах абстрактной мысли. Я сказал бы, в объяснение этих абстракций, что Кант следует здесь той же методе нормативного формализма, которая знакома нам по его этике. Социально-философский момент оставляется в стороне. Здесь, как и там, эта метода имеет свое оправдание, если она берется как один из возможных приемов исследования.

Нам остается еще упомянуть о заключительных членах рассматриваемой дедукции. Завершающими условиями правового порядка Кант считает наличность взаимных гарантий и существование власти. Самую обязанность уважать чужие права он как будто бы выводит из подобного взаимного обеспечения, которое лица дают друг другу. «Я не обязан оставлять неприкосновенным достояние другого, если каждый другой не обеспечит меня в том, что будет поступать со мною по тому же принципу» \*. С первого взгляда в этом утверждении можно заподозрить отрицание той моральной основы, от которой отправляются дедукции права. Если обязанность начинается с установления гарантий, значит, здесь и надо искать основы права. Но оказывается, что, по мысли Канта, установление этих гарантий не требует никакого особого юридического акта, а предполагается в самом понятии внешнего юридического обязательства; отсутствие же их есть нарушение идей права. Таким образом, не гарантии создают право, а идея права их требует \*\*. Точно так же и власть, закрепляющая эти гарантии, будучи сама порождением права, не может рассматриваться в то же время и как источник его. Она дает праву только материальное обеспечение, получая от него свою моральную силу. Кант примыкает в данном отноше-

---

\* Ibid. § 8.

\*\* См. особ. § 42, конец и примеч.

нии к традиции, шедшей от Лейбница и требовавшей для власти санкции естественного закона. Правда, и у него встречаются утверждения о незаконности естественного состояния, о временном характере естественных прав, которые лишь в государстве делаются постоянными и т. д. Но все эти утверждения говорят только о внешней необеспеченности естественного быта: начала права, в качестве моральных требований, даны уже и здесь, и именно ввиду этого можно требовать обязательного перехода к гражданскому состоянию, которое должно доставить этим требованиям обеспеченное существование\*. Так нам становится понятным во всей своей силе это определение Канта, по которому государство есть соединение людей под юридическими законами. Весь смысл государства, его цель, его *raison d'être*<sup>15</sup> сводятся здесь к тому, чтобы доставить торжество идее права, чтобы утвердить правовой порядок. «*Der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprincipien sein soil*»<sup>16</sup> — в этих словах содержится самая сущность воззрения Канта. Государство есть чисто юридическое учреждение; оно необходимо для твердости права, и в этом — его основное значение. Еще раз мы чувствуем методу Канта, которую мы обозначили именем нормативного формализма: и государство берется у него как отвлеченная идея, как чисто юридическое понятие. Мы находимся по-прежнему в сфере той методы, которая ставит свои требования как абстрактные нормы, не говоря о их взаимодействии с другими началами.

Оставаясь в пределах рассмотренного ряда заключений, мы все время чувствуем связь его с категорическим императивом. Логическая цепь, идущая от практического разума к идеям права и государства, не везде оказывается прочной: местами ей недостает некоторых звеньев. Так, в самом главном пункте мы встретили не категорическое требование, а только дозволительный закон. Но во всяком случае, в ходе рассуждений виден общий опорный пункт или, если угодно, единая конечная цель: она дается идеей практического разума. Но наряду с этим отвлеченным изображением права Кант подходит к нему и с другой стороны — со стороны его исторического и общественного значения. Как бы восполняя пробелы своего отвлеченного «Учения о праве», он в других статьях нередко останавливался на этом вопросе; и когда мы сопоставляем все то, что он написал по этому поводу, мы чувствуем за его отдельными взглядами известную политическую теорию и определенную истори-

---

\* См. § 44, конец<sup>14</sup>.

ческую схему. В «Учение о праве» из них вошли только обрывки. В предисловии к этому сочинению Кант сам указывает на то, что параграфы, касающиеся публичного права, изложены им с намеренной краткостью: «потому что вопросы эти как раз теперь вызывают столько споров и, однако, так важны, что этим можно оправдать отсрочку окончательного решения на некоторое время». Едва ли философ имел здесь в виду какие-либо второстепенные пункты. Если же речь идет о главных и основных, то это замечание важно для нас, как собственное сознание Канта о его колебаниях и сомнениях в этой области. Мы сейчас постараемся показать, что в его политической теории сходятся весьма различные течения, не всегда примиряясь в высшем синтезе. В каком виде проведена здесь моральная идея его философии права? Свобода, этот фундамент правопорядка, остается ли для Канта верховным принципом и в его политических взглядах? Таковы вопросы, на которые мы должны теперь ответить.

## II. ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ\*

Первое впечатление, которое мы получаем от политической теории Канта, есть впечатление сложности. В рассмотренной выше дедукции права мы имели совершенно определенную

---

\* Кроме соответствующих параграфов «Rechtslehre» (1797 года) я опираюсь в характеристике политической теории Канта на следующие его статьи: «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht» (1784) «Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis» (1795 г.); «Zum ewigen Frieden» (1795), «Streit der Fakultäten» (1798). Одно из цитируемых мною и очень важных для моего изложения мест находится в сочинении «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft» (1793 г.). Затем я ссылаюсь также в одном случае на статью «Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte» (1786 г.)<sup>17</sup>. — Как видно из сопоставления годов, указанных в скобках, все эти статьи и сочинения относятся к одному и тому же периоду философского развития Канта, когда здание его критической философии было уже заложено. Я считаю поэтому возможным соединять все эти произведения в одной цельной характеристике. Специальных работ, посвященных анализу политической теории Канта, очень мало. Старая статья Шуберта<sup>18</sup> в «Raumer's Historisch-polit. Taschenbuch» (Bd. IX. 1858) дает немного. Из новых очерков отмечу соответствующую главу в монографии Паульсена<sup>19</sup> и статью Фридендера «Kant in seiner Stellung zur Politik» (Deutsche Rundschau.

точку зрения; здесь мы сразу находим их несколько. Там руководящим моментом являлась задача показать общую связь права с нравственностью. Здесь к отвлеченным определениям присоединяются некоторые конкретные разъяснения, и точка зрения категорического императива сочетается с другими взглядами, представляющими результат сторонних влияний. В области публичного права Кант нашел не только ряд спорных пунктов, но и запас готовых формул. Он нашел здесь определенные схемы, ясно поставленные вопросы; и некоторые общепризнанные идеи. Содержание политической теории было ему в значительной мере подсказано господствующими учениями эпохи. Но он не мог отступить и от своих собственных взглядов. Таким образом, получилась доктрина, соединившая в себе разнородные элементы. Это не значит, конечно, чтобы в ней не было преобладающих тенденций и твердых основ, тем более что даже в заимствованиях Канта чувствуется его собственный философский стиль. Монтескье<sup>20</sup> и Руссо, влияние которых особенно часто отмечается в данном случае, дают Канту скорее частные указания и идеи, чем общую руководящую нить. Однако эти сторонние влияния, в связи с некоторыми политическими наблюдениями времени, не прошли для Канта бесследно; они наложили свою печать на цельность его политической мысли и лишили ее должного единства.

Этот результат был тем более неизбежен для рассматриваемой доктрины, что ее исходные начала представляли известные препятствия к построению законченной политической системы. В предшествующем изложении я старался показать, что категорический императив Канта содержит в себе *implicite* указание на общение лиц и не может развить этого указания во всей полноте его определений. Подобно тому как нельзя вывести из него положительных юридических правомочий, так же трудно связать с ним и положительные политические требования. Вот почему и здесь, вместо естественных переходов, мы встречаем резкие повороты и логические скачки. Идея категорического императива, в том выражении, которое она получила у Канта, плохо мирилась с действительностью. Предстояло одно из двух: или низводить эту идею с ее высоты, в целях при-

---

1876. Nov.). Очерк Fricker'a «Zur Kants Rechtsphilosophie» касается исключительно вопроса об отношении права к нравственности. Из общих изложений в руководствах по истории фил<ософии> права заслуживает преимущественного упоминания глава о Канте в «Ист<ории> пол<итических> уч<ений>» Б. Н. Чичерина, ч. 3.

ближения к политическим интересам; или же отрицать эти интересы во имя высшего идеала. У Канта мы находим и то и другое: то его нравственная идея как бы тускнеет, под влиянием политических соображений, то конкретные политические стремления утрачивают для него свою цену, пред созерцанием требований чистого разума. Вследствие этого его теория представляет собою сочетание высоких идей с очень скудной политической программой, категорических требований с примирительными решениями.

Изложение политической доктрины Канта лучше всего начать с того вопроса, который вообще является определяющим для политической мысли: какова цель государства и в каком отношении стоит оно к природе человека, к ее свойствам и потребностям? В первой части «Учения о праве» этот вопрос был уже разрешен при помощи указания на требование нравственного закона: государственный порядок объявлялся необходимым для торжества идеи права. В публичном праве повторяется та же мысль: цель государства и здесь определяется «не как счастье граждан (это последнее может еще лучше достигаться в естественном состоянии или в деспотических формах), а как высшее согласие с принципами права, стремиться к чему нас обязывает разум при посредстве категорического императива»\*. Это указание, в сущности, исключает необходимость каких-либо иных разъяснений. Если категорический императив требует права и государства, то они и должны существовать, каковы бы ни были свойства и склонности человеческой природы. Но само это указание никак не может быть признано достаточным. В свете кантовского категорического императива государство могло быть понято только с формальной и отвлеченной стороны — как норма чистого разума, лишенная полноты конкретных определений. Нравственное и воспитательное предназначение государственного союза оставалось неразъясненным, и в пределах Кантовой этики оно и не могло быть разъяснено. Однако и Канту не было совершенно чуждо стремление осветить эту сторону вопроса и представить жизненное и практическое значение государства если не как цель, то по крайней мере как следствие господства правового порядка в обществе. Попытку этого рода мы находим в его небольшой статье, под заглавием «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском отношении». Статья эта служит некоторым восполнением к его этике и философии права и дает известную перспективу на раз-

\* Rechtslehre, § 49.

витие и значение правовой организации. Сущность этого исторического взгляда состоит в следующем.

Высшею целью истории является полное развитие человеческих сил. Средством для этого развития природа избирает антагонизм этих сил в обществе, поскольку он обуславливает в конце концов их закономерное устроение. Общественный антагонизм, это противообщественная общительность, *ungesellige Geselligkeit*, т. е. стремление людей к обществу, соединенное с противоположным стремлением к его разрушению. Задатки для этого лежат, очевидно, в самой человеческой природе. Человек имеет склонность жить в обществе; в этом состоянии он чувствует себя более человеком, он видит, что силы его здесь развиваются. Но он имеет и большую склонность к уединению; у него есть это противообщественное свойство делать все по своему. В этом отношении он со всех сторон встречает препятствие, так же как и сам оказывает противодействие другим. Вот это противодействие и пробуждает его силы, заставляет его преодолевать свою косность и добиваться известного положения между другими. Так совершаются первые настоящие шаги от дикости к культуре.

Итак, борьба есть начало культуры, но борьба, которая в конце концов разрешается в закономерный порядок. Здесь-то и становится понятным все значение юридического начала. Борьба не могла бы служить этим двигателем культуры, если бы она оставалась безысходным и непримиренным антагонизмом лиц. Необходим порядок, для того чтобы она принесла свои плоды, в смысле возбуждения человеческих способностей. Поэтому величайшая проблема, к разрешению которой направляет человека природа, состоит в том, чтобы установить гражданское общение, основанное на всеобщем применении права. В этом общении должна быть допущена величайшая свобода и связанный с нею антагонизм лиц, но вместе с тем должна быть установлена и точная граница этой свободы, для того чтобы она могла уживаться со свободой других. Справедливое гражданское управление состоит именно в том, чтобы сочетать возможно большую свободу с непререкаемою властью. При таких условиях соревнование людей в обществе приносит наилучшие последствия. Так, деревья в лесу, именно потому что каждое из них стремится отнять у другого воздух и солнце, заставляют друг друга тянуться кверху и таким образом приобретают красивый и прямой рост; между тем как те, которые растут на свободе и отдельно от других, простирают свои ветви по произволу и выходят уродливыми и кривыми. Культура и искусство, ко-

торые украшают человечество, прекраснейший общественный порядок, все это плоды противообщественных свойств человеческой природы, которая сама себя вынуждает к дисциплине и чрез вынужденное искусство развивает все свои задатки\*.

Отсюда становится ясным великое значение общественной среды для человеческого совершенствования. Та мысль, которая предполагается идеей категорического императива, высказывается в разбираемой статье с полной определенностью: человек предназначен к общению, и только здесь достигает он своего развития. Цель истории осуществляется в обществе, а не в отдельных лицах\*\*. Если в позднейшей обработке своих взглядов Кант не развил этой мысли, то причину этого надо искать в особой методе, которой он следовал в этике и философии права, — в той методе нормативного формализма, для которой исторические разъяснения не имели значения. Лишь впоследствии у Шеллинга и Гегеля этот историко-философский момент вошел органическую часть в их этические системы. Историческую схему они взяли у Канта, но для них она получила иное и большее значение, чем для их предшественника, так как метода их исследования была иная.

Мы только что указали пункт, в котором историческая схема Канта сходилась с идеей категорического императива. Но помимо этого пункта, между ними была еще и другая точка соприкосновения, а именно одинаковый взгляд на человеческую природу. Вынужденное искусство, дисциплина закона, — вот что образует человеческий характер. Сам по себе, без этой дисциплины, без сдерживающей силы закона человек не мог бы развиваться. Таково свидетельство истории. Но не то же ли говорит нам императивная этика, с ее суровым недоверием к естественным свойствам человека, к его чувствам и склонностям, над которыми категорический императив хочет властвовать самодержавно? Этот взгляд, к которому одинаково приводили Канта этика и история, имел большое значение и для его политики. Мне кажется, что здесь именно следует видеть его главное отличие от Руссо, обусловившее и другие частные отличия.

Руссо никогда не оставлял вполне своего убеждения, выраженного в известной формуле: «Человек от природы есть существо доброе и хорошее, учреждения делают его злым и дурным». И в «Contrat social»<sup>23</sup>, по крайней мере в первоначальной

\* Idee zu einer allg. Geschichte. Vierter und Fünfter Sätze<sup>21</sup>.

\*\* Ibid. Zweiter Satz<sup>22</sup>.

редакции, он говорил «о нежном голосе природы, о совершенной независимости и свободе без правил, о первобытной невинности» \*. У Канта, напротив, твердо сложилась мысль: «Зло при-суще человеку от природы, — *der Mensch ist von Natur böse*». Оно не внесено извне в его характер, но составляет прирожденное свойство его воли и проявляется в противоборстве естественных стремлений нравственному закону. Поэтому Кант называет это свойство — «*das radicale Böse in der menschlichen Natur*» \*\*<sup>24</sup>. Неудивительно, если он так ценит дисциплину, налагаемую на человека в обществе, и так высоко ставит государственный быт. Когда с этой точки зрения он оглядывается на естественное состояние, он склонен рисовать его себе совершенно в духе Гоббса. Эта жизнь без властей и законов представляется ему противоречащей высшим целям природы. *Ungesellige Geselligkeit*<sup>25</sup> есть основа культуры, но в этой основе заключается требование порядка. Это антагонизм, который стремится к гармонии. Без этого нет развития и нет культуры. Там, где отсутствуют элементы порядка, антагонизм превращается во всеобщую войну. Естественное состояние, лишенное принудительных законов, есть состояние беззаконной и дикой свободы, — *einer gesetzlosen äusseren (brutalen) Freiheit*<sup>26</sup>; это — состояние несправедливости и войны каждого против всех. Человек должен из него выйти и вступить в гражданское общение \*\*\*.

В этих словах Кант воспроизводит даже и знаменитое выражение Гоббса и в примечании поясняет: положение Гоббса — *status hominum naturalis est bellum omnium in omnes*<sup>28</sup> — не имеет никакого иного недостатка, кроме того, что вместо: «*est bellum*»... надо сказать: «*est status belli*»... Это значит: если естественное состояние и не всегда представляет собою действительную вражду людей, то оно неизбежно заключает в самой своей сущности возможность этой вражды. Когда каждый является для себя судьей и не имеет иной защиты, кроме соб-

\* См. издание Dreyfus — Brisac, p. 248 (Appendice I) Paris, 1896.

\*\* См. *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Erstes Stück.

\*\*\* *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. III Stück, II. — Руссо согласился бы с этим результатом, но он не мог бы так выразиться о естественном состоянии. См., напр<имер>, его утверждение: «*Cette parfaite independance et cette liberté sans règle, fût-elle mme demeurée jointe à l'antique innocence, aurait eu toujours un vice essentiel et nuisible au progrès de nos plus excellentes facultés, savoir le défaut de cette liaison des parties, qui constitue le tout*»<sup>27</sup> (p. 248).

ственной силы, это — состояние войны, *status belli*, в котором всегда надо быть готовым к нападению. Поэтому второе положение: «*exeundum esse a statu naturali*»<sup>29</sup> есть следствие первого; необходимо выйти из естественного состояния, которое представляет собою постоянное нарушение права чрез притязание каждого быть самому своим судьей и не давать другим никакой иной обеспеченности, кроме зависящей от своего произвола\*.

Не случайным является то обстоятельство, что эти рассуждения в духе Гоббса находятся как раз в том сочинении, где развивается взгляд на человека как на существо, от природы склонное ко злу. Естественное состояние, противоположное юридическому, ставится здесь наряду с тем этическим естественным состоянием (*der ethische Naturzustand*), которое представляет собою постоянное проявление зла и из которого человек должен выйти, чтобы сделаться членом высшего нравственного общения\*\*.

Удивительно ли, что в дальнейшем развитии своих политических идей Кант следует не только индивидуалистическим взглядам Руссо и Монтескье, но также и выводам Гоббса и Бодена<sup>31</sup>. Всего яснее это обнаруживается в центральном вопросе политики — о существовании государственной власти. Здесь суммируются все основные мотивы Кантовой философии права, вследствие чего этот пункт представляет собою особый интерес.

Первый мотив есть отзвук этики Канта. Идея автономии воли не была забыта в философии права; она отразилась там и здесь, на различных заключениях ее и дала для всей системы руководящий лозунг, — принцип законной свободы. В учении о государственной власти она еще раз предстает пред нами как разрушительное слово высшей политической мудрости. Как должна быть устроена государственная власть, истинно справедливая, согласная с разумом? На это не может быть иного

---

\* Religion innerhalb der Grenzen... *ibid.* Note.

\*\* Вопрос о близости Канта к Гоббсу вообще недостаточно выяснен в литературе, хотя еще современники Канта обратили на это внимание. Так, А. Фейербах<sup>30</sup> указывал на это в своем сочинении под заглавием «*Antihobbes*» (1798) — Паульсен, отмечая мимоходом значение идей Гоббса для Канта, прибавляет: «*Kommt auch das Wort vom bellum omnium contra omnes nicht darin vor, so ist die Denkweise dieselbe*» (S. 545). Мы видели, что и самое выражение это встречается у Канта в том сочинении, которого Паульсен не принял в расчет. У Куно Фишера отмечается другой пункт, см. V Bd., S. 152 (Jubiläumsausgabe).

ответа кроме того, который подсказывается принципом автономии. Надо сочетать верховную власть со всеобщей свободой самоопределения, порядок и дисциплину с самозаконностью и равенством. Это была в сущности та же задача, которую ставил себе Руссо: «найти форму союза... при посредстве которой каждый, соединяясь со всеми, повиновался бы, однако же, только самому себе». Здесь Кант опирается на своего любимого писателя и вслед за ним пишет: «Законодательная власть может принадлежать только соединенной воле народа. Как источник всякого права, она никому не должна причинять несправедливости; но это всегда возможно, если кто-либо постановляет решение относительно других. Только тогда, когда каждый распоряжается сам собою, он не может быть несправедливым к себе, согласно общему правилу: *volenti non fit injuria*<sup>32</sup>. Поэтому законодательная власть может принадлежать только согласной и соединенной воле всех, поскольку каждый о всех и все о каждом постановляют одно и то же». «Гражданская свобода, — читаем мы в другом месте, — состоит в том, чтобы не повиноваться никакому другому закону, кроме того, на который гражданин дал согласие»\*.

Все эти определения заимствованы из «*Contrat social*». Но вчитываясь внимательно в рассуждения Канта, мы тотчас же замечаем и глубокое различие между ним и его французским образцом. Республиканский идеал Руссо — это непосредственное требование жизни, в которое вкладывается вся страсть и вся надежда немедленного осуществления. Для Канта это не более как отвлеченная идея, высшая и конечная, требуемая нравственным сознанием и, однако, не имеющая никакого примера в действительности. Мы чувствуем, что жизненное исповедание Руссо улетучивается в высотах категорического императива — повелительного и властного, но только в идеальном мире. Практика далека от него, и Кант повторяет свою обычную оговорку: «идея разума, для которой, может быть, нет никакого примера в опыте»!

Понятие объединенной воли всех, как правомерной власти, мы встречаем и в других местах «Учения о праве», помимо приведенного выше; и здесь оно превращается уже прямо и решительно в идею разума, в категорический императив. Действительного соглашения воле не требуется. Так называемый первобытный договор — Кант употребляет еще этот термин — есть не более как идея, на основании которой определяется пра-

---

\* См.: *Rechtslehre*, § 46.

вомерное государственное устройство. Никакого действительно-го исторического акта для образования единой народной воли указать нельзя\*. Общая воля, господствующая в гражданском союзе, и не требует подобного акта, потому что она объединена необходимо, в силу априорного требования разума. Это именно и делает ее безусловно-повелительной и законодательной волей. По выражению Канта, это — воля, априорно объединенная, — «*der a priori vereinigte (nothwendig zu vereinigende) Willen Aller*» \*\*<sup>33</sup> или, как значится в другом месте: «*...der vereinigte, a priori aus der Vernunft abstammende Volkswillen*» \*\*\*<sup>34</sup>. Очевидно, это не что иное, как закон разума, как осуществление в общении людей категорического императива. Если и относительно Руссо есть возможность утверждать, что его «*volonté générale*»<sup>36</sup> является всеобщим и регулятивным принципом, с которым должны сообразоваться частные воли\*\*\*\*, то тем более следует применить это понимание по отношению к «всеобщей воле» Канта. Однако несомненно, что подобный взгляд на всеобщую волю был развит Кантом совершенно независимо от Руссо. Это было прямое следствие его собственных этических начал, и притом такое следствие, которое отличало его от Руссо. Отличие состоит в том, что у Канта гораздо яснее и решительнее подчеркивается идеальный и нормативный характер всеобщей воли, и вместе с тем ослабляется ее непосредственное практическое значение.

В чем же, однако, состоит практическое значение этого идеального требования? В этике Кант намеренно и принципиально не ставит подобных вопросов; в политике он не мог их избежать. Здесь невольно приходилось говорить о действительных государственных формах и об отношении их к идеальным началам. Ибо главнейшая задача политики состоит именно в том, чтобы определить отношение жизненной практики к идеалу. Политический идеал не может быть только отвлеченной идеей; по самому своему существу он предназначен к реализации в действительности. В том или другом виде Кант должен был поставить и разрешить эту проблему.

---

\* *Rechtslehre*. §§ 47 и 52.

\*\* *Ibid.* S 15; ср. § 20.

\*\*\* *Ibid.* § 51.

\*\*\*\* По примеру Иеллинека<sup>35</sup> и с большой ясностью этот взгляд на идею Руссо развивает Kistiakowsky (*Gesellschaft und Einzelwesen*. Note. Berlin, 1899. S. 156—157).

Но на первых же порах здесь встречается затруднение. Как найти в действительности что-либо равное нравственной идее, столь высокой и чистой, вытекающей из априорных требований разума? Приходится сказать, что в опыте возможно только приближение к ней. Это бессилие опыта воплотить чистые требования разума, казалось бы, должно было вызвать против него протесты со стороны теоретика категорического императива. Но мысль Канта делает здесь новый поворот, и от морального ригоризма переходит к практическому примирению с действительностью. Каково бы ни было устройство власти, она объявляется священной и неприкосновенной. Такова абсолютная заповедь практического разума для каждого народа; и если бы данная организация сама по себе была недостаточна, то никакая подчиненная власть не может сопротивляться верховной власти\*. Очевидно, от морального принципа всеобщей воли мы переходим к юридическому началу государственного суверенитета. Кант несколько раз возвращается к этому ряду мыслей, сущность которого он выразил следующим образом: «Безусловное подчинение народной воли (которая сама по себе является разъединенной и, следовательно, незаконной) воле суверенной, объединяющей всех посредством единого закона, есть акт, который может быть совершен только чрез овладение высшею властью. Этот акт впервые обосновывает юридический порядок. Допускать возможность сопротивления этому полновластно значит противоречить самому себе, ибо в таком случае оказывалось бы, что та первая власть не есть высшая и определяющая собою право»\*\*.

Это — известный принцип неограниченности верховной власти, как он обычно формулируется юристами. Но за юридическим его смыслом мы чувствуем у Канта еще и другое его значение, как политического правила, санкционирующего священные права власти. Элементы учения Гоббса вновь вторгаются в эту политическую систему. Требование народовластия сменяется девизом английского абсолютиста, который о верховной власти, как таковой, писал: «...non est potestas super terram, quae comparetur ei»<sup>39</sup>. В других выражениях Кант повторяет тот же принцип. «Каково бы ни было происхождение верховной власти, предшествовал ли ей договор о подчинении, или же власть явилась сначала и затем уже установился закон, — для народа, который находится под владычеством граж-

\* Rechtslehre, I Th., Anhang. S. 144<sup>37</sup>.

\*\* Ibid. S. 145<sup>38</sup>.

данского закона, все это бесцельные и угрожающие государству опасностью рассуждения. Закон, который столь священен, что было бы преступлением хотя бы на мгновение подвергать его сомнению, представляется как бы исходящим не от людей, а от высшего законодателя. Таково именно значение положения: всякая власть происходит от Бога». Оно выражает не историческую основу государственного устройства, а идею или практический принцип разума, который гласит: «Существующей законодательной власти следует повиноваться, каково бы ни было ее происхождение» \*. Очевидно, это уже нечто большее, чем принцип суверенитета, ибо и простые рассуждения по поводу власти отвергаются, как бесцельные и опасные умствования.

Известны практические условия времени, которые заставляли Канта подчеркивать авторитет власти: он заканчивал свое «Учение о праве» около 1797 года, пережив эпоху конвента и террора. Анализ этих исторических влияний не входит в нашу задачу. Но для нас важно отметить логическую связь этих идей о верховной власти с тем представлением о возникновении гражданского быта, о котором мы говорили выше. Гражданское состояние, водворяющееся под эгидой власти, есть конец дикости и беззаконию; с этих пор начинается культура, а с нею и все, что красит человеческую жизнь. Необходимо, следовательно, ценить власть и закон и сохранять незыблемыми их основы. Этот результат не вполне сходился с тем другим требованием, которое шло из глубины нравственного сознания. Там требовалась свобода, автономия воли, царство лиц, как целей; теперь нам говорят о безусловном подчинении и священном характере власти. Но такова уже была эта доктрина, соединявшая в себе самые различные мотивы — этические и практические, либеральные и консервативные. Не без основания сравнивают ее с головой Януса, глядящей в разные стороны.

Мы, однако, еще не кончили перечисления всех оттенков этой многогранной доктрины. Последним словом в учении о верховной власти был как будто бы принцип суверенитета. Гоббс заслонил собою Руссо; припоминалась даже старая формула о Божественном происхождении власти: рассуждения о ней назывались бесплодными умствованиями. Но эти формулы, хотя бы и несколько раз повторенные, не должны закрывать для нас истинного смысла и действительных пределов близости Канта к Гоббсу. Мы можем говорить об этих пределах с тем большею уверенностью, что на этот счет у нас есть соб-

\* Rechtslehre. II Theil. Allg. Anmerliung A. S. 157—158<sup>40</sup>.

ственные указания Канта. Та самая статья (об отношении теории к практике), в которой между прочим развивается идея государственного суверенитета, носит надпись: «Против Гоббса». Кант проводит здесь ясную черту своего отличия от английского политика.

Положение, которое он ему противопоставляет, касается неотъемлемых прав народа. Государственная власть неприкосновенна, рассуждает Кант, но и народ имеет свои права, *seine unverlierbaren Rechte*<sup>41</sup>. Права эти не имеют принудительного характера; но они все же существуют. Гоббс был другого мнения. По его учению, глава государства в отношении к народу не связан ничем: он не может быть неправым относительно граждан, как бы он ни распоряжался. Это было бы верно, замечает с своей стороны Кант, если бы в этом утверждении отрицалась возможность правомерного сопротивления граждан главе государства; но выраженное в таком общем виде это положение ужасно.

Если подданный и должен предполагать, что государь не хочет несправедливости, то он во всяком случае сохраняет свои неотъемлемые права, от которых не может отказаться, если бы даже и захотел. Верховная власть может впасть в несправедливость по ошибке или по незнанию известных последствий законов; в этих случаях гражданин должен иметь полномочие публично заявлять свой голос, и притом с разрешения самой власти. Допустить, что власть не может ни ошибаться, ни быть несведующей в известных делах, значило бы представлять ее снабженной небесным вдохновением и возвышенной над человечеством. Свобода слова, в пределах уважения и любви к своему устройству, — вот единственный палладиум народных прав. Общий принцип, на основании которого народу принадлежат эти права, можно выразить так: чего народ не может постановить о себе, того не может о нем постановить и законодатель. Права эти имеют скорее отрицательный характер, в том смысле, что проявляются они только в критике правительства; но они все же должны быть признаны\*.

Вот различие Канта от Гоббса, — различие, конечно, весьма существенное. Защищая абсолютизм власти, Гоббс склонялся к тому, чтобы, по выражению Поллока, потопить всю нравственность в положительном законе. Он восставал против мнения, что подданные могут иметь свои представления о добре и зле; он хотел, чтобы все нравственные понятия определялись

\* См. статью «Das mag in der Theorie richtig sein». II, Folgerung.

предписаниями власти. Здесь Кант должен был сказать: это положение ужасно! И он должен был прибавить, что подданные имеют свои неотъемлемые права, хотя бы только и чисто нравственные. — Так это сходство, которое мы должны были отметить, сочетается с очень глубоким различием. В конце концов, это различие проистекает из нравственной философии Канта, заставлявшей его высоко ставить человеческое достоинство. Иногда политические соображения увлекают его в сторону примирения со всяким положительным порядком; но затем он снова вспоминает свою главную идею и вносит поправки и ограничения в свою доктрину. Наконец, если брать эту доктрину в целом, преобладающей тенденцией в ней все-таки будет стремление к нравственному идеалу. И не этим ли объясняется, почему Кант дает столь скудные указания для практической политики? Это не только результат спорного характера политических проблем — на что он ссылался в предисловии, — но также и последствие известной философской точки зрения. Дело в том, что многие из вопросов, имеющих самое важное значение для практики, далеко не представляются ему со всей силой своей настоятельности. Правда, он не прочь иногда подвергнуть обсуждению и некоторые подробности государственного обихода\*. Но, с другой стороны, он оставляет нас в полной неясности относительно столь важных пунктов, как, например, вопрос об отдельных политических формах. Остановимся несколько на этом вопросе, чтобы еще раз на очень ярком примере проследить основную мысль философа.

Что он требовал безусловного подчинения каждому государственному устройству, это мы уже знаем. Мы знаем также и общий идеальный принцип, который он устанавливал для каждого устройства, в виде требования согласоваться с идеей априорно-объединенной воли народа. Эти два начала определяют положение власти в государстве, какова бы ни была форма его организации. Но затем невольно должен был возникнуть вопрос, нельзя ли произвести оценку отдельных государственных форм и определить их отношение к идеальным началам. Практическая политика всегда придавала огромную важность этому вопросу и в счастливом разрешении его видела лучший способ к устранению всех политических затруднений. Подобный взгляд проистекает обыкновенно из более общего представления о важном значении правовых форм и учреждений для общественной жизни. И наоборот, мысль о том, что главная сила принад-

---

\* См. в особенности: Allgem. Anmerkung. S. 157 ff.

лежит моральным свойствам людей, умаляет важность вопроса о государственном устройстве и заставляет равнодушно относиться к политике вообще. Как же относится к этому существенному вопросу Кант?

На исходе XVIII века трудно было сохранить точку зрения отвлеченного морализма. Шумная слава Монтескье и Руссо, блестящий успех их политических построений, великие события Французской революции — все это настойчиво обращало философскую мысль к политическим проблемам. Кант не мог остаться чуждым общему течению времени и заплатил свою дань увлечению тем идеям, которые в его эпоху были на устах у всех. Теории народного суверенитета и разделения властей и для него суть политические аксиомы. Первое ознакомление с его учением о государственном устройстве заставляет думать, как будто бы в данном случае он только объединяет идеи французских публицистов, следуя за ними, между прочим, и в высокой оценке защищаемых ими принципов. И однако, всматриваясь внимательно в сущность его мысли, мы снова узнаем в этих заимствованиях нашего философа. Кант остается Кантом, и в том способе, каким он излагает и комментирует великих французов, мы чувствуем его собственную точку зрения. Идея категорического императива является по-прежнему скрытым предположением политических заключений.

Мы уже видели, во что превратилась у Канта теория народного суверенитета. В конце концов она получила характер нравственной нормы, которую Кант выражал иногда следующим образом: «Чего не может постановить о себе соединенная воля народа, того не может постановить и правитель». Быть верным этой норме можно при всяком государственном устройстве; важно лишь ее признание. Поэтому-то он считал возможным для правителя царствовать самодержавно и, однако, в духе республиканизма\*. Идея Руссо получила здесь совершенно своеобразное истолкование. Но принцип разделения властей? Вот где, кажется, скрывается для Канта самая существенная принадлежность правильного государственного устройства. Не на этом ли основании он разделял государственные формы на деспотические и республиканские, определяя деспотизм как совмещение законодательства с исполнением. Но оказывается,

---

\* См. Streit der Facultäten. Zweit. Abschnirt § 6. Note: «Autokratisch herrschen und dabei doch republicanisch, d. h. im Geiste des Republicanism und nach einer Analogie mit demselben regieren, ist das, was ein Volk mit seiner Verfassung zufrieden macht»<sup>42</sup>.

что как раз этот принцип приводит Канта к тому, чтобы ослабить значение обычного разграничения между государственными формами. Отмечая важность разделения властей и полагая этот признак в основу разделения способов управления народом (Regierungsarten), он думает, что, сравнительно с этим, разделение на формы, устройства (Staatsformen) имеет второстепенное значение. Править в духе республиканизма возможно и в монархии, и в аристократии. В непосредственной демократии это даже всего труднее, потому что здесь все хотят быть господами, и вследствие этого происходит полное слияние законодательства с исполнением\*. Эти мысли, высказанные первоначально в статье «О вечном мире», были воспроизведены затем в «Учении о праве» в форме еще более своеобразной. Мысль Монтескье истолковывается здесь в качестве чисто абстрактного требования и получает характер априорного принципа, с необходимостью вытекающего из идеи государства. И как бы для того, чтобы подтвердить отвлеченный смысл этого принципа, Кант сравнивает его с членами силлогизма. Для Локка, для Монтескье власти, о которых они говорят, суть живые силы, проявлявшие себя в истории. Для Канта это — члены силлогизма, или, как он выражается, это — государственные звания (Staatswürden), необходимо вытекающие из идеи государства для его устройства\*\*. Не потому ли он и в «Учении о праве» говорит, что государственная форма — это буква, внешний механизм политической жизни, и что дух, соответствующий идее первоначального договора, состоит в том, чтобы сообразовать с этой идеей способ управления, приближая его к чистой республике\*\*\*.

Но не следует выводить отсюда, будто бы Кант так и ограничился в данном случае одним установлением общей моральной цели, считая форму государственного устройства совершенно безразличной. Хотя и мимоходом, он все-таки разъясняет, что и политические формы имеют свое значение, по степени соответствия идеальной цели\*\*\*\*. Но эта цель так высока, что перед ней все исторические формы кажутся несовершенными. Все действительные учреждения, которые под пером увлекающихся публицистов превращались часто в идеальные явления жиз-

---

\* Zum ewigen Frieden, Zweit. Abschnitt, Erster Definitivartikel.

\*\* Rechtslehre, § 47.

\*\*\* Ibid. S. 184.

\*\*\*\* Zum ewigen Frieden, цитир. место. См. особенно конец и последнее примечание со ссылкой на Малле дю Панн<sup>43</sup>. Ср.: Rechtslehre, § 51.

ни, не удовлетворяют Канта. Античные республики он отвергает\*; над английским парламентаризмом произносит осуждение\*\*; представительные монархии вообще считает простым прикрытием произвола и деспотизма\*\*\*. Сочувственного отзыва он удостоивает только нравственный принцип Фридриха II, желавшего быть «первым слугою своего государства»\*\*\*\*, и политический энтузиазм французов, проистекавший из преклонения пред идеей права\*\*\*\*\*. Приближение к идеальному государству он усматривает скорее в известных принципах и стремлениях, в духе правления, чем в каких-либо определенных учреждениях. Не решаясь сказать, что учреждения не имеют значения, и даже прямо предостерегая против подобной мысли, Кант не развивает, однако, подробнее своего взгляда на этот предмет. И что самое главное, он дает самые неопределенные разъяснения относительно той идеальной формы, к которой каждое действительное государство должно стремиться. Мы узнаем только, что эта форма должна осуществить свободу и равенство всех граждан и что она должна быть представительной системой народа. В каком виде может быть организовано в ней представительство, это остается неясным. По-видимому, Кант и не думал высказываться в этом случае более определенно: практические подробности были для него столь же малоинтересны, сколь несомненна идеальная цель. При установлении же этой цели он тем менее мог давать конкретные определения, чем яснее выступал для него ее формальный характер<sup>6\*</sup>.

---

\* Zum ewigen Frieden., цит. место.

\*\* Streit der Fakultäten, Zweit. Abschnitt, § 8.

\*\*\* Rechtslehre, S. 159.

\*\*\*\* Zum ewigen Frieden // Ibid.

\*\*\*\*\* Streit der Fakultäten // Ibid., § 6.

<sup>6\*</sup> См. об этом ниже, в следующем параграфе. — Главнейшие места, в которых Кант устанавливает идею представительной республики, находятся в его статьях: «Zum ewigen Frieden» (Erster Definitivartikel), «Das mag in der Theorie richtig sein»... (II) и в «Rechtslehre» (особенно § 52). Относительно всех этих мест надо сказать, что они не заключают в себе никаких точных указаний. Иногда Кант дает повод думать, что под представительством он понимает простое согласие с идеей a priori объединенной воли народа, в силу принципа первобытного договора. Но, с другой стороны, у него есть намеки и на реальное представительство граждан чрез своих уполномоченных, — *vermittelst ihrer Abgeordneten (Deputirten) ihre Rechte zu besorgen*<sup>44</sup>.

Мы могли бы кратко формулировать отношение Канта к рассматриваемому вопросу таким образом, что он занимает срединное положение между отвлеченным морализмом и политическим созерцанием, настаивавшем на силе учреждений. Отсюда его неопределенность и колебания. В основе он все-таки более моралист, чем политик. Становясь на высоту нравственной задачи человечества, он не отступает и перед тем, чтобы во всей политике, и прежде всего в самом существе политической власти, вскрыть глубоко внутреннее противоречие. Власть необходима; это бесспорно. Но организовать ее есть проблема величайшей трудности. Эта трудность состоит в том, что власть должна быть справедлива и, однако, она должна принадлежать человеку. Мы начинаем с того, что человек должен иметь над собой господина, и кончаем тем, что делаем этим господином человека же. Где взять его иначе? Можно делать все, что угодно, и все-таки нельзя понять, каким образом установить такого главу общественной справедливости, который сам по себе был бы справедлив. Это задача труднейшая из всех; можно даже сказать, что полное разрешение ее немыслимо: из того кривого дерева, из которого сделан человек, нельзя смастерить ничего прямого. Природа возложила на нас только приближение к этой задаче \*. И здесь опять тот же результат, что в морали: перед человечеством стоят бесконечные перспективы, по сравнению с которыми практика остается несовершенной. Власть и право суть необходимые условия человеческой культуры, но только условия, и притом внешние. Цель заключается не в них, и Кант готов даже сказать, что настоящая культура, долженствующая воспитать человека и гражданина, может быть, еще и не началась как следует \*\*.

Мы приблизились здесь наконец и к той проблеме, которая имеет столь существенный интерес для философии права, к проблеме об отношении естественного права к положительному. Политическая задача, состоящая в устройении справедливого правопорядка, заключает в себе внутреннее противоречие — вот краткое указание, которое мы можем почерпнуть у Канта для разъяснения вечного контраста положительного права с естественным. Этот контраст вытекает из самого существа зада-

---

\* Idee zu einer allg. Geschichte. Sechster Satz. В статье «Zum ewigen Frieden», соответственно ее общему направлению, Кант подчеркивает то содействие, которое природа оказывает человеку при достижении этой задачи.

\*\* Muthmaassl. Anfang der Menschengeschichte, Anmerkung.

чи: право по идее должно быть справедливым и не может стать им вполне; оно должно вечно стремиться к усовершенствованию и никогда не может достигнуть полного совершенства. Идеал лежит в бесконечной дали; нам дано только приближаться к нему.

Подобный взгляд сразу давал всей проблеме о естественном праве совершенно новую постановку. Постараемся теперь выснить заслуги Канта в отношении к этой проблеме.

### III. ИДЕЯ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА

Понятие естественного права у предшественников Канта отличалось большою неопределенностью. Требовалась философская проницательность Канта, чтобы поставить вопрос на ту твердую почву, на которой он только и должен ставиться. Эта новая постановка прямо вытекла из классического разграничения между теорией и моралью, между законами природы и нормами свободы. В «Учении о праве» мы находим простое и ясное определение следующего рода: «Естественное право покоится на принципах *a priori*, положительное право вытекает из воли законодателя». Та же мысль выражается у Канта и подробнее. Законы права суть вообще внешние законы, разъясняет он; но между ними могут быть и такие, которых обязательность познается разумом *a priori*, помимо всякого внешнего законодательства; это — законы естественные. Те же законы, которые без действительного внешнего законодательства не могут быть обязательны, называются положительными. Поэтому задачу учения положительного права он видит в том, чтобы изложить законы, действующие в данном месте и в данное время. Но на этом пути нельзя вывести всеобщего критерия, с помощью которого право отличается от неправа (*justum et injustum*). Для того, чтобы его найти, необходимо оставить эмпирические начала и обратиться к разуму; положительные законы могут служить при этом только руководящей нитью. Что понимает Кант под априорными принципами, о которых должна идти речь в естественном праве, это явствует из начальных страниц его книги. Это принципы, обращенные к человеку, поскольку он пользуется свободой и обладает нравственным сознанием, — *sofern er frei ist und praktische Vernunft hat*<sup>45</sup>. Говоря иначе, это — законы морального долженствования. На этой именно почве утверждается все «Учение о праве».

Если бы мы захотели восполнить эти определения теми данными, которые можно почерпнуть из общей философии Канта, то мы прежде всего должны были бы припомнить свойственный этой философии дуализм морали и теории. Идея естественного права для Канта есть категорический императив и, следовательно, норма практического разума. Это — критерий для оценки права, верховный принцип всякого законодательства, понятие идеальное и нравственное. Напротив, учение положительного права имеет дело с признанными и действующими законами, появившимися при известных условиях места и времени. Отношение естественного права к положительному — это отношение нравственного требования к действительным установлениям\*.

В свете общих воззрений Канта становится особенно понятным самая возможность пользования идеей естественного права. Ибо, согласно его взгляду, естественное право представляет собою нравственный критерий для оценки, существующий независимо от фактических условий правообразования. Оригинальность и заслуга Канта в учении о естественном праве заключаются именно в том, что он поставил это учение совершенно независимо от тех или других взглядов на происхождение права. Когда впоследствии историческая школа нападала на естественно-правовую доктрину, она выдвигала на первый план прежние учения о происхождении права из случая и произвола и в этом видела основную ошибку отвергаемой доктрины. В связи с этим стоял и другой упрек, направленный против проектов немедленного осуществления общепригодного и совершенного законодательства. По отношению к Канту эти упреки не имеют никакого значения. У него совершенно нет ни огульного отрицания положительных норм, ни мысли о возможности мгновенного изменения их в идеальные законы. Напротив, он допускает, что и среди положительных законов встречаются одобряемые разумом и что реформы в праве должны производиться с осторожностью. В его учении центр естественного права заключался вовсе не в тех представлениях, на которые нападали исторические юристы, а в утверждении возможности производить нравственную оценку права. А это утверждение установилось совершенно независимо от каких бы то ни было

---

\* В таком именно смысле определяется идея государства: «Der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprincipien sein soil, welche jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen (also im Inneren) zur Richtschnur (norma) dient»<sup>46</sup> (Rechtslehre, § 45).

исторических предположений, на основании данных нравственного сознания. Дуализм морали и теории и различие критической и генетической методы оказывались в данном случае необыкновенно важными принципами. Для обоснования естественного права они являлись прочным фундаментом.

Не менее важно было и то, что, согласно чисто формальному характеру высшего нравственного критерия, Кант должен был отвергнуть возможность безусловного нравственного содержания, которое могло бы претендовать на вечное признание. Старая идея единого естественного права, неизменного в своих определениях, этим самым подрывалась в корне. Вечным остается лишь требование относительно согласия разума с собою и верности человека своей разумно-нравственной природе. В «Критике практического разума» Кант высказывал самую сущность своего идеала, когда он говорил: «Моральное состояние человека, в котором он всегда должен находиться, есть *добродетель*, т. е. моральное настроение в *борьбе*, а не *святость*, в виде мнимого обладания полной *чистотой* настроений воли»<sup>47</sup>. Выражаясь современным языком, его формальный принцип есть признание идеи вечного развития и совершенствования. Этот принцип одинаково устраняет и этический консерватизм, и этическую утопию земного совершенства. Он осуждает и попытки определить безусловное и неподвижное содержание нравственного идеала, и представление о возможности всеобщей гармонии интересов и сил, достигаемой осуществлением этого идеала в действительности. Один из современных кантианцев, Наторп<sup>48</sup>, рассуждает в чисто кантовском духе, когда он говорит: «Подобное определение нравственной идеи, — как формального, а не материального единства, — резко отличает ее от эвдемонистических мечтаний о возможном достижении конечной цели всеобщего удовлетворения... Подобные мечты при ближайшем рассмотрении оказываются почти всегда внушенными сферой случайного и узкого опыта и преобладающими, весьма ограниченными эмпирическими желаниями их творцов. Единство нравственной идеи обозначает, напротив, единство основоположения, методы. Практическая задача, на которую указывает эта идея, будет, конечно, всегда эмпирической: она предписывает направлять наши стремления на возможно высшую эмпирическую цель, с оговоркой о допустимости высшей цели, к которой мы должны будем обратиться, если высший взгляд ее откроет. Поэтому воля, именно вследствие того, что она руководствуется нравственным идеалом, не знает ничего последнего, никакой последней эмпирической задачи.

Но выбор эмпирических задач получает только таким образом единство и направление, и только это единство направления есть последнее, что определяет волю» \*.

Делающаяся теперь популярной идея естественного права с изменяющимся содержанием восходит, таким образом, еще к Канту: она является прямым последствием его этического формализма \*\*. Как выражение бесконечных нравственных стремлений, эта идея не удовлетворяется никаким данным содержанием, никаким достигнутым совершенством, но постоянно стремится к высшему и большему. Тот, кто признает за каким-либо конкретным содержанием окончателное значение и вечное совершенство, отдает нравственную идею в угоду временных соображений. Это несколько не исключает положительного отношения к известным эмпирическим целям и стремлениям; Наторп очень хорошо указал — в цитате, приведенной выше, — в каком смысле это возможно. Современная доктрина одинаково далека и от этического консерватизма, который временные содержания объявляет вечными, и от абстрактного формализма, который не допускает сочетания ни с каким конкретным содержанием.

Но сущность естественно-правовой идеи состоит, прежде всего, в ее критическом духе. Она знаменует собою независимый и самостоятельный суд над положительным правом. Это призыв к усовершенствованию и реформе во имя нравственных целей. Собственные построения естественного права могут быть недостаточны; но самый факт критики, самая идея суда над поло-

\* *Natorp. Socialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft. Stuttgart, 1899. S. 44.* — Само собою разумеется, что верность Канту может быть здесь усмотрена только в строгом формализме нравственного принципа. Особенность Наторпа, как и других новокантианцев, — установление связи между нравственной идеей и миром опытных целей, чего не допускал Кант. Совершенно в том же духе определяет конечный нравственный идеал Штаммлер<sup>49</sup>. И он думает, что стремление должно быть чисто формальным. «Es giebt also kein Schtztitliches a priori als Staatszweck. Die Frage nach dem Endziele des socialen Lebens kann niemals nach irgend einem bestimmten empirischen Erfolge gelöst werden, der durch die rechtliche Regelung zu erreichen ware»<sup>50</sup> (*Wirtschaft und Recht, S. 573*). Мы отметили выше у Штаммлера стремление сопоставить этическое рассмотрение с научным; но в отношении к пониманию конечной нравственной цели он остается верен кантовскому духу.

\*\* См.: *Stammler. Recht und Wirtschaft. S. 184: «Das Naturrechr mit wechselndem Inhalte»*<sup>51</sup>.

жительным порядком имеют огромное значение. Отвергая их, мы превращаем человеческое общество из «царства целей» в царство средств для осуществления внешних законов. «Если бы высшая нравственная цель права оставалась только благочестивым пожеланием, то мы во всяком случае не обманываемся, устанавливая правило о необходимости к ней стремиться. Таков наш нравственный долг, а принимать нравственный закон за нечто обманчивое — это значило бы высказывать низкое желание отрешиться от всякого разума и зачислить себя — в своих основоположениях — наряду с остальным животным миром в один и тот же механизм природы» \*. Такова заповедь Канта, знаменательно заключающая собою его «Учение о праве». Эта заповедь вытекает из основного убеждения философа в существовании самостоятельной моральной области, которая имеет свои особые нормы, независимые от естественного хода событий. Для теории, руководствующейся идеей закономерности, все право «естественно в том смысле, что каждое отдельное определение его образуется, как историческое явление, закономерным взаимодействием условий образования права» \*\*. Но для нравственного сознания все оно не может быть естественным. Мораль устанавливает свою особую закономерность, вытекающую из идеи долженствования; а эта идея обращается к человеку, как выражается Кант, *sofern er frei ist und praktische Vernunft hat* <sup>53</sup>.

Что касается развития, которое дает Кант своей моральной идее в философии права, то оно, по разъясненным выше причинам, не могло быть вполне последовательным. Прежде всего это следует сказать о главном пункте: об определении конечного правового идеала. Самую задачу этого определения он ставит на совершенно правильную почву. В самом деле, что такое политический принцип, которого он ищет? Это — чисто априорное начало, вытекающее из законов разума, — *der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprincipien sein soil* \*\*\*<sup>54</sup>. Задача ставится так же, как и в этике; и здесь требуется найти чистое

---

\* *Rechtslehre, Beschluss. S. 200.* — Нравственная идея, которую здесь разумеет Кант, состоит в установлении всеобщего мира, а следовательно, и всеобщего господства права, что представляет, по его словам, «конечную цель всего учения о праве в пределах чистого разума».

\*\* *Муромцев <С.А.>* <sup>52</sup>. Очерки общей теории гражданского права. М., 1877. С. 315.

\*\*\* Там же. § 45.

и отвлеченное выражение для идеальных целей политической жизни. Политический идеал Канта, подобно его этическому императиву, должен явиться такой же абстрактной алгебраической формулой. Но если таково назначение этого идеала, то следует сказать, что Кант противоречил себе, когда он вносил сюда известные конкретные черты. Этический принцип его был действительно определен лишь в общем и формальном виде, и в этом виде он был вполне пригоден для того, чтобы служить общей формулой нравственности. Если бы следовать тому же приему и в отношении к политическому идеалу, то и здесь пришлось бы ограничиться формальным определением. Так именно и поступают современные кантианцы, когда они говорят о конечном и высшем принципе социальной жизни. Так поступает и сам Кант, когда в иных местах своих сочинений он не идет далее формальных определений и устанавливает свой республиканский принцип как общее и отвлеченное требование\*. Но в других случаях он уклоняется в сторону традиционных представлений старой философии, и тогда этот принцип наделяется такими чертами, как, например, разделение властей и народное представительство. Оттого и эти последние начала становятся такими непостижимыми отвлеченностями, приобщаясь к формальному духу идеального критерия права. Они имели бы свое место и настоящее приложение, если бы речь шла об изображении желательного устройства для данных эмпирических условий. Но это уже совершенно другая задача, которой Кант не имел в виду, хотя и невольно к ней склонялся. Вот отчего в своем построении он дает и слишком много, и слишком мало: слишком много, если имеет в виду его цель — указать априорную и чистую идею государства; слишком мало, если смотреть на его идеал, как на конкретное изображение совершенного политического устройства.

Последующая теория справедливо отметила и другой недостаток этого построения. В политике, как и в этике — и именно ввиду их связи — возможно установить высший принцип,

---

\* Интересно отметить, что в формальном определении высшего политического принципа современные кантианцы совпадают с соответствующим определением Канта. На это совершенно правильно указал Gerlach в статье «Kants Einfluss auf die Socialwissenschaft in ihrer neuesten Entwicklung»<sup>55</sup> (Zeitschrift für die gesammte Statatswissenschaft. Bd. LV. 1899. S. 661—662). В сущности «Gemeinschaft frei wollender Menschen»<sup>56</sup> Штамллера и «republicanische Verfassung»<sup>57</sup> Канта представляют собою одно и то же, как это хорошо видно из сопоставления мест, цитируемых Герлахом.

который имеет значение для нравственного сознания, хотя бы действительность ему и противоречила. Но весь смысл этого принципа состоит именно в том, что на основании его мы предъявляем к практике известные требования, что мы судим и осуждаем ее и стремимся к ее усовершенствованию. Так именно и понимал его Кант, говоря, что он должен служить нормой для каждого действительного общения\*. Но в дальнейшем развитии своих мыслей, как мы показали выше, Кант воздвигает глухую стену между идеалом и действительностью. Идеал оказывается прекрасной мечтой, «блистающей издалека, подобно недосыгаемому созвездию»; действительность объявляется священной и неприкосновенной.

Уже в начале «Учения о праве» мы не без удивления читаем следующие слова: «Можно представить себе законодательство, состоящее из одних положительных законов (т. е. установленных волей законодателя и не вытекающих из естественного права); но в таком случае надо предположить естественный закон, обосновывающий авторитет законодателя и дающий ему полномочие обязывать одной своей волей, *durch seine blosze Willkühr*\*\*. Отсюда можно было бы сделать вывод, что каждый положительный строй узаконяется естественным правом. Следуя этому ходу мыслей, Кант готов был порою объявить даже всякие рассуждения о власти бесплодными умствованиями. Но у него был и другой ряд размышлений, в результате которых он объявлял свободу слова палладиумом народных прав. Таким образом, над властью ставился известный нравственный критерий, и идея естественного права восстанавливалась в своем значении нравственной инстанции над положительным правом. В этом именно духе Кант говорит, что стремиться к идеальному государственному строю есть обязанность всякого существующего правительства, и всякое устройство, отклоняющееся от идеальных начал, может иметь лишь временную цену. Окончательное значение принадлежит устройству, основанному на началах разума\*\*\*.

---

\* Rechtslehre, § 45.

\*\* Ibid. S. 25. Я принимаю это место в исправлении Фрикера и Кирхмана (Erläuterungen. S. 65). В тексте всех изданий повторяется очевидная опечатка самого Канта: вместо «законодательство, состоящее из одних положительных законов», у него значится: из одних «естественных».

\*\*\* Rechtslehre, § 52.

Однако самая возможность этих двух направлений в мысли Канта обнаруживает лишний раз основную особенность его политического созерцания. Для него было как будто бы достаточно подняться на горные высоты идеального мира, чтобы оттуда спокойно взирать на всякую действительность, сознавая и ее недостатки, и ее необходимость. В конце концов все примеры действительности так обманчивы и непрочны, а настоящая реальность — *die bewährteste objective Realität* — принадлежит априорной идее разума, категорическому императиву\*. В своем самоутверждении он имеет такое значение, которого никакая действительность не может ни подорвать, ни разрушить.

Но иногда, как бы делая уступку обычным человеческим склонностям, Кант обращался и к действительности с положительным стремлением найти в ней реальную точку опоры для своих идей. В таких случаях он указывал фактические основания для своих надежд и конкретные примеры для осуществления нравственного идеала. Отвлеченная мысль этих примеров не требовала; она ставила свои императивы; «хотя бы для них и не было ничего подходящего в действительности». Но деятельное чувство их требовало, и отвечая ему, Кант несколько раз возвращался к этому вопросу, — чего нам ждать в будущем и какие надежды подает нам прошлое. Этика категорического императива сурово отклоняла подобные вопросы: «Долг ради долга!» — этот девиз ее предписывал безусловное подчинение, не давая никаких обещаний. «Долг! высокое и великое имя, ты, который не заключаешь в себе ничего, что льстило бы нашему чувству, но требуешь повиновения»... Так говорил Кант в своей этике и так заключал он свое «Учение о праве». Но иногда и он старался удовлетворить этой склонности — иметь реальные опоры для своих надежд, находить в действительности ободряющие примеры\*\*. Так, в статье «*Zum ewigen Frieden*» на вопрос о возможности вечного и всеобщего мира он отвечает уже некоторыми реальными разъяснениями. Он указывает на естественные условия жизни людей, которые ведут их к постепенному укреплению взаимного согласия и общих связей. Он прибавляет сюда и некоторые практические соображения, которые могут облегчить достижение мира. В другом случае он пытается оправдать веру в нравственный прогресс человечества

\* *Rechtslehre. Beschluss. S. 201.*

\*\* «An irgend eine Erfahrung muss doch die wahrsagende Geschichte des Menschengeschlechts angeknüpft werden»<sup>58</sup>, — говорит Кант в «*Streit der Fakultäten*», § 5.

и находит для этого опору опять в истории, — в примере французской революции. По его мнению, в этом событии следует видеть не революцию, а эволюцию правомерного устройства. Энтузиазм, который она вызывает в душе каждого наблюдателя, даже и осуждающего ее бедствия и злодеяния, не может быть объяснен иначе как присутствием в человеке нравственных задатков. Истинный энтузиазм простирается только на идеальное, и притом на чисто нравственное, к области которого принадлежит и идея права. Французская революция была раскрытием правовой идеи, и в этом ее значение. Отсюда исходит прорицание Канта: «По признакам и предвестьям наших дней человечеству можно предсказать достижение правомерного устройства и вместе с тем невозможность совершенного уклонения в будущем от нравственного прогресса. Ибо такие явления в человеческой истории уже не забываются»\*.

Здесь перед нами весь Кант. Он как бы довольствуется одним примером французской революции, чтобы утвердить свою веру в грядущий нравственный прогресс. А это значит, что главная опора этой веры почерпнута им не отсюда. Там, где он переходит на почву исторической аргументации, он дает лишь недостаточные определения. Но в самых пробелах этой аргументации мы чувствуем его коренное нравственное убеждение: веру в обязательность морального совершенствования, хотя бы действительность и не представляла для этого никаких примеров.



---

\* Streit der Fakultäten, § 6 и 7.



## **П. И. НОВГОРОДЦЕВ**

### **Кант как моралист**

Среди тревожных забот дня, среди массы других интересов, более неотложных, более настойчивых, приходится нам помнить Канта. Другие вопросы — вопросы непосредственной жизни — поглощают наше внимание, занимают нашу мысль. Необходимо известное усилие, чтобы сосредоточиться и отвлечься, чтобы обратиться к тому, что кажется таким далеким и чуждым нашей текущей жизни. Но в этом обращении к памяти великого философа заключается не только выполнение долга по отношению к его заслугам: каждый раз, когда совершается подобная философская тризна, и для самих участников ее, для их времени и поколения, она является поводом к самоуглублению и критическому раздумью. Чествуя великих героев мысли, мы проверяем самих себя, свои дела и надежды. Мы чествуем в них то, что особенно ценим, что считаем особенно дорогим и важным; то, что было в них смертного, мы оставляем смерти, и вспоминаем то, что считаем вечно живым и бессмертным. И таким образом всякая подобная тризна есть вместе и триумф мысли, сохраняющий свою силу, вопреки всяким срокам и временам, и новое исповедание старых мыслей и слов.

В сегодняшнем чествовании на мою долю выпала чрезвычайно благодарная, но вместе с тем и крайне трудная задача: вспомнить заслуги Канта в области моральной философии. В этой области всего ярче и бесспорнее выступает непреходящее значение кантианства; но вместе с тем мы встречаемся здесь с таким обилием мыслей, с такой сложностью их обоснования и развития, что в краткой речи нечего и думать о том, чтобы охва-

---

\* Речь, произнесенная на торжественном заседании Московского Психологического общества, посвященном памяти Канта, 28 декабря 1904 г.

тить все это обширное содержание и передать все богатство заключенных здесь философских начал. Я и не ставлю своей задачей изложить вам моральную философию Канта. Моя цель иная — дать общую оценку, указать общее значение Канта, как моралиста.

Но каждый раз, когда мы оцениваем какую-либо морально-философскую систему, которая хочет разъяснить нам руководящие начала жизни, мы спрашиваем себя, знает ли, чувствует ли эта философия, что такое жизнь, понимает ли она все трагические противоречия, весь разлад и борьбу противоположностей, из которых слагается мир. Нередко и в наши дни, в дни нервного и сложного века, мы слышим учения, которые зовут к бодрой, неунывающей жизни с веселым смехом и радостным трудом. Подобная жизнерадостная философия может быть очень приятна, как все радостное и молодое, но нельзя не сказать, что она не заглянула еще в глубь жизни, не испытала и не продумала смысла жизненных конфликтов, и потому является скорее продуктом настроения, чем размышления, и значение ее не может быть глубоким и прочным. Другое дело, когда моральная философия утверждает свои начала на ясном сознании всей тягости жизни, когда она учит энергии духа и бодрости нравственной, несмотря на все сознание житейских противоречий. Это значит, она нашла известный выход и просвет, и это именно мы должны сказать относительно философии Канта.

За системой Канта утвердилось репутация системы дуалистической, носящей в себе черты раздвоенности и разлада, следы непримиримых противоречий и несведенных к единству начал. С этой точки зрения представляется, что Кант как бы не осуществил идеала всякой философии, — не дал мирозерцания гармонически единого и цельного, которого так жаждет человеческий дух. Послекантовская философия так настойчиво укоряла своего великого родоначальника за этот дуализм, так страстно искала выхода из него, что его привыкли считать непоправимым грехом кантианства, умаляющим значение всей системы. Теперь, через сто лет, после многих кризисов и испытаний, пережитых философией, мы иначе судим об этом. И первое, что хотелось бы мне отметить, это — значение того дуализма, который мы находим у Канта и который так часто пытались устранить примирительными формулами, абстрактными схемами, на самом деле лишь закрывавшими жизненную глубину проблемы. Да, у Канта есть этот дуализм, есть раздвоенность и непримиренность начал; но когда теперь мы обсуждаем этот характер его системы, мы приходим к заключению, что мы имеем

здесь не одну незаконченность мысли, не успевшей подвести свои итоги. Другие философы, следовавшие за Кантом, философы первой величины, как Фихте, Шеллинг, Гегель, пытались подвести эти итоги и сделать то, что не удалось Канту. Результаты этих попыток — создать некоторое непротиворечивое мирозерцание — лежат перед нами; и что же, обзревая все эти попытки, мы должны сказать, что все они скорее ставят задачу, чем разрешают ее. Когда теперь перед нами снова возникает эта задача, мы не думаем более, чтобы она так легко могла быть схвачена в конечном итоге, как это представлялось ранее. Для нашего времени эта задача есть скорее путеводный знак, побуждающий идти вперед, чем проблема для немедленного и окончательного решения. И с этой точки зрения мы совершенно иначе относимся к Кантовым противоречиям. Это еще вопрос, что выше и глубже — чувствовать и признавать всю силу противоречий человеческого духа, или устранить их поспешным монистическим итогом. Не лежит ли в самом существе нашего сознания трагический разлад с собою, с внешними условиями, с чуждыми силами? и конечная гармония не есть ли только цель, необходимая и настоятельная, но лежащая в бесконечности? Те философские системы, которые противоречиями своими отражают это исконное противоречие человеческого духа, не оказываются ли гораздо вернее, гораздо ближе к действительности, чем те, которые стремятся свести все к ясным, законченным итогам?

Для того, чтобы яснее судить об этом, надо прежде всего отчетливо представить себе источник той раздвоенности, того разлада, который тяготеет над философской мыслью Канта. Нельзя не видеть, что этот разлад углублен и подчеркнут мотивами нравственными, идущими из глубины морального сознания, и в этой связи идей всего ярче выступает значение моральной философии Канта. В самом Деле, что поддерживает в конце концов эту двойственную концепцию вещей в себе и явлений, двойство мира феноменального, видимого и мира ноуменальных сущностей, сокрытых в глубине явлений? Конечно, здесь имели значение и теоретические соображения; но главной опорой для этого разграничения двух миров являлась потребность отстоять незыблемость нравственных начал, значение нравственных идеалов, стремлений и надежд. И как в древней философии, у Сократа и Платона, так в новой философии, у Канта, глубина идеального стремления, сила нравственного подъема разрывает покров внешних преходящих явлений, чтобы открыть за ним мир свободно-творческих начал. Дух поднимается на высоту

вдохновения, соприкасается с миром идей, видит пред собой бесконечные перспективы, но с тем большей неудовлетворенностью относится он к тому миру преходящих явлений, среди которого живет и которого силу чувствует над собой, как тягостное стеснение своей духовной мощи. Вот где источник раздвоенности и неудовлетворенности, который находим мы в философии Канта. Разум как бы торжествует здесь свою победу над внешним миром, создает и укрепляет царство своих собственных норм и законов; но оказывается, однако, что перед ним, вокруг него и в нем самом остается нечто таинственное и непонятное, какой-то чуждый ему материал, извне для него данный. Наше я, наш разум устанавливает свои законы и нормы, а вокруг него, — и что всего ужаснее, — в нем самом заявляют себя какие-то темные силы, грозные призраки, непонятные влечения, и светлое равновесие духа, его царственное величие оказывается задачей, которую еще необходимо решить, а не результатом, который уже достигнут. Дух находит пред собою, во внешних условиях своего проявления — препятствие и преграду; между духом и природой, между я и не я, между субъектом и объектом существует разлад — вот где источник философского дуализма, который с такой силой раскрыт и запечатлен в системе Канта. С величавым спокойствием философа, без крика боли, без ужаса, без содрогания. Кант раскрыл эту глубину мировых противоречий; он обнаружил такие пропасти и бездны, которых уже никакая философская мысль не могла закрыть и уничтожить. Возьмите и самую крупную из позднейших концепций — Гегелевскую: в смело задуманном и блестяще выполненном плане он как будто бы свел концы и начала, сочетал небо и землю, свободу и необходимость, разум и природу в одном гармоническом синтезе. И что же? Является ли эта смелая попытка прочно достигнутой гармонией, твердым базисом философских умозрений, успешным примирением всех противоречий? К сожалению, этого нельзя сказать. Видимая стройность Гегелевской системы не может скрыть от нас следов старого дуализма, который, как неизбежный рок, тяготеет над умозрениями философов. И у Гегеля в другом виде, в иных терминах повторяется та же двойственность, не сразу заметная, скрытая торжественным заключением об единстве абсолютного духа, но тем не менее в конце концов дающая себя знать.

Но почему же блестящие синтезы следовавших за Кантом философов неизменно носят на себе ту же печать дуализма и раздвоенности? Не есть ли в данном случае грех Канта — наследственный грех всякой философской мысли? Почему, в са-

мом деле, не удаются попытки свести все к единому синтезу, в котором погашаются все различия и противоположности, всякое раздвоение и борьба? Не потому ли, что это задача, недоступная для познающего разума, имеющего пред собою, как точку отправления, мир изменчивых и преходящих явлений? Прийти к желанному синтезу — ведь это значит представить себе мир как вечное совершенство и абсолютное безразличие, в котором разум царит безусловно, в котором свет духа — силою бесконечного сияния — устраняет все чуждое, все темное, все неясное. Но вечный свет такого абсолютного совершенства может быть мыслим вами только в абстракции: конкретно представить его себе мы не в силах. Мы можем наделить его всеми признаками совершенства, отвлекаясь и устраняя все знакомое нам несовершенство мира; но когда затем мы вспоминаем этот мир знакомых нам явлений, который мы должны были забыть для того, чтобы нарисовать совершенство абсолютного идеала, у нас неизбежно возникает вопрос: откуда же это преходящее, изменчивое, колеблющееся непостоянство явлений? Откуда эти злоба и борьба мировой вражды? Откуда противоречия и страдания? И как неизбежная тень, как облако скорби и печали, вырастает пред нами, наряду с предположенным абсолютным совершенством, видимое непостоянство явлений со всей суетностью их разрозненного существования. Мы старались устранить из своего представления эту тень, а она оказывается неизбежной; более того, при ближайшей проверке мы приходим к заключению, что только чрез нее, как чрез обычный мир наших представлений, мы приблизились к пониманию абсолютного. Мы ловили его разрозненные черты в мире преходящих явлений, в проблесках красоты, в подвигах добра, в наших собственных стремлениях к истине, и таким образом воспитывали в себе чувство абсолютного. Оно живет в нас, как идеал, как путеводная цель, как стремление, как живой Бог нашей души; но мы более переживаем и чувствуем его, чем представляем, и всякая попытка воплотить его в конкретный образ и понять, как ясную и отчетливую идею, кончается неудачей. То, к чему мы так стремились, — найти разрешение наших исканий в ясных логических формулах, одинаково для всех убедительных и доступных, — оказывается недостижимым. Наш разум обречен на то, чтобы следовать могущественному, непреодолимому стремлению к всеединой истине, которая, однако, вечно остается для него задачей.

Но эта трагедия духа человеческого не ограничивается пределами познания — еще нагляднее и несравненно большее она повторяется в сфере практической, в области наших надежд

и ожиданий. В нашей душе мы находим способность к глубочайшим чувствованиям и стремлениям, бесконечно важным и дорогим для нашей жизни; мы находим в себе особый мир наших человеческих надежд и упований, радостей и восторгов, горестей и печалей. И мы хотим, чтобы все это имело смысл не только для нас, не только для нашего человеческого обихода, но также и для объективного течения жизни. Мы хотим, мы страстно желаем найти соответствие между нашими чувствами и стремлениями и внешним ходом событий; мы хотим верить, что история воздаст нам и оправдает наши надежды, а что вся природа проникнута тем же внутренним смыслом, как и наша жизнь, как и наш духовный мир. Такова вера наша, такова тайная и неизменная надежда нашего сердца. Но можем ли мы сказать, что надежда эта и эта вера подтверждаются историей прошлого, опытом человечества, всем тем, что мы знаем о судьбах человечества? Прошлое, как и будущее, не являются ли для нас скорее образами неясными, полными таинственных загадок для мысли и горьких противоречий для чувства? Не напоминают ли нам эти образы скорее старую характеристику нашего чувствительного историка \*: «Вечное движение в одном кругу, вечное повторение, вечная смена дня с ночью и ночи с днем, — капля радостных и море горестных слез». И действительно, как часто повторялась в истории изображенная им картина: «Медленно редела, медленно прояснялась густая тьма; наконец солнце воссияло, добрые в легковверные человеколюбцы заключали от успехов к успехам, видели близкую цель совершенства и в радостном упоении восклицали: берег! Но вдруг небо дымится и скрывается в грозных тучах». Или, как говорил другой наш писатель \*\*, замечательный друг человечества, друг свободы и социального прогресса — «с одной стороны, вы видите логическую последовательность мысли, ее успех, с другой — полное бессилие ее над миром глухим, немым, бессильным схватить мысль спасения так, как она высказывается ему».

Мы обращаемся, наконец, во внутренний мир человека: и здесь не те же ли непостижимые тайны и загадки, не повторяется ли и здесь то же двойство стремлений и противоположность начал? В основе дух человеческий свободен, но вместе с тем он связан условиями внешнего мира; естественная природа человека, сфера его влечений и чувств находится в противоре-

---

\* Н. М. Карамзина<sup>1</sup>.

\*\* Герцен<sup>2</sup>.

чий с разумом и нередко представляет на его весах какой-то непонятный минус, препятствующий установлению должного равновесия.

Таково двойство начал, таков трагизм мировых противоречий, со всей ясностью раскрытых в дуалистической концепции идеализма. Инстинктивная неудовлетворенность человека, его естественный разлад с собою и с миром углубляется здесь, до значения мировой трагедии, приобретает характер судьбы мирового разума в его временном историческом проявлении.

В ясном указании этой глубины мировых противоречий заключается сила кантовской философии; но тем большая сила философского духа обнаруживается в том, что он не сломлен, не подавлен этими противоречиями, а, напротив, находит выход из них; и надо ли разъяснять теперь, что это был выход, не придуманный логически, не найденный путем холодных размышлений, а пережитый в глубине чувства, в особом философском энтузиазме, в подъеме вдохновения и нравственного порыва. Конечно, и Фихте, и Шеллинг, и Гегель, — в особенности Гегель, — искали для этого чувства и вдохновения соответствующие логические формулы и иногда свысока относились к логической незаконченности Кантовой системы. Но для нас ясно, что тот священный огонь, тот энтузиазм и пафос, который вдохновляет всех этих философов, дан Кантом. Несомненно — и это следует теперь показать — что при всем своем дуализме кантовская философия скрывала в себе драгоценный источник нравственного подъема. Вспомним радостный энтузиазм Фихте, вспомним восхищение Шеллинга, которые сами сказали нам, что они здесь нашли. Как выражался Шеллинг<sup>3</sup> о философии Канта: «Ее сущность — дух, а не мертвые формулы, не буквы. Ее высший предмет — не то, что приобретается извне, посредством размышления, а то, что непосредственно присуще человеку. Она задается смелой задачей дать свободу человечеству и устранить страх, внушаемый объективным миром. Она дает силу тем, кто впал в усыпление, внушает мужество и уверенность тем, кто упал духом». И как вывод из философии Канта, как ее основной лозунг Шеллинг выводит: «Ищите тех признаков, по которым познается вечная истина, ищите ее в самом человеке, и все остальное приложится вам само собою»<sup>4</sup>. — Здесь именно указано самое главное и основное. Огромное значение Канта состоит именно в том, что он снова обратил мысль в глубину самосознания, в глубину нашего я, для того, чтобы здесь найти твердый опорный пункт. Это был призыв к сосредоточению мысли на тех внутренних источниках духа, в кото-

рых человек познает свое бесконечное призвание и свою безусловную цену. И здесь, в результате тонкого и глубокого анализа. Кант нашел чудеса и тайны, не меньшие, чем тайны бесконечного внешнего мира. В то время как философия увлекается созерцанием мира внешнего, мира видимого и непосредственно данного, она забывает то, что составляет ее источник и опору, наше *я*; но ведь самая несомненная для нас истина заключается *внутри* нас, в нашем сознании, в наших чувствах, в наших стремлениях. И не отсюда ли, через призму нашего сознания, мы созерцаем весь внешний мир? Для того, чтобы почувствовать и понять его, надо человеку прежде всего понять самого себя.

И вот где лежит настоящая сила Канта — в том, что он раскрыл чудеса и тайны нашего духа и уничтожил призрачную власть над ним внешних факторов, объективных событий и причинной зависимости. Логическая незаконченность его построений не помешала тому, что в них пробился драгоценный ключ живой мысли и возвышенного настроения, которое дало живую цельность и стройность тому, что абстрактно представлялось раздвоенным и нестройным.

И, прежде всего, его учение о свободе, которое и до сих пор остается камнем преткновения для многих — в нем, конечно, ничего нельзя понять с точки зрения абстрактной рассудочности. Не удивительно ли, в самом деле, что одно и то же действие сразу оказывается, согласно Канту, и необходимым, и свободным? Легко усмотреть здесь прямую логическую несообразность и отвергнуть всю эту концепцию. И однако, какие бы недостатки и пробелы ни находили в учении Канта о свободе воли, мы должны сказать, что именно это учение представляет блестящий выход из старых затруднений. Мы готовы согласиться с тем, что выход только указан, что путь не пройден до конца и что самое решение представляет новые трудности в загадки; но вместе с тем мы должны признать и на этом настаивать, что Кант более чем кто-либо другой доказал мыслимость свободы наряду с необходимостью. Сам он заметил однажды, что руководящей целью его философии было отстоять понятие нравственной свободы; и мы должны сказать, что путь указан им верный и даже единственно возможный. Если отрицание свободы вытекает из представления о всемогуществе закона причинности, которому все подчинено в мире, то прежде всего необходимо было подвергнуть критике и разбору это предположение о всевластной, неотвратимой и фатальной предопределенности всего сущего. Легко было, конечно, — как это делали

и прежде, — просто установить и принять категорию свободы, в качестве единственной потребности человеческого духа. Но Кант сделал гораздо более этого: он показал, что необходимость, причинность, закономерность, все то, на чем так настаивает научная мысль, все это правильно и верно, но вместе с тем не является исчерпывающим определением сущего. Для этого нужно было проделать колоссальную работу «Критики чистого разума», и только тогда Кант нашел достаточно оснований, чтобы утверждать: голос нравственного чувства, с непобедимой силой свидетельствующий о свободе воли, имеет такие же права на признание, как и голос научного познания, говорящий нам о законе причинности. То и другое может быть принято одновременно и без противоречий, и именно потому, что закон причинности не есть сущность вещей, а только форма нашего познания, тот план или способ, которым разум пользуется, чтобы познавать явления мира. Эта точка зрения была настоящим откровением — вполне сохраняя и подтверждая права науки. Кант вместе с тем показал, что наука — это не все, что анализ непосредственного данного нам *живого* содержания нашего сознания раскрывает такие возможности и перспективы, которые совершенно выходят за пределы науки. Это было именно то, о чем позднее говорил Шеллинг: ищите истины в самом человеке, и остальное приложится вам. Легко заглушить и забыть этот голос нравственного сознания, эту внутреннюю речь духа к самому себе; внешний мир так разнообразен и богат событиями в их пестрой и неожиданной смене, в неисчерпаемом обилии новых фактов и явлений. Он обольщает и философскую мысль, заставляет верить в свои неумолимые, вечные, необходимые законы. Нужен был особый подъем духа и проникновенный философский анализ, чтобы за этим неумолчным и настойчивым шумом внешних явлений разглядеть особый мир законов нашего *я*. Это было своего рода открытие лучей радия, незримых, но чудесных, сокрытых в глубине нашего духа. Самое главное, знаменательное и крупное, что приобреталось на этом пути, это было провозглашение самобытной, автономной силы духа, который в себе самом находит средства и к своему утверждению, независимо от хода внешних событий, — и к нравственному удовлетворению, почерпаемому в сознании своих высших задач. Внутреннее призвание свободного духа — это долг, исполнение нравственной задачи, и созерцание этого нравственного закона наполняет Канта все новым и возрастающим удивлением: оно раскрывает особую жизнь духа, независимую от оков чувственного мира, оно раскрывает человеку его собственную

природу и внушает ему такую веру и мощь, что все внешнее кажется ему незначительным. В глубине души, под влиянием нравственного одушевления, замолкают своекорыстные влечения и суетные страсти, и в гармоническом настроении, в светлом порыве человек соприкасается с вечностью...

Эту глубину нравственного переживания Кант имел в виду, когда он, забывая сухой и отвлеченный язык своей философии, возвышаясь до поэзии и красноречия, слагал гимны и славословия идее долга: «Долг. Ты высокое и великое имя, ты, который не заключаешь в себе ничего лстящего нашему чувству, но требуешь повиновения; не угрожаешь нам, устанавлиаешь закон, который сам находит доступ в человеческую душу, пред которым умолкают все противодействующие ему наклонности, где достойный тебя источник твоего благородного происхождения?»<sup>5</sup>

Идею долга как принадлежность морали указывали и гораздо ранее Канта — и в простом повторении этого старого указания было бы еще мало заслуги. Особенность и заслуга Канта состояли в том, что он связал идею долга с понятием свободы воли и понял их как обнаружение особой и самобытной жизни духа, свидетельствующее об его высшем призвании. Тут именно устанавливается особая и независимая область собственных законов и норм, особый мир идей, который разум создает, в сознании своей самобытности, нисколько не справляясь с ходом внешних событий. Понятно, в какой мере эта точка зрения дает просвет для разъяснения огромной жизненной проблемы. Смысл всего совершающегося она видит не во временном успехе, не в случайном достижении, а в исполнении долга, в неустанном и разумном стремлении. Временная неудача поражает только временное, а не вечное; а временный успех, будучи естественным и желательным концом наших начинаний, ничего не прибавляет к их нравственной основе, которая имеет безусловный, независимый от результатов характер. Поставить нашу веру в добро, наши надежды, нашу нравственную мощь независимо от хода событий, от внешних условий, обнаружить самобытную ценность и нетленную силу добра — не в этом ли величайшая задача философии? И не к этому ли стремится все движение мысли Нового времени? Несомненно, что в области моральных исканий самые лучшие и горячие стремления отданы были в новое время на то, чтобы развенчать эвдемонизм, который концом всех стремлений, и личных и общественных, ставил стремление к счастью. Стремление, глубоко присущее человеческой природе, всем понятное и доступное, но обманчивое, как мираж, если делать из него цель жизни и основу мора-

ли. Эвдемонистическая мораль основана на том, чтобы указать для моральных исканий цель ясную и конкретную, чтобы обозначить моральный горизонт ясными и определенными чертами, взятыми из доступного мира человеческих желаний. Конечно, с точки зрения практики жизни единственно правильно ставить себе цели конкретные и доступные; но каждое практическое действие лишь тогда приобретает и настоящую жизненную энергию, и моральную цену, когда оно одушевлено нравственным стремлением, обращенным далеко вперед, к вечному идеалу добра. Лишь в этом случае многочисленные препятствия и затруднения, которые сопровождают каждый практический шаг, не ослабляют энергии духа. Всегда смотреть вперед, не смущаться хаосом и сумятицей времени и не смущаться тем, что каждый достигнутый шаг готовит новые и более сложные задачи, — вот истинная основа для морального настроения. Для эвдемонизма так настроение невозможно — привлекательные планы конкретного счастья каждый раз кончаются тем, что создают новые задачи, и если в прочном достижении счастья полагают руководящую цель морали, то надо сказать, что эта цель обманчива и непрочна. Но нельзя не видеть, что она в высшей степени соответствует привычному мировоззрению человека, сжившегося со своим конечным миром, привыкшего видеть себя центром мира, ограниченного в своих пределах и задачах. Это мировоззрение человека, живущего жизнью замкнутой, патриархальной, столь типически выраженное в средние века. Но первая мысль, которая поражает человека, пробудившегося от средневековой патриархальной замкнутости горизонтов, есть мысль о беспредельности вселенной, о бесконечности миров. Эта мысль производит целый переворот понятий, дает необыкновенное углубление и расширение всему миропониманию. В области морали эту беспредельность горизонтов устанавливает философия Канта. Не останавливаться ни на чем данном, но вечно стремиться вперед, вечно искать, бороться с собою и с внешними препятствиями — вот что значит исполнять нравственный долг, вот в чем задача морали. Это путь постоянных исканий и стремлений. Бодрой веры, живой энергии, неустанной работы требует он, и притом работы и энергии во что бы то ни стало, как бы ни складывались внешние обстоятельства и окружающая жизнь. Но где же здесь конечная цель, где пристань, где твердый берег? Их нет и не может быть. Сила не в достижении, а в вечном стремлении, в неустанном проявлении нравственной энергии. Главное — не переставать хотеть и стремиться...

Я выполнил поставленную задачу в тех беглых и общих чертах, в каких это было возможно в краткий промежуток времени, находившийся в моем распоряжении. Но заканчивая свою речь, я не могу не поставить более общего вопроса, на который наводит нас характер сегодняшнего заседания. Мы чувствуем сегодня Канта и поминаем его заслуги, и невольно хочется отдать себе отчет: чем же может быть для нас Кант, почему он нам дорог? Вы слышали уже сегодня в компетентных разъяснениях моих коллег перечисление целого ряда заслуг Канта в различных вопросах философии и науки. Не повторяя того, что сказано ими, я хотел бы осветить другую сторону вопроса, самое общее значение Канта, и может быть, это уяснит нам его особенное значение для нашего времени.

Часто упрекают современных сторонников Канта в особом пристрастии к его авторитету. Но этот упрек едва ли можно считать справедливым. В сущности в настоящее время нет правоверных кантианцев, как редки они были и прежде. Система Канта имеет то свойство, что каждый, кто проникнется ее духом, вместе с тем проникается и стремлением идти далее. Она дает не только глубокое поучение, но вместе с тем и могучий импульс к дальнейшему размышлению. Уже ближайшие и искреннейшие поклонники Канта поняли, что остановиться на Канте невозможно, а для современных кантианцев является общим правилом: «Понимать Канта — это значит идти далее него». И, таким образом. Кант является прежде, как и теперь, великой школой философии, чрез которую надо пройти. Но почему же эта школа, а не какая-нибудь другая? Что здесь особенного и важного? Ответ на это уяснится нам именно из общего положения Канта. Значение Канта в том, что, сохраняя и утверждая самостоятельное и независимое положение науки, он вместе с тем дает твердую опору и для самобытного значения религиозных, нравственных, эстетических переживаний, как неотъемлемых и жизненных элементов нашего сознания. Для современного человека уже нельзя возвратиться к тем течениям, которые пытаются возродить средневековую мысль о зависимости и подчиненном положении науки по отношению к религии и церкви. Наука должна быть свободной, независимой, идущей собственными путями — на этом наше время стоит твердо. Но вечно возрождающаяся сила нравственно-религиозных исканий и горячий подъем их в наши дни скептицизма и неверия не служат ли свидетельством их вечной важности для человека? И здесь-то опыт Канта философски оправдать самобытность и независимость этих исканий, указать их связь с са-

ним существом человека — есть великое и знаменательное поучение.

Конечно, система Канта во всей ее сложности и глубине никогда не сделается общим достоянием или даже широко распространенным учением. Философские учения, вообще говоря, на это притязать не могут. Но в духовном обороте человечества они играют роль драгоценных светильников, которые должны вечно гореть на сложном и тернистом пути человеческой жизни. И, в частности, говоря о системе Канта, мы скажем, что это один из драгоценнейших светильников для свободной веры нового свободного человека. Пред умственным взором этого человека расстилается бесконечность веков и пространств, расступается твердь небесная, открываются захватывающие душу, головокружительные горизонты, и все же он остается твердым, — твердым в своем нравственном стремлении...

Как же кончим мы сегодняшнее собрание? Не почтим ли все мы благодарным воспоминанием того, кто учением своим поддерживает нас в этом стремлении? Такое учение есть одно из тех слов, о которых можно сказать словами нашего писателя, что они имеют значение пред лицом смерти. Да, это правда: все пройдет, все исчезнет, высочайший сан, власть, всеобъемлющий гений, все рассыплется прахом...

Все великое земное  
Разлетается как дым...

Но добрые дела не разлетятся дымом... И добрые великие слова, прибавим мы от себя, они также не разлетятся дымом. Над такими словами время не властно: им принадлежит вечность, ибо сами они исходят и обращают нас к вечности.





## Андрей БЕЛЫЙ

### Критицизм и символизм

По поводу столетия со дня смерти Канта

12 февраля 1804 года умер Кант. Он подвел философию к тому рубежу, за которым начинается ее быстрое и плодотворное перерождение. Если в настоящую минуту возможно говорить об освобождении духа от вековых кошмаров, то, конечно, этим мы обязаны Канту. Установлен рубеж между бесконечными проявлениями догматизма и истинным мистицизмом. Открыта дорога к золотому горизонту счастья. Века бы мы еще плутали во тьме, если бы не было Канта: и по сю пору смутные грезы туманили бы отчетливость мысли, и по сю пору свободное озарение духом необходимо парализовалось бы известным логическим выражением. Критицизм — рубеж между догматизмом и символизмом, этим внешним выражением всякого серьезного мистицизма. Критицизм — меч, разрешающий мысль от чувства. Окрыляется мысль. Окрыляется чувство. Без окрыленности духа, ибо *«дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит»* (Иоанн).

Критицизм устанавливает перспективу между ступенями сознания. Критицизм — призма, разбивающая свет души на радужные краски. Символизм — обратная поставленная призма, опять собирающая радужные краски. Символизм без критицизма и критицизм без символизма охватывали бы мир однобоко: пройдя сквозь призмы символизма и критицизма, мы станем мудрыми, как змеи, и незлобивыми, как голуби. Без критицизма лучшие из нас задохнулись бы в холодных подвалах мира. Критицизм — это ключ, которым отпираются множество дверей. Разум пересекает бесконечные коридоры мысли, ища выхода здесь и там. Здесь выход еще не дается: дается

лишь свобода искания. В догматизме нет даже этой свободы, и душа надолго заключается в броню, ею же самой случайно сотканную.

Кант — создал философский критицизм. Догматическая философия погибла до Канта, но Кант прошел через все стадии ее развития, стараясь дополнить прежних философов (например, согласуя Декарта и Лейбница в сочинении «*Gedanken von der wahren Schärzung der lebendigen Kräfte*»<sup>1</sup>). Кант пережил и период влияния скептицизма Юма. В кантовском критицизме мы уже имеем дело не с одной и той же бесконечно развивающейся мыслительной способностью. Точка зрения на мир переносится как бы в иную плоскость: действительность и оперирующая над нею мысль становится объектами наблюдения для чего-то третьего. Вот почему только после «Критики чистого разума» возможна речь о ступенях сознания, рисующих целую шкалу в нашей душе.

Куно Фишер указывает на то, что *«правильное и основательное уразумение критической философии зависит главным образом от одной точки: от правильного понимания учения о пространстве и времени»*<sup>2</sup>. Трансцендентальная эстетика есть важнейшая и, быть может, единственная колонна, на которой прочно держится кантовская философия; это — главная батарея против несметных проявлений философского догматизма, снова и снова врывающегося в очищенную атмосферу критицизма. Вот почему, принимая вместе с Шопенгауэром без оговорок эту часть «Критики чистого разума», мы ставим себя в неразрывную связь с кантианством. Вот почему, сколько бы мы ни нападали на трансцендентальную аналитику, мы — символисты — считаем себя через Шопенгауэра и Ницше<sup>3</sup> законными детьми великого кенигсбергского философа.

\* \* \*

В русском языке для расчленения познавательной способности употребляются понятия: рассудок, ум, разум, мудрость. Эти понятия характеризуют различные стороны нашего познания. Остановимся прежде всего на двух первых.

Рассудок есть познавательная способность — единственная функция которого — вывод, а назначение — доказательство. Наибольшей силы и утонченности рассудок достигает там, где устанавливается связь конкретного явления с основным принципом (например, когда подводим движение неправильного тела к трем принципам Ньютона). Рассудок ручается только за

правильность выведенного, а не за действительность его. Это — способность формальная. Разрозненные выводы напоминают груду кирпичей, сложенных в здание.

Способность, соединяющая выводы в одно целое, есть *ум*. Выбор материала для построения единого целого предполагает контроль над материалом, а этот последний зависит от личного почина. Влиянием личности окрашивается то или иное умствование. Положение ума соединяет множество рассудочных умозаключений, располагая их в систему контролирующего способностью ума. Умственной деятельности мы обязаны всевозможными научными и философскими теориями. Эти теории объединены в том отношении, что они носят характер догматизма.

Ложные умозаключения неправильны по форме. Но существуют умозаключения, имеющие трансцендентальные основания неправильности. Борьба с такими умозаключениями не в силах догматизм. Теория познания — только она способна обнаружить призрачность подобных умозаключений. Злоупотребление отвлеченными понятиями *a priori* — неизбежно в философском догматизме, если не обращать внимания на способ возникновения и употребления их. Это неизбежно подчиняет догматизм критической философии.

Отношения точной науки к теории познания неравноправны. В позитивизме, как системе наук, и в ограничении компетенции науки между движением и сознанием открывается характер научного миропонимания, как миропонимания догматического. Приведением в систему данных науки не исчерпываются вопросы бытия. Наука оказывается фундаментом, извне утверждающим или отрицающим то или иное философское построение, изнутри независимое. Те или иные ценности в науке являются следствием правильного умоприложения к предмету опыта научных методов. Критическая же философия рассматривает трансцендентальные основания этих методов. Критика оснований науки ставит науку в отношения, подчиненные к теории познания. Синтез между наукой и философией не существует, а формален. Это есть временно наводимый мост между данными внешнего и внутреннего опыта для уяснения границ. Основная положительная сторона всякого синтеза и *заключается в уяснении границ*. Соединение науки и философии в нечто однородно смешанное только словесно. От такого синтеза получается «ни то ни се». Наука теряет строгую определенность. Мысль стесняется научными рамками. Все подсекается в корне. Уяснение границ между наукой и теорией познания

важно еще в том отношении, что здесь проводится параллель между выражением данных внешнего опыта в формах внутреннего и обратно. Отчетливей уясняется тогда научный догматизм. Мы переживаем подобную эпоху.

Материализм неизбежно переходит в динамизм, атом — в центр пересечения сил. Последующее развитие физики вырабатывает наиболее общее выражение для мировой субстанции. Это выражение — энергия или работа. Энергия расстояния (произведение силы на пройденный путь) уничтожает время и пространство; она объединяет эти понятия включением в свою формулу. Современные энергетики пытаются даже формы познания вывести из энергетических принципов. Оствальд<sup>4</sup> характеризует закон причинности как эквивалентное превращение одной или нескольких форм энергии, без которого ничто не может совершиться. С другой стороны, Шопенгауэр определяет сущность материи как взаимное ограничение времени и пространства, рождающее причинность, причинность же есть только форма познания, в которой воспринимается воля, выступающая в видимость. Здесь безусловная связь между конечными выводами физики (энергетики) и основным принципом шопенгауэровской метафизики (волей). Вот пример ярко выступающего параллелизма между данными науки и метафизики. Однако соединение этих данных в одно целое (энергия есть воля) невозможно. Причинность, которая является промежуточным звеном между волей и энергией есть только форма познания, а вместе с тем и непереступаемая граница между сущностью и видимостью. В определении причинности как энергии Оствальд совершает логический скачок от предмета (энергии) к формальному условию его восприятия (причинности). Такая логическая ошибка неизбежна при попытках науки перейти черту, отделяющую ее от теории познания, вместо того чтобы предоставить последней критику научных основоположений.

Умственный догматизм, в связи с возможностью ошибок при выводе или при недостаточном основании доказательств, выдвигает влияние личности на характер умственной деятельности. Указанием на постоянное приближение к истине, путем взаимного ограничения ошибок, не достигается ничего. Такое указание основано на софизме, предполагающем ход мышления по закону диалектического развития доказанным. Да и помимо шаткости доказательств в пользу этого закона, интенсивность доводов влияет на место синтеза двух противопоставленных друг другу заключений, так что это место может оказаться на стороне наиболее обоснованной ошибки. При повторении по-

добного случая несколько раз кряду мы имели бы последовательное удаление от истины; даже при законе диалектического развития. Кроме того, умственному синтезу можно противопоставить синтез чувственности, влияние которой на рассудок создает, по Канту, ряд заблуждений. Следует уничтожить источник заблуждений — раскол между рассудком и чувством. Ум, высшим выражением которого является догматизм, не способен ни отрешиться от чувственности, ни преодолеть, ни соединиться с ней. Все это — задача следующих ступеней познания, характеризующих критицизмом и символизмом.

\* \* \*

Кант сознался в абсолютной невозможности познания мира в его сущности. Кантианство впервые провело беспощадную грань между обманчивой видимостью и непостижимой сущностью (вещью в себе и для себя). Пространство является, по Канту, формой, систематизирующей представления о внешних переживаниях, а время — формой, систематизирующей представление о нас самих. Внутреннее чувство, являясь перед нами как представление во времени, не говорит нам о нас самих ничего существенного. Если внутренним чувством мы не способны, по Канту, проникать в сущность вещей, то тем менее на это способно мышление. Рассудок, образующий категории, посредством которых мыслится предмет, может казаться переступающим границы чувственности: ноумен есть предмет сверхчувственного восприятия. Ноумен, по Канту, должно понимать только в отрицательном смысле, как нечто ограничивающее чувственность и непостижимое посредством категорий, т. е. как нечто абсолютно неизвестное. Но тут отрицающее мышление Канта уподобляется человеку, попавшему в болото, который, едва успев вытащить правую ногу, завязает левой. Одни лишь бароны Мюнхгаузены философии способны вытащить себя за косичку из этих болот. Между призрачными феноменами и несущими ноуменами — этой Сциллой и Харибдой<sup>5</sup> кантовской философии, расплывается всякая действительность. Если вещь в себе — вне времени, пространства, причинности, то вполне законен вопрос, который подымает Лопатин<sup>6</sup> в «Положительных задачах философии»: «Как может копия, производимая действием своего оригинала, изображать абсолютное его отрицание во всех отношениях? Кант ни разу не поставил вопрос в его настоящей серьезности» (Часть вторая, с. 137)<sup>7</sup>.

В познании, по Канту, мыслится отношение между чистым понятием рассудка (категорией) и наглядным представлением, в силу того, что рассудок «не может принять внутрь себя наглядного чувственного представления». По Канту, отношение это есть отношение подчинения, и синтез, выражающий познание, является «единством, независимым от чувственности». Относительность не преодолевается подобным синтезом, а только сглаживается. С таким механическим синтезом никакого сходства не носит тот синтез, который обнаруживает *свойства* иных порядков сравнительно с свойствами синтезируемых понятий (как, например: яд хлор, соединенный с ядом натрия, образует хлористый натрий, поваренную соль, безвредность которой не может быть мыслима в синтезируемых понятиях о хлоре и натрии). Отсюда внутреннее чувство, определяемое отношением к нему рассудка, должно казаться не предметом, но явлением. Если познание есть отношение, приходится неизбежно не только становиться на точку зрения кантовского рассудка, но противопоставлять рассудку волю, подстилающую внутреннее чувство, чтобы противопоставляемые члены отношения носили характер равноправности. «Все, что в нашем познании относится к наглядному представлению, за исключением чувства удовольствия и неудовольствия воли, конечно, не может быть названо познаниями», — говорит Кант<sup>8</sup>. Это «конечно» никак не оправдывается строго-философским мышлением. При взаимодействии, существующем между рассудком и деятельностями воли — чувствами, — познание, как *отношение*, может включать и волю.

С другой стороны, если пространство — форма внешнего чувства, а время — внутреннего, то при такой систематике априорных форм имеет место новый вопрос: каково формальное начало, объединяющее и пространство, и время? Такой вопрос неизбежен. Забвение его с нашей стороны только показатель, до какой степени основание подобного вопроса предшествует всякому опыту. Это начало, объединяющее, по Шопенгауэру, все классы представлений, есть распадение на субъект и объект. Кант не заметил его, а между тем та философия, которая имеет дело со способом познания предметов а priori, не может не поставить эту форму, объединяющую формы основания, — краеугольным камнем философии. Помимо своей логической неизбежности, это начало не только объединяет, но и соединяет рассудок и чувственность как нечто, одинаково подчиненное закону основания, так что противоречие, существующее между рассудком и чувственностью у Канта, падает само

собой. Время и пространство объединены формой, которой Шопенгауэр<sup>9</sup> дает наименование закона основания бытия и которая *«есть во времени последовательность его моментов, а в пространстве — положение его взаимноопределяющихся частей»*. Закон основания, объединяющий различные классы представлений, в свою очередь, подчинен наиболее общей форме познания — существованию субъекта для объекта. Познание, по Шопенгауэру, *предшествует закону основанию*, а по Канту — *подчинено всецело*. Вот почему под словом *«Verstand»* (рассудок) разумеется некоторая более обширная способность, нежели способность образовать понятия, эта способность объединяет кантовскую чувственность с рассудком.

Из кантовского критицизма, отрицающего существование познания, выход или в позитивизм, полагающий своей задачей систематическое исследование относительности явлений, или к Гегелю, отождествившему действительность с понятием, т. е. возвращение в низины догматизма, или шаг к Шопенгауэру, стоящему на рубеже между критицизмом и символизмом. Но обращение к догматизму, после того как именно невозможность им удовлетвориться привела к теории познания, не может считаться движением вперед. Единственный путь от Канта к Шопенгауэру.

\* \* \*

«В бесконечном пространстве, — говорит Шопенгауэр, — бесконечное количество самосветящихся шаров; вокруг каждого из них кружится дюжина меньших, раскаленных внутри, но покрытых оболочкой; на внешней стороне этой оболочки слой плесени, которая производит живых познающих существ, вот эмпирическая истина, реальность, мир». «Но философия нового времени, благодаря трудам Берлея и Канта, додумалась до того, что весь этот мир прежде всего только мозговой феномен...» «Дело собственно не в нашем недостаточном знакомстве с предметом, но в самой сущности познания...» «Путем объективного познания нельзя выйти за пределы представления, т. е. явления. Таким образом, мы всегда будем стоять пред внешнею стороною предметов... «Но в противовес этой истине выдвигается другая — именно та, что мы не только познающие субъекты, но вместе с тем и сами принадлежим к познаваемым существам, — что мы не сами вещь в себе... Для нас открыта дорога изнутри — как какой-то подземный ход, как какое-то таинственное сообщение, которое — почти путем измены — сра-

зу вводит нас в крепость — ту крепость, захватить которую путем внешнего нападения было невозможно...» «В силу этого мы должны стараться понять природу из себя самих, а не себя самих из природы... Наша воля, единственно нам непосредственно известное, а не что-либо данное нам только в представлении...» «Учение Канта о непознаваемости вещи в себе видоизменяется таким образом, что она непознаваема безусловно и до конца, но что в самом непосредственном ее обнаружении — она открывается как воля». «Во всех явлениях внутреннее существо, открывающееся нам, — одно и то же... То, что создает маскарад без конца и начала, — одно и то же существо, которое прячется за всеми масками, загримированное...»

Постепенное, связанное рядом ступеней выступление в видимость одной из главнейших черт внутренней сущности Шопенгауэр называет объективацией воли. Она выливается в определенных, вечных ступенях — идеях. Идея — познанное бытие объекта для субъекта. Эта форма познания предшествует закону основания. Здесь сущность ограничена представлением, но еще не законом основания. Такое познание безумно с точки зрения законопричинности явлений. Однако оно подстилает всякое разумное познание. Оно служит фоном, на котором возможна деятельность разума. Возможность путем интуиции сбрасывать посредствующие формы познания есть отличительная способность гениального познания. Гениальное познание есть познание идей — ступеней сущности, возникшей перед нами в представлении. Дальнейшее ограничение идеи временем, пространством, причинностью дробит ее на проходящие индивидуумы. Здесь, по выражению Шопенгауэра, уясняется общность Платоновой идеи и вещи в себе и для себя, разнящихся только по определению, а не по существу. *Переход от так называемого разумного познания к безумному заключается не в противоречии или устранении форм познания, а лишь в расширении их*; такое расширение необходимо предполагает сознание границ различных ступеней познания, взаимную иерархию их. Безумие в тесном, клиническом смысле отличается от безумия в общем смысле неумением справиться с оценкой явлений на нескольких языках души.

Познание идей открывает во временных явлениях их безвременновечный смысл. Это познание соединяет рассудок и чувство в нечто отличное от того и от другого, их покрывающее. Вот почему в познании идей мы имеем дело с познанием интуитивным. Происходящее от греческого слова *symballo* (соединяю вместе) понятие о символе указывает на соединяющий

смысл символического познания. Подчеркнуть в образе идею значит претворить этот образ в символ и с этой точки зрения весь мир — «лес, полный символов», по выражению Бодлера<sup>10</sup>. Истинный символизм начинается только за воротами критицизма. Символизм, рождаемый критицизмом, в противоположность последнему, становится жизненным методом, одинаково отличаясь и от догматического эмпиризма, и от отвлеченного критицизма преодолением того и другого. В этом и заключается переживаемый перевал в сознании.

\* \* \*

Философские системы возможны на стадии догматизма и критицизма, где ум и разум выступают на первый план среди лестницы наших познавательных способностей. Способность нашего познания изнутри постигать главнейшие черты сущности есть *мудрость*, и символизм — область ее применения. Рассудочное положение доказательно: мудрое — непосредственно убедительно. В нем потенциально включено множество рассудочных положений; эти положения, соединяясь друг с другом, образуют положения ума; эти, в свою очередь, соединяются в положения разума, которые, сливаясь с чувством, становятся символами, т. е. окнами в Вечность. Вот где кроется причина могущества простых, но бездонных евангельских слов. Изречения мудрости вследствие извращения культуры или пересадки ее на неподготовленную почву требуют умных комментариев, что является уже разложением мудрости. Наступает время, когда изречения мудрости поступают на суд рассудка и рассудок *всегда* отвертывается от них, потому что в нем нет данных для уразумения мудрости: ведь она рождается из преодоления всех ступеней мысли и чувства. Здесь мысли и чувства всеобщие. Для всеобщности необходима свобода. Холопство мысли ее убивает. Нужно быть многострунным, чтобы заиграть на гуслях Вечности. Только в свободе многострунность.

Горные путешественники, поднявшись по одной только тропинке на вершину, могут созерцать с вышины все пути восхождения. Мало того: они могут, опускаясь в низины, выбирать любой путь. Эта свобода выбора — завоевание культуры. Она принадлежит нам, пришедшим к символу — этому кряжу сознания — сквозь туманные дебри мысли. Мы, «декаденты», уверены, что являемся конечным звеном непрерывного ряда переживаний, — той центральной станцией, откуда начинаются иные пути. Наше «сгедо» в том, что мы на перекрестке до-

рог. Для окончательного суждения об этих дорогах следует самому побывать на них. Нельзя обвинять, стоя на перевале между двумя долинами, что жители одной долины не видят происходящего в другой. Но и обратно: бессмысленно обвинять стоящих на перевале в силу их положения.

Нам нет дела, если другие не подошли к поворотному пункту европейской культуры, не подготовлены к нашим вопросам. Во имя других, во имя себя, во имя Бога мы должны идти вперед, независимо от того, пойдут ли за нами. Если язык наш несовершенен, это несовершенство не может застилать от нас ослепительную нежность рассвета. Мы идем к нему со сложенными руками. И когда вокруг нас раздается восклицание «*декаденты*», точно из другого мира оно к нам доходит. Нам забрезжившее сиянье, пронизывая серую тьму жизненной пыли, посеянной на спящих, окрашивает эту пыль зловещим заревом пожара, и мы в их глазах являемся поджигателями. Но это — оптический обман. Мы — «*декаденты*», потому что отделились от цивилизации без Бога, без откровения. «*И потому выйдите из среды их и отделитесь*»<sup>11</sup>, — говорит Господь. Что бы ни было, мы идем к нашей радости, к нашему счастью, к нашей любви, твердо веря, что любовь «*зла не мыслит*» и «*все покрывает*». Перед нами любовь — полюбили. Сквозь туманную жизнь мы идем к опьяненной лазури.





**Н. О. ЛОССКИЙ**

**Гносеологический индивидуализм  
в новой философии и преодоление его  
в новейшей философии**

(Речь, произнесенная 10 апреля в Московском Университете перед защитой диссертации «Обоснование интуитивизма»)

По словам Гегеля, новые философские системы «не уничтожают принципов старых, а только показывают, что эти принципы не были последним, не были абсолютным определением». В самом деле, всякая попытка человеческой мысли уложить Вселенную в рамки философского мирозерцания содержит в себе истину, но истину неполную, односторонне выраженную. Рамки не только систем, но и широких философских направлений, напр., таких, как рационализм или критицизм, неизбежно оказываются слишком узкими для мирового целого; повторные попытки развить направление осуществляют его в формах, все более и более философски утонченных, т. е. все последовательнее развивающих основной принцип направления, но зато тем более обнаруживающих бедность его в сравнении с богатством Вселенной. Положение становится все более и более невыносимым и на смену одностороннему направлению постепенно выступает, в качестве реакции против него, другое одностороннее направление, противоположное первому, или же, если два односторонних направления с самого начала развивались рядом, враждуя друг с другом, то является попытка дать синтез их.

Имея в виду этот путь развития философии, следует предположить, что величайшие периоды в ее истории, такие как древняя греческая и новая западноевропейская философия, воплощают в себе глубочайшие противоположности человеческого мирозерцания. Наиболее глубокая из возможных противо-

ложностей кроется в различии между абсолютным и миром конечных вещей. Однако ясно, что не она руководила до сих пор развитием философии; то здесь, то там влияние этой противоположности сказывается, но оно не бывает систематическим. И не удивительно: это противоположность *мировая*. Поэтому влияние ее на человеческое миросозерцание станет систематическим только тогда, когда человек преодолет в своем мировоззрении все чисто *субъективные* противоположности и будет строить миросозерцание с мировой точки зрения, а не с точки зрения человеческого *я*. Пока эта ступень развития не достигнута, прогрессом философии управляют противоположности, возникающие с точки зрения человеческого *я*. Самая глубокая из них есть противоположность между *я* и не-*я*, между субъективным и транссубъективным миром, переплетающаяся в деятельности познания с близкими ей, но не тождественными противоположностями, между субъектом и объектом, а также между мышлением и бытием и потому являющаяся в философии в чрезвычайно многообразной и запутанной форме. Главные периоды европейской философской мысли служат воплощением именно этой противоположности. Греческая философия есть период *недифференцированности субъекта и транссубъективного мира*; поэтому в миросозерцании древнего грека субъект утопает в безбрежном океане транссубъективного мира, и философские системы безотчетно, непреднамеренно приобретают характер универсализма и реализма в том смысле, что в них господствуют объекты внешнего мира, и сам субъект слагается из элементов этого мира и наделяется его свойствами. Так как этот универсализм является результатом недифференцированности субъекта и транссубъективного мира, то, само собою разумеется, он в греческой философии не выражен в чистой форме и допускает всевозможные отклонения и исключения.

Иной характер имеет новая философия XVII и XVIII веков. В ней познающий субъект начинает понимать себя как личность, как единую психическую (сознательную) жизнь, как духовную индивидуальность; он склонен считать себя субстанцией, и в этом качестве противопоставлять себя, как законченную, самодовлеющую единицу, всему миру не-*я*, как состоящему из других субстанций. Ввиду этого он склонен в познании и в практической жизни рассматривать свое *я* и свои индивидуальные деятельности и переживания, как верховную цель и как нечто первично данное; поэтому он устанавливает субъективные идеалы теоретической и практической деятельности (субъективизм в учении об истине, добре, красоте) и критерии при-

ближения к идеалу или удаления от него находит в субъективной стороне переживаний. Иными словами, в системах философов этого периода господствуют не универсальные принципы, а *индивидуалистические* тенденции, ведущие в конечном итоге к субъективному идеализму. Конечно, склонность к индивидуализму сказывается не только в философских системах этого времени, а и в самой жизни. В религии она проявляется в возникновении протестантизма, в распространении индивидуальных форм религии, отвергающих не только Церковь, но и всякую религиозную общину, и, наконец, в распространении неверия, т. е. совершенного освобождения личности от всякого общения с безусловно универсальным началом, с Божеством. В государственной и общественной жизни склонность к индивидуализму сказывается в возрастающей потребности в политической и гражданской свободе. Такое же искание свободы замечается и в области экономической жизни.

Конечно, этот индивидуализм лежит в основе новой истории не в форме сознательно выработанного правила поведения, а в форме инстинктивного стремления человеческой личности к самостоятельной жизни. Даже философией этого периода он руководит не как теорема, а как инстинкт; так и должно быть, если важнейшие периоды философской мысли определяются столь глубокими основаниями, как ступени дифференциации субъективного и трансубъективного мира, т. е. служат выражением ступеней развития духа, культуры и даже, может быть, самого мира. Поэтому индивидуализм не сразу появляется в развитой форме: сначала он смешивается с инородными элементами и, очищаясь от них лишь постепенно, достигает максимума напряжения у ближайших предшественников Канта, а также у самого Канта и у Фихте в первый период его философского творчества. Вслед за этим наступает не моментальное крушение исключительного индивидуализма, а постепенное приобщение к нему универсалистических тенденций. Это осложнение философского мышления, полагающее начало эпох новейшей философии, происходит не в виде разрыва со старым, а путем органического роста: мыслящий индивидуум, углубляясь в свое *я*, находит корни своего индивидуального бытия в Абсолютном, приходит через Абсолютное к пониманию других конечных индивидуальностей и строит мирозерцание, во всех отношениях координирующее (соотносящее на началах равноправия) мир *я* и мир не-*я*, а не субординирующее (подчиняющее) их друг другу. На этой почве открывается возможность создать органическое миропонимание, сочетающее универсализм гре-

ческой философии с индивидуализмом новой философии, освобождаясь от односторонностей той и другой.

На этот путь новейшая философия вступает наиболее очевидным образом по крайней мере в той своей дисциплине, которая считается основною, именно в гносеологии. Так как мое исследование «Обоснование интуитивизма», вступлением к которому служит эта речь, посвящено проблемам теории знания, то я и рассмотрю теперь этот вопрос лишь со стороны развития гносеологического индивидуализма в новой философии и преодоления его в новейшей философии.

Есть три важные стороны в процессе знания, которые могут быть истолкованы в духе индивидуализма, — состав знания (самые переживания, составляющие знание), происхождение знания и значение знания (трансцендентное или имманентное, адекватное или неадекватное и т. п.). Крайнею ступенью развития гносеологического индивидуализма было бы учение о том, что все эти три стороны познавательного процесса вполне *имманентны* познающему субъекту, т. е. учение о том, что все познавательные переживания *целиком* суть личные состояния познающего субъекта, что они происходят *сполна* из недр самого познающего духа и дают знание *только* о явлениях в познающем субъекте.

В эмпиризме Бэкона и рационализме Декарта теория знания была, конечно, еще очень далека от этой крайней формы индивидуализма. У Бэкона индивидуализм сказывается только в форме намерения построить все знание на личном опыте, на произведенных самим познающим субъектом наблюдениях и экспериментах. При этом, однако, не исключается возможность того, чтобы состав, происхождение и значение знания были трансцендентными. В рационализме Декарта этот вопрос уже ставится определенным образом и решается в такой форме, которая может быть названа *первою ступенью развития гносеологического индивидуализма*; в самом деле, Декарт не только требует, чтобы все мировоззрение было построено чистым мышлением познающего субъекта, но еще и полагает, что все познавательные переживания (прирожденные идеи и ощущения) *целиком* имманентны познающему субъекту. Однако у него сохраняется тесная связь между интеллектуальными процессами и внешним миром, поскольку он признает трансцендентное происхождение ощущений и трансцендентное значение истинного знания; поэтому его теория представляет собою лишь *первую ступень* развития гносеологического индивидуализма; на

этой же ступени стоит, с одной стороны, рационализм Спинозы, а с другой стороны, также и эмпиризм Локка и Беркли.

Вторая ступень развития гносеологического индивидуализма могла осуществиться и действительно осуществилась в следующих двух модификациях: во-первых, в форме утверждения, что все знание не только по своему *составу*, но также и по своему *происхождению* имеет субъективный характер, т. е. возникает из природы души самого познающего субъекта, а не под влиянием транссубъективного мира; во-вторых, в форме утверждения, что все знание не только по своему *составу*, но и по своему *значению* имеет субъективный характер, т. е. дает сведения лишь о том, что совершается внутри познающего субъекта, а не о том, что находится вне его. Первая форма второй стадии гносеологического индивидуализма воплотилась в философии Лейбница, по учению которого познавательный процесс находится в связи с познаваемым внешним миром лишь постольку, поскольку истинное знание имеет трансцендентное значение. Вторая форма второй стадии гносеологического индивидуализма представлена философией Юма, теория которого сохраняет связь между познавательным процессом и транссубъективным миром лишь постольку, поскольку в основе ее сквозит мысль, что впечатления внешних чувств возникают в познающем субъекте под влиянием транссубъективного мира.

Наконец, третья и последняя ступень развития гносеологического индивидуализма осуществлена в теории знания Канта, по крайней мере в отношении к научному знанию, состоящему из всеобщих и необходимых синтетических суждений: в самом деле, поскольку Кант утверждает, что наука познает лишь явления и притом со стороны их закономерности, вносимой в них самую познавательную способность субъекта, его теория знания рассматривает все три стороны процесса научного знания — состав, происхождение и значение его, как *имманентные познающему субъекту*. Только эмпирическое содержание знания, не укладывающееся в систему всеобщих и необходимых суждений, именно только ощущения рассматриваются Кантом как такая сторона познавательного процесса, которая, быть может, обусловлена отношениями познающего субъекта к вещи в себе.

Путь от первой ступени развития гносеологического индивидуализма вплоть до третьей пройден новой философией не случайно: он был предназначен уже первою ступенью развития гносеологического индивидуализма. В самом деле, если в опыте и в мышлении познающий субъект имеет дело только с сво-

ими душевными состояниями, то существует глубокий раскол между *знанием* о внешнем мире и *бытием* внешнего мира, заставляющий философию рано или поздно прийти к идеализму, интеллектуализму, солипсизму и скептицизму. Действительно, если в процессе знания субъект имеет дело только с состояниями сознания, то рано или поздно он должен прийти к мысли, что строить картину внешнего мира он может только из материалов, аналогичных процессам сознания. На этот именно путь и вступают Лейбниц и Беркли. Мало того, поскольку этот идеализм рассматривает представления и понятия о внешнем мире только как интеллектуальные феномены в познающем субъекте, он приобретает интеллектуалистический характер, ярко выраженный по крайней мере в отношении к учениям о внешнем мире. Наконец, если познающий субъект имеет дело только со *своими* состояниями сознания, то рано или поздно философия должна отказаться от утверждений обо всем, что находится вне субъекта, и прийти к солипсизму и скептицизму. Замечательно, что этот фазис развития индивидуализма, являющийся неизбежным результатом раскола между мышлением и бытием внешнего мира, представлен не только эмпиризмом Юма; к нему близок и рационалист Лейбниц, обособляющий *я* от *не-я* до такой степени, что, согласно его мировоззрению, если бы Бог уничтожил всю Вселенную, кроме меня, то я этого даже и не заметил бы и мог бы продолжать читать лекции, совершить путешествие в Америку и т. п., так как весь мир, с которым я вступаю в общение, развивается из недр моего духа, содержащего в себе в виде живой копии всю Вселенную. Если раскол между мышлением и бытием приводит к необходимости таких странных и хитроумных гипотез для объяснения знания о транссубъективном мире, то ясно, что следующие за Лейбницем философы, даже и склонные к метафизике рационализма, как, напр., Кант, должны или прийти к скептицизму, подобно Юму, или искать нового обоснования научного знания. Единственный оставшийся путь для этого нового обоснования знания заключается в сближении мышления и бытия, в признании того, что *объекты знания имманентны процессу знания*. Кант именно и ввел этот новый принцип в теорию знания, однако, как верный сын века, он не только не порвал связи с гносеологическим индивидуализмом своих предшественников, но даже возвел его на высшую ступень развития, сумев придать новому гносеологическому принципу индивидуалистический характер: в самом деле, он сблизил мышление и бытие не путем координации их, а путем субординации бытия мыш-

лению, путем утверждения, что сама природа есть явление для познающего субъекта, создаваемое процессом опыта, а познаваемое бытие есть лишь категория мышления. Таким образом Кант устранил раскол между знанием и явлением, но, как индивидуалист, он ввел новый раскол между явлением и вещью в себе, и критика понятия вещи в себе, произведенная ближайшими преемниками его, окончательно обнаружила неспособность индивидуализма обосновать процесс знания о внешнем мире. Каким же путем должна была развиваться дальше теория знания? Ей оставалось только отказаться от гносеологического индивидуализма и признать надындивидуальность знания, т. е. утверждать, что объект знания может быть *трансцендентным в отношении к познающему субъекту* и тем не менее *имманентным в отношении к процессу знания*. Однако внезапное провозглашение такого принципа было бы резким разрывом между прошлым и настоящим в истории философии и было бы возможно лишь в том случае, если бы развитие философии руководилось отчетливо сознанными логическими требованиями мышления. Если же на самом деле философские направления обуславливаются такими причинами, как ступени дифференцированности *я* и *не-я*, или такими мотивами, как одностороннее самоутверждение личности, соответствующее известной культурной ступени духа, то трудно допустить, чтобы переход от гносеологического индивидуализма к теории надындивидуальности знания совершился путем резкого разрыва с прошлым, в форме сознательно высказанного нового принципа. Скорее надо полагать, что этот переход совершился путем бессознательного органического перерождения индивидуализма в теорию надындивидуальности знания, так что момент перехода от индивидуализма к его противоположности не был замечен самим виновником этого процесса. Этот оригинальный процесс органического перерождения действительно совершился в философии Фихте, пройдя через момент такого крайнего индивидуализма, который, может быть, на мгновение и осуществился в мышлении Фихте, но тотчас же был побежден им. Этот крайний пункт индивидуализма заключается в предположении, что не только формы познавательного мира, но и все содержание его создается познающим *я*. Таким предположением устраняется из философии Канта раскол между явлением и вещью в себе, но вместе с тем вносится в теорию знания совершенно новое представление об отношении между познающим субъектом и мировым целым. В самом деле, такое *я*, которое служит первоисточником и носителем всей Вселенной, может

быть только Абсолютным Субъектом, Вселенским надындивидуальным Я, к которому всякое эмпирическое я относится лишь как его модификация. Индивидуальное я познает эту первооснову мира, углубляясь в своем самопознании вплоть до своего вселенского корня, вплоть до того безусловного акта «Я полагает себя», который относится уже к сфере надындивидуального. Следовательно, содержание этого акта знания выходит за пределы эмпирического я, что возможно лишь в том случае, если эмпирическое я обладает способностью нечувственного восприятия (интеллектуальной интуиции), так что объект знания, трансцендентный в отношении к индивидуальному я, может быть имманентным акту знания этого я и, следовательно, процесс знания в этих случаях оказывается надындивидуальным.

Конечно, Фихте стоит еще очень близко к индивидуализму Канта, так как применяет понятие интеллектуальной интуиции только в отношении к знанию о деятельности я; но так как в самом понятии интеллектуальной интуиции нет ничего, что обязывало бы к такому ограничению его, то не удивительно, что Шеллинг широко использовал его для объяснения знания о природе, а также об Абсолютном и вместе с Гегелем развил учение о знании, уже совершенно отчетливо утверждающее надындивидуальность знания. Системы этих философов отжили свой век, но учение о надындивидуальности знания не сходит со сцены в философии XIX века, а, наоборот, все более распространяется, возникая, как и во времена Фихте, все вновь и вновь главным образом в связи с философией Канта. Самым удобным и простым путем для этого преобразования философии Канта является истолкование трансцендентального единства апперцепции, как единства надындивидуального. Этим путем идут, напр., имманентная философия (Шуппе)<sup>1</sup> и нормативный критицизм (Риккерт)<sup>2</sup>. С другой стороны, и эмпиризм, идя прямо противоположным путем, именно превращая человеческое я в связку ассоциирующихся и диссоциирующихся переживаний, пришел во второй половине XIX в., напр<имер>, в теории знания Маха<sup>3</sup>, к усмотрению того, что нет оснований утверждать, будто в состав знания входят лишь элементы, составляющие исключительную принадлежность познающего субъекта.

Освободившись от гносеологического индивидуализма, перечисленные философские направления тем самым вырвались из тисков *субъективного идеализма*. Однако следы происхождения их из индивидуалистических теорий знания еще слишком заметны, так как в качестве отрицательного наследия они по-

лучили от своих предшественников чрезмерную склонность к интеллектуализму; имманентные философы, напр<имер>, рассматривают объективно необходимые синтезы как синтезы *категориальные*, а эмпирист Мах считает содержания опыта *ощущениями*. Между тем, стоит только отчетливо поставить мысль, что знание есть процесс надындивидуальный, содержащий в себе объекты, трансцендентные в отношении к познающему индивидууму, и тотчас же станет ясно, что интеллектуализм теряет почву под ногами, так как синтезы, непосредственно данные познающему индивидууму извне, могут быть также и реальными связями, а содержание объекта, которому незачем преломляться сквозь чувственность познающего я, вовсе не обязано быть ощущением.

Таким образом, теория надындивидуальности знания не требует интеллектуализма и даже вообще не ведет с необходимостью к идеализму (мы говорим не о греческом идеализме, а об идеализме новой философии, строящем мир из *психических* процессов), но оставляет простор для построения *реалистического* мирозерцания, если онтологические изыскания и исследования частных наук дадут материал для него. Мое «Обоснование интуитивизма» именно и задается целью развить такую теорию знания, которая могла бы послужить фундаментом для реалистического мирозерцания. В свою очередь, на почве такого мирозерцания могло бы произойти преодоление всех форм одностороннего индивидуализма (метафизического и практического) и сближение между тенденциями древнегреческого и нового европейского мышления.





**Н. О. ЛОССКИЙ**

**Обоснование интуитивизма**

**Г л а в а I V**  
**ДОГМАТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ**  
**ТЕОРИИ ЗНАНИЯ КАНТА**

Критика чистого разума основывается на предположении, что существует знание, обладающее всеобщим и; необходимым характером; все исследование Канта построено так, чтобы объяснить возможность подобного знания. Эта ничем не доказанная предпосылка \* сама по себе не особенно опасна, но в теории знания Канта она становится чрезвычайно вредоносной потому, что комбинируется у него с теми предпосылками рационалистов и эмпиристов, которые приводят в конечном итоге к абсолютному скептицизму. Кант знает об этой опасности и потому принужден прибегнуть к необычайно искусственным построениям, чтобы отстоять возможность всеобщего и необходимого знания, не покидая этих предпосылок. Таким образом, он создает в высшей степени своеобразную, не похожую на все предыдущие учения систему философии, но это своеобразие обусловливается именно тем, что бессознательная подпочва ее слишком мало оригинальна. Эту подпочву мы и постараемся вскрыть теперь.

В самом начале своего «Введения» в «Критику чистого разума» Кант уже считает несомненным, что первым толчком к возникновению опытного знания служит воздействие предметов на душу познающего субъекта. «Несомненно, что всякое наше познание начинается с опыта; ибо чем же другим и воз-

---

\* См. об этом: *Volkelt*<sup>1</sup>. Immanuel Kants Erkenntnisstheorie. IV. 4. S. 193—203.

буждается к деятельности наша познавательная способность, как не теми предметами, которые действуют (rühren) на наши чувства и отчасти сами вызывают в нас представления, отчасти побуждают деятельность нашего рассудка сравнивать эти представления, соединять или разделять их и таким образом перерабатывать грубый материал чувственных впечатлений в познание предмета, которое называется опытом» \*. Картина этого взаимодействия рисуется в уме Канта совершенно так же, как в уме Декарта или Локка: Я и не-Я или, точнее говоря, познавательный процесс и вещи, обуславливающие его, обособлены друг от друга, по мнению Канта. Он не может себе представить, чтобы свойства вещи, независимой от познающего субъекта, могли войти в представления субъекта \*\*. «Внешнее чувство может содержать в себе только отношение предмета к субъекту в его представлении, а не то внутреннее, что присуще объекту в себе» \*\*\*, — говорит Кант. Отсюда ясно, что предметом знания могут быть только наши представления, «целиком находящиеся в нас» \*\*\*\*, только «наши идеи», как сказал бы Локк. Что же касается внешних вещей, «мы не знаем ничего, кроме собственного нам способа воспринимать их, который необходим только для человека, а вовсе не для всякого существа» \*\*\*\*\*. Расширяя свой чувственный опыт, мы познаем только себя, говорит Кант, подобно Декарту. «Если бы мы могли довести свои созерцания до высшей степени ясности, мы все-таки таким образом не подошли бы ближе к свойствам вещей в себе. Во всяком случае мы бы узнали в совершенстве только свой способ созерцания, т. е. свою чувственность, да и то только под условиями пространства и времени, первоначально присущими субъекту; но чем могли бы быть предметы в себе, мы никогда не могли бы узнать даже и путем самого отчетливого познания явления их,

---

\* *Kant. Kritik der reinen Vernunft*. 2-е изд. Кербача. S. 647, см. также S. 48, 54, 55, 61, 75, 76 и мн. др. Перев. Н. Лосского, с. 24, 41, 45, 46, 51, 60, 61. См. также «Прологомены», перев. Вл. Соловьева, с. 54, 56, 93, 98. — О слове «rühren» см. «Commentar zu Kants "Kritik der reinen Vernunft"» Файхингера<sup>2</sup>, который указывает, что в современной Канту психологической литературе оно означает то же, что и reizen (Bd. I. S. 175). См. там же разбор споров о значении кантовского «аффицирования» чувственности предмета (Bd. I. S. 172; Bd. II. S. 35—55)\*.

\*\* Прологомены, § 9, с. 43<sup>3</sup>.

\*\*\* Кр. S. 71; по-русски с. 58\*\*.

\*\*\*\* Кр. S. 137; по-русски с. 101.

\*\*\*\*\* Кр. S. 66; по-русски с. 54.

которое нам только и дается»\*. Даже и различия между существенными и случайными свойствами явлений зависят не от самих вещей, а от организации познающего субъекта. «Мы различаем, конечно, среди явлений, — говорит Кант, — то, что существенно свойственно их созерцанию и имеет значение для каждого человеческого чувства вообще, от того, что принадлежит им только случайно, так как имеет значение не для чувственности вообще, а только для особого положения или особой организации того или иного чувства»\*\*.

Эта картина отношений между вещами и познавательным процессом в чувственном опыте очень напоминает представления рационалистов и эмпиристов об опыте\*\*\*. Однако нам могут возразить, что эти представления не составляют подпочвы «Критики чистого разума», что Кант сначала построил свою в высшей степени оригинальную теорию знания, а потом уже в виде вывода из нее получил эти традиционные представления об отношении между знанием и вещью в чувственном опыте, Ввиду существующих и в наше время стремлений считать систему Канта идеалом критической философии необходимо считаться и с этим возражением. Уже с первого взгляда оно кажется несостоятельным по следующей причине. Предшественники Канта трудились над исследованием неразрешимой задачи, как возможно знание в том случае, если Я и не-Я обособлены друг от друга. Кант понимает, что эта задача не может быть решена сравнительно простыми средствами его предшественников, и дает ответ на тот же самый вопрос (в видоизмененной форме, о которой мы скажем ниже), прибегая к построениям в высшей степени искусственным. Самая искусственность их показывает, что Кант именно начинает с представления о разъединенности между знанием и вещами, а не заканчивает им. Более подробное рассмотрение «Критики чистого разума» с очевидностью подтверждает эту догадку. Без всякого исследования, по-видимому, просто опираясь на традиционные мнения, Кант уверен, что чувственный опыт не может дать всеобщего и необходимого знания. По его мнению, уже понятие опыта приводит к этой мысли. Мало того, все «данные» опыта, т. е. переживания, пассивно полученные извне с помощью нашей восприимчивости

---

\* Kr. S. 67; по-русски с. 54.

\*\* Kr. S. 68; см. также с. 56; по-русски с. 55, 47.

\*\*\* См., напр<имер>, характерное заявление: «чувственным сущностям, без сомнения, соответствуют умопостигаемые сущности...» (Kr. S. 686; по-русски с. 180).

(Receptivität, Sinnlichkeit), совершенно разрознены; по мнению Канта, они не заключают в себе никаких связей, даже и случайных\*. Если в опыте есть связи, то они на восприняты познающим субъектом, а созданы им самим: всякий синтез есть результат самодеятельности познающего субъекта. «Соединение (conjunctio) разнообразного, — говорит Кант, — вообще никогда не может быть воспринято нами через чувства и, следовательно, не может также заключаться в чистой форме чувственного созерцания; ведь оно есть акт самодеятельности силы представления, а так как эту силу, в отличие от чувственности, надо называть рассудком, то всякое соединение, — будем ли мы его сознавать или нет, будет ли это соединение разнообразного в созерцании или в каких-либо понятиях, и в первом случае, будет ли созерцание чувственным или нечувственным, — есть акт рассудка, который мы обозначаем общим названием синтеза, чтобы этим вместе с тем отметить, что мы не можем представить себе ничего соединенным в объекте, чего прежде не соединили сами; среди всех представлений соединение есть единственное, которое не дается объектом, а может быть сделано только самим субъектом, ибо оно есть акт его самодеятельности»\*\*.

\* «Действие предмета на способность представления, поскольку он действует на нас, есть ощущение... В явлении то, что соответствует ощущению, я называю материею, а то, благодаря чему разнообразное в явлении в известных отношениях приводится в порядок, созерцается, я называю формою явления. А так как то, в чем ощущения получают порядок и могут быть поставлены в известную форму, в свою очередь не может быть ощущением, то хотя материя всех явлений дается только a posteriori, форма для них заранее целиком должна лежать в душе a priori и потому может быть рассматриваема отдельно от всех ощущений» (Kr. S. 49; по-русски с. 42). О недоказанности этого утверждения см. *Valhinger. Commentar. Bd. II. S. 69 f.*

\*\* Kr. S. 658. См. также: S. 666 (по-русски с. 87), Такие же утверждения находятся и в первом издании «Критики» в «трансцендентальной дедукции чистых рассудочных понятий», S. 114, 115, 130, 137; см. также интересное примечание на S. 130 (по-русски с. 87, 96, 97, 101). Как показал Фолькельт, первое метафизическое объяснение понятия пространства, а также первое метафизическое объяснение понятия времени (Kr. S. 51, 58; по-русски с. 43; 48), также понятны только в том случае, если считать установленным, что всякий синтез есть акт самодеятельности познающего субъекта. Однако сам Кант, как это часто бывает, в «Критике чистого разума» не вполне усматривает основания своего исследования и потому выражает свою мысль неясно. См.: *Volkel. I. Kants Erkenntnisstheorie. S. 215.*

Все эти утверждения относительно опыта суть не выводы, а основания системы. Именно благодаря уверенности в том, что связи «не даны», Кант прямо начинает свою критику утверждением, что знание включает в себе априорные, т. е. происходящие из самого рассудка, элементы. Но, спрашивается, откуда Кант узнал, что «данное» в опыте всегда должно быть бессвязным? Сколько бы мы ни перелистывали «Критику чистого разума», мы не найдем оснований этого важного тезиса, а встретим только уверения в том, что это должно быть так\*. Это значит, что основания для такого утверждения кроются среди предпосылок философии Канта, и мы находим их в тех представлениях об отношении между я и познаваемой вещью, которые нам встретились уже у эмпиристов, у рационалистов и у самого Канта в начале «Критики чистого разума». Если опыт складывается из действий вещей на душу и если я есть замкнутая субстанция (хотя бы и не познаваемая теоретически, а только составляющая предмет практической веры), то ясно, что все переживания познающего субъекта целиком суть его состояния, и связи между этими переживаниями обусловлены природою субъекта еще в большей степени, чем ощущения. Согласно такому понятию опыта, «данные» опыта могут заключать в себе только чувственные и притом разрозненные элементы, а так как связи имеют нечувственный характер, то и это обстоятельство склоняет к мысли, что они создаются самим познающим субъектом. Отсюда у Канта на первой странице его Введения уже является на сцену предрешающее весь дальнейший ход исследования утверждение, что всякое всеобщее и необходимое знание (всякая необходимая связь) происходит не иначе как из самого познающего рассудка. Под влиянием той же предпосылки Кант считает центральной проблемой теории знания вопрос, как возможны всеобщие и необходимые синтетические суждения; в этой проблеме он усматривает не те трудности, которые вытекают из самой сущности ее, а те, которые присоединяются к ней вследствие указанной предпосылки (поэтому он и не довел до конца решение проблемы, как будет показано ниже): он задается вопросом, как возможно, чтобы вещи давали о себе знать только своими действиями на чувственность и все же при

---

\* Эти уверения нередко основываются сами на себе, как, напр<имер>, то, которое было приведено выше: «Среди всех представлений соединение есть единственное, которое не дается объектом, а может быть сделано самим субъектом, ибо оно есть акт его самостоятельности» (Кг. S. 658; по-русски с. 88).

этом получались бы суждения, необходимые и всеобщие, т. е. указывающие необходимую связь в объекте и определяющие эту связь для всех прошедших, настоящих и будущих объектов. Именно эту постановку вопроса объясняется то, что Кант считает мыслимыми только три решения вопроса: или знания суть копии вещей, получившиеся пассивно от действия вещей на душу, или знания суть копии вещей, вложенные Богом в душу и по благодати Его согласованные вполне с вещами, или, наконец, знание относится вовсе не к самим вещам, действующим на душу субъекта, а только к их действиям, к их явлениям в душе, которые должны быть законосообразными, потому что форма их сложения в душе необходимо определяется природою самого познающего субъекта\*. Первое решение не удовлетворяет Канта, потому что оно исключает возможность всеобщего и необходимого знания, в существовании которого Кант догматически уверен; второе решение он почти не удостоивает рассмотрения, считая его фантастическим\*\*. Даже и в смягченной форме, в виде утверждения, что логическая необходимость мышления есть необходимость самих вещей, он отвергает его, не пытаясь выяснить доли правды, заключающейся в этом рационалистическом принципе, без которого не может обойтись никакое человеческое мышление\*\*\*. Таким образом, ему остается только прибегнуть к третьему решению вопроса.

Знакомясь с этой подкладкой мышления Канта, нельзя не признать, что догматическая основа его однородна с предпосылками рационализма и эмпиризма, но огромная оригинальность учения Канта заключается в придуманном им средстве выйти из затруднений, приведших к крушению системы его предшественников, именно в предположении, что необходимо-закономерная структура познаваемой человеком природы есть продукт организации человеческого духа, так что не природа диктует (путем опыта) человеческому уму свои законы, а человеческий ум сам предписывает их природе и потому способен познавать их (коперниковский подвиг Канта).

Казалось бы, что согласно этому учению природа, как она есть сама по себе, остается, правда, совершенно недоступною

---

\* См., напр.: Kr.. S. 682 (по-русски с. 114); Прологомены. С. 100<sup>4</sup>.

\*\* Нередко он даже не упоминает его в числе возможных решений проблемы знания. См., напр.: Kr. S. 109 (по-русски с. 83), Прологомены. С. 62<sup>5</sup>.

\*\*\* См. об этом и о противоречиях, возникающих отсюда у Канта: *Vol-kelt*. I. Kants Erkenntnisstheorie. S. 25—27, 160—203.

человеческому знанию, но зато человеческий дух, этот законодатель природы как явления, должен быть познаваем вплоть до своих последних тайников. Однако по Канту и это недостижимо: душа познает себя только из своих действий на себя самое (на свою чувственность), вследствие чего являются разрозненные пассивные данные внутреннего чувства, а закономерное упорядоченное целое получается из них опять-таки благодаря априорным формам чувственности и синтетической деятельности рассудка. Следовательно, и самих себя мы познаем не так, как мы существуем сами по себе, а так, как мы являемся себе согласно законам нашей познавательной деятельности\*.

Итак, весь процесс возникновения знания, по Канту, можно выразить в, следующей картине. Мир не-Я сталкивается с миром Я, обладающим определенной внутренней структурой, чем-то вроде призмы (априорные формы чувственности и рассудка), и, преломившись в нем, является в нем согласно законам его структуры: это явление есть знание, оно всегда складывается из пассивных «данных» и из закономерных связей, определяемых активностью самой преломляющей призмы (рассудок)\*\*. Если Я захочет познать самого себя, то и тут нельзя обойтись без преломляющей призмы, а потому и себя можно познать только как явление. Итак, и Я и не-Я сами по себе остаются совершенно непознаваемыми, весь известный мир складывается только из ощущений (данных чувственности) и связей между ними, исходящих из рассудка, весь этот мир есть представление; насколько мы его знаем, в основе его лежат только рассудок и чувственность, и строй его определяется отношениями между этими способностями, а вовсе не отношениями между Я и не-Я. Выходит, следовательно, будто мы неправы, подкладывая под эту систему предпосылки рационализма и эмпиризма об отношении между Я и не-Я в процессе знания. Система

---

\* Кр. S. 72, 673—675 (по-русски с. 58, 108—110). О совершенной произвольности допущения Канта, будто для нашего знания о нашей собственной душевной жизни нужно какое-то «внутреннее чувство как посредствующий орган», см.: *Vaihinger. Commentar. Bd. II. S. 125—129.*

\*\* Эта картина, как и все подобные образы, может, однако, повести к недоразумениям: пользуясь ею, надо помнить в особенности, что, по учению Канта, явление и вещь в себе совершенно разобщены, так что не может быть и речи о каком-либо параллелизме между ними; надо помнить также, что преломляющая призма (организация познавательной деятельности) известна нам только по своим действиям (априорные формы), а не как особая сущность.

Канта оказывается настолько оригинальной, что Я и не-Я в рационалистическом и эмпиристическом значении этого слова в ней совсем исчезли, и даже выразить ее точно, пользуясь обычными терминами, очень трудно. Однако предыдущее изложение показывает, каким образом случилось это превращение: в начале исследования Кант опирается на предпосылки рационализма и эмпиризма, а затем на том же фундаменте он возводит совершенно новое здание и преобразует все понятия до такой степени, что традиционная предпосылка уже не может быть выражена прежними терминами, хотя и остается в основе его системы; ее приходится теперь выразить следующим образом: познавательный процесс и вещи в себе (явление и являющееся) обособлены друг от друга. Это положение открыто высказано в «Критике чистого разума», но не как исходный пункт, а как вывод из всего исследования. Между тем на самом деле оно в скрытой форме уже заложено в предпосылках рационализма и эмпиризма, составляющих подпочву «Критики чистого разума».

Присутствие этих предпосылок имеет роковое значение для теории знания Канта. Они не только лишают ее критического характера, но и делают ее недоказанною и даже ложною, так как ставят неразрешимую проблему. Сначала мы покажем, что теория Канта не доказана.

Кант подыскивает условия возможности всеобщего и необходимого знания, догматически предполагая существование такого знания и выходя из предпосылки, что «данные» опыта суть продукт действия каких-то вещей на познавательную способность. Поэтому ему представляется только три возможных гипотезы возникновения знания. Согласно двум из них знание есть соответствие между представлениями и объектами, а согласно третьей знание есть созидание объектов, хотя бы только как явлений. Два первых пути не приводят к цели, и потому Кант считает необходимым остановиться на третьем предположении. Такое исследование имеет характер умозаключений от присутствия следствия к присутствию основания, которые, согласно учению традиционной логики, даже при самых благоприятных условиях приводят только к гипотезам, а вовсе не к необходимому знанию. Между тем условия, в которых находятся умозаключения Канта, вовсе не благоприятны для него и с точки зрения традиционной логики, и с точки зрения логики интуитивизма\*; кроме допущенных им трех возможностей, су-

---

\* Об умозаключениях от присутствия следствия см. ниже, гл. IX.

ществует еще четвертая, которой он, под влиянием догматических предпосылок, не принял в расчет, между тем как она еще лучше обосновывает возможность всеобщего и необходимого знания, чем гипотеза, защищаемая им. В самом деле, допустим, что знание и не соответствует объектам и не создает их, а заключает их в себе так, как они есть, и тогда (это будет показано ниже, в главе, седьмой) обоснование всеобщего и необходимого знания можно будет сделать глубже и вернее, чем с помощью гипотезы Канта\*.

Защитники Канта часто говорят, что его система обосновывается не только путем умозаключения от следствия к основанию (от опыта к условиям его возможности). Они утверждают, что Кант, построив свою систему как гипотезу, постарался дать ей более прочное основание, именно исследовал состав научного опыта и действительно нашел, что в нем содержатся все условия, предположенные его гипотезою. И в самом деле» Кант был слишком искусным мыслителем, чтобы не попытаться дать более глубокое обоснование своей системе., В «Предисловии» ко второму изданию «Критики чистого разума» он говорит: «В этом предисловии я выставляю предлагаемое в моей Критике и аналогичное гипотезе Коперника изменение в мышлении только как гипотезу, хотя в самом сочинении оно доказывается из свойств наших представлений о пространстве и времени и элементарных понятий рассудка аподиктически, а не гипотетически»\*\*. Однако то, что Кант нашел в этом исследовании состава опыта, еще вовсе не превращает его гипотезу в теорию. В дедук-

---

\* Правда, Кант намекает на возможность такого познания для существа, которое обладало бы интуитивным рассудком или способностью интеллектуального созерцания, однако без дальних рассуждений он заявляет, что этой способности у человека нет, что человеческая восприимчивость имеет всегда чувственный характер и что рассудок человека дискурсивен, а не интуитивен. См.: Кр. S. 685 (по-русски с. 179). Одно из оснований, побуждающих Канта отрицать интуитивное знание у человека, заключается, пожалуй, в том, что он преувеличивал силу этой способности, именно полагал, что интуитивный рассудок непременно должен быть способностью не только созерцать, но и создавать созерцаемые объекты не как явления, а как вещи в себе (см.: Кр. S. 75; по-русски с. 60; такое представление об интуитивном рассудке высказывается особенно в «Критике способности суждения», между тем, само собою разумеется, творческая способность в такой высокой степени не может быть приписана человеческой познавательной деятельности.

\*\* Кр.. S. 21; по-русски с. 15.

ции чистых рассудочных понятий и в аналитике основоположений он действительно показал, что научный опыт содержит в себе как необходимое условие своей возможности понятия субстанциальности, причинности, единства, множества и т. п. и что во главе всех этих условий стоит единство апперцепции. Однако из этого вовсе не следует, что перечисленные элементы опыта суть априорные начала самой познавательной деятельности: они с таким же и даже с большим успехом могут играть роль условий опыта, будучи в то же время основой самого мира, непосредственно воспринимаемую в актах опытного знания. В особенности учение о трансцендентальном единстве апперцепции производит сильное впечатление, и это объясняется тем, что единство сознания в самом деле есть необходимое условие научного опыта; однако Кант вовсе не доказал, что это условие достаточное; а priori ясно, что возможность опыта еще более была бы обеспечена, если бы можно было показать, что индивидуальное единство сознания мыслящего человека вплетено в сверхиндивидуальное вселенское единство, открывающееся в интуиции также и индивидууму. Недаром иногда историки и даже некоторые правоверные сторонники Канта, излагая это учение, разумеют под трансцендентальным единством апперцепции сверхиндивидуальный синтез. Однако «Критика чистого разума» не дает прямых подтверждений такого истолкования этого понятия\*, и только в «Пролегоменах», поскольку здесь Кант вводит термин «сознание вообще», есть скудные намеки на возможность подобного учения\*\*. Поэтому в дальнейшем изложении мы будем рассматривать трансцендентальное единство апперцепции как синтез, не тождественный численно в различных сознаниях (хотя бы и одинаковый, т. е. вполне сходный у всех людей), и постараемся показать, что этот синтез не есть достаточное условие для разрешения проблемы знания.

Не менее сильное впечатление производит дедукция чистых понятий рассудка и доказательство некоторых основоположений, напр., доказательство устойчивости субстанции. Однако и здесь Канту удается только показать присутствие этих элемен-

\* Впрочем, сам Кант должен был бы признать, что взаимопроникновение индивидуального и вселенского разума было бы самым выгодным условием для познания, так как в «Диалектике», рассуждая об идеале Чистого разума, он на каждом шагу повторяет, что регулятивное применение идей необходимо для полного объединения всех синтезов, «так, как будто бы они были координированы в высшем разуме, слабою копию которого является наш разум».

\*\* S. 71—78.

тов в опыте и необходимость их как условий возможности опыта; а чтобы перейти от этих несомненных истин к своей теории, ему опять приходится ссылаться на то, что необходимость связи может быть только априорною, и что поэтому все перечисленные им условия возможности опыта суть понятия рассудка, имеющие отношение только к явлениям\*. Эти соображения несколько не подтверждают гипотезы Канта, потому что они целиком основываются на самой гипотезе. Стоит только предположить, что условия возможности опыта суть вместе с тем и необходимые условия возможности самих вещей, непосредственно усматриваемые в опыте, и тогда окажется, что Кант не привел достаточных аргументов в пользу своей гипотезы, хотя он и прав в первой половине своего доказательства.

Ввиду возможности интуитивного знания теряет свою силу также еще одно из соображений Канта, высоко ценимое некоторыми его сторонниками. Условия возможности опыта не могут быть, по мнению Канта, отвлечены из опыта, ибо как же можно извлечь из опыта то, наличие чего уже необходима для всякого, даже и самого первоначального опыта\*\*; следовательно, условия опыта должны быть априорными. В этом рассуждении кроется чрезвычайно важный аргумент, ниспровергающий такие попытки выводить из опыта условия возможности опыта, какие встречаются в философии Локка, Юма, Милля (в индивидуалистическом эмпиризме). В самом деле, Юм полагает, что причинные связи, субстанциальные единства и т. п. элементы научного опыта не заключаются в первоначальном опыте, а возникают в уме человека постепенно, под влиянием опыта; выражаясь точно, понятие причинности, по его учению, даже и не отвлекается из опыта, а создается впервые опытом. Между тем нельзя не признать, что причинные связи, субстанциальные единства и т. п. составляют условие возможности всякого, даже и самого первоначального опыта, а если так, то гипотеза Юма, непоправимо противоречива: она утверждает, будто опыт производит условие своей возможности. Однако ясно, что этот аргумент вовсе еще не свидетельствует окончательно в пользу априоризма Канта: он только показывает, что элементы зна-

---

\* Напр<имер>, в доказательстве второй аналогии опыта (во 2-м изд. «Критики») Кант говорит: «А понятие, которое вносит с собой необходимость синтетического единства, может быть только понятием чистого рассудка, которое не заключается в восприятии» (Кр. S. 181; по-русски с. 145).

\*\* См., напр.: Кр. S. 186; по-русски с. 148.

ния, составляющие условия возможности опыта, эмпирически непроизводны, но это еще не значит, что они исходят из самого рассудка: они могут быть также первоначальными «данными» опыта; иными словами, этот аргумент разрушает только школу индивидуалистического эмпиризма, но вовсе не затрагивает универсалистического эмпиризма (интуитивизма).

В дедукции чистых понятий рассудка и в аналитике оснований Кант пытается доказать свою гипотезу еще и следующим путем; он старается показать, что условия возможности опыта суть вместе с тем и условия возможности самих вещей, но только как явлений для нашей чувственности, именно он утверждает, что наши представления становятся объективными, т. е. относятся нами к предмету только благодаря тому, что в них есть необходимый синтез, вносимый в них нами же в силу единства апперцепции \*. Это доказательство опять-таки не включает в себе прямых подтверждений гипотезы Канта: оно имеет силу только для тех, кто, подобно Канту, опирается на догматические предпосылки рационализма и эмпиризма о разобщенности между познающим субъектом и познаваемыми вещами и потому бьется над неразрешимым вопросом, как возможно, чтобы «мои» состояния казались мне «не моими» и даже приняли характер данных вещей.

Мы уже говорили, что все доказательства Канта заключают в себе долю истины; мало того, весь дух его системы в целом проникнут великими новыми откровениями, вошедшими в плоть и кровь многих последующих систем. Кант настойчиво повторяет эти истины чуть не в каждом параграфе своей объемистой книги, присоединяя к ним свои недоказанные построения, и потому в уме читателя устанавливается неразрывная ассоциация между ними: он привыкает думать, будто, принимая истины философии Канта, необходимо принять и все специфические особенности его учения. Освободиться от этого самогипноза тем труднее, что сбивчивые, местами темные рассуждения Канта с трудом поддаются анализу. Кант открыл органическую связь нечувственного остова опыта с чувственными материалами его и таким образом показал, что необходимое знание может быть получено путем опыта; из этого однако не следует, будто вся необходимая сторона «моего» опыта есть продукт моей природы, скорее это можно объяснить тем, что мир «дается» мне

---

\* «Критика чистого разума», 1-е изд., второй и третий отделы дедукции чистых рассудочных понятий, 2-е изд., второй отдел дедукции чистых рассудочных понятий.

в опыте целиком, вместе со всею необходимостью своей природы.

Современного читателя, воспитанного на естественных науках, особенно подкупает то, что Кант не только дает теорию опытного знания, но и решительно, чуть не на каждой странице «Критики чистого разума» заставляет человеческий ум ограничиваться знанием предметов возможного опыта. Он прав, утверждая, что всякое знание должно быть опытным, но с этою истиною в его системе неразрывно сплетается заблуждение, будто всякий опыт относительно вещей имеет чувственный характер по содержанию и дает нам только явление вещи для нас. Но более всего закрепляется в уме читателя это заблуждение потому, что оно неразрывно связано в системе Канта с самою плодотворною, наиболее повлиявшею на всю философию XIX века мыслью, с тем положением, что трансцендентное знание невозможно. Убедившись в этой истине, читатель воображает, будто она должна быть принята непременно в той специфической форме, в которой выразил ее Кант, именно в виде утверждения, что представления познающего субъекта не могут заключать в себе никакого удостоверения относительно бытия и свойств вещей, находящихся за сферою субъекта, между тем как незыблемая истина, составляющая ядро этого положения Канта, сводится к гораздо менее сложному и менее предрешающему судьбы философии следующему утверждению: знание не может заключать в себе никакого удостоверения относительно бытия и свойств вещей, находящихся вне самого процесса знания. Следовательно, Кант прав, утверждая, что познающий субъект не может самодеятельностью своего индивидуального мышления скопировать мир вещей в себе (как хотели рационалисты), но он упустил из виду, что, быть может, познающий субъект способен интуитивно следовать в опыте за самодеятельностью самих вещей и таким образом выходить бесконечно далеко за пределы своего я.

До сих пор мы старались только установить, что Кант не доказал своей теории знания и что наряду с нею существует, по крайней мере, еще один не использованный в истории философии систематический способ решения проблемы знания. Теперь мы постараемся показать, что гипотеза Канта есть заблуждение.

Прежде всего укажем на одно обстоятельство, которое не разрушает прямо этой системы, но поселяет уже сомнение в ее истинности и характеризует ее с некоторой новой стороны. Фи-

лософия Канта обедняет мир \*, она лишает его, сама того не замечая, большей части его содержания. В самом деле, по Канту, весь известный нам мир есть явление; это бы еще не беда, если разуметь под словом явление то же, что понимает под ним, например, Шеллинг. Все богатство земной жизни, все самые разнообразные формы ее легко укладываются под понятие явления в смысле не адекватного, но жизненного раскрытия какой-то более глубокой сущности. Однако не таково понятие явления у Канта. В его философии явление есть только знание и больше ничего. Необходимо точно уяснить себе, что это значит: обдумывая эту систему, невольно воображаешь, что явления, о которых трактует «Критика чистого разума», суть разнообразные формы жизни, сами не имеющие интеллектуального характера, но составляющие содержание знания, объект его: между тем на самом деле, по Канту, явление не только служит содержанием знания, но и само во всех своих элементах и в целом есть исключительно интеллектуальный процесс, всеми своими частями приуроченный только к тому, чтобы сложить знание, и вне этой цели не имеющий никакого смысла. В самом деле, содержание известного нам мира складывается по Канту только из ощущений, из чувственных данных, которые сами по себе составляли бы бессмысленную, беспорядочную и безжизненную грудку, если бы к ним не присоединялись упорядочивающие их формы, превращающие их в представления и даже в предметы опыта. Однако и в этих формах нет никакой жизни и никакого смысла, кроме служения знанию. Особенно обращают на себя внимание в этом отношении категории субстанциальности и причинности. Обыденное сознание понимает под ним нечто живое, жизненное, не имеющее само по себе интеллектуального значения: под субстанциею оно понимает самостоятельную индивидуальность, производное ядро бытия, а под причинностью — затрату энергии, действие. Ни следа этой жизни нет у Канта: по его учению субстанциальность и причинность суть только рассудочные правила необходимого одновременного и последовательного синтеза ощущений, правила, благодаря которым ощущения складываются в представления, имеющие объективное значение. Следовательно, синтезы причинности, субстанциальности и т. п. суть чисто интеллектуальные процессы и ничего более. Весь мир Канта есть представление, и притом такое представление, все элементы которого существуют

---

\* Мы говорим здесь, конечно, только о бедности мира, доступного научному знанию, согласно теории Канта.

только для того, чтобы сложить представление. Это интеллектуализм, доведенный до крайности; это учение о том, что единственный известный процесс есть процесс познания. Отрицание всякой трансцендентности, здесь доведено до последних пределов: на вопрос, что составляет объект знания, кантианец или не может ответить ничего, или принужден сказать, что знание может быть только знанием о познавательном процессе, так как оно ни в коем смысле этого слова не может выйти за пределы самого себя и своих интеллектуальных элементов.

Удручающая бедность построенного Кантом мира не бросается в глаза только потому, что она чересчур велика и вследствие этого не реализуется в сознании читателя. В самом деле, если интуитивизм (универсалистический эмпиризм) есть истина, если правда, что сама жизнь, сами вещи, подвергаясь сравнительно, становятся представлениями, суждениями, вообще знанием, то тогда понятно, почему сторонники Канта не пугаются утверждения, что вся богатая жизнь природы вокруг нас есть только наше представление: невольно следуя истине, они вкладывают в это представление всю реальную жизнь и не замечают своей ошибки, не подозревают, что, говоря в духе Канта о мире как представлении, они должны были бы построить совершенно иную картину, чем та, которая нам представляется в действительности. Мы полагаем, что нужно особенное напряжение фантазии, нужна помощь каких-либо конкретных примеров, чтобы изобразить мир, который соответствовал бы теории Канта. Прежде всего этот мир лишен каких бы то ни было деятельности, кроме деятельности рассудка, складывающей ощущения в группы по определенным правилам. Когда волны морского прибоя ударяются о прибрежные камни, листья деревьев трепещут и шелестят от ветра, ястреб стремительно бросается с высоты вниз и разрывает мирно воркующего голубя, во всем этом нет и тени действия, присущего самим явлениям. Но откуда же является это сознание того, что вне меня живет и действует? Ответ, что это сознание есть результат антропоморфизма, именно привычки переносить деятельности, известные из внутреннего опыта, на представления внешних вещей, не удовлетворителен для кантианца потому, что, согласно теории Канта, никаких деятельностей своего я за исключением познавательных синтезов мы не наблюдаем. Быть может, я в самом себе живет, кроме познания, самыми разнообразными деятельностями, однако познать эту свою жизнь оно не может: для самопознания я необходимо, чтобы эта жизнь подействовала на чувственность я (на его восприимчивость), т. е. преломилась

и выразилась в виде безжизненных, разрозненных, пассивно данных чувственных состояний, которые уже подлежат активному, однако чисто интеллектуальному синтезу рассудка, превращающему их в представление о я. «Ведь душа, — говорит Кант, — созерцает себя самое не так, как она представилась бы себе в ее непосредственной самодеятельности, а сообразно тому, как она получает воздействие изнутри, следовательно, не так, как она существует в себе, а так, как она является себе» \*. «Я не могу определить свое существование как самодеятельного существа, но представляю себе только как чувственное, т. е. как существование явления. Однако благодаря этой самодеятельности мышления я называю себя интеллигенцией» \*\*. «Я существую как интеллигенция, которая сознает только свою способность соединения» \*\*\*.

Итак, наблюдая в себе жизнь воли и чувства, напр<имер>, хотение сыграть на скрипке какую-либо пьесу, возникающее отсюда хотение купить ноты и ряд деятельностей, следующих за этим, вплоть до эстетического наслаждения музыкою, кантианец принужден утверждать, что и эта жизнь вся состоит из чувственных данных, которые не находятся друг с другом ни в какой иной связи, кроме связей, производимых рассудком.

Мало того, что Кант изгоняет из мира всякую деятельность, кроме интеллектуального процесса связывания чувственных данных, он изгоняет также из мира вообще всякое внутреннее содержание, а вместе с тем всякое внутреннее отношение между его элементами; так оно и должно быть, если мир явлений есть по содержанию груда чувственных данных. «Если я отвлекаюсь от всех условий созерцания и останавливаюсь исключительно на понятии о вещи вообще, то я могу отвлекаться от всех внешних отношений и все-таки у меня должно остаться еще понятие о том, что уже вовсе не есть отношение, а отмечает чисто внутренние определения. На первый взгляд, отсюда следует вывод, что в каждой вещи (субстанции) есть нечто безусловно внутреннее, предшествующее всем внешним определениям» \*\*\*\*. «Однако эта необходимость основывается только на абстракции и не имеет никакого значения для вещей, посколь-

---

\* Kr. S. 73; по-русски с. 59.

\*\* Ibid. S. 676; по-русски с. 110.

\*\*\* Ibid. S. 677; по-русски с. 11.

\*\*\*\* Ibid. S. 254; по-русски с. 195 с.

ку они даются в созерцании с такими определениями, которые выражают только отношения и ничего внутреннего в своей основе не имеют именно потому, что это не вещи в себе, а только явления» \*. Совершенно такой же мертвенный характер имеет и наша душевная жизнь, поскольку мы ее знаем. «Если жалоба: мы не видим ничего внутреннего в вещах, должна обозначать, что мы посредством чистого рассудка не можем познать, каковы в себе вещи, являющиеся нам, то эта жалоба несправедлива и неразумна»; она неразумна потому, что мы можем познавать вещи только с помощью чувств и даже «нам совсем не дано наблюдать свою собственную душу каким-либо иным способом, кроме созерцания нашего внутреннего чувства» \*\*.

Неудивительно поэтому, что Кант утверждает, будто единственной субстанция, которую мы можем себе представить, есть материя, и в связи с этим он близок к утверждению (и даже должен был бы утверждать), что движение есть единственная представимая для нас форма изменения \*\*\*. Строго говоря, из этого следует, что понятия субстанциальности и причинности не применимы к внутреннему опыту \*\*\*\*. Так как, по Канту, опыт без этих категорий невозможен, то становится непонятно, каким образом существует внутренний опыт и как он может выразиться в суждениях, имеющих объективное значение. Мы увидим ниже, что Кант в своем исследовании объективности суждений и в самом деле почти совершенно игнорирует внутренний опыт.

Мир наглядных представлений обеднен Кантом в высшей степени, но еще хуже изуродован в его системе мир понятий; однако это не так обращает на себя внимание, в особенности потому, что понятия вообще мыслятся нами не ясно, и это обстоятельство чрезвычайно покровительствует ложным учениям о них. По Канту, всякое понятие есть только правило синтеза. Понятия бывают эмпирические и чистые; эмпирические понятия суть правила синтеза определенных чувственных данных, а чистые понятия суть правила объединения разнообразного вообще. Итак, самые важные понятия, в которых, как нам кажется, мы мыслим самое основное содержание мира, те понятия, из которых метафизика стремится построить все мироздание,

---

\* Ibid. S. 255; по-русски с. 196.

\*\* Ibid. S. 250; по-русски с. 193.

\*\*\* Ibid. S. 219, 210, 674; по-русски с. 171, 165, 109.

\*\*\*\* См. о понятии субстанциальности во внутреннем опыте: Кр. S. 299; по-русски с. 226.

суть только правила сложения него-то, совершенно лишенные содержания, если не подставить под них ощущения. Чтобы показать на конкретном примере (два примера этого рода были приведены уже выше, когда мы говорили о понятиях субстанциальности и причинности), как чудовищно обедняет мир эта теория, рассмотрим самое важное понятие нашего мирозерцания, понятие не рассудка, а разума, по учению Канта, именно идею Бога. Какое огромное богатство содержания заключает в себе эта идея в интуициях мистиков, святых и религиозных философов, как Шеллинг, с особым интересом исследующие понятие Абсолютного! Все это содержание, не сводящееся к правилам сложения и едва ли чувственное (а по Канту в познаваемом мире есть только ощущения и правила их сложения), игнорируется «Критикою чистого разума»: по теории Канта, идея Бога, идеал чистого разума, есть не что иное, как правило или, вернее, требование (так как это правило неосуществимо) абсолютной полноты объединения чувственных данных опыта. Не только о Боге, обо всех идеях вообще (т. е. об идее души, мира и Бога) Кант говорит, что «их не следует признавать в себе, но надо признавать их реальность, только как схем регулятивного принципа систематического единства всего естествоведения»; «поэтому, если мы допускаем такие идеальные существа, то мы собственно не расширяем нашего познания об объектах возможного опыта, но расширяем только эмпирическое единство его посредством систематического единства, для чего идея дает нам схему, которая, следовательно, имеет значение не конститутивного, а только регулятивного принципа»\*. Пожалуй, нигде творческая мощь и остроумие Канта не выразились с такою силою, как в этом превращении Бога в правило синтеза ощущений. Но всего замечательнее то, что Кант даже и здесь отчасти прав: в числе всевозможных предикатов Бога есть также предикат всеобщего синтеза, так что упрекнуть Канта можно только в том, что он чудовищно обеднил понятие Бога.

В заключение этого отдела укажем еще на одно посягательство на содержание мира со стороны «Критики чистого разума», поскольку из нее с необходимостью вытекают выводы, ограничивающие наше мирозерцание. Сам Кант не исследовал того вопроса, о котором мы будем говорить теперь, но зато историки и последователи Канта подняли его. Если теория знания Канта верна, то необходимо признать, что существование дру-

---

\* Kr. S. 523; по-русски с. 380.

гих человеческих сознаний, кроме моего, не доказуемо\*: подобно бытию Бога, оно может быть разве только предметом веры. Когда философская система приходит к такому утверждению, то в глазах профана она становится смешною, а для того, кто знаком с историею философии, становится ясно, что в этом месте раскрылась трещина системы, которая даст благодетельный толчок новой работе и прогрессу философской мысли.

Кантовский мир явлений так однообразен по содержанию, что, пользуясь его материалами, нельзя разрешить удовлетворительно важнейшие философские проблемы. В самом деле, допустим, что Кант прав: весь известный мне мир есть «мое» представление, весь он состоит из «данных» материалов (из ощущений) и из «моих», т. е. произведенных самодеятельностью (Кант даже говорит спонтанностью) моего мышления синтезов. Каким образом эти материалы могут распасться на две сферы — на мир Я и мир не-Я, на мир внутренний и мир внешний? Задача еще более затрудняется тем, что, по Канту, все «данные» материалы, все ощущения, если взять их в отдельности, субъективны (значение этого термина можно толковать различно, но во всяком случае ясно, что, по мнению Канта, ощущения сами по себе не сознаются, как мир трансубъективный\*\*. Следовательно, одна часть материалов познания во всяком случае не составляет мира не-Я, а другая часть (самодеятельность мышления) есть самое ядро субъекта; очевидно, нужны нечеловеческие усилия, чтобы из таких материалов конструировать мир не-Я. Творческая мощь Канта так велика, что он не отступает и перед этою задачею, однако решение ее заключает в себе неясности и противоречия, ускользающие от внимания только благодаря двусмысленности терминов объект и субъект, которыми Кант пользуется на каждом шагу. Под словами «субъект» и «объект» можно разуметь Я и внешний мир, поскольку он состоит из предметов, подлежащих знанию. В таком случае «объективный» значит принадлежащий к сфере внешнего мира как предмета знания, исходящий от него (напр<имер>, принуждение), имеющий познавательное значение в отношении, к нему. Эти же термины могут иметь и другое значение; субъектом можно называть я как носитель знания, а объектом — содержание знания безотносительно к тому, заимствовано ли это содержание из внешнего или из внутреннего мира (напр<имер>, в этом смысле объектом знания может быть

\* См.: *Volkelt*. I. Kants Erkenntnisstheorie. S. 164.

\*\* Kr. S. 163, 234; по-русски с. 133, 181.

и какой-либо минерал и «моя» эмоция гнева), В таком случае «объективный» значит принадлежащий к содержанию знания, исходящий из него (напр<имер>, принуждение), имеющий познавательное значение в отношении к нему, а «субъективный» означает исходящий из я и притом из той сферы его, которая не имеет и не должна иметь отношения и содержанию знания. Очевидно, понятия объективности в первом и во втором смысле относятся друг к другу как вид к роду; чтобы различить их, мы будем называть два вида объективности, входящие в объем родового понятия объективности, терминами: объективность внутреннего опыта и объективности внешнего опыта.

Рассматривая «Критику чистого разума», мы стараемся показать, что Кант не различал ясно двух проблем, заключающихся в этих понятиях, и вместо того, чтобы исследовать проблему объективности вообще, был склонен иметь в виду преимущественно проблему объективности внешнего опыта. Мало того, смешение проблем у Канта идет еще дальше. Уже из того, что объективность присуща как внутреннему, так и внешнему опыту, видно, что проблема объективности не может быть отождествляема с вопросом о том, почему одни элементы опыта переживаются как мир не-Я, а другие как мир Я, т. е. с проблемой транссубъективной предметности и субъективности переживаний. Однако Кант, поставив вопрос об объективности и имея в виду собственно только объективность внешнего опыта, сблизил. этот вопрос с вопросом о транссубъективной предметности внешнего опыта так, что почти невозможно усмотреть различие между этими двумя совершенно разнородными проблемами. Это смешение ему было тем легче сделать, что различие между внутренним и внешним опытом как раз в этом вопросе для него почти отсутствовало: и Я и не-Я, по его мнению, сами по себе непознаваемы, следовательно, и внутренний и внешний опыт относятся к какому-то неизвестному предмету, к трансцендентальному X; а потому, хотя никто не относит своего внутреннего опыта ни к какому предмету, лежащему вне внутренней жизни. Кант этого различия между двумя формами опыта не замечает и свое учение о трансцендентальном предмете излагает так, что его легко принять за учение о транссубъективной предметности. Неудивительно поэтому, что с Кантом случилось следующее: при решении поставленной проблемы он наткнулся на условия объективности вообще (как внешнего, так и внутреннего опыта), но с помощью разных построений истолковал их как условия трансцендентальной предметности; а так как трансцендентальная предметность очень похожа на

трансубъективную, то Кант и не занялся специальным рассмотрением этого последнего вопроса. Таким образом, проблема трансубъективности внешнего опыта осталась совсем не решенною, а важные открытия по вопросу об объективности были искажены примесью искусственных построений. Нечего и говорить, что сюда присоединяются еще все предвзятости, обуславливаемые ложною предпосылкою о разобщенности между я и познаваемыми вещами. Рассмотрим теперь подробнее весь этот процесс.

Что Кант слишком мало обращал внимания на объективность внутреннего опыта и почти исключительно занимался объективностью внешнего опыта, это видно даже из примеров, приводимых им. Описывая, каким образом переживания из субъективных суждений восприятия превращаются в объективные суждения опыта, Кант говорит о таких суждениях, как «комната тепла, сахар сладок, полынь горька» \*, «воздух упруг», «когда солнце освещает камень, то он становится теплым», «прямая линия есть кратчайшая между двумя точками» \*\*, «все тела делимы», «тела тяжелы» \*\*\*; он говорит о превращении эмпирического созерцания дома в восприятие дома, о восприятии замерзания воды \*\*\*\*, о субъективной последовательности актов при восприятии частей дома и о необходимой объективной последовательности актов восприятия лодки, плывущей по течению, о суждениях, устанавливающих причинную связь между теплотою в комнате и печью, между свинцовым шаром и ямкою на подушке, между стеклом и поднятием воды над горизонтальною плоскостью \*\*\*\*\*. При этом он вовсе не обращает внимания на объективность внутреннего опыта. Он вовсе не указывает на то, что всякое утверждение, даже и такое, как «полынь горька» или «части этого дома следуют друг за другом так-то», может быть объективным, может приобрести всеобщность и необходимость, если его понять как выражение внутреннего опыта: полынь необходимо горька в отношении к такой-то чувственности такого-то субъекта, части дома необходимо следовали друг за другом в необходимом ряду таких-то, а не иных актов (движений глаз и т. п.) моего восприятия дома. Можно было бы подумать, что Кант не упоминает об этом, так как считает само

---

\* Пролегомены. С. 70<sup>6</sup>.

\*\* Там же. С. 72—74<sup>7</sup>.

\*\*\* Кг. S. 112, 666; по-русски с. 85, 103.

\*\*\*\* Ibid. S. 679; по-русски с. 112.

\*\*\*\*\* Ibid. S. 182, 190; по-русски с. 146, 152.

собою разумеющимся, что объективность внутреннего опыта имеет такой же характер, как и объективность внешнего опыта. Однако это объяснение маловероятно. Во-первых, вопросы, возникающие от того, что переживания, не объективные в отношении к внешнему миру, дают объективное знание о внутреннем мире, слишком сложны и важны для того, чтобы можно было считать излишним упоминание их. В особенности непорочно было бы намеренное умолчание о них для Канта, который многими своими выражениями наводит на мысль, будто бы данные внутреннего опыта вовсе не могут привести к объективному знанию. Приводя примеры: «комната тепла, сахар сладок, полынь горька», он прибавляет в примечании: «я сознаю, что эти примеры представляют такие суждения восприятия, которые никогда не могут сделаться опытными суждениями, даже и через присоединение рассудочного понятия, так как они относятся только к чувству, которое всякий знает за субъективное и к объекту не приложимое, и, следовательно, никогда не могут сделаться объективными»\*. Последовательность воспринимаемых частей дома, зависящую от воли познающего субъекта, он противопоставляет как субъективную последовательности воспринимаемых положений лодки на реке, ни одним словом не пытаясь разрешить всех недоумений, вызываемых этим сопоставлением\*\*. Иногда он прямо говорит об отношении восприятия к субъекту, как с чем-то противоположном объективности\*\*\*. Внутреннюю жизнь он нередко характеризует как «всегда изменчивый поток внутренних явлений» таким тоном, как будто и в самом деле она не может быть предметом объективного знания\*\*\*\*.

Приняв все это в соображение, приходится признать, что Кант в исследовании понятия объективности действительно чересчур односторонне сосредоточил свое внимание только на одном из видов объективности, именно на объективности внешнего опыта, что неминуемо должно было печально отразиться на ходе его исследования, именно чересчур усложнить содержание понятия объективности. И в самом деле, как мы уже говорили, Кант отождествляет объективность знания не просто с предметностью, а с трансцендентальной предметностью, которая по су-

---

\* Прологомены. С. 70<sup>8</sup>.

\*\* См.: Каринский М.И. Об истинах самоочевидных. §§ 18—20. С. 110—137\*.

\*\*\* Напр<имер>: Прологомены. С. 68<sup>9</sup>.

\*\*\*\* Кр. S. 120; по-русски с. 91.

ществу у него не отличается от транссубъективности. Против этого отождествления ничего нельзя было бы возразить, если бы Кант ограничился первую половиною его, именно утверждением, что суждение признается нами объективным тогда, когда связь, выраженная в нем, относится нами к предмету, т. е. создается как почерпнутая из предмета. Нельзя не согласиться с ним, что суждение, имеющее такой характер, должно быть всеобщим и необходимым: «ибо если одно суждение согласуется с предметом, то и все суждения о том же предмете, должны согласоваться между собою, так что объективное значение опытного суждения есть не что иное, как его необходимая всеобщность» \*. Единство предмета суждения ведет за собою и единство суждений: «ибо на каком основании должны бы были суждения других необходимо согласоваться с моим, если бы не было единства в предмете, к которому все они относятся, которому они должны соответствовать, а поэтому должны также согласоваться и между собою» \*\*. Отождествляя объективность суждения и всеобщность и необходимость суждения, Кант вместе с этим делает важное открытие, сильно подкупающее в пользу его теории даже и тогда, когда он присоединяет к нему свои искусственные построения. Он замечает, что суждение становится объективным, относится нами к предмету только в том случае, если к содержанию, его присоединяются некоторые определенные нечувственные элементы: простая ассоциация двух переживаний в моем сознании, напр., ассоциация представления о солнце, освещающем камень, с представлением о нагревании камня, не включает еще в себе материала для объективного суждения об отношении между солнцем и камнем \*\*\*. Из этого ассоциированного материала получится объективное по отношению к солнцу и камню суждение только в том случае, если, напр., можно будет сказать, что «солнце согревает камень», т. е. если кроме ассоциации представлений окажется налицо причинная связь между солнцем и камнем. Исследуя признаки объективности суждения, т. е. отнесенности его к предмету, нужно помнить, как уже сказано, что переживания

---

\* Прологомены. С. 68.

\*\* Там же.

\*\*\* Хотя она заключает уже в себе — и этого Кант, к сожалению, не отметил — нечувственные элементы, усмотрение которых дает материал для объективного суждения по отношению ко мне, субъекту, именно для суждения, что «в моем представлении за солнцем, освещающим камень, следует нагревание камня».

внутреннего опыта могут служить источником объективных суждений, т. е. суждений, отнесенных к предмету совершенно так же, как и переживания внешнего опыта. Суждение «гнев помешал мне действовать обдуманно» имеет такой же объективный характер, как и суждение «солнце согревает камень» и также относится, сколько бы раз ни повторял я его, к одному и тому же предмету, именно к процессу моего гнева. При этом особенно важно отметить, что гнев, служащий предметом моего объективного суждения, ни в каком смысле этого слова не сводится мною ни к какому трансцендентальному предмету, равному  $X$ , и уж во всяком случае не есть для меня трансубъективный предмет. Следовательно, утверждая, что необходимое, т. е. объективное суждение есть всегда суждение, отнесенное к предмету, никоим образом нельзя еще утверждать, будто всякая предметность есть отнесенность к какому-то  $X$ , лежащему за пределами содержания опыта, или что она должна быть трансубъективной. Между тем Кант утверждает именно это и, следовательно, сближает проблему объективности с проблемой трансубъективной предметности так, что они сливаются в одно целое. В главе «О синтезе воспризнания в понятии» Кант говорит: «Здесь необходимо столкнуться о том, что следует разуметь под выражением предмет представлений. Мы сказали выше, что сами явления суть только чувственные представления, которые поэтому сами по себе не могут быть рассматриваемы как предметы (вне способности представления). Что же тогда имеют в виду, когда говорят о предмете, соответствующем познанию и, значит, от него отличном? Очевидно, этот предмет надо мыслить только как нечто, вообще  $X$ , так как вне нашего познания мы не имеем ничего, что бы мы могли противопоставить познанию как нечто соответствующее ему» \*.

Правда, Кант замечает, что всякое состояние сознания можно назвать объектом, но не эту объективность имеет он в виду, когда говорит об объективности знания, «Хотя все, и даже всякое представление, поскольку мы его сознаем, — говорит Кант, — может быть названо объектом, однако значение этого слова для явлений, не в том смысле, поскольку они (как представления) суть объекты, а в том смысле, поскольку они только обозначают объект, требует более глубокого исследования» \*\*. В той же самой главе о «Синтезе воспризнания в понятии», в которой

\* Кг. S. 118 (по-русски с. 89). См. вообще всю эту главу, S. 118—123 (по-русски с. 89—92), а также: Прологомены. С. 69.

\*\* Ibid. S. 182; по-русски с. 145.

дано определение предмета, он говорит: «Все представления имеют как представления свой предмет, и могут сами быть предметами, других представлений в свою очередь. Явления суть единственные предметы, которые могут быть даны нам непосредственно, и то, что в них непосредственно относится к предмету, называется созерцанием. Но эти явления не суть вещи в себе, а только представления, которые в свою очередь имеют свой предмет, и этот предмет, следовательно, уже не может быть созерцаем нами; поэтому мы будем называть его не эмпирическим, т. е. трансцендентальным предметом =  $X$ ». Казалось бы, здесь Кант различает две формы объективных предметов: внутрисубъективную и трансубъективную, однако так нельзя толковать его; тотчас после этого он прибавляет: «Чистое понятие об этом трансцендентальном предмете (который действительно во всех наших познаниях всегда одинаково =  $X$ ) есть то, что может давать всем нашим эмпирическим понятиям вообще отношение к предмету, т. е. объективную реальность»\*. Значит, пока в представлении не чувствуется, трансубъективная принудительность, пока оно создается как мое душевное состояние, хотя бы и определенное не моим произволом, а другими моими душевными состояниями, к которым оно относится как к своим объектам, Кант не называет еще его объективным, то особенно ясно видно из следующей формулировки проблемы объективности, данной Кантом в доказательстве второй аналогии опыта: «Мы имеем в себе представления, которые мы и можем сознать в себе, но как бы далеко ни простиралось это сознание, как бы точно и пунктуально оно ни было, все-таки: представления остаются только представлениями, т. е. внутренними определениями нашей души в том или ином отношении времени. Каким же образом мы приходим к тому, что придаем этим представлениям объект, к их субъективной реальности как модификаций еще: какую-то объективную реальность? Объективное значение не может состоять в отношении к другому представлению (о том, что можно было бы назвать представлением о предмете), так как тогда снова является на сцену вопрос, как в свою очередь это представление выходит из самого себя и приобретает еще объективное значение, кроме субъективного, которое присуще ему как определению душевного состояния»\*\*.

Итак, под объективностью знания Кант понимает отнесенность представления к чему-то такому, что кажется находя-

\* Ibid. S. 122; по-русски с. 91.

\*\* Ibid. S. 186; по-русски с. 149.

щимся за пределами субъекта как явления, т. е. такой характер представления, когда в нем чувствуется транссубъективная принудительность, хотя бы она и создавалась только закономерностью самого процесса познания. Вот почему мы говорим, что проблема трансцендентальной предметности чересчур сближается у Канта с проблемой транссубъективной предметности, т. е. с вопросом, как возможно, чтобы представления относились мною к чему-то, что не есть я? А так как проблема трансцендентальной предметности отождествляется с проблемой объективности и, следовательно, с проблемой всеобщности и необходимости суждений, то ясно, что здесь получается огромное накопление проблем и общее решение их должно заключать в себе пробелы. Мы можем даже предсказать, что одна из таких проблем, именно вопрос о транссубъективности внешнего опыта, совсем не будет решена. В самом деле, Кант считает все переживания целиком душевными определениями познающего субъекта; отсюда не составляют исключения также и все элементы предметности, хотя бы она была трансцендентальной или транссубъективной\*; при этих условиях решить вопрос о транссубъективности внешнего опыта — это значит показать, каким образом «мои» представления могут сложиться так, чтобы казалось, что они заключают в себе транссубъективный предмет, хотя на самом деле они не содержат в себе ничего транссубъективного. Из сказанного в первых трех главах ясно, что этой цели достигнуть нельзя и, следовательно, кантовское решение проблемы объективности окажется совершенно негодным для объяснения внешнего опыта, хотя в своем исследовании Кант имел в виду именно внешний опыт.

В самом деле, согласно учению Канта, наши суждения объективны постольку, поскольку в них есть априорный синтез: априорный синтез обусловлен самой природою мышления, без этого синтеза невозможно единство опыта, а следовательно, и единство самосознания; а следовательно, и самое существование самосознания; итак, априорный синтез есть нечто необходимое: пока есть опыт, и пока есть самосознание, есть и априорный синтез. Следовательно, всматриваясь в представления, подчиненные априорному синтезу, и строя по поводу них суждения, мы неизбежно чувствуем необходимость связей в них и сознаем отнесенность наших суждений к одному единственному предмету. Как ни остроумны построения Канта, они пригодны разве только для объяснения объективности внутреннего опыта, а

---

\* См., напр<имер>: Кр. S. 137; по-русски с. 101.

для объяснения объективности внешнего опыта они вовсе не годятся. Объективность внешнего опыта состоит в живом сознании зависимости акта суждения от вещи, не принадлежащей к составу моей душевной жизни, причем самое содержание объективного представления (напр<имер>, представления дерева, когда я смотрю на лес) чувствуется мне как независимая от меня вещь, а не как что-то только относящееся к вещи. В построениях Канта нет и намек на объяснение этой транссубъективности: по его собственному учению ее нет в ощущениях, ее нет также и в априорных синтезах, так как они суть продукты самодеятельности «моего» мышления, она не может возникнуть также из комбинации ощущений и априорных синтезов, так как непонятно, каким образом «моя» деятельность упорядочения «моих» ощущений может показаться мне транссубъективной. Правда, историки и сторонники Канта иногда аргументируют в пользу Канта следующим образом: априорный синтез есть синтез необходимый, подчиненные ему ощущения образуют комплекс, структура которого чувствуется как нечто независящее от моего произвола, вынуждающее меня признать ее наличность, и это-то обстоятельство придает такому комплексу видимость транссубъективности. Однако этот аргумент несостоятелен: в сфере внутреннего опыта на каждом шагу встречается такая принудительность, и тем не менее она не сопровождается сознанием транссубъективности. Положим, мы пережили ряд каких-либо душевных состояний, напр., мы фантазировали и намеренно старались скомбинировать образ подводного дворца морского царя из таких элементов, как хрустальные стены, звезды на потолке, морские водоросли и т. п.; если вслед за этим мы хотим анализировать этот комплекс переживаний, поскольку в нем «мои» деятельности активного припоминания и творческого комбинирования следовали друг за другом, и хотим высказать ряд суждений об его свойствах с этой стороны, то он со всеми своими элементами будет стоять в нашей памяти как единый предмет, независимый от нашего произвола, вынуждающий признать в себе такую-то, а не иную структуру деятельности и тем не менее вовсе не транссубъективный: об-суждаемые мною мои деятельности не чувствуются как не-Я, не стоят передо мною так, как наблюдаемое или даже вспоминаемое дерево\*.

---

\* Чтобы согласиться с этим различием, необходимо наблюдать суждения именно о тех переживаниях, которые мы называем «моими» (см. гл. III), а не обо всем том, что современною психологиею относится неправильно, по нашему мнению, к сфере внутреннего опыта.

Если нам скажут, что такие суждения не относятся к сфере научного опыта, т. е. не заключают в себе необходимости и всеобщности в том смысле, как положения физики, а потому не удивительно, что предмет их не транссубъективен, возражение не попадет в цель. Во-первых, еще вопрос, правда ли, будто суждения о единичных переживаниях внутреннего опыта совершенно лишены характера необходимости, а во-вторых, и это самое главное, нам даже и не нужно поднимать этой проблемы: мы говорим только о том, что в акте суждения независимость обсуждаемого переживания от моего произвола и принуждение, исходящее от переживания, не придают еще ему характера транссубъективности.

Впрочем, у защитников Канта есть еще одна модификация этого же самого аргумента. Они говорят, что априорный синтез есть условие возможности не только предметов опыта, но даже самосознания. Следовательно, это синтез бессознательный, а потому, хотя он и производится самодеятельностью познавательной способности, продукты его, отлившиеся в необходимую и неизменную форму, должны представляться возникшему сознанию как что-то транссубъективное, как самодеятельно существующая природа. Основания для такого решения проблемы заключаются между прочим в учении Канта о продуктивном воображении как бессознательном трансцендентальном синтезе, который создает образы вещей, выражаемые в свою очередь в понятиях рассудком\*. В основе этого аргумента лежит предположение, что продукты бессознательной законообразной деятельности субъекта, восходя в сознание того же субъекта, представляются ему как нечто не им созданное, а данное ему извне. Однако это предположение, а следовательно и аргументация, основанная на нем, опровергается фактами внутреннего опыта. Иногда мы делаем что-нибудь, как говорится, машинально, напр<имер>, сидя у стола с разными сладостями и оживленно беседуя, берем время от времени со стола конфеты, накладываем на блюдечко варенье и т. п. и совершенно не замечаем этих деятельностей; но стоит нам только обратить внимание на результаты этого хозяйничанья, иногда удивительные, напр<имер>, когда оказывается, что мы забрали чрезмерное количество конфет и тотчас же, воспроизводя эти деятельности по памяти, мы признаем, что они были «моими» в полном смысле этого слова; мы их приписываем себе не на основании косвенных соображений, напр<имер>, не потому, что у нас сохранилось в памяти

---

\* Kr. S. 95; по-русски с. 74.

зрительное или моторное воспоминание о моих руках, берущих конфеты, а непосредственно на основании усмотрения существовавших во мне, но не опознанных раньше хотений и действований\*. Если нам возразят, что этот пример не годится, потому что в нем речь идет об эмпирическом синтезе, возникающем на почве уже существующего сознания, а Кант говорит о трансцендентальном синтезе, впервые создающем сознание, то мы опять ответим, что этим различием не уничтожается целиком значение нашего примера: он во всяком случае показывает, что, насколько свидетельствует опыт, бессознательность «моей» деятельности не служит еще достаточным основанием к тому, чтобы она показала мне при опознании ее транссубъективной. Следовательно, наши противники, устанавливая свою гипотезу, говорят не только о чем-то выходящем за пределы всякого опыта, но еще и о чем-то не аналогичном никакому опыту. Им остается только прибегнуть к последнему аргументу, считающемуся самым сильным у сторонников критического гносеологического метода исследования, именно утверждать, что отвергающие их гипотезу отвергают единственное возможное условие самосознания: в самом деле, самосознание возможно только в том случае, если объект противопоставляется субъекту, мир не-я противен полагается миру я, и появиться этот объект ниоткуда не может, кроме как из досознательных синтезов самого субъекта. Однако эта попытка спастись в сферу «единственно возможных условий» принадлежит к числу плохих спекуляций: если пораскинуть умом, то указываемое гипотезою условие окажется мнимо единственным; один из возможных выходов указан выше, он дан в учении о непосредственном восприятии транссубъективного мира.

Возможна еще одна попытка настаивать на том, что теория знания Канта удачно справилась с элементом транссубъективности внешнего опыта. Можно утверждать, что, по Канту, к сфере не-я относятся те образы, которые отливаются в пространственно-временные формы и подчинены априорным синтезам, те

---

\* Бывают в самом деле случаи, когда деятельность приписывается нами себе только на том основании, что «мои руки взяли», «мои ноги пошли» и т. п., ни в этих случаях они относятся нами, собственно, не к нашему телу, они представляются нам как нечто «данное» извне, и у нас есть в самом деле основание думать, что они «даны» нам из сферы тела: ведь оно может производить движения, напр., рефлекторные, так, что они явным образом «даны» моему я как нечто транссубъективное. См. мое соч. «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма», гл. I.

же образы, которые отливаются только во временные формы, а также те образы, которые обладают пространственно-временными формами, но не подчинены априорным синтезам, составляют внутренний мир. Сам Кант говорит, что эмпирический предмет «называется внешним, когда он представляется в пространстве, и внутренним, когда он представляется только во временных отношениях»\*.

Это выход из затруднения очень удачный: пространственный образ в самом деле всегда заключает в себе нечто транссубъективное. Поэтому показать ошибку, кроющуюся в этих рассуждениях, можно только доказав, что кантианец должен разуметь под представлением пространства не совсем то, что разумеет под ним мы, когда говорим, что в пространстве есть нечто транссубъективное, принудительно навязывающееся извне. К счастью, материалы для этого доказательства найти нетрудно. Согласно учению Канта, эмпирический пространственный предмет, стоящий передо мною в воображении, не заключает в себе ничего транссубъективного и объективного: он может переживаться и сознаваться целиком как нечто субъективное, как «мое» душевное состояние. Пространство есть «субъективное внешнее представление», как выразился Коген в своем сочинении «Kants Theorie der Erfahrung»\*\*<sup>11</sup>. Эмпирические «предметы, — говорит Кант, — могут являться, не имея необходимого отношения к функциям рассудка»; «разнообразное содержание представления может быть дано в созерцании, которое только чувственно, т. е. не заключает в себе ничего, кроме восприимчивости»\*\*\*. Такое восприятие не имеет объективного значения, т. е. не относится к предмету, целиком переживается как внутреннее душевное состояние. Это прямо сказано у Канта следующими словами: «если из эмпирического познания я исключаю всякое мышление (посредством категорий), то у меня не остается никакого познания о каком бы то ни было предмете, ибо через одно только созерцание ничего не мыслится, и присутствие этого воздействия на чувственность во мне не создает еще никакого отношения подобного представления к какому-либо объекту»<sup>61</sup>. Каким же образом из этого представления может получиться транссубъективная вещь, т. е. что-то такое, что не целиком от-

---

\* Кр. S. 315 (по-русски с. 236). См. также: Пролегомены. С. 125<sup>10</sup>.

\*\* 2-е изд., S. 177.

\*\*\* Кр. S. 107, 657; по-русски с. 82, 86.

\*\*\*\* Ibid. S. 234; по-русски с. 181.

носится мною к моему я и в самом деле чувствуется как самостоятельное бытие? Очевидно, для кантианцев остается только один выход: ссылка на априорные синтезы, на то, что присоединение их к пространственным формам превращает субъективные картины моего воображения в предметы, как бы действительно; обладающие самостоятельным бытием, т. е. создает иллюзию транссубъективности. Но мы уже показали, что априорные синтезы еще не могут придать представлению характера транссубъективности, а потому и этот выход для кантианцев закрыт.

Есть еще одно соображение, показывающее, что ссылки на пространственные формы не достаточны для того, чтобы объяснить транссубъективность внешнего опыта; некоторые переживания, совершенно лишенные пространственных форм, живо чувствуются как нечто транссубъективное: таковы, напр<имер>, навязчивые идеи, стремления, которые мы называли «данными мне» и т. п. Хотя это возражение и косвенное, однако оно могло бы оказаться разрушительным, если бы какой-либо кантианец попытался привести в согласие с ним «Критику чистого разума». Для этого пришлось бы искать более общего основания транссубъективности, чем пространственные формы.

Наконец, нам могут возразить, что Канту вовсе не нужно строить транссубъективный мир: под объективностью внешнего опыта он понимает только отношение наших представлений к предмету, который остается  $X$ » а вовсе не превращение самих представлений в транссубъективные предметы. В ответ на это можно заметить, что тем хуже положение теории знания Канта, Воспринимая какую-нибудь вещь внешнего мира, напр<имер>, смотря на дерево, мы не скажем; «передо мною стоит представление дерева, относящееся к  $X$ », мы прямо переживаем самое содержание своего восприятия как мир не-Я. Впрочем, если даже не настаивать на этом и признать, что объективность внешнего опыта состоит только в отнесении представлений к какому-то транссубъективному  $X$ , то теория знания Канта и в таком случае ничего не выиграет. Правда, при этом никакое содержание чувственного знания не признается за транссубъективное, однако какое-то темное, остающееся неизвестным по содержанию  $X$  все же стоит перед сознанием как что-то транссубъективное, и этот транссубъективный элемент, хотя бы он был единственным, необъясним в философии Канта: самодеятельность «моего» мышления, необходимые «правила» моего

синтеза, насколько известно из опыта, никак не могут создать чего-либо, что бы казалось мне «не моим»<sup>62</sup>.

Заметим еще, что объяснение транссубъективности путем ссылки на априорные формы приводит философию Канта к противоречивому результату, который может быть выражен в следующем положении; все «данное» (ощущения) принадлежит к сфере субъекта, только присоединение к данному «моих» деятельностей (априорных синтезов) и форм моей чувственности создает транссубъективный объект. Эта формула замечательно напоминает по своей противоречивости установленные нами конечные результаты эмпиризма и рационализма и таким образом подтверждает зависимость критицизма от предпосылки о разобщенности между Я и не-Я.

Посмотрим теперь, достиг ли Кант в своем исследовании объективности суждений своей главной цели; нашел ли он условия, при которых суждение должно быть необходимым и всеобщим. По мнению Канта, всеобщим и необходимым характером отличается все то, что вложено нами самими в явления согласно необходимой природе нашего мышления, то, что вытекает из природы самой нашей познавательной деятельности. Найдя в науке необходимые суждения, напр<имер>, суждения геометрии о пространстве, он полагает, что объяснил эту необходимость тем, что пространство составляет форму нашей чувственности. Однако из того, что какой-либо продукт душевной жизни вытекает из моей природы, еще вовсе не следует без дальних рассуждений, чтобы я признавал его за необходимое явление; для такого признания нужно, во всяком случае, чтобы условия возникновения продукта, самые мои действия, определенные такими-то, а не иными границами, прозревались мною до последней их глубины и были доступны исследованию \*\*. Между тем Кант не только не произвел такого исследования, но даже, что касается математики, и не мог произвести его: по его учению, пространство и время, лежащие в основе всех математических синтезов, суть пассивные формы чувственности, они

---

\* О том, что в опыте, как внешнем, так и внутреннем, вещи стоят перед нами как живая реальность, а не наши представления только, и что философия Канта не может объяснить этого факта, см.: *Каринский М. И.* Об истинах самоочевидных, особ. § 17. С. 96—110 и § 25.

\*\* О том, что продукт творческой силы субъекта может не заключать в себе отметки необходимости сил, создавших его, см.: *Каринский М. И.* Об истинах самоочевидных. § 6. С. 28—32.

находятся во мне, но механизм их возникновения совершенно неизвестен.

Еще хуже положение Канта в вопросе о всеобщности суждений. Как возможно, чтобы то, что созерцается мною в настоящий момент на одном частном примере, было признано мною за образец того, что должно совершаться во всякое время во всех аналогичных случаях \*. Ссылки на мою природу и даже ссылки на то, что наблюдаемая структура явления есть условие возможности опыта, а потому всегда должна осуществляться в опыте, не могут помочь именно Канту, отрицающему рационалистические приемы мышления: ведь эти ссылки предполагают, что логическая необходимость, обнаружившаяся в каком-либо наблюдаемом случае, выходит за пределы, самой себя и ручается за то, что вне ее находится, именно за все Другие случаи подобных явлений.

Попробуем уступить Канту во всем, с чем мы не соглашались до сих пор, и мы увидим, что на сцену явится еще один важный вопрос, неразрешимый для его теории. Содержание мира явлений складывается, по Канту, из ощущений, а порядок ощущений и связи между ними определяются априорными формами. Однако насколько известно из «Критики чистого разума», и в особенности из «Критики способности суждения», априорными формами структура мира определяется только в общих чертах. Согласно закону причинности, напр., она такова: «все изменения совершаются по закону соединения причины и действия» \*\*. В этом законе, очевидно, вовсе не указано, какое именно явление необходимо должно следовать за определенным данным явлением; из самого закона не видно, напр., что определенное соотношение между водородом, кислородом и другими свойствами среды необходимо приводит к возникновению воды. Итак, спрашивается, чем же определяется отношение между априорными формами и конкретными чувственными данными? Огромное значение этой проблемы для всей теории знания не подлежит сомнению, так как решение ее заключает в себе ответ между прочим на следующие вопросы; как познаются частные законы природы, в особенности, как совершаются индуктивные умозаключения? какова степень их достоверности? как возможны единичные синтетические суждения?

---

\* См. об этом: *Каринский М. И.* Об истинах самоочевидных. § 4. С. 16—25.

\*\* Кр. 2-е изд. S. 180; по-русски с. 144.

Проблема, поставленная нами во главе всех этих вопросов, аналогична той, которую мы исследовали уже, рассматривая учение рационалистов о прирожденных идеях\*: и здесь, как и там, оказывается, что недостаточно установить общие принципы, лежащие в основе знания, нужно еще показать, как они осуществляются в жизни, как они применяются к живому конкретному материалу. Также и ответы на этот вопрос и отчасти затруднения, кроющиеся в них, аналогичны тем, какие встретились нам в учении рационалистов. Отношение между априорными формами и определенными чувственными данными не может быть случайным, следовательно, мыслимы только два ответа на вопрос; или это отношение также имеет априорный характер, и, следовательно, вся структура мира явлений априорна, или же это, отношение определяется апостериорно, из данных опыта, и, следовательно, не вся структура мира явлений априорна. И тот и другой ответ губителен для «Критики чистого разума».

Допустим, что вся структура мира явлений априорна, так что не только всеобщее подчинение опыта закону причинности, но и определенные конкретные причинные связи (напр., связь между возникновением воды и такою-то химическою реакциею кислорода и водорода) также априорны\*\*. Вместе с этим поневоле приходится допустить, что и содержание мира, т. е. чувственные материалы, подлежащие синтезу, также априорны, по крайней мере в том смысле, что присутствие и возникновение их в сфере познающего субъекта ничем не обусловлено, кроме познавательной способности самого субъекта. Таким образом, мы пришли бы к чистейшему солипсизму, и притом еще к солипсизму интеллектуалистическому\*\*\*. Быть может, с помощью ряда новых построений эту эксцентричную гипотезу можно было бы развить так, что она не прибавила бы новых противоречий к тем, которые уже вскрыты историческою критикою в теории знания Канта. Однако несомненно она оказалась бы одною из самых многоэтажных гипотез и требовала бы

---

\* Гл. II. С. 56.

\*\* У Канта есть намеки на это учение, поскольку он говорит о трансцендентальном сродстве: всех явлений как об основе ассоциации явлений в воображении.

\*\*\* Попытки избежать солипсизма путем предположения, что содержание мира и его синтезы получаются из надындивидуального сознания, мы здесь рассматривать не будем: они представляют собою переход от критицизма, как он был дан исторически, к интуитивизму, и потому речь о них будет ниже.

допущений еще более далеких от показаний опыта, чем это делает уже система Канта. Поэтому даже и не пускаясь в детальное рассмотрение ее, можно сказать, что для критицизма вступление на ее путь было бы равносильно окончательному крушению.

Однако и второй мыслимый ответ не выводит теорию знания Канта из затруднений. Если допустить, что применение априорных синтезов к таким-то, а не иным группам явлений определяется а posteriori самими чувственными данными, то это значит, что чувственные данные обладают какими-то такими свойствами, такими признаками, которые предопределяют порядок применения к ним априорных синтезов. Ввиду обилия и разнообразия связей в мире явлений единственно представимый способ этого предопределения таков: приходится предположить, что чувственные данные являются в сознании не разрозненными, а связанными уже между собою, так сказать, начерно, так что самодеятельности интеллекта предстоит только работа переделки этих связей набело (вроде того, как у Юма в первоначальном опыте даны только временные связи, а потом они под влиянием привычки переделываются в сознании субъекта и приобретают новые свойства). Однако это предположение разрушает самые устои «Критики чистого разума»: оно включает в себе мысль, что не только ощущения, но и синтезы могут быть «даны», а если так, то возможно, что единство и необходимость опыта обеспечиваются не только единством самосознания познающего субъекта, а и единством самого мира.

Кант не занялся специальным исследованием поставленного нами вопроса, однако мы можем надеяться найти данные для решения его в исследовании одной еще более общей проблемы, именно в учении «О схематизме чистых понятий рассудка»\*. Кант задается здесь вопросом, как возможно вообще, чтобы априорные синтезы, имеющие характер чистых рассудочных понятий, применялись к чувственным данным. Когда предмет подводится под понятие, необходимо, чтобы предмет и понятие были однородны. Но чувственные данные и понятия чистого рассудка разнородны в высшей степени, а потому связь между ними становится загадочной, и Кант подвергает ее особому исследованию.

Следует заметить прежде всего, что этот вопрос поставлен Кантом в слишком уж общей форме. Имея в виду предшествующие учения «Критики чистого разума» о составе опыта, его

\* Kr. S. 142—149; по-русски с. 118—123.

следовало бы формулировать так: каким образом столь различные элементы опыта, как чувственные материалы, данные а posteriori, и рассудочные понятия, возникающие а priori, вступают в связь друг с другом? Иными словами, внимание должно быть обращено не просто на разнородность этих элементов вообще, а еще и на один из признаков ее, именно на разнородные источники происхождения двух составных частей опыта. Но при такой постановке вопроса сразу было бы ясно, что ответ, данный Кантом, именно ссылка на схемы времени, неудовлетворителен, так как он только передвигает проблему на новое место, и что вообще этот вопрос неразрешим для «Критики чистого разума»\*.

Как бы то ни было, в ответе Канта на поставленный им вопрос могут найтись также материалы для решения занимающей нас проблемы; мы их и в самом деле находим, однако в самой неожиданной форме. Оказывается, что Кант, по-видимому, не примыкает ни к первому, ни ко второму намеченному нами ответу или, вернее, в ущерб логике, он сочетает их в одно целое: вполне в духе основ «Критики чистого разума» он отвечает, собственно говоря, что все синтезы и все случаи конкретного применения их априорны, но придает этому ответу такую форму, что эксцентричность его становится незаметной и по внешнему виду получается нечто похожее на второй из возможных ответов, т. е. на утверждение, что критерий для применения априорных форм дан а posteriori. Он достигает этого, пользуясь своим делением априорных форм на два разряда, на формы чувственности и формы рассудка, и заставляя одни из них, именно время (о котором так легко забыть, что оно по Канту, также целиком исходит из сферы самого познающего субъекта), служить посредствующим звеном для применения других.

Но таким путем нельзя выйти из указанных выше затруднений. Правда, на вопрос, как категориальные синтезы применяются к чувственным данным, ответ получен: они применяются через посредство временных схем, так как различные формы отношений во времени между чувственными данными соответствуют различным формам категориальных синтезов. Однако этот ответ роковым образом приводит к возникновению нового

---

\* В своем сочинении «Об истинах самоочевидных» М. И. Каринский показал, что философия Канта вообще не может разрешить этого вопроса, и даже ссылки на единство самосознания и вытекающую отсюда необходимость сродства всех явлений не помогают ей (§§ 26, 27, с. 176—193). Мы поднимаем тот же самый вопрос, но придаем несколько иной оттенок формулировке его.

вопроса, аналогичного только что разрешенному. Ведь время есть тоже априорная форма, и потому мы имеем право спросить: чем же определяется порядок чувственных данных во времени — если *a posteriori*, самими явлениями, то это значит, что синтезы даны извне, а это не допускается «Критикою чистого разума», если *a priori*, природою самого познающего субъекта, то это значит, что вся структура опыта, а, следовательно, на-верное и все содержание его целиком создаются природою само-го познающего субъекта, и мы опять пришли к интеллектуали-стическому солипсису.

Нечего и говорить, что учение о схематизме включает в себе еще другие крупные недостатки, напр., совершенно непонятно, как временная схема причинности отличается, от простой временной последовательности. Кант говорит, что «схема причины и причинности вещи вообще есть реальное, за которым, когда бы оно ни было дано, всегда (*jederzeit*) следует нечто другое» \*. Под словом «всегда» здесь нельзя разумеать простую повторяемость следования, ибо тогда непонятно, каким образом применяется категориальный синтез причинности к событиям, в первый раз переживаемым, но нельзя также разумеать под этим словом необходимость следования, так как если бы этот признак заключался в самой временной последовательности, то он делал бы излишним категориальный причинный синтез. И в самом деле, кантовские временные схемы дают опыту такую структуру, что становится непонятным, зачем к ним присоединяются еще категориальные синтезы. Близость схем к синтезам доходит до того, что сам Кант сбивается в оценке их отношений друг к другу. Напр<имер>, в главе «О схематизме» он считает одновременность схемою, обуславливающею применение категории взаимодействия, а в доказательстве основоположения со-существования, он признает, наоборот, категорию взаимодей-ствия условием одновременности \*\*. Одним словом, маленькая глава «О схематизме» кишит противоречиями и неясностями. Здесь раскрывается одна из глубоких трещин в теории знания Канта.

Подпочва философии Канта не оригинальна, но его решение вопроса об условиях знания в высокой степени оригинально и богато элементами, открывающими новые пути для философии XIX века. Важнее всего то, что Кант усмотрел несостоятельность всех учений о знании как соответствии между представлением

\* Kr. S. 146; по-русски с. 121.

\*\* Ibid. S. 147, 196; по-русски с. 121, 155—158.

и вещь, находящаяся вне процесса представления, т. е. несостоятельность теорий, трансцендентности знания. Он пришел к мысли о необходимости объединить субъект и объект, примирить их враждебную противоположность и снять перегородки между ними, чтобы сделать знание объяснимым. Правда, у Канта это решение проблемы сохраняет еще следы старых учений; настоящая жизнь, настоящие вещи остаются, по его мнению, вне процесса знания, перегородка снята только между субъектом знания и вещью как явлением для субъекта. Примирение осталось неполным также и в том смысле, что снятие перегородок не привело к равноправности между субъектом и объектом. Если у предшественников Канта вещи в опытном знании действуют на душу познающего субъекта и насильственно (но unsuccessfully) хозяйничают в ней; то зато у Канта, наоборот, познающий субъект создает объекты (и создает их плохо, так как они оказываются только явлениями для субъекта, лишенными самостоятельной жизни). Однако сила истины так велика, что искажения, произведенные в ней муками рождения в свете из старых форм, исправляются отчасти сами собою, как бы под влиянием *vis medicatrix naturae*<sup>12</sup>. Что бы ни говорила теория Канта о явлениях, живой, могучий мир природы, данный нам в восприятии, по-прежнему остается живым, а потому, усвоив правильную мысль Канта, что между этим внешним миром восприятий и нами нет никаких перегородок, что он познается непосредственно и выйти за его пределы нельзя, мы постепенно приучаемся довольствоваться им и, находя в нем, вопреки теории Канта, реальную, неисчерпаемо разнообразную жизнь, готовимся к мысли, что за пределами мира восприятий никаких таинственных вещей в себе нет, так как все они со всею своею таинственностью непосредственно близки нам, даны нам в восприятиях, хотя и нелегко обработать этот материал так, чтобы получить из него дифференцированное знание.

Имея в виду эту эволюцию мирозерцания, мы утверждаем, что теория знания Канта непосредственно prepares переход к универсалистическому эмпиризму (интуитивизму). Ближайшие гениальные преемники Канта уже прямо основывают свои системы на учении о мистическом восприятии (интуиции). Мало того, сам Кант, отличая трансцендентальное сознание от эмпирического, описывает иногда процессы знания так, как это требуется учением об интуитивном восприятии: эмпирическое сознание у него находит уже готовыми синтезы в восприятиях, категории причинности и т. п. как бы отрываются от познающего субъекта и самостоятельно действуют внутри сферы дан-

ных явлений\*. Если еще больше обособить трансцендентальное сознание от эмпирического, именно истолковать трансцендентальное единство апперцепции как сознание надындивидуальное. численно тождественное во всех эмпирических субъектах, то на сцену уже явится в полном смысле этого слова учение о непосредственном восприятии внешнего мира. Вместе с этим мы выходим за пределы философии Канта, и потому эта эволюция критицизма будет рассмотрена в следующей главе, посвященной вопросу об «Учении о непосредственном восприятии транссубъективного мира в философии XIX века».



---

\* См. об этом: *Volkelt*. Kants Erkenntnisstheorie. S. 132, 191—193.



## П. ФЛОРЕНСКИЙ

### Космологические антиномии

#### Иммануила Канта \*

С приложением экскурса  
об антиномической структуре разума  
<фрагмент>

Ваше Преосвященство и Глубокочтимое Собрание! Два имени — подобно двум кризисам в жизни отдельного человека — разграничивают возрасты европейской мысли. Платон и Кант — вот эти два водораздела, отделяющие неведомое, теряющееся в космогониях седой древности начало философии от ее конца, которым еще чревато неисследимое будущее. С именами этими навеки срослось самое значительное, что есть в философии, и если бы погибли все философские произведения, кроме «Диалогов» Платона и «Критик» Канта, то, кажется, мы все-таки сохранили бы право гордиться философскою библиотечкою человечества. Платон возглавил собою древний род своих философских пращуров и начал новый род, который много столетий жил за счет платоновского учения о разуме и о познаваемых им идеях. Последним блестящим — если не самым блестящим! — развивателем платонизма был Лейбниц. Вот почему мы не должны удивляться, что революционный Кант захотел низвергнуть этого потомка греческого мыслителя, вознамерился подсечь зазеленевший отпрыск на платоновском корне. В лице Лейбница он обрушивался на Платона; в лице Платона сводил счеты со всей европейской философией. Принцип истины от человека столкнулся с принципом истины от Бога. Само-познание — с Богопознанием. Дальнее с неслыханною силою противостало горнему. Тот отдел «Критики чистого разума», который носит название

---

\* Пробная лекция *pro venia legendi*<sup>1</sup>, читанная в общем собрании Совета Московской Духовной академии 17 сентября 1908 года.

«Трансцендентальной диалектики», во всем величии представляет титаническую борьбу двух исполинов философии — Канта и Платона. И в этой схватке эпизод едва ли не наиболее значительный и, во всяком случае, бесспорно, наиболее захватывающий — антиномии чистого разума.

Всем известно, конечно, что в отделе об антиномиях Кант имеет свою цель доказать само-противоречивость той высшей способности человеческого познания, которую он называет разумом. Антиномии — это и суть такие полярно противоположные высказывания, которые противоречат друг другу и к которым, однако, разум вынужден приходиться в силу данной своей организации. Но чтобы понять истинный смысл кантовского учения об антиномиях, необходимо вспомнить, какое место занимает оно в общем контексте «Критики чистого разума».

Вы помните, несомненно, что задачу «Критики» было обследовать состав и границы человеческого разума в его познавательной деятельности (беру слово «разум» в его общем значении). Оказалось, что разум есть как бы сложная фабрика с трех этажей, — и в каждом из этажей работает одна из трех его способностей: чувственность — посредством созерцаний пространства и времени, рассудок — посредством коренных своих понятий (категорий) и разум (в узком, техническом смысле слова) — при помощи идей.

То, что разум приводит в порядок и чему он дает форму в каждом из предыдущих этажей, поступает в виде материала для новой обработки на этаж следующий: тут этому материалу придается дальнейшее единство.

Чувственность связывает впечатления и создает временно-пространственные явления; явление же — продукт созерцания — есть материал для рассудка. Этот последний связывает явления, образуя из них опыты. И наконец, разум связывает опыты в стремящееся к полному единству, но никогда единства не достигающее целое — в научную систему.

Таким образом, познавательная деятельность состоит, по Канту, в ряде связей, все глубже и глубже проникающих во впечатления, и возможность этих связей опирается на наличность в познающем духе особых форм единства: пространства со временем, понятий и, наконец, идей.

Этот краткий итог «Критики» уже достаточно показывает, что познание, с точки зрения Канта, ограничено областью чувственного опыта и что, следовательно, метафизика, претен-

дующая на познание сверх-чувственного чрез за-опытное, нечувственное применение форм разума, есть сплошное недоразумение, хотя и необходимое, поскольку в самом разуме заложена суетная склонность оперировать с пустыми формами своей организации. Изобличение этих суетных притязаний разума, равно как и объяснение их непрекращающегося существования, составляет прямую задачу «Трансцендентальной диалектики».

В опыте никогда не дана бесконечность, но всегда только конечное; и наоборот, все, что попадает в сферу опыта, тем самым есть конечное. Поэтому, как всегда-конечный, никакой опыт не носит абсолютно-законченного характера, и потому за всяким опытным синтезом может быть дан новый, еще более синтезированный. В этом смысле, опыт никогда не является просто конечным, но всегда — тем, что называется потенциалю бесконечностью — бесконечностью в возможности — никогда не данною, но всегда имеющеюся в виду. Абсолютность, законченность, бесконечность — это отражение в опыте собственного стремления разума, его неудовлетворенности конечным и условным. Это стремление разума и есть та самая функция его, в силу которой возможно прогрессивное движение науки. Эта-то — если угодно — бесконечная функция разума и есть истинный двигатель науки; но она же, вечно понуждая науку вперед, понуждает вперед и лженауку, метафизику. Растя хлеб, она неизбежно растит и плевелы.

Происходит дело так вследствие того, что, имея данную нам функцию бесконечную, мы не имеем интуиции сверхчувственного, и следовательно, эта функция, вечно стремясь воплотиться конкретно, вечно остается неудовлетворенной и, утомленная своими исканиями, принимает свои пустые формы деятельности — идеи разума — за вещи. Это ошибочное принятие создает метафизическую иллюзию, рождающуюся, однако, от причин, лежащих не в опыте, а в организации самого разума. И потому, в отличие от эмпирической иллюзии, Кант называет ее иллюзией трансцендентальною, т. е. происходящею от самых условий познания. Подобно тому как ограниченный горизонт есть кажущееся явление перспективы, но хотя мы все знаем, что небо не опирается на землю, однако все видим, что — опирается, так же точно небо сверхчувственного нигде не соприкасается с землею опытного мира, и тем не менее разум неизбежно кажется нам противное. Но стоит только нам начать подходить к краю земли, где му-

жики на небо зипуны вешают, как сделается ясным, что этот край на столько же отдалился от нас, на сколько мы к нему приблизились. И так — без конца. Мы сами в себе носим дразнящий нас обман разума, и никакая философия не избавит от него. Единственное, что может дать философия, — это объяснить нам как и л л ю з о р н о с т ь, так и, вместе, н е и з б е ж н о с т ь нашего метафизического познания.

Такова, в общем очерке, мысль Канта. Вникнем теперь, каким именно процессом разум приходит к созиданию метафизики.

Законом всякого опыта служит причинная связь явлений. Устанавливая связь явлений и их условий, мы движемся в направлении, куда путеводит идеал науки. Подыскивая к данному явлению условие его, мы тем самым подводим наше опытное суждение под более общее, под правило. Так, для суждения: «Все тела изменчивы» условием будет: «Все тела сложны», а правилом: «Все сложное изменчиво». Таким образом, правило дает б ó л ь ш у ю посылку, условие его применения — м е н ь ш у ю, а само применение образует в ы в о д. Значит, подыскивая к каждому суждению его правило и его условие, к правилу — е г о правило и е г о условие и т. д., посредством этого ряда просиллогизмов мы движемся по направлению к идеалу науки. И если бы разум удовлетворился этим движением, — шаг за шагом, — к правилам все большей и большей общности, то все обстояло бы благополучно, и стремление разума к безусловному только нудило бы нас никогда не удовлетворяться ни одним найденным правилом.

Но этот медленный и бесконечный путь скоро прискучивает. Разум хочет не п у т и бесконечного, а д а н н о с т и бесконечной.

«Раз дано явление, то даны и условия его — в с е», — рассуждает он. «Раз даны все условия, то дано и то, что есть условие всего р я д а условий и что, следовательно, само уже никогда не бывает обусловленным, но всегда — обусловливающим». Это требование абсолютной законченности — совершенно справедливо; но именно, как требование. Покуда разум говорит о с в о е й и д е е абсолютной целостности условий — он вполне прав. Разум нисколько не погрешает, когда говорит: «Я не могу не требовать абсолютной целостности условий». Но разум делается софистичным, лишь только это свое требование, эту свою идею считает не за требование только, не за идею только, но и за удовлетворение требования, за данность, вне его находящуюся, — за вещь в себе.

В самом деле, умозаключение метафизики от бытия условного к бытию б е з условному представляется по следующей схеме:

«Если дано обусловленное, то дан и ряд в с е х его условий, а следовательно, и само безусловное; обусловленное бытие дано, — следовательно, дано и безусловное».

Но это умозаключение есть лже-заключение, — что в логике называется *quaternio terminorum*<sup>2</sup>. Ведь тут слово «дано» употребляется в разных смыслах. «Если дано обусловленное». Как «дано»? Конечно, как вещь в себе, метафизически: в самом деле, большая посылка есть посылка м е т а ф и з и ч е с к а я и только в сфере метафизики имеет она смысл. В меньшей же посылке говорится: «Но обусловленное дано». Как? Эмпирически, как явление. А значит, из двух взятых посылок нельзя извлечь никакого заключения, ибо они не имеют общего среднего термина.

Но вообще существуют три рода умозаключений: к а т е г о р и ч е с к о е, г и п о т е т и ч е с к о е и д и з џ ю н к т и в н о е; поэтому коренной софизм метафизики, происходящий от неуместного применения умозаключения каждого из этих трех родов, может принимать троякую форму.

*Категорическое* умозаключение выражает отношение качества к предмету, и, значит, в применении к метафизике оно дает лжезаключение о предмете, который является субъектом всех своих качеств, но сам никогда не бывает ничьим качеством, — т. е. идею души.

*Гипотетическое* умозаключение выражает отношение явления к его условию или причине, и, значит, в применении к метафизике оно дает лжезаключение о предмете, который является условием всех своих следствий, но сам никогда не бывает ничьим следствием, т. е. идею мира.

Наконец, *дизъюнктивное* умозаключение выражает отношение частей к их целому, и, значит, в применении к метафизике оно дает лжезаключение о предмете, который является целым всех своих частей, но сам никогда не бывает ничьей частью, т. е. идею Бога. Иначе говоря, согласно понятиям об условном бытии в нас, вне нас и о бытии вообще, возникают в разуме идеи о безусловном бытии в нас, вне нас и о безусловном бытии вообще, т. е. о душе, о мире и о Боге. Душа, мир и Бог — вот три предмета метафизики, согласно которым она делится на р а ц и о н а л ь н у ю п с и -

хологию, рациональную космологию и рациональную теологию.

Раз сочтя эти идеи за вещи в себе, метафизика начинает обращаться с ними, как с тем, что дано ей, и, следовательно, применяет к ним категории — качества, количества, отношения и модальности. Отсюда происходит то, что каждая из трех идей получает четвероякую характеристику, входя подлежащим в четыре суждения. Эти  $3 \times 4 = 12$  суждений об идеях разума и образуют основное содержание метафизики, так что на каждую из трех метафизических дисциплин приходится по четыре метафизические теоремы. Изобличением этих трех дисциплин и занимается в дальнейшем «Трансцендентальная диалектика». Но мы обратимся к рассмотрению космологии.

Хотя в учении об идеях разума Кант доказал, что из затей метафизики ничего не может выйти, но тем не менее он считает нужным показать еще раз, что действительно ничего не выходит. Наиболее яркий пример тому — космологическая идея, т. е. идея мира как целого, которая рассыпается в противоречиях, лишь только мы подходим к ней ближе, желая изучить свойства мира как целого. Каждому утверждению — тезису о мире — противостоит противоположное, антитезис. Если мы хотим определить мир по количеству, то оказывается, что одновременно и с равной доказательностью вынуждены мы признать, что он конечен и бесконечен. Если хотим определить его по качеству, то оказывается, что каждая часть мира не делима до бесконечности и бесконечно делима. Если, далее, мы задаемся выяснить характер причинности в мире, то оказывается, что он и включает в себя свободно действующие существа, и исключает их. Наконец, можно доказывать, что в мире или вне мира есть существо абсолютно-необходимо; а можно доказывать и то, что такого существа нет. Таковы четыре пары космологических антиномий. Вот как аргументирует Кант свою антитетику:

**Первая антиномия** касается величины мира.

«Мир имеет начало во времени и заключен в границах в пространстве»<sup>3</sup>, — гласит тезис.

«Мир не имеет ни начала, ни границ в пространстве, но бесконечен как в отношении пространства, так и в отношении времени», — утверждает антитезис.

Доказательство того и другого — от противного, т. е. предполагается противное тому, что нужно доказать, и приводится к нелепости. Иными словами, при доказательстве тезиса доказываем невозможность антитезиса, а при доказатель-

стве а н т и т е з и с а — невозможность т е з и с а. Итак, доказываем, что мир имеет начало во времени. В самом деле, если бы это было не так, то до данного момента протекла бы вечность. Но бесконечность ряда в том-то и состоит, что он никогда не может быть закончен путем последовательного синтеза, т. е. последовательным п р и-соединением конечных частей. Значит, если бы у мира не было начала, то не мог бы настать и настоящий момент. А так как он настал и — налицо, то, значит, было и начало. Отсюда следует и конечность мира в отношении к пространству. Ведь, предполагая мир б е с-конечным, мы тем самым отрицаем существование границ его. Но величину количества, границы которого нам не даны, мы можем мыслить лишь посредством синтеза отдельных его частей. Синтез же б е с к о н е ч н о г о протяжения невозможен в к о н е ч н о м времени. Значит, величина бесконечного мира никогда не может быть данной нам, и, значит, мир заключен в конечные границы.

Доказательство а н т и т е з и с а, т. е. того, что мир бесконечен в пространстве и времени, заключается в предположении его к о н е ч н о с т и, что ведет к нелепости. В самом деле, тогда вне времени и пространства, занятых миром, находятся пустые время и пространство, и, стало быть, находящиеся в известном о т н о ш е н и и к началу и к границе мира. Однако это невозможно. Одна часть времени ничем не преимуществует перед другою, чтобы можно было приписать начало мира именно э т о й части. И невозможно отношение мира — т. е. вещи — к тому, что не есть вещь, — к пространству. В самом деле, если бы мы стали утверждать в о з м о ж н о с т ь такого отношения, то явился бы вопрос: но чем же данная часть пространства, примыкающая к миру, отличается от всякой другой? Как различить ее от всякой иной? Отсюда следует, что протяжение мира в пространстве, равно как и во времени, — беспредельно.

**Вторая антиномия** говорит о с о д е р ж а н и и мира.

«Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и вообще существует только простое и то, что сложено из простого», — гласит т е з и с.

«Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и вообще в мире нет ничего простого»<sup>4</sup>, — гласит а н т и т е з и с.

Опять, для доказательства тезиса предполагаем истинность а н т и т е з и с а, т. е. предположим, что в мире нет никаких простых частей. Значит, тогда остается одно только сложное, и, при мысленном удалении из него всего сло-

жения, мы получаем чистое отрицание бытия — нуль. Значит, либо сложения нельзя мысленно удалить, либо должно, по его удалении, остаться нечто простое. В последнем случае тезис доказан; а в первом выходило бы, что сложное не состоит из субстанций, ибо сложность для субстанции есть лишь случайное отношение и, как таковое, может быть абстрагировано, и, следовательно, само не есть субстанция, что противоречит условию тезиса.

Для доказательства антитезиса предполагаем тезис, т. е. допускаем, что сложная вещь состоит из простых частей. Но так как всякое сложение возможно лишь в пространстве, то, значит, пространство, занимаемое сложной вещью, состоит из стольких же пространств, из скольких простых частей — вещь. А так как части пространства сами суть пространства, то, значит, простые части вещи сами занимают пространство. Значит, простое занимает пространство. Но все, находящееся в пространстве, имеет многообразие частей вне друг друга и, как реальная сложность, — частей субстанциональных. Получается, что нечто простое — сложно, а это — противоречиво. Итак, сложная вещь не состоит из простых частей. Но и вне сложных вещей в мире нет ничего простого. Это видно из того, что если бы было в мире что-нибудь простое, то оно могло бы сделаться объектом опыта и, как таковое, имело бы последовательность состояний во времени и вне-положность частей в пространстве. А следовательно, такой объект опыта не был бы простым.

**Третья антиномия** касается порядка мира — разбирает вопрос о конечности и бесконечности причинной цепи явлений. Тезис ее гласит: «Причинность, согласно законам природы, есть не единственная причинность, из которой могут быть выведены все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность (причинность через свободу)»<sup>5</sup>.

Ему противостоит антитезис: «Не существует никакой свободы, но все совершается в мире только согласно законам природы». И тут доказательство тезиса, как и антитезиса, ведется от противного. Допустим противоположное тезису, т. е. пусть существует причинность только по законам природы. Тогда все, что случается, предполагает причину — предшествующее состояние мира. Но и это последнее само должно быть чем-то случившимся, ибо в противном случае оно существовало бы всегда и, следовательно, существовало всегда его следствие, так что, значит, это следствие не было бы воз-

никшим во времени. А раз причина данного явления возникла во времени, то и сама она должна иметь причину и т. д. *ad indefinitum*<sup>6</sup>. Что же получается? Получается, что нисходящий ряд условий данного явления не есть что-нибудь данное и определенное, и, значит, у данного явления нет определенной причины. Утверждение безысключительного господства закона причинности ведет к полному отрицанию этого закона. Отсюда следует, что необходимо допустить такую причинность, в которой причина сама уже не обусловлена предшествующим состоянием, т. е. абсолютную самопроизвольность причин, способность их самостоятельно начинать ряд явлений, далее развивающийся согласно природной причинности. Такая конечная причинность и есть трансцендентальная свобода.

При доказательстве антитезиса Кант допускает правительность тезиса. Пусть существует свобода как особый вид причинности. Тогда первая причина сама определяет себя к производству причинного ряда, и, значит, ее бытие подразделяется на два состояния, из которых в первом — небыло этого ряда, а во втором — он явился. Но так как определение себя к причинности — свободно (иначе и первопричина не была бы свободною), то последующее состояние никак не связано с предыдущим, чего не может быть, ибо Кант доказал ранее, что всякое *post hoc*<sup>7</sup> определяется посредством *propter hoc*<sup>8</sup>. Значит, нет свободы, нет ничего, кроме природной причинности; самое понятие природы уже включает в себя признание полного господства причинности.

Наконец, *четвертая антиномия* касается существования мира.

Тезис ее гласит: «К миру принадлежит, или как часть его, или как его причина, безусловно-необходимое существо».

Антитезис же, наоборот, утверждает, что «нет никакого абсолютно-необходимого существа ни в мире, ни вне мира, как его причины»<sup>9</sup>.

Эта антиномия явно выступает из ряда прочих. Во-первых, в ней тезис и антитезис доказываются из одного и того же положения, тогда как в предыдущих антиномиях они доказывались из положений разных.

Во-вторых, доказательство тезиса ведется тут прямо, а именно — так: чувственный мир есть мир изменчивый. Но изменение — всегда обусловленное, обусловленное же предполагает полный ряд условий, восходящий до абсолютно-безусловного, которое существует абсолютно-необходимо. Итак, существо аб-

солютно-необходимое с у щ е с т в у е т. Далее Кант доказывает от противного, что оно п р и н а д л е ж и т к чувственному миру. В самом деле: то необходимое существо есть н а ч а л о мира; а начало явления определяется как то, что предшествует явлению во времени. Значит, если бы необходимое существо было вне-мирным, то оно, будучи и вневременным, не могло бы быть н а ч а л о м мира.

А н т и т е з и с доказывается от противного. Допустим, что есть необходимое существо — или в мире, или вне мира. Если оно — в мире, то оно — или ч а с т ь мира, или ц е л ы й мир. Как ч а с т ь мира оно должно быть н а ч а л о м мира, и притом безусловным; а б е з у с л о в н о г о н а ч а л а быть не может, потому что «б е з у с л о в н о е» — значит: «не имеющее предшествующей причины», а «н а ч а л о» — значит «некоторый момент» и, как таковой, — имеющее предшествующий момент. Но все то, что не имеет предшествующей причины, не имеет и предшествующего момента, а потому не может быть н а ч а л о м. С другой стороны, существо необходимое не может быть и целым безначальным м и р о м, потому что мир состоит из бесконечного ряда изменений, т. е. членов условных, а сумма таковых не даст существа необходимого. Итак, существа необходимого н е т в м и р е. Остается другая возможность, а именно, что это существо в н е м и р а. Но и этого не может быть, потому что оно должно быть причиной мирового ряда, а причина н а ч и н а е т обусловленный ею ряд и находится, следовательно, во времени. Значит, необходимое существо должно было бы находиться не в н е мира, а в мире, — невозможность чего доказана уже. Итак, его нет ни в мире, ни в н е мира, т. е. н е т в о о б щ е.

Изложив доказательства своих антиномий, Кант дает р а з р е ш е н и е этой тяжбы разума с самим собою. Недостаток времени не позволяет обозреть кантовского разрешения. Ограничусь лишь несколькими словами.

П о л о ж и т е л ь н о е разрешение антиномий могло бы быть лишь д о г м а т и ч е с к и м. Надо было бы дождаться того времени, когда явилось бы о п ы т н о е познание мира как целого, и посмотреть, каков он: а именно, удовлетворяет ли мир тезисам или же соответствует антитезисам. Но т а к о г о познания быть не может, ибо бесконечность всегда задана нам, но никогда н е д а н а. Остается разрешение о т р и ц а т е л ь н о е, и оно может быть либо с к е п т и ч е с к и м, либо к р и т и ч е с к и м. Скептическое решение опирается на самую н а л и ч н о с т ь контрадикторных и равно убедительных по-

ложений. Из того обстоятельства, что идея мира слишком широк а для мира, соответствующего тезисам, и слишком узк а для мира, соответствующего антитезисам, скептическое решение заключает, что вообще объект (т. е. мир) не соответствует идее рассудка и потому он — вовсе не есть объект, а следовательно, и суждения о нем вовсе не суть суждения. Таким образом, скептик смотрит на конечные точки антитетики чистого разума и вовсе не обращает внимания на пути, посредством которых получены контрадикторные суждения. Не таков критик. Он исследует самый путь и старается вскрыть, что именно повело разум к само-противоречиям. Оказывается, что *πρότων ψεύδος*<sup>10</sup> всей рациональной космологии может быть обнаружен в следующем умозаключении, на котором основываются все положения антиномий (предварительно мы уже рассматривали это умозаключение):

«Если дано обусловленное бытие, то дан и ряд всех его условий, следовательно, дано и безусловное; обусловленное дано, а следовательно, дана и совокупность его условий, т. е. Вселенная».

Как в тезисах, так и в антитезисах принимается предпосылка, что мир, как целое, дан нам и что поэтому, как данный, он — познаваем. Но это-то и неверно, потому что вышеприведенное умозаключение паралогистично.

«Если дано обусловленное бытие, то дан и ряд всех его условий» — означает, что обусловленное дано в понятии, интеллигибельно, и что ряд условий дан в понятии. Но далее говорится, что «обусловленное дано» — дано как явление, как предмет опыта. Если принять во внимание это различие, то рухнет вся космология.

Таким образом, в основе Кантового решения антиномий лежит трансцендентальный идеализм, различающий явления и вещи в себе. И наоборот, если принять антиномию, то они доказывают необходимость трансцендентального идеализма, т. е. косвенно подтверждают учение об идеальности времени и пространства. Следовательно, если скептическое решение голословно отказывало разуму в праве заниматься космологией, не входя в мотивировку своего решения, то решение критическое на деле указывает ошибку в аргументации космологов, и притом такую ошибку, которая будет всегда повторяться неизбежно.

Так как мир, как вещь в себе, не находится ни в пространстве, ни во времени, то и тезисы и антитезисы первых двух антиномий просто опп а д а ю т. «Мир» и «величина», «мир»

и «содержание» никак не соединимы между собою, равно как не соединимы понятия «круг» и «четырёхугольный». Но иначе обстоит дело с двумя последними антиномиями. Тут возможно удержатъ как тезисы, так и антитезисы, но только проводя разграничение между миром явлений и миром вещей в себе. Бесконечная причинность и отсутствие необходимого существа относятся к миру явлений; напротив, свобода и существо необходимое — к миру вещей в себе. И сосуществование этих двух разнотаконных миров вполне возможно именно вследствие того, что они разнородны. Тезис же и антитезис первых двух антиномий несовместимы именно потому, что относятся к одному и тому же миру — к миру пространственно-временному, к миру явлений.

Таково вкратце Кантово учение об антиномиях чистого разума. Но, изложив «что?» этого учения, мы естественно задаем себе вопрос о его «из чего?» и «как?». Другими словами, из какого исторически данного материала сформировалось это учение? И еще: в силу каких особенностей своей организации Творец «Критики» мог создать его? Эти весьма важные вопросы доселе не получили, к сожалению, точного ответа\*. В сущности, несмотря на непереплываемое море кантовской литературы, в котором уже погиб Файгингер, мы не знаем истории «Критики чистого разума». Что же касается до частного вопроса, о происхождении учения об антиномиях, то мы знаем тут и того менее. «Возникновение учения об антиномиях, — говорит Фр. Паульсен, — представляет трудную проблему, которая вряд ли когда-нибудь будет решена вполне»<sup>12</sup>. Но и тем немногим, что можно было бы сказать в этой области, я не смею утруж-

---

\* Настоящая лекция была написана до моего знакомства с впервые исследующей вопрос о происхождении Кантовых антиномий брошюрой Л. Робинсона «Историко-философские этюды» (Вып. первый. СПб., 1908). По мнению названного автора, Кант заимствовал свое учение об антиномиях из произведения Артура Кольера<sup>11</sup> «Clavis universalis or a new inquiry after truth, being a demonstration of the non-existence or impossibility of an external world» (1713), переведенного на немецкий язык Эшенбахом и изданного в Ростокке вместе с «Диалогами» Беркли под заглавием: «Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, die Wirklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt leugnen. Enthaltend Berkeleyys Gespräche zwischen Hylas und Philonus und des Colliers Allgemeines Schlüssel. Übersetzt und mit widerlegenden Anmerkungen versehen nebst einem Anhang worin die Wirklichkeit der Körper erwiesen wird von Job. Christ. Eschenbach».

дать Вашего внимания. За недостатком времени буду по возможности схематичен.

Кто не слыховал о знаменитом споре между Ньютоном и Лейбницем — этими верховными представителями культуры XVII в.? И — вы знаете, конечно, — начало этому прискорбному спору положила борьба за первенство в открытии дифференциального исчисления. Но едва ли для всех столь же известно, что спор этот, — на первый взгляд кажущийся пожаром разгоревшихся ученых самолюбий, — что он имел весьма глубокий смысл и был столкновением двух противоположных способов мышления, отчасти, быть может, привязанных к особенностям англосаксонской и немецкой народностей.

Но если, кроме того, вы вникнете, что в словах: «инфинитезимальное исчисление» (т. е. исчисление бесконечных) суммируется все многообразие основных идей, приобретенных от Лейбница и Ньютона до 2-й половины XIX в., то легко понять, с какою силою огненная стихия бушевала в этом, будто случайном и внешнем споре.

Сущность его может быть выражена коротко в разделительном вопросе: «Дифференциал или производная?» Но, повторяю, спор таил в себе более глубинное разногласие, — по вопросу о сущности пространства и времени, о понимании мира вообще. Эта подводная, так сказать, борьба не замедлила обнаружиться, когда Лейбниц напал на ученика ньютоновского — на Кларка<sup>13</sup>. По воззрению Немецкого Метафизика, пространство и время, а следовательно, и все чувственное есть лишь следствие того, что подлинно есть, — вещей метафизических; они — после вещей, в них. Вещи — условие пространства и времени. Напротив, по разумению Английского Натурфилософа, защищаемого Кларком, пространство и время суть условия того, что подлинно есть, — вещей эмпирических; они — прежде вещей, и вещи — в них. Пространство не есть лишь свойство смутно воспринимаемого метафизического мира; нет, оно — *sensorium Dei*<sup>14</sup>, чувствилище Божие. И потому дифференциалы для лейбницианства были истинно-сущими элементами вещей, сами уже, если угодно, сверхчувственными, тогда как для ньютонианства они были лишь факцией, позволяющей косвенно связать одну величину в пространстве с другою, и, стало быть, входящими лишь в отношении, — в виде производной. Рационализм с метафизикою шли под флагом дифференциалов; эмпиризм с феноменизмом — под флагом производных. Далее, это разногласие еще обострилось, когда школа немецкая (Вольф

и Мейер)<sup>15</sup> и школа английская (Локк и Юм) стилизовали воззрения своих родоначальников. Мысль XVIII в. кончала величайшим расколом.

Шотландец по крови, германец по родине, Кант самым своим рождением оказался предрасположенным приять в себя этот раскол мысли, эти противоборствующие идейные начала. Но, кроме такой — психофизической — двойственности его организации, непримиримость двух течений уже сызмлада утвердилась в нем под двойственным влиянием всего воспитания. Пиэтистическая<sup>16</sup> атмосфера семьи и естественнонаучные интересы в юности; затем университетское образование под сталкивающимися воздействиями волфианца Мартина Кнутцена<sup>17</sup> и ньютонианца Теске<sup>18</sup>; затем необходимость совместного изучения (для лекций) метафизики и естествознания; наконец, личный интерес, заставивший Канта глубоко проникнуться основными тенденциями той и другою, — до претворения изучаемых идей в часть собственной организации. И отсюда уже нетрудно догадаться, что столкновение пиэтизма и естественных наук в сознании Канта породило две последние, динамические антиномии, тогда как столкновение метафизики и натурфилософии — две первые, математические.

Дальнейшее течение Кантовой жизни всегда проходит одно русло, — русло, стесненное этими двумя берегами. То бросаясь от волфианства к ньютонианству или наоборот, то силясь сочетать их воедино, то снова отчаиваясь в возможности успеха. Кант никак не может подняться над ними, никак не может оставить стесняющие его берега и прорыться глубже, в религиозную мистику. Антиномии — это сложение оружия Кантом. Обессиленный внутренней борьбою, он примиряется наконец с сосуществованием двух противоречащих учений и делает из признания в своей бессилии особый отдел «Критики чистого разума».

Для понимания истории этого отдела чрезвычайно важна небольшая, но весьма содержательная (и, к удивлению, — малоизвестная!) диссертация Канта, ходящая под названием «Физической монадологии»<sup>19</sup>. Вот что читаем мы в этой диссертации:

«Каким же образом, наконец, — восклицает Кёнигсбергский Мудрец в “предварительных замечаниях” диссертации, — каким же образом, наконец, можно связать метафизику с геометрией в этом деле [т. е. в вопросе о строении материи], когда грифов запрячь вместе с конями, кажется, легче, чем трансцендентальную философию сочетать с геометрией! В то время как

первая [т. е. метафизика] упорно отрицает, что пространство делимо до бесконечности, вторая [т. е. геометрия] защищает это тою же достоверностью, какую имеет привычку оберегать остальное. Первая настаивает, что пустое пространство необходимо для свободных движений,— вторая его решительно изгоняет. Первая вместе с тем указывает на то, что притяжение, или всеобщее тяготение, едва ли объяснимо механическими причинами, но что оно имеет начало в силах, присущих телам в покое и действующих на расстоянии (*in distans*), вторая же всякое действие на расстоянии относит к пустым обманам воображения»<sup>20</sup>.

Таковы недоумения Канта. Вовсе нет надобности иметь глупые познания в развитии европейской мысли, чтобы понять, в чем тут дело: это — Лейбниц столкнулся с Ньютоном. Кант уже видит, что соединить их труднее, нежели «впрячь грифов вместе с конями». По все же он надеется на возможность решить эту трудную задачу. «Хотя ясно, — продолжает он, — что немало труда стоит привести в порядок эти противоположные мнения, но я решился сколько-нибудь поработать на него. Если бы другие, силы которых более соответствуют такому предприятию, взялись за это дело, то я был бы удовлетворен уже тем, что привел к нему их внимание»<sup>21</sup>.

Таково взаимное отношение некоторых лейбницевских и ньютоновских идей в сознании Канта. Как видите, в 1756 году (дата «Физической монадологии») он еще надеялся примирить их логически, хотя несомненно и то, что уже тогда он достаточно остро воспринимал их противоборство.

Не считая себя вправе задерживать вас обзором дальнейших моментов этой трагедии ума, где героями выступают идеи, а сценою служит сознание, обращаюсь прямо к конечному результату борьбы идей. Несовместимость их для Канта выступала на свет все более и более ясно; все резче и резче врезались в духовный облик Канта противоречивые линии его прирожденного и воспитанного характера. Логическая неизбежность той и другой струи делалась все очевиднее, и, наконец, вы видите в «Критике чистого разума» последний эпизод борьбы. Оба противника лежат обессиленные и замогильными голосами переговариваются о размежевании границ. Прошло 25 лет со времени написания «Монадологии». И непримиримость идей, которая в дни молодости вызывала сомнения в Философии, была даже причиною интеллектуальных терзаний, — эта самая непримиримость оказалась теперь доводом в пользу трансцендентального идеализма. И если ранее Кант тя-

готел к тому, чтобы за с ы п а т ь пропасть между Лейбницем и Ньютоном, то теперь все усилия его направились к у г л у б л е н и ю противоречия между ними. Если ранее Канту хотелось примирить их, то теперь он всячески старается сделать ссору окончательной. Она н у ж н а ему в видах системы, и притом именно в той форме, как он ее излагает. Впрочем, Кант не думает делать тайны из своих видов на обостренную им же ссору Лейбница и Ньютона. Он сам напирает на то, что противоречие это — косвенное доказательство идеальной природы пространства и времени. Мало того, он даже придает ему значение *experimentum crucis* (перекрестного опыта). Вот почему, в силу этих расчетов Канта на антиномии, уже загодя можно предположить, что построение антиномий отличается не только и с к у с с т в о м, с которым они приспособлены к «Критике», но и и с к у с с т в е н н о с т ь ю, а доказательство их — произволом и к а ж у щ е ю с я строгостью: ведь всегда у философа есть искушение перегрузить опору системы. Это и постараюсь теперь показать я, хотя, за недостатком времени, буду обращаться преимущественно к первым, математическим антиномиям. Однако сперва позволю себе высказать догадку, что ближайшим образом натолкнуло Канта на введение антиномий.

Вы, наверно, заметили, что решение критического вопроса о возможности метафизики Кант многократно сравнивает с т я ж б о ю, где и истцом и ответчиком и судьей является разум же. Но что в таком случае — закон? Это — нормы самого же разума. Каково же взаимоотношение этих законов разума? Кант внимательно изучал п р а в о, и ему, конечно, хорошо была известна возможность такого случая (например, из Пандект<sup>22</sup>), где закон вступает в коллизию с самим собою и образует — технически выражаясь — *statum contrariarum legum*<sup>23</sup>. Случай этот предусмотрен законодательством Юстиниана<sup>24</sup>. Я прошу вас обратить особенное внимание, что на языке юристов это противоречие закона самому себе носит название а н т и н о м и и (см., например, *Cod. Just. I. XVII, § 8*). Для меня несомненно, что именно отсюда, из области права, заимствовал Кант и понятие, и термин для разбираемого в настоящем чтении вопроса. Вообще, думается мне, п р а в о м надо было бы заняться, чтобы уяснить доселе темное рождение «Критики чистого разума». Ведь неспроста же Кант неизменно твердит нам, что он ведет п р о ц е с с разума, неспроста применяет так часто юридические понятия и термины.

Обращаюсь теперь к разбору антиномий. Первый вопрос при этом — о самом распределении антиномий, о их формулировке.

В начале этого чтения мы уже имели случай убедиться, что образцовый порядок и симметрия кантовского учения об антиномиях куплен довольно дорогою ценою — натянутым и искусственным выведением антиномий из без того уже искусственных подразделений формальной логики. Весьма естественно поэтому, что прокрустово ложе категорий заставило Канта уложить свои антиномии весьма не свободно.

В самом деле, в четырех антиномиях рассматриваются один за другим такие вопросы: 1) временно-пространственная конечность или бесконечность мира; 2) конечная или бесконечная делимость материи; 3) конечная или бесконечная причинность явлений; 4) существование или несуществование просто необходимого существа как причины мира.

В то время как три первые антиномии решают дилемму: «конечность или бесконечность», последняя внезапно вводит чисто онтологическое понятие «просто необходимого существа». Если разуместь это Существо космологически, то четвертая антиномия повторяет третью антиномию о конечной и бесконечной причинности, и тогда не для чего выделять ее в самостоятельную. Если же разуместь это Существо в собственном смысле онтологически, то тогда четвертой антиномии — не место в космологии. Кант ввел эту антиномию ради симметрии; но ради симметрии же он выпустил вовсе или слил воедино нечто существенное.

Прежде всего, в первой антиномии почему-то соединены два вопроса — о бесконечности мира в пространстве и о бесконечности его во времени. Вопросы эти — разные, — и различность их видна хотя бы из того, что Кант дает им отдельные доказательства. В таком объединении этих вопросов сказывается историческое влияние Ньютона, рассматривавшего пространство и время параллельно друг другу. От него-то подобную привычку давно уже усвоил себе Кант, но — не совсем последовательно, потому что, по его собственным воззрениям, пространство и время не вполне равноправны. Ведь время служит источником схем — этих посредников между чувственностью и рассудком, а пространство — нет. Но и помимо того, бесконечность пространства — вовсе не то же, что бесконечность времени. Первая есть данная актуальная бесконечность по всем направлениям. Вторая же — данная бесконечность в прошедшем и лишь возможная, потенциальная — в будущем.

Поэтому необходимо отделить вопрос о бесконечности мира в пространстве от вопроса о бесконечности его во времени. Но — мало того. Прекрасно зная, что протяженное в пространстве и материя — вовсе не одно и то же (не забывайте, что Кант со всею решительностью отверг картезианское учение о тождестве материи и протяжения), — зная, что количество материи характеризуется не величиною протяжения ее, а массой, Кант тем не менее говорит в антиномиях о пространственной протяженности мира таким тоном, как если бы решение вопроса о ней исчерпывало все возможности в способе миропонимания. А что это действительно неправильно, видно хотя бы из следующего: конечен или бесконечен мир по своему протяжению, все равно и в том и в другом случае он может быть как конечным, так и бесконечным по своей массе, т. е. по количеству материи (я принимаю здесь для простоты ньютоновско-кантовское, механическое понятие материи, а не современное, электрическое, при котором дело еще более осложняется). Все дело — в том законе, по которому распределена материя в пространстве, или, иначе говоря, в плотности материи как функции координат\*.

Таким образом, в отношении массы мира ставятся два вопроса: 1) возможно ли бесконечно продолженное, прогрессивно идущее сложение ее или нет? и 2) возможно ли бесконечно отстающее, регрессивно идущее вычитание из нее. Так — в отношении к тому, что связывает явления в пространстве, — к материи. И точно такие же два вопроса ставятся в отношении к тому, что связывает явления во времени, — к причинности. А именно: 1) возможно ли бесконечно продолженное, прогрессивное движение причинности? 2) возможно ли бесконечно отстающее, регрессивное движение причинности?

\* Пусть  $M$  — масса мира,  $r(x, y, z)$  — плотность материи в точке  $(x, y, z)$ ,  $a, a', b, b', c, c'$  — пределы интеграции, соответствующие крайним точкам мира. Тогда

$$M = \int r(x, y, z) dx dy dz.$$

Если примем  $r$  за функцию точки  $A$ , то, обозначая радиус  $r$  каждой из сфер, на которой  $r = \text{const}$ , и считая мир бесконечным по протяжению, имеем

$$M' = 4\pi r^2 \int r(r) dr.$$

Однако  $M$  и  $M'$  могут быть и конечны, и бесконечны при всяких пределах интеграции  $a, a', b, b', c, c'$  — как конечных, так и бесконечно-больших, величина их определяется видом функций  $r(x, y, z)$  или  $r(r)$ .

Но и эти два вопроса могут получать тот и другой ответ с о в е р ш е н н о н е з а в и с и м о от того, бесконечен ли или конечен мир во времени. Так, мир может быть сотворен 7000 лет тому назад, и все же возможно такое положение дела, что, регрессивно отступая от следствия к его причине, мы н и к о г д а не достигнем начала, ибо причинных звеньев в тех семи тысячах лет помещается б е с к о н е ч н о е множество, и чем ближе мы подходим к началу мира, тем быстрее совершается переход от причины к следствию. Мир, конечный в своем прошедшем, будет к а з а т ь с я естествоиспытателю бесконечным, ибо естествоиспытатель не умеет определять продолжительности во времени иначе как через счет причинных звеньев в этой цепи причинности. То же — и относительно будущего. Таким образом, математически выражаясь, динамические антиномии в отношении к пространству будут решать: 1) имеет ли мировой интеграл по массе конечную или бесконечную величину? 2) имеет ли дифференциал массы конечную или бесконечно малую величину? Впрочем, вся формулировка, данная мною, есть формулировка далеко не вполне расчлененная. Но так как для более тонких и весьма существенных деталей необходимо было бы излагать много чисто математических понятий и теорем, и в частности решать вопрос об актуально бесконечно малых — ибо мыслимо и то, что существуют атомы мира, но атомы бесконечно малые, — то я полагаю достаточным и найденное грубое приближение к научной постановке вопроса о математических антиномиях.

Я позволю себе более наглядно уяснить сказанное ранее о массе мира в целом и в элементах на следующем геометрическом образе. Замечу предварительно, что аналогичный (хотя уже и символический) образ можно дать и для причинности, прогрессивной и регрессивной. Поэтому ограничиваюсь вопросом о массе.

Возьмем в мире некоторую точку  $A$  и замкнутою поверхностью  $S$  выделим около этой точки  $A$  некоторый объем  $V$ . Пусть  $M$  будет масса содержащейся в  $V$  материи. Станем теперь выделять около  $A$  все новые и новые объемы  $V_1, V_2, V_3, V_4 \dots$  посредством последовательно охватывающих друг друга замкнутых поверхностей  $S_1, S_2, S_3, S_4 \dots$ , и пусть эти поверхности приближаются к границе мира  $\Sigma$ , если таковая существует, и пусть они имеют ее своим пределом; или же пусть возрастают беспредельно, если мир безграничен по протяжению в пространстве. Тогда у нас получится возрастающий ряд масс внутри них:

$$M_1 < M_2 < M_3 < M_4 < \dots$$

О них можно сделать двойное предположение. Или группа чисел

$$M, M_1, M_2, M_3, M_4 \dots$$

как говорят, с х о д и т с я и имеет конечный предел  $M$ , который и называем м а с с о ю м и р а; или же группа эта не сходится и не имеет никакого предела, превышая всякую данную величину. Тогда мы говорим, что мир — бесконечен по массе. Первая антиномия заключается в том, что якобы о группе  $M, M_1, M_2, M_3 \dots$  можно одинаково строго доказать, что она и сходится и расходится.

Теперь нетрудно подобным же рассуждением построить и схему в т о р о й антиномии.

Пойдем обратным порядком и станем выделять последовательно убывающие объемы

$$V^I, V^{II}, V^{III}, V^{IV}, V^V \dots$$

посредством последовательно стягивающихся около  $A$  поверхностей  $S^I, S^{II}, S^{III}, S^{IV}, S^V \dots$ , расположенных внутри поверхности  $S$ . Тогда мы получим убывающий ряд масс, заключенных внутри этих поверхностей, а именно:

$$M^I > M^{II} > M^{III} > M^{IV} > M^V \dots$$

Ряд этот, вообще говоря, может и расходиться. Но если откинуть этот случай, то останутся две возможности: л и б о он сходится, имея все члены, начиная от некоторого: и л и нули, и л и одинаковые числа, отличные от нуля, — в зависимости от выбора точки  $A$ , и тогда мир, значит, состоит из неделимых далее элементов, монад, атомов и т. д., между которыми находится пустота. Л и б о же этот ряд сходится, всегда имея пределом н у л ь. Тогда, значит, материя сплошна и не имеет последних, далее неделимых элементов. Кант утверждает, что можно одинаково доказать, будто эта группа и в с е г д а имеет пределом нуль (непрерывность материи), и и н о г д а имеет пределом число, отличное от нуля (атомистическое строение материи).

Итак, получается таблица ш е с т и антиномий, которая д в а ж д ы подразделяется: во-первых — на антиномии м а т е м а т и ч е с к и е, касающиеся пр о т я ж е н и я мира в пространстве и во времени, и антиномии д и н а м и ч е с к и е, касающиеся п р е б ы в а ю щ е г о в пространстве и времени, рассматриваемого прогрессивно и регрессивно; во-вторых — на антиномии, касающиеся п р о с т р а н с т в е н н о й характеристики мира, и антиномии, касающиеся в р е м е н н о й характеристики мира.

Можно представить все антиномии на следующей таблице\*:

Математические антиномии	Динамические антиномии	
	<i>Прогрессивное рассмотрение</i>	<i>Регрессивное рассмотрение</i>
1. Мир в пространстве протяжен конечно или бесконечно.	3. Мир по массе конечен или бесконечен.	5. Мир по массе до конечного предела или беспредельно.
2. Мир во времени протенсивен конечно или бесконечно.	4. Конец причинности события лежит в конечном или бесконечно отдаленном будущем.	6. Начало причинности событий лежит в конечном или бесконечном прошедшем.

Если теперь мы обратимся к доказательствам кантовских антиномий, то тут обнаружится удивительно большое число недомолвок, промахов и даже прямых ошибок. Говорить о них — значило бы прочесть целый ряд чтений, а я и без того уже утомил ваше внимание. Поэтому ограничусь двумя-тремя замечаниями. Прежде всего бросается в глаза то обстоятельство, что Кант, доказывая антиномичность идеи мира, на деле нигде не вводит в ход доказательства самой этой идеи, но везде говорит в сущности просто о пространстве и о времени. Отсюда следует, что если и впрямь он доказал антиномичность, то лишь антиномичность форм созерцания, а не идеи мира. Не свойства вещей противоречивы, а лишь свойства пространства и времени. Столь же странно и кантовское утверждение, будто противоречия получаются от того, что мы мыслим мир не как явление, но как вещь в себе. Это было бы действительно так, если бы понятие вещи в себе где-нибудь входило в круг доказательства. Однако нигде нет такого внесения в доказательство понятия вещи в себе. Поэтому если считать доказательства антиномий правильными, то необходимо признать и то, что противоречия относятся не к миру вещей в себе, а к миру явлений. Противоречия возникают не с выходом за границы всякого возможного опыта, а вечно существуют в недрах самого опыта. Кантовская

\* Ср. у Вундта: Kant's Kosmologische Antinomien // Philosoph. Studien. Bd. 2. 1855. S. 102—103.

ссылка на идеальность времени и пространства, при помощи которой он думает разрешить противоречия, — по меньшей мере странна. Ну а э т о т, феноменальный мир, мир представления, как может иметь антиномические противоречия? Ведь все-таки с у щ е с т в у е т идея об нем. Как же она существует противоречивою? Получается у Канта то же, что и у элейцев, которые, сказав, что мир бывания есть лишь  $\delta\beta\alpha$ , м н е н и е, думали, что этим все объяснено. Противоречия мира, данного хотя бы и в виде трансцендентальной мнимости, должны быть объяснены несколько не менее, нежели для мира вещей в себе. Но, уступив и это Канту, спросим себя: в самом ли деле Кант доказал антиномию чистого р а з у м а? Нет, и именно потому, что в тезисах дело идет о н е м ы с л и м о с т и противоположного, а в антитезисах — о н е п р е д с т а в и м о с т и противоположного. В антиномиях сталкиваются, следовательно, разные функции сознания, а вовсе не обнаруживается самопротиворечивость одной и той же. Получается хорошо известный факт, что одна способность человека может быть в антагонизме с другою. Так, глаз видит предметы меняющимся в размерах по мере их отдаления, а рассудок считает их неизменными. Антиномия ли это? Конечно нет. Так и с кантовскими противоречиями.

Но главнейшее (опускаю частные возражения), что можно возразить Канту, — это неприятие им во внимание идеи а к т у а л ь н о й б е с к о н е ч н о с т и. Для него потому метафизика должна мыслить к о н е ч н о с т ь м и р а, д е л е н и я е г о и п р и ч и н н о с т и, что бесконечность не может быть д а н н о й. А данной она не может быть потому, что д а н н а я величина получается посредством ряда к о н е ч н ы х синтезов и что, стало быть, никаким рядом таких синтезов бесконечность не может быть исчерпана. Стало быть, м е т а ф и з и к, требующий в тезисах з а к о н ч е н н о с т и, непременно должен у т в е р ж д а т ь к о н е ч н о с т ь м и р а, деления его и причинности. Напротив, э м п и р и к, требующий в антитезисах б е з г р а н и ч н о й шири для опыта, тем самым о т р и ц а е т в с я к у ю д а н н о с т ь, ибо данность — всегда конечна и, следовательно, поставила бы г р а н и ц ы опыту. Однако как утверждение о необходимости для данности быть к о н е ч н о й, так и утверждение о необходимости для бесконечности быть н е-д а н н о й — совершенно неправильно. Признаки данности — законченности и бесконечности — беспредельности — сочетаются в идее а к т у а л ь н о й б е с к о н е ч н о с т и, которая дана, но не исчерпыва-

е т с я никаким конечным рядом синтезов. Не стану развивать вам этой идеи. Напомню только, что на понятии актуальной бесконечности перестроена вся современная математика и перестраиваются соприкосновенные с нею науки. Притом тем более непонятно то — неправомерное — пользование у Канта понятием бесконечности как никогда не завершённом синтезе, что сам же он, в той же «Критике чистого разума», в «Трансцендентальной эстетике» доказывает интуитивность пространства именно тем, что оно «представляется как бесконечная д а н н а я величина», причем «все части бесконечного пространства существуют вместе» и «не могут мыслиться д о н е г о, — но только в н е м». Мало того, это же утверждение Кант делает и в «Антиномии». Получается какое-то непонятное противоречие в учении о бесконечности пространства и времени, — уже отмеченное Шрёдером<sup>25</sup> и Кутюрá<sup>26</sup>. Замечательно и то, что в «Естественной истории неба» (1755 г.)<sup>27</sup> Кант мимоходом дал совершенно правильное определение бесконечности: «Бесконечность есть то, что не может быть уменьшено вычетом конечной части». Определение это, к сожалению, забылось им и заменилось недостойным Канта утверждением о бесконечном синтезе, — определением, скрывающим в себе грубый *circulus*.

Мне жаль, что наиболее интересную для меня часть моего чтения мне пришлось скомкать и сократить. Тем не менее я позволю себе высказать тот общий вывод, к которому я пришел при изучении кантовских антиномий. Идея о в о з м о ж н о с т и антиномий разума — это самая глубокая и самая плодотворная из идей Канта. Но доказательство действительного их с у щ е с т в о в а н и я — кажется, самое непрочное место «Критики». <...>





**Лев ШЕСТОВ**

## **Апофеоз беспочвенности**

<фрагмент>

### **II**

В последнее время, когда вечные теоретические споры особенно обострили вопрос о происхождении аксиом, в философской литературе наблюдается чрезвычайно важное, на мой взгляд, даже знаменательное явление. В Германии целый ряд ученых-философов выступает с попыткой так называемой нормативной теории закона причинности<sup>1</sup>. Существенно нового в этом нет. Нормативная теория есть только своеобразная форма кантианства. Но здесь важно, что современные ученые считают необходимым особенно резко подчеркнуть те стороны кантовского учения, которые сам знаменитый основатель трансцендентального идеализма не находил нужным выдвигать на первый план. Связь науки с этикой у Канта ясна для всякого и помимо исследований его новейших учеников. Но у него, хоть он и признавал примат практического разума, закономерность явлений природы никогда не изображалась находящейся в прямой зависимости от наших этических требований. У него «закон» деспотически парил и над явлениями внешнего мира и над человеческой душой. Но этим вся связь исчерпывается. Природа и человек повинуются — Канту этого было вполне достаточно. Современные же мыслители — захотели ли они большего, или почувствовали, что сохранить позицию Канта в неприкосновенном виде уже невозможно, — пошли дальше. Они не признают независимого закона для теоретического разума — они его ставят под начало и контроль практического разума и делают попытки этического обоснования самостоятельной у Канта категории причинности. Вместе с Кантом они утверждают, что закономерность не свойственна явлениям внешнего мира, что ее туда приносит с собой человеческий разум, но

привносит не потому, что по неисповедимым судьбам он принужден волей-неволей выступать в этой, быть может, и очень низменной и двусмысленной полицейско-административной роли, а потому что эта роль есть высшая, самой моралью оправданная и освященная роль. А раз мораль появилась на сцену — шапки долой, дальнейших разговоров не полагается.

Теперь, быть может, читатель поймет, какой смысл и какое великое значение имел поход Ницше против морали. Немецкие философы, создавшие этическое обоснование закона причинности, шли своим путем и, вероятно, даже не подозревали о существовании Ницше. В свою очередь, Ницше, еще в 70-х годах оторвавшийся от университетской жизни, да и вообще мало интересовавшийся современными философскими учениями, вероятно, и не слышал ничего о новейших течениях в немецкой философии и менее всего мог думать, что занимается одним делом с официальными представителями этой науки. Правда, он занимался по-своему. В то время, когда в Германии напрягались все силы, чтобы поддержать падающий престиж закономерности, и бросали на карту последнюю и самую драгоценную ставку — мораль (больше уже нечем было рассчитываться), Ницше высказал неожиданное суждение, что расплата производится фальшивой монетой, что мораль сама требует оправдания и, стало быть, не может отвечать за науку. Этой мысли Ницше с желательной полнотой и отчетливостью нигде не формулировал. Я не уверен даже, что он ясно сознавал ее. По-видимому, он скорей инстинктом чуял, что с наукой до тех пор невозможно бороться, пока не будет свалена ее вечная и могучая союзница — мораль. Инстинкт, как мы видели, не обманул его. Теперь наиболее осторожные люди убеждаются, что основные предпосылки, аксиомы научного знания держатся только моралью. Такое признание было с их стороны преждевременным? Они не могли думать, что их тысячелетняя мораль потеряет когда-либо свое обаяние? Весьма возможно, но слово сказано и вряд ли когда-нибудь забудется. Толстой, Достоевский<sup>2</sup> и другие пытались восстановить против науки мораль — но их усилия в этом направлении оказались бесплодными. Нравственность и наука — родные сестры, родившиеся от одного общего отца, именуемого законом, или нормою. Временами они могут враждовать меж собой и даже ненавидеть одна другую, как это часто бывает между родными, но рано или поздно кровь скажется, и они примирятся непременно. Немцы это знают хорошо. У них везде — в школе, в армии, в морали, в полиции, в философии один высший принцип: порядок прежде все-

го. И спору нет — принцип полезный: стоит только вспомнить, какие блестящие победы на всевозможных поприщах одержали наши дисциплинированные соседи за самое короткое время. Еще недавно они стояли в хвосте европейской культуры, теперь они заявляют, и совершенно основательно, притязания на гегемонию. И если бы наука и мораль ставили себе только утилитарные задачи, нужно было бы признать, что они своего достигли. Но они, как известно, добиваются большего. Они хотят себе суверенных, верховных прав над человеческой душой, и тут снова является старый вопрос, которого, несмотря на все теории познания, человечество никогда не забывало и никогда не забудет. Снова спрашивают: в чем истина? Наука безмолвствует. Мораль, по привычке, оглушительно выкрикивает старые, потерявшие смысл слова. Но им уже мало кто верит.

### III

Мораль научна — наука моральна. Ясно, что теория познания проглядела нечто чрезвычайно существенное. Предпосылка критической философии: разум, в исследовании способности которого она полагает свою главную задачу, есть нечто неизменное, всегда себе равное, совершенно произвольна и ни на чем не основана. Вся уверенность Канта держалась только на его готовности объединить математику с естествознанием под одним общим именем науки. Но откуда такая готовность? Для человека беспристрастного, для человека принужденного быть беспристрастным, — ибо кто добровольно захочет отказаться от своих страстей и желаний? — тут только открывается во всей своей несомненности одно чрезвычайно важное обстоятельство. Всякий философ-исследователь рано или поздно сбрасывает с себя намозолившую ему спину вязанку чистых идей и делает привал, чтобы зачерпнуть живой воды из эмпирического источника, — хотя бы он и дал вначале самое торжественное обещание не прикасаться к эмпиризму. Канту нужно было остановиться, Канту больше всего в жизни нужен был отдых и конец — после того трудного перехода, на который вынудил его своим скептицизмом Юм. Но прямо признаться в своей человеческой слабости и сказать, как говорит всякий истомившийся путник: «Я устал и хочу отдохнуть, хотя бы на заблуждении, хотя бы на воображаемой вере в достигнутую цель», — с тех пор как существует философия, разве кто-либо из основа-

телей великих систем разрешал себе такую откровенность? Но и то сказать: кто хочет приобрести славу Александра Македонского<sup>3</sup> и покорить мир, не распутывает, а разрубает гордые улы. Когда человек теряет способность и силы двигаться вперед, он начинает утверждать, что дошел до конца, что дальше идти некуда и не нужно, что пора остановиться и начать строить мировоззрение. Здесь, быть может, и кроется разгадка того, что каждое новое поколение выдумывает свои истины, нисколько не похожие на истины предыдущих поколений и даже не имеющие с ними никакой преемственной связи, хотя историки из сил выбиваются, чтобы доказать противное. Какая может быть связь и взаимное понимание между бодрым юношей, вступающим в жизнь, и усталым стариком, подводившим итоги своему прошлому? Да и усталость усталости рознь. Иной раз сон бежит от измученного непосильным трудом и долгим бдением человека, и, наоборот, как часто это капризное божество дарит своими благами ленивого и досужего бездельника. Вот тут-то и поди с рассуждениями о благотворности отдыха и необходимости концов! Какие бы строгие доказательства вы ни приводили, с какою бы уверенностью вы ни становились в позу Александра Македонского, в известных случаях вся ваша аргументация и весь пафос декламации будут потрачены даром. По воле судьбы этому человеку не до отдыха, не до сна. Прославлять сон и покой, говорить о нравственной обязательности сна и покоя пред человеком, для которого непрерывная бессонница и вечная внутренняя тревога стали почти второй природой, — разве может быть более бесцельный и плоский вид издевательства? Всякие концы и последние слова, даже прославленные метафизические утешения покажутся ему праздною и раздражающею болтовней. Если бы спросили его: «Куда ты идешь, на что ты надеешься?» — он, вероятно, ответил бы вам словами поэта:

*Je vais sans savoir où, j'attends sans savoir quoi\*.*

Неужели вы думаете, что этот человек захочет вместе с Кантом и кантианцами возвести в перл создания норму, закон, порядок, или, чтоб понять мир, он допустит какую-нибудь предпосылку, предлагаемую ему этикой? Да он вовсе и не ищет «понимания». Понять — это значит свести неизвестное к известному, но ведь все известное он видел, испытал, допросил, и от известного он бежал без оглядки. Если у него может быть ка-

\* Я иду неведомо куда, я жду неведомо чего (фр.).

кая-нибудь надежда, — то только в предположении, что неизвестное ничего общего с известным иметь не может, что даже известное не так уж известно, как это принято думать, и что, следовательно, все предпосылки и бесчисленные веры, которыми утешались отдельные лица и целые народы, были только обманчивыми иллюзиями, быть может, и не лишенными красоты, но недолговечными и далекими от действительности. В его терминологии слово «понять», а вместе с ним и слово «конец», вероятно, совсем отсутствуют. Разве нужно понять мир, разве нужно ограничивать наше познание мира тем, что мы уже испытали и узнали раньше? У него одно желание — идти вперед. Куда он придет, где найдет приют? Эти вопросы потеряли для него смысл. Он все больше и больше убеждается, что слова «покой», «приют» и другие, им равнозначные, далеко не имеют той ценности, по какой они котируются в философии. Какое право имеют люди ввиду того, что происходит на их глазах, утверждать, что последней целью нашего существования являются успокоенность и самоудовлетворенность? И что человеческий язык и тот человеческий опыт, для которого мы нашли уже соответствующие слова, достаточен для выяснения всех тайн жизни?

Все это может показаться не относящимся к делу. Мне заметят, что, когда возбуждаются философские вопросы, всякие лирические отступления несвоевременны, что их нужно отвести в область поэзии, что когда речь идет о законе причинности, то даже сам Шекспир<sup>4</sup> должен умолкнуть и только слушать, что ему говорят сведущие люди. Это было бы справедливо, если бы философы имели в своем распоряжении самостоятельные и независимые приемы исследования, если бы философы состояли из одних идей, а не из нервов и мускулов... Вошедшая в разговорку невозмутимость духа большинства представителей науки породила не только в публике, но и среди посвященных убеждение, что решающим моментом в суждении философа всегда являются сухие, объективные доводы. Да и темы его на вид таковы, что никакая «душа» не заинтересуется ими, хоть обещайте в награду личное бессмертие и магометанский рай со всеми его конкретными прелестями... Но, как я уже говорил, это чистейшее заблуждение. Философ знает усталость, которая какой угодно конец предпочитает слишком продолжительному скитанию. Философ больше, чем кто-нибудь другой, боится неясности и неопределенности и за одно отчетливое заблуждение отдаст вам целый десяток трансцендентных, но шатающихся истин. А как боится он колеблющейся, неверной почвы! По-

мните вы страстные мечтания Гейне на корабле во время качки  
о родной Германии?

...Immerhin, mag Thorheit und Unrecht  
Dich ganz bedecken, o Deutschland.  
Ich sehne mich dennoch, nach dir:  
Denn wenigstens bist du doch festes Land\*.

Не приходили ли те же мысли Канту, когда он читал рассуждения Юма, колебавшие основные принципы науки? Философ — человек, и ничто человеческое ему не чуждо. Он любит большие, хорошо утоптаные дороги, на которых легко и свободно движется теоретическая мысль, где нет ни деревца, ни травки даже, где царит прямая линия. Лучше всего он чувствует себя на широком, выровненном плацу. Здесь, под удар барабана, можно смело пройти торжественным церемониальным маршем, не глядя вперед, не озираясь назад, с одной заботой не сбиться с такта и давать как можно больше «ноги». Философ ценит только логическое мышление, т. е. беспечное движение по раз принятому направлению, ибо таким образом сила инерции не растрачивается на вечные оглядки, искания путей, на борьбу с «свободой воли» и ее постоянными спутниками — сомнениями. Правда, обыкновенно философ охотнее говорит о парении, чем о маршировке, и никогда не выставляет на вид, что логика, главный источник его сил, только по забывчивости до сих пор еще не сведена на очную ставку с законом инерции, одним из выражений которого она есть, была и будет. Но давно известно, что все люди питают слабость к высоким словам...

Я далеко не исчерпал всех привычек и вкусов ученого человека, но, полагаю, сказанного достаточно. Очевидно, он клеветает на себя, утверждая, что у него нет «души» и страстей, что он весь воплощенное стремление к отвлеченной истине, что его «убеждения» не коренятся в его психологии и что Шекспир не должен быть привлечен к обсуждению вопроса о законе причинности. Философ боится, радуется, любит, ненавидит, устает, потягивается, дремлет, даже спит — совсем как обыкновенные смертные, хотя имеет привычку употреблять слова и термины, непонятные и как будто бы даже чуждые непосвященным, даже для обозначения самых повседневных, чуть ли не физио-

\* Даже если вся ты, Германия,  
Будешь объята безумием и несправедливостью,  
Я все же буду тосковать по тебе,  
По крайней мере потому, что ты все-таки твердая земля

(нем., букв.).

логических своих отправлений. Основные предпосылки философии, ее аксиомы, стало быть, отнюдь не должны быть принимаемы за объективные утверждения. Спокойствие, ровность, холодность, равнодушие — тоже человеческие черты, которые, может быть, и способствуют приближению к истине, а, может быть, порождают неповоротливость и тяжеловесность, навсегда прикрепляющие человека к привычному месту и заранее осуждающие его на прочные и почтенные, но близорукие и ошибочные суждения. Настоящий исследователь жизни не вправе быть оседлым человеком и верить в определенные приемы искания. Он должен быть готов ко всему: уметь вовремя заподозрить логику и вместе с тем не бояться прибегнуть, когда нужно, хотя бы и к заклинаниям, как делали Достоевский и Ницше. Он должен уметь держаться прямо и глядеть на небо, но он же должен, когда нужно, не побрезгать согнуться в три погибели и искать истину на земле. Если человек вам скажет: *scire est per causas scire* \*, можете больше не сомневаться: он уже не существует для философии, и философия не существует для него. Давно пора бросить старые предрассудки и открыто заявить: *per causas scire est nescire* \*\*. И тут, пожалуй, Шекспир пригодится. Он расскажет вам, что есть неизвестное, которое никоим образом не может и не должно быть сведено к известному. Что порядок, о котором мечтают философы, существует только в классных комнатах, что твердая почва рано или поздно уходит из-под ног человека и что после того человек все-таки продолжает жить без почвы или с вечно колеблющейся под ногами почвой, и что тогда он перестает «считать аксиомы научного познания истинами, не требующими доказательств, что он перестает их считать истинами и называет ложью. И что мораль, если только можно, не играя словами, назвать моральным его отношение к миру и людям, называет знание по причинам самым несовершенным знанием. Его девиз: апофеоз беспочвенности... Но «философ» давно уже не слушает. Все лучше, чем беспочвенность. Много грязи, пошлости, гадости и глупости в тебе, Германия, —

Wenigstens bist du doch festes Land \*\*\*.



\* Знание есть знание (лат.).

\*\* Знание есть незнание (лат.).

\*\*\* По крайней мере ты все-таки твердая земля (нем., букв.).



**Лев ШЕСТОВ**

## **Великие кануны**

### **ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ КАК АПОЛОГЕТИКА**

Современная теория познания, хотя она всегда сознательно ведет свое происхождение от Канта, в одном отношении совершенно изменила завету своего учителя. И так странно — гносеологи, которые обыкновенно почти ни в чем не могут сговориться меж собой — как будто условились самое задачу теории познания понимать иначе, чем Кант. Кант предпринял пересмотр наших познавательных способностей в целях объяснения познания. Это же последнее ему понадобилось для того, чтобы установить основания, в силу которых одни из существующих наук можно признать, другие же — нужно отвергнуть. В сущности, если угодно, преимущественно ради второй цели. Скептицизм Юма беспокоил его только теоретически. Он вперед знал, что какую бы теорию познания он ни выдумал, математика и естественные науки останутся науками, метафизика же будет отвергнута. Иначе говоря, он задавался целью не оправдать науку, а объяснить возможность ее существования, — он же и исходил из того, что в математических и естественно-научных истинах никто серьезно сомневаться не может. Сейчас же дело обстоит иначе. Гносеология все свои усилия направляет к тому, чтобы оправдать научное знание. Для чего? Неужто научное знание нуждается в оправдании? Правда, есть такие чудачки, иногда и гениальные чудачки, вроде нашего Толстого, которые нападают на науку, но их нападки никого не обижают и не тревожат.

Ученые по-прежнему продолжают свои исследования, университеты процветают, открытия следуют за открытиями. А гносеологи все не досыпают ночей, подыскивая новые оправдания для науки. И, повторяю, в то время как они почти ни в чем другом сговориться не могут, в этом вопросе они поражают своим

единодушием: они все убеждены, что необходимо оправдывать и возвеличивать науку. Так что современная теория познания превратилась из науки в апологетику. Оттого и приемы доказательств у гносеологов сходны. Раз нужно защитить науку, стало быть прежде всего нужно ее хвалить, т. е. подбирать соображения и данные, указывающие на то, что наука выполняет ту или иную, но непременно очень высокую и важную миссию. Или, наоборот, представить картину того, что случилось бы с человечеством, если бы у него было отнято знание. Благодаря этому, апологетический элемент стал играть в теории познания почти такую же роль, какая ему отводилась до сих пор в богословии. Пожалуй, близится то время, когда научная апологетика станет официально признанной философской дисциплиной.

Но *qui s'excuse — s'accuse*<sup>1</sup>. Очевидно, в науке не все обстоит благополучно, раз она начала оправдываться. И, затем, апологетика — апологетикой, но ведь рано или поздно теории познания надоест питаться одним славословием, и она потребует себе более сложной и ответственной задачи, настоящего дела. Сейчас гносеологи исходят из предположения, что научное знание есть совершенное знание, и потому предпосылки, на которых оно держится, не подлежат критике. Закон причинности находит свое оправдание не в том, что он является выражением действительного соотношения вещей, и даже не в том, что мы имеем в своем распоряжении данные, которые бы убеждали нас, что он не допускает и никогда не допустит исключений, т. е. что действия без причины невозможны. Всего этого нет, но, говорят нам, этого и не нужно.

Главное, что закон причинности делает возможной науку, и, наоборот, отказаться от закона причинности значит отказаться от науки, вообще отказаться от всякого знания, предвидения, по мнению некоторых, даже от разума. Ясно, что если приходится выбирать между не совсем основательным допущением, с одной стороны, и перспективой хаоса и безумия — с другой, задумываться не приходится. Апологетика, как видите, подобрала сильнейшие *argumentum ad hominem*<sup>2</sup>. Но все такого рода *argumenta* имеют один общий недостаток: они непостоянны, они о двух концах.

Сегодня они говорят за научное знание, завтра — против него. И, в самом деле, бывает так, что именно вера в закон причинности рождает в душе то великое беспокойство и смятение, которое дает в результате все ужасы хаоса и безумия. Уверенность в неизменности существующего порядка в известных случаях прямо равнозначуща уверенности в бессмысленности и не-

лепости жизни. Вероятно, такое чувство испытали ученики Христа, когда до них донеслись с креста последние слова их распятого учителя: Господи, отчего ты покинул меня. И современные гносеологи могут торжествовать, когда закон причинности оказался опорой хаоса и безумия — он *ipso facto*<sup>3</sup> был отменен: Христос воскрес, говорят нам ученики Христа.

Я сказал, что гносеологи могут торжествовать, но я должен признаться, что ни у одного гносеолога я не встретил открытого торжества по поводу столь явного доказательства истинности их учения. О воскресении Христа они совсем не говорят, — наоборот, оно ими всячески обходится и замалчивается. И это обстоятельство заставляет нас остановиться и призадуматься. Возникает дилемма: признаешь, что закон причинности не терпит исключений, — твою душу будут вечно преследовать последние слова распятого Христа; не признаешь — у тебя не будет науки. Одни утверждают, что нельзя жить без науки, без знания, что такая жизнь есть ужас и безумие; другие не могут примириться с мыслью, что совершеннейший из людей погиб смертью разбойника. Как быть? Без чего, в самом деле, нельзя жить человеку? Без научного знания или без убеждения, что правда и духовное совершенство в последнем счете выходят победителями в мире? И какое положение по отношению к этим вопросам займет теория познания?

По-прежнему будет она продолжать свои апологетические упражнения или поймет, наконец, что не в этом ее настоящая задача и что, если она хочет сохранить за собой право называться философией, то ей придется не оправдывать и прославлять существующее знание, а проверять и направлять его. Значит, прежде всего поставить вопрос: действительно ли научное знание совершенно, или, быть может, оно несовершенно и в силу этого должно уступить ныне занимаемое им почетное место иному знанию. Это, по-видимому, самый главный вопрос теории познания, и этого вопроса она никогда не ставит. Она хочет прославлять существующую науку, она была, есть и, верно, долго еще будет апологетикой...

## ИСТИНА И ПОЛЬЗА

Милль<sup>4</sup>, в доказательство того, что все наши знания, даже математические, имеют эмпирическое происхождение, приводит следующее соображение: если бы каждый раз, когда нам приходилось брать дважды по два предмета, какое-нибудь бо-

жество подсовывало бы еще один предмет, то мы были бы убеждены, что дважды два — не четыре, а пять. И ведь Милль, пожалуй, прав: пожалуй, мы не догадались бы, в чем тут дело. Мы гораздо более озабочены тем, чтобы выяснять практически нужное нам, непосредственно полезное, чем отысканием истины. Если бы божество подсовывало нам при каждом четырех предметах пятый, мы бы принимали его и считали бы, что это естественно, понятно, необходимо, что иначе даже быть не может. Ведь, в сущности, все в этом мире подсунуто нам божеством, и тем не менее никто не удивляется, большинство все понимает, и все объясняет. Ведь сама правильность в следовании явлений, наблюдаемая эмпириками, тоже подсунута нам. Кем? Когда? Кому охота спрашивать? Раз закон установлен — никто не интересуется больше ничем: уже можно предсказывать будущее, можно пользоваться подсунутым, готовым, а все прочее от лукавого.

### ФИЛОСОФЫ И УЧИТЕЛЯ

Шопенгауэра<sup>5</sup>, как известно, долгое время не только не признавали, но и не читали: его сочинения шли на макулатуру, только под конец жизни у него появились читатели и даже поклонники. И, разумеется, критики. Ибо каждый поклонник в сущности самый безжалостный и назойливый критик. Все ему нужно понять, все согласовать, и, конечно, нужные объяснения обязан дать учитель Шопенгауэр, до старости не имевший учительского опыта, сначала очень благосклонно отнесся к вопросам учеников и терпеливо давал требуемые объяснения. Но чем дальше в лес, тем больше дров. Всепогоднейшие недоумения учеников становились все назойливее и назойливее, так что старик, наконец, вышел из себя. «Я отнюдь не подрядился объяснять каждому желающему все тайны мироздания», — воскликнул он однажды, когда один из учеников слишком настойчиво подчеркнул замеченные им у Шопенгауэра противоречия. И точно, — разве учитель обязан все объяснять? И разве задача философа в том, чтобы объяснять? Иначе говоря, разве философ может быть учителем? В словах Шопенгауэра дан нам ответ, отнюдь не двусмысленный. Философ не только не может, но и не хочет быть учителем. Учителя бывают в гимназиях, в университетах — они преподают арифметику, грамматику, логику, метафизику. У философа же совсем иное дело, нисколько на учительство не похожее.

## ИСТИНА КАК СОЦИАЛЬНАЯ СУБСТАНЦИЯ

Есть много способов, истинных или воображаемых, для объективной проверки философских суждений. Но все они сводятся, как известно, к пробе посредством закона противоречий. Правда, все знают, что ни одно философское учение такой пробы не может выдержать, так что, в ожидании лучшего будущего, пока считают возможным проявлять при проверке некоторую снисходительность. Обыкновенно удовлетворяются, если приходят к убеждению, что философ искренно старался избежать противоречий. Раз добрая воля налицо, на противоречия смотрят сквозь пальцы и в философии ищут других качеств. Спинозе, напри<er>, прощают непоследовательность за его *amor intellectualis Dei*<sup>6</sup>, Канту — за его любовь к нравственности и прославление бескорыстия, Платону — за оригинальность и чистоту идеалистических порывов, Аристотелю — за обширность и всеобъемлемость его познаний и т. д. Так что, собственно говоря, нужно признаться, что у нас настоящего, объективного способа проверки философской истины нет, и когда мы критикуем чужие системы, мы, в конце-концов, судим произвольно. Подходит почему-либо нам философ, мы не беспокоим его законом противоречия, не подходит — мы привлекаем его к ответственности по всей строгости закона, вперед уверенные, что он окажется кругом виноватым. Но ведь иной раз является охота проверить свои собственные философские убеждения. Прodelывать над ними комедию объективной проверки, искать у самого себя противоречий, — даже немцы, я полагаю, на это не способны. А все таки ведь хочется знать, располагаешь ли ты, в самом деле, истиной, или в твоих руках только общеобязательное заблуждение. Как быть? По мне, есть способ нужно представить себе, что твоя истина безусловно не может быть ни для кого обязательной. Вот если, несмотря на то, ты все же от нее не откажешься, если истина выдержит такое испытание и останется для тебя тем же, чем была раньше, нужно думать, что она чего-нибудь да стоит. А то ведь часто мы ценим убеждение не потому, что оно имеет внутреннюю ценность, а потому, что оно имеет хороший сбыт на рынке. Робинзон, вероятно, совершенно иначе размышлял, чем современный писатель или профессор, сочинения которого подвергаются оценке его многочисленными коллегами, которые могут создать ему славу мудреца и ученого или совсем погубить его репутацию. Даже у греков, которых мы привыкли считать образцовыми мыслителями, все суждения имели, выражаясь языком политической

экономии, не столько потребительную, сколько меновую ценность.

Греки не знали книгопечатания и у них не было библиографических журналов, — но обыкновенно они свою мудрость выносили на площадь и прилагали все усилия к тому, чтобы склонить людей к признанию ее ценности. И трудно допустить, чтобы мудрость, постоянно выходящая к людям, не приспособлялась к человеческим вкусам. Вернее, она привыкала лишь постольку ценить себя, поскольку она могла рассчитывать на оценку людей. Иначе говоря, ценность мудрости, как и всех прочих товаров, не только у нас, но уже у древних, оказывается социальной субстанцией. Новейшая философия даже перестала скрывать это. Телеологическая точка зрения как у рационалистов, примыкающих к Фихте, так и у прагматистов, считающих себя преемниками Милля, открыто становится на общественную точку зрения и говорит о соборном творчестве. Истина, которая не годится для всех и всегда, на внутренних и на внешних рынках, — не есть истина. Пожалуй, даже ценность ее определяется количеством вложенного в нее труда. Маркс<sup>7</sup> мог бы торжествовать: его теория под разными флагами нашла себе доступ во все сферы современного мышления. Едва ли найдется хоть один философ, который бы согласился применить предлагаемый мною способ проверки истины. И едва ли бы нашлась хоть одна современная идея, которая бы выдержала эту пробу.

## УЧЕНИЕ И ВЫВОДЫ

Если вы хотите погубить новую мысль — постарайтесь ей дать наивозможно широкое распространение. Люди начнут вдумываться в нее, примерять ее к своим текущим нуждам, истолковывать, делать из нее выводы, словом, втиснут ее в свой готовый логический аппарат, или, точнее, завалят ее обломками собственных привычных, понятных мыслей — и она станет такой же мертвой, как и все, что порождается логикой. Может быть, этим объясняется стремление философов облекать свои мысли в такую форму, которая затрудняет доступ к ним большой публике. Большинство философских систем запутанно и нелепо изложены, так что не всякий образованный человек может разобраться в них. Жаль губить свое детище, и всякий, как может, оберегает его от преждевременной смерти. Для мысли опаснее всего «выводы», якобы само собою разумеющиеся. Она

вовсе их не предполагает, их ей обыкновенно навязывают. И, в самом деле, очень часто говорят: всем бы хороша мысль, но она приводит к выводам, абсолютно неприемлемым. И, наоборот, как часто философу приходится присутствовать при печальном зрелище: ученики его покидают все его мысли и питаются лишь одними выводами из них. Всякий мыслитель, который имел несчастье еще при жизни обратить на себя внимание, по собственному опыту знает, что такое «выводы». И все таки редко у кого вы встретите мужественный и открытый отпор против продолжателей его дела. И еще реже найдется философ, который бы прямо заявил, что его дело не требует продолжения, что оно даже не выносит продолжения, существует только *an und für sich*, довлеет себе. Да, если бы кто-нибудь сказал это, что бы ответили ему? Спорить бы не стали — подите-ка, поспорьте с человеком, который не хочет ни спорить, ни доказывать.

Единственный ответ — это призыв к народному суду, к суду Линча<sup>8</sup>. Люди настолько слабы и наивны, что в каждом философе хотят во что бы то ни стало видеть учителя в обыкновенном смысле этого слова. Они хотят, иначе говоря, всецело перевалить на него ответственность за свои поступки, за свое настоящее, будущее, за всю свою судьбу. Ведь Сократа казнили не за его учение, а за то, что, по мнению греков, он был опасен для Афин. И во все времена с этим критерием подходили к истине. Точно и в самом деле вперед известно, что истина должна быть полезной и предохранять от опасностей.

Одно из величайших учений — христианство, преследовалось тоже потому, что оно казалось непризванным охранителям опасным. Если угодно, оно даже и на самом деле было очень опасно для римских идеалов. Конечно, ни смерть Сократа, ни смерти тысяч первохристиан не оберегли древнюю культуру и государственность от разложения, но этот урок никого ничему не научил. Люди думают, что все это были случайные ошибки, от которых в старину никто не был застрахован, но которые уже более не повторятся, а потому по-прежнему продолжают из каждой истины делать «выводы» и по полученным выводам судить об истине. И несут достойное наказание: несмотря на то, что на земле было немало мудрецов, которые знали многое такое, что гораздо ценнее всех тех сокровищ, ради которых люди готовы идти даже на смерть, мудрость оказывается для нас книгой за семью печатями, не дающимся в руки кладом. Многие, огромное большинство, даже серьезно уверены, что философия есть скучнейшее и мучительнейшее заня-

тие, на которое обречены некоторые несчастные, имеющие *privilegium odiosum*<sup>9</sup> называться философами. Мне кажется, что нередко даже профессора философии — из тех, которые «поумнее» — разделяют такое мнение и даже полагают, что в этом последняя, известная только посвященным, тайна их «науки». Но, к счастью, дело обстоит иначе. Может быть, человечеству не суждено в этом отношении никогда измениться, может быть и через тысячу лет люди будут гораздо более дорожить «выводами», теоретическими и практическими, из истины, чем самой истиной, — настоящим философам, т. е. людям, знающим, что им нужно и чего они добиваются, это вряд ли помешает. Они по-прежнему будут высказывать свои истины, нисколько не справляясь о том, какие заключения сделают из их истин любители логики.

### ДОКАЗАННЫЕ И НЕДОКАЗАННЫЕ ИСТИНЫ

Откуда явилась у нас привычка требовать по поводу каждой высказанной мысли доказательств? Если откинуть то соображение (в данном случае оно для нас решающего значения не имеет), что люди часто нарочно обманывают своих ближних из корысти или ради иных выгод, то, собственно говоря, надобность в доказательствах совершенно устраняется. Правда, возможен еще самообман, собственные невольные заблуждения. Иной раз принимаешь призрак за действительность — хочется оберечь себя от такой обидной ошибки. Но как только возможность добросовестного заблуждения устранена, — доказательства *ipso facto* становятся ненужными. И тогда уже можно просто рассказывать, без всяких доводов, рассуждений и ссылок. Хотите — верьте, хотите — нет. И есть одна область — как раз та, которая всегда особенно влекла к себе наиболее замечательных представителей человеческого рода, где как раз доказательства, по общему признанию, и невозможны. Нас учили до сих пор, что о том, чего доказать нельзя, и говорить не следует. Хуже того, мы так устроили свой язык, что, собственно говоря, все, что бы мы ни сказали, мы высказываем в форме суждения, т. е. в такой форме, которая предполагает не только возможность, но и необходимость доказательств. Может быть, поэтому-то метафизика и служила постоянным предметом нападок. Утверждать она утверждает, а доказать не может. Кстати сказать, метафизика, по-видимому, не только не могла найти такой формы выражения для своих истин, которая освобождала бы ее от обя-

занности доказывать, но и не хотела этого. Она себя считала наукой по преимуществу и потому полагала, что ей еще больше и строже, чем другим наукам, необходимо доказывать те суждения, которые она приняла под свою защиту. Ей представлялось, что, откажись она от обязанности доказывать, она потеряет и все права свои. И в этом, нужно думать, была ее роковая ошибка. Соответствие прав и обязанностей есть, может быть, кардинальная истина (лучше сказать, кардинальная фикция) учения о праве, но в сферу философии она занесена по недоразумению. Тут, скорее, господствует противоположный принцип: права обратно пропорциональны обязанностям. И там лишь, где прекращаются все обязанности, приобретает величайшее, важнейшее суверенное право — право общения с последними истинами. Причем ни на минуту не надо забывать, что последние истины не имеют почти ничего общего с истинами серединными, логическую конструкцию которых мы так тщательно и добросовестно изучаем в течение вот уже более двух тысячелетий. Основное отличие их в том, что первые абсолютно непонятны. Непонятны, подчеркиваю — однако не недоступны. Правда, серединные истины тоже, собственно говоря, непонятны. Кто станет утверждать, что он понимает свет, теплоту, боль, гордость, радость, унижение?

Но все же наш разум в союзе с всепобеждающей привычкой придал, при помощи некоторых натяжек, совокупности явлений в пределах доступного нам отрезка вселенской жизни некий вид гармонии и единства, и это с незапамятных времен слывет под именем понятного объяснения мироздания. Но известный, т. е. привычный, мир в достаточной мере непонятен, так что добросовестность требует признать непонятность основным предикатом бытия. Нельзя рассуждать, как это делают некоторые, что мы не понимаем мира только потому, что от нас кое-что скрыто или что наш разум слаб, так что, если бы высшее существо захотело нам раскрыть тайну мироздания или, если в течение следующего миллиарда лет у человека так разовьется мозг, что он будет превосходить нас настолько же, насколько мы превосходим нашего официального предка — обезьяну, — то мир станет понятным. Нет, нет и нет! По самому существу те операции, которые мы проделываем над действительностью, чтобы понять ее, полезны и нужны только до тех пор, пока они не переходят за известный предел. Можно «понять» устройство локомотива. Законно также искать объяснения солнечного затмения или землетрясения. Но наступает момент — мы только не можем точно определить его — когда объяснения теряют

всякий смысл и ни для чего больше не нужны. Похоже на то, будто нас ведут на веревочке закона достаточного основания до известного места с тем, чтобы потом бросить: куда хотите, туда идите. Мы же до такой степени привыкаем за нашу долгую жизнь к веревочке, что начинаем верить, что она относится к самой сущности мира; что в веревочке, как таковой, великая тайна, тайна всех тайн. Один из замечательнейших мыслителей, Спиноза, думал, что даже сам Бог связан необходимостью.

Пусть каждый внимательно всмотрится в себя, и он убедится, что не может не только мыслить, но почти даже существовать без спинозовского предположения. Дело Юма, так блестяще оспорившего предпосылку о причинной необходимости, было наполовину только сделано: нельзя доказать, что существует необходимая связь — это он выяснил. Но ведь нельзя доказать и противоположного утверждения. В результате все осталось по-старому: Кант, а за Кантом все человечество вернулось на позиции Спинозы. Свободу загнали в интеллигибельный мир — страну безвестную, откуда путник не возвращался к нам, и все по-прежнему стоит на своем месте: философия во что бы то ни стало хочет быть наукою. Ей это безусловно не удается, но цену, которую она отдала за право называться наукой, ей уже не возвращают. Она отказалась от права искать где угодно, что ей нужно, и право это у ней, по-видимому, навсегда отнято. Да нужно ли оно ей было? Если вы взглянете на современную немецкую философию, вы, не колеблясь, скажете, что и не нужно было. Не по ошибке и даже не в погоне за новым чином отказалась она от своего великого призвания — оно стало для нее невыносимым бременем. Как ни трудно в этом признаться, но ведь несомненно, что великая тайны мироздания не могут быть выявлены с той ясностью и отчетливостью, с которой нам открывается видимый и осязаемый мир. Не только других — самого себя ты не убедишь в своей истине с той очевидностью, с какой удастся убедить всех без исключения в истинах научных.

Откровения — если они и бывают — суть всегда откровения на мгновение. Магомет, объясняет Достоевский, если ему и удавалось попадать в рай, мог оставаться там самое непродолжительное время, от полусекунды до пяти секунд. И сам Достоевский тоже попадал в рай лишь на мгновение. А здесь, на земле, оба они жили годами, десятилетиями, и аду земного существования, казалось, не было конца. Ад был очевиден, доказуем, его можно было фиксировать, демонстрировать *ad oculus*<sup>10</sup>. А как доказать рай? Как фиксировать, как выявить эти полусекунды райского блаженства, которые с внешней стороны выра-

жались в форме безобразных и страшных эпилептических припадков с конвульсиями, судорогами, пеной у рта, иногда, при неудачном, неожиданном падении, и с кровью?! Опять-таки, хотите — верьте, хотите — нет. А ведь человек, живущий то в раю, то в аду, воспринимает жизнь до такой степени иначе, чем другие люди! И хочет думать, что он прав, что его опыт имеет большую ценность, что жизнь вовсе не такова, как ее изображают люди иного опыта и более ограниченных переживаний. Как хотел Достоевский убедить всех в своей правоте, как упорно доказывал он и как сердился от жившего в глубине его души сознания, что он бессилен что бы то ни было доказать. Но факт остается фактом. Эпилептики и сумасшедшие, может быть, знают такие вещи, о которых нормальные люди не имеют даже отдаленного предчувствия, но сообщить свои знания другим, доказать их — им не дано. И вообще есть знание — оно-то и является предметом философских исканий — которого можно приобщиться, но которое по самому существу нельзя передать всем, т. е. обратить в проверенные и доказанные, общеобязательные истины. Отказаться от него ради того, чтобы философия получила право называться наукой? Иногда люди так и поступали. Были трезвые эпохи, когда погоня за положительным знанием поглощала всех, кто был способен к духовной работе. Или, может быть, это были такие эпохи, когда люди, искавшие чего-либо иного, кроме положительных знаний, были осуждены на всеобщее презрение и проходили незамеченными: в такие времена Платон не встретил бы сочувствия и умер бы в неизвестности. Во всяком случае несомненно одно: тот, у кого интерес к недоказуемым истинам является преобладающим интересом и главным двигателем жизни, осужден на полное или относительное «бесплодие» в том смысле, в каком обыкновенно понимается это слово. Если он умный и даровитый человек, может быть, заинтересуются его умом и дарованием, но мимо его дела пройдут с равнодушием, презрением или даже ужасом. И станут предостерегать против него:

Смотрите ж, дети, на него,  
Как он угрюм, и худ, и бледен!  
Смотрите, как он наг и беден,  
Как презирают все его.

Разве дело пророков, искавших последних истин, не было бесплодным, ненужным делом? Разве жизнь считалась с ними? Жизнь шла своим чередом, и голоса пророков были, есть и будут голосами вопиющих в пустыне. Ибо то, что они видят, что

они знают — не может быть доказано и доказательству не подлежит. Пророки были всегда уединенными, оторванными, отрезанными, бессильными в своей замкнутой гордости людьми. Пророки — это короли без армии. При всей своей любви к подданным — они для них ничего не могут сделать, ибо подданные чтут только королей, обладающих грозной военной силой. И — да будет так.

### ПРЕДЕЛЫ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

Самый последовательный и убежденный реалист в конце концов не представляет себе жизнь такую, какой она на самом деле является. Многое он просматривает и, наоборот, часто видит такое, чего совсем и нет в действительности. Думаю, что нет надобности пояснять это примером. При всем нашем желании быть объективными, мы в конце-концов крайне субъективны, и то, что Кант называет синтетическими суждениями *a priori*, посредством которых наш разум формирует природу и диктует ей законы, играет в нашей жизни большую и очень серьезную роль. Мы создаем нечто вроде покрывала Майи<sup>11</sup>, т. е. мы бодрствуем во сне и спим наяву, точно какая-то волшебная сила заморозила нас. И, как это бывает во сне, мы мгновениями чувствуем, что то, что с нами происходит, есть нечто вроде полусна, половинная, ненастоящая жизнь. Шопенгауэр и буддисты были правы, утверждая, что о покрывале Майи, т. е. о доступном нам мире, одинаково неправильно говорить, что он существует и что он не существует. Правда, логика не допускает таких суждений и воздвигает против них упорнейшие гонения, ибо они нарушают один из основных ее законов. Но ничего не поделаешь: когда приходится выбирать между философией, заманчивой и многообещающей, и бессодержательной логикой, всегда пожертвуешь последней ради первой. Философия же без противоречивых суждений либо была бы осуждена на вечное молчание, либо обратилась бы в тину общих мест и сведена на нет: философы это знают. В нашем случае то же: нужно признать, что мы одновременно и бодрствуем и видим сны, нужно даже бывает иногда признать, что хотя мы еще и живем, но уже давно умерли. И вот в качестве живых мы все еще держимся принятых синтетических суждений *a priori*, в качестве умерших мы пытаемся обойтись без них или на их место поставить иные суждения, часто ничего общего с ними не имеющие, даже

им противоположные. Философия чрезвычайно старательно занимается этим делом — и в этом, только в этом смысл того идеалистического течения, которое, начиная с Платона, никогда не исчезало из истории. Не в том дело, чтобы вместо видимого и доступного всем, так называемого реалистического мира найти иной, изначальный, лучший и вечный мир — как обыкновенно истолковывают идеалистическую философию ее официальные и, к сожалению, наиболее влиятельные представители. Такого рода толкования носят на себе слишком явные следы их эмпирического, утилитарного происхождения — они так же мало подводят к сверхэмпирическому бытию, как и те понятия, которыми мы определяем ценное в жизни. С таким же правом можно было бы считать сверхэмпирический мир золотым, бриллиантовым, жемчужным — все потому, что золото, бриллианты и жемчуг в большой цене. Да так обыкновенно и бывает. Даже Бога обыкновенно представляют себе сверкающим золотом и драгоценными камнями, могучим, всезнающим и т. д. Его называют царем царей, ибо удел венценосцев на земле считается наиболее завидным. Смысл в значение идеалистической философии видят в том, что она навеки закрепляет все то, что мы за время нашего короткого существования нашли ценного на земле. В этом, по-моему, роковое заблуждение. Идеалистическая философия, правда, дала повод ложно истолковывать себя, ибо любила наряжаться в пышные, парадные одежды. Даже и религия у всех почти народов всегда искала для себя внешне красивых форм, не останавливаясь даже перед таким очевидным парадоксом (чтобы не сказать более), как золотой, украшенный бриллиантами крест. И за парадными словами и золотыми крестами люди просматривали великие истины, быть может, — великие возможности. Школьная философия тоже любила наряжаться, думая, что ей нельзя отставать в этом отношении от учителей, и за нарядами часто забывала о своем насущном деле. Платон учил, что наша жизнь есть только тень от иной действительности. Если это верно, если он открыл истину, то ведь первая задача наша начать жить иной жизнью, повернуться спиной к стене, по которой ходят тени, и обратиться лицом к тому источнику света, который породил тени, или к тем предметам, о которых видимые силуэты дают лишь отдаленное представление. Нужно проснуться хоть отчасти, а для этого нужно делать то, что делают с глубоко уснувшим человеком: нужно тормошить его, щипать, бить, щекотать, нужно, может быть, если все это не действует, прибегнуть к еще более сильным, к героическим средствам. Во всяком случае, никак

нельзя рекомендовать созерцание, которое способно еще более усыпить человека, и покой, который приводит к тем же результатам. Философия должна жить сарказмами, насмешками, тревогой, борьбой, недоумениями, отчаянием, великими надеждами и разрешать себе созерцание и покой только от времени до времени, для передышки. И тогда, может быть, ей удастся, наряду с реалистическими сновидениями, создать сновидения совсем иного порядка, которые бы имели уже ту ценность, что воочию наглядно показали бы, что общепризнанные сновидения не есть единственно возможные. Для какой цели? Полагаю, на этот вопрос можно и не отвечать: кто предлагает его, этим самым показывает, что ему ни ответ, ни такая философия не нужны. А кому нужно, тот спрашивать не станет и терпеливо будет ждать событий: 40-градусной температуры, эпилептического припадка или чего-нибудь в таком же роде, что облегчает трудную задачу искания...

### ДАННОЕ И ВОЗМОЖНОЕ

Закон причинности как эвристический принцип — превосходная вещь; существующие науки в достаточной степени убеждают нас в этом. Но, как идея (в Платоновском смысле), он мало чего стоит, по крайней мере, порою. Строгая гармония и порядок в мире очаровывали многих людей: такие великаны мысли, как Спиноза и Гёте<sup>12</sup>, останавливались с благоговейным удивлением в созерцании великого и неизменного порядка в природе. И даже возводили, поэтому, необходимость в сан изначального, вечного, премирного принципа. И нужно признаться, что мирозерцание Гёте и Спинозы живет в каждом из нас, что большей частью мы можем любить и чтить мир лишь тогда, когда душа наша чувствует в нем стройную гармонию. Гармония кажется нам одновременно и величайшей ценностью и последней истиной. Она дает душе великий покой, твердую устойчивость, доверие к творцу, т. е. высшие, как учат философы, блага, доступные смертным. И, тем не менее, бывают иные порывы. Человеческим сердцем внезапно овладевает тоска по фантастическому, непредвиденному, не допускающему предвидения. Прекрасный мир теряет свою красоту, душевный покой кажется позорным, прочность ощущается, как невыносимая тяжесть. Подобно тому, как возмужавший юноша вдруг начинает мучительно тяготиться благодетельной, так много ему дав-

шей родительской опекой — хотя не знает, что делать со своей свободой — прозревший человек стыдится данного ему, кем-то созданного благополучия. Закон причинности, как и вся мировая гармония, кажется ему приятным, облегчающим жизнь, но унижительным даром. За покой, за радости ничем невозмутимой жизни он отдал право своего первородства, великое право свободного творчества. Он не понимает, как великан Гёте мог прельститься соблазнами приятной жизни, он заподозривает искренность Спинозы. Нечисто что-то в датском королевстве! Яблоко с дерева познания добра и зла, хотя бы путь к нему шел через величайшие муки, становится единственной целью его жизни...

И, странно, как будто сама природа озабочена тем, чтобы толкать человека на этот безумный, роковой путь. Наступает в нашей жизни пора, когда какой-то повелительный тайный голос запрещает нам радоваться красоте и величию мироздания. Мир по-прежнему манит нас, но уже не дает чистой радости. Вспомните Чехова<sup>13</sup>. Как любил он природу, и какое безмерное чувство тоски слышится в его дивных описаниях природы. Точно каждый раз, когда он взглянет на голубое небо, волнующееся море или зеленый лес, кто-то властным голосом шепчет ему: все это уже не твое, ты еще можешь все это видеть, но ты уже не в праве этому радоваться. Ты еще жив, но ты уже умер для этой жизни. Готовься к иному бытию, где не будет данного, законченного, готового, где не будет сотворенного, где будет одно беспредельное творчество. А все, что есть в этом мире, подлежит разрушению, разрушению и разрушению, даже эта природа, которую ты так страстно любишь и от которой тебе так трудно и так больно отказаться. Все толкает нас в таинственную область вечно фантастического, вечно беспорядочного и, быть может, кто знает?.. вечно прекрасного...

## ОПЫТ И ДОКАЗАТЕЛЬСТВА

Когда Декарту пришло в голову его *cogito ergo sum*<sup>14</sup>, он отметил этот день — 10 ноября 1619 года — как день замечательный: меня осенил, записал он в дневнике, свет удивительного открытия. То же рассказывает про себя и Шеллинг: в 1801 году он «узрел свет». И с Ницше, когда он бродил по горам и долинам Энгадина, произошла великая метаморфоза, он постиг свое вечное возвращение. Можно было бы назвать много философов,

поэтов, художников, проповедников, которые, подобно названым трем, внезапно прозревали и свое прозрение считали началом новой жизни. Вероятно даже, что все без исключения люди, которым суждено было явить миру нечто совершенно новое и оригинальное, испытывали чудо такой мгновенной метаморфозы. И тем не менее хотя об этих чудесах много и часто говорится — во всех почти биографиях великих людей — мы, собственно, не умеем из них сделать никакого употребления. Декарт, Шеллинг, Ницше повествуют о своих превращениях, у нас Толстой и Достоевский — о своих, в прошлом менее отдаленном — Магомет и ап. Павел, в более глубокой древности легенда повествует о Моисее. Но, если бы я здесь и удесятерил количество приведенных случаев, если бы даже их удалось собрать тысячи — разум бы не мог из них сделать никакого вывода, — иначе говоря, как научный материал, все эти случаи не имеют никакой ценности, в то время когда один остов ископаемого или единственный случай невиданной, редкой болезни является драгоценной находкой для ученого. И, что еще интереснее: Декарт был так поражен своим *cogito ergo sum*, Ницше своим вечным возвращением, Магомет своим раем, ап. Павел своим видением — мы же остаемся более или менее равнодушными ко всему, что они рассказывают о своих переживаниях. Только наиболее чуткие из нас прислушиваются к такого рода рассказам, и то даже они принуждены таить про себя свои впечатления, — ибо что с ними прикажете делать? Их нельзя даже фиксировать в качестве несомненных фактов, ибо и факты требуют проверки, должны быть доказаны. А доказательств нет. Философские и религиозные учения, предлагаемые людьми, пережившими необыкновенные внутренние события, большей частью не только не подтверждают, но скорее опровергают их собственные рассказы об откровении. Ибо философские и религиозные учения до сих пор всегда задавались целью привлечь к себе всех и каждого, а чтобы достичь этого, приходится прибегать к такого рода приемам, которые действуют на обыкновенного, не знающего ничего необыкновенного, человека, т. е. опять-таки к доказательствам, к ссылкам на видимые и осязаемые, подлежащие мере, весу и счету явления. В погоне за доказательствами, за убедительностью и доступностью приходилось жертвовать самым важным и существенным и выставлять на вид то, что может быть согласовано с разумом, т. е. более или менее уже известное и потому мало интересное и неважное. С течением времени, по мере того, как так называемая опытная наука все больше и больше входила в силу, привычка оставлять

про себя все то, что не может быть продемонстрировано *ad oculos*<sup>15</sup>, все прочнее и прочней укоренялась и сделалась почти второй природой человека. Мы теперь уже «естественно» делимся с ближними лишь небольшой частью нашего опыта, так что, если бы в наше время жили Магомет или Савл<sup>16</sup>, то им бы и в голову не пришло рассказывать о своих необыкновенных историях. На что уже был смел Ницше, а меж тем о вечном возвращении он рассказывает лишь вскользь и гораздо больше занят проповедью морали *Uebermensch*'а<sup>17</sup>, которая, хотя и поразила сначала людей, но все же в конце-концов была принята с большими или меньшими изменениями, ибо обладала доказательностью. Очевидно, мы стоим пред великой дилеммой: если мы будем по-прежнему культивировать современную методологию, мы рискуем до того свыкнуться с ней, что потеряем способность не то что делиться с другими людьми всеми недоказуемыми и исключительными переживаниями, но даже удерживать их сколько-нибудь прочно в своей памяти. Они станут так же забываться, как и сновидения, они даже будут казаться снами наяву. И таким образом, мы себя навсегдаотрежем от огромной области действительности, смысл и значение которой во всяком случае еще далеко не разгаданы и не оценены. В древние времена умели и сновидения, и галлюцинации сумасшедшего приобщать к действительности; мы же идем к тому, чтобы урезать настоящую, несомненную действительность, переводя ее в область галлюцинаций и сновидений. Полагаю, что даже современный человек без колебания не станет на сторону нашей методологии, если даже он и не способен думать, вслед за древними, что сновидения далеко не столь ни на что не нужная вещь. А раз так, то, стало быть, права переживаний отнюдь не должны определяться степенью их доказательности. Как бы странны, капризны наши переживания ни были, как бы мало пи ладилась они с укрепившимися и господствующими представлениями об обязательном характере событий внутренней и внешней жизни, — раз они имели место в душе человека, они уже *ipso facto* приобретают законное право фигурировать наряду с самыми доказательными и доступными контролю в проверке, даже нарочитому эксперименту, фактами.

Скажут — мы тогда не гарантированы от злостных обманов. Люди, никогда не бывшие в раю, будут выдавать себя за Магометов; все это верно: будут говорить и будут лгать. И не будет способа объективной проверки. Но ведь будут и правду рассказывать. И, чтобы спасти такую правду, можно решиться проплыть целый океан лжи. Да, если угодно, вовсе не так уже

невозможно в этой области отличить правду от лжи, хотя, разумеется, не по тем признакам, которые выработала логика. И даже не по признакам, а без всяких признаков. Ведь вот признаки прекрасного еще до сих пор даже и приблизительно не определены, и Бог даст — не в обиду немцам будь сказано — никогда определены и не будут, а Аполлона и Венеру мы все-таки отличаем. Так я с истиной: можно и ее узнать. А если кто не умеет отличать без признаков, да вдобавок еще не хочет? Как быть с ним? Право, не знаю; да притом я вовсе не полагаю, что необходимо, чтобы все до одного действовали согласно. Да когда так было, чтобы все действовали согласно? Люди большей частью действовали вразброд, сходясь в одних местах и расходясь в других. И, да будет так! Одни будут узнавать и искать истину по признакам, другие без всяких признаков, как Бог на душу положит, а третьи — по обоим способам.

### СЕДЬМОЙ ДЕНЬ ТВОРЕНИЯ

Сократ рассказывает, что ему часто приходилось слышать от поэтов замечательные по глубине и серьезности мысли, но когда он начинал допрашивать их подробнее, он убеждался, что они сами не понимают того, что говорят. Что собственно это значит? Хотел ли Сократ в данном случае сравнить поэтов с попугаями или учеными дроздами, которые могут затвердить при помощи их учителя-человека какие угодно, совершенно недоступные ими мысли? Едва ли так. Едва ли Сократ думал, что то, что говорят поэты, подслушано ими у кого-либо и механически затвержено, хотя и осталось их душе совершенно чуждо.

<...>

Шопенгауэр, к примеру, находит, как мы видели, что страдания положительны, а радости — отрицательны. И отсюда заключает, что ради самой большой радости не стоит подвергаться даже малой неприятности. Что можно ответить ему? Как разубедить его? А меж тем факт налицо: многие смотрят совсем иначе на дело и ради одной радости готовы выносить множество очень серьезных трудностей. Словом, предпосылка Шопенгауэра совершенно незаконна и не только не может быть принята, как несомненная истина, но должна быть квалифицирована как несомненное заблуждение. Нельзя вперед быть уверенным, что на вопрос о ценности жизни может быть дан

единый для всех обязательный ответ. Иными словами, мы сталкиваемся здесь с чрезвычайно любопытным, с гносеологической точки зрения, случаем. Оказывается, что на один из важнейших, может быть даже на самый важный философский вопрос, по самому существу дела не может быть дан единообразный ответ. Если вас спросят, что есть жизнь, добро или зло, вы принуждены сказать, что жизнь есть и добро, и зло, и нечто совершенно индифферентное, стоящее вне добра и зла, и смесь добра и зла, в котором больше добра, чем зла, и зла, чем добра и т. д.

И, подчеркиваю, каждый из этих ответов, несмотря на то, что логически они друг друга совершенно исключают, в праве претендовать на титул истины, так как, если он и не обладает достаточной властью для того, чтобы заставить преклониться пред собой другие ответы, то во всяком случае найдет в себе силы, нужные для того, чтобы отбить нападение противников и отстоять свои суверенные права. Вместо единой и всевластной истины, пред которой трепещут слабые и беззащитные заблуждения, вы имеете пред собою целый ряд прекрасно вооруженных и защищенных, совершенно независимых истин. Вместо королевского режима — феодальный строй. И феодалы крепко засели в своих замках: опытный глаз сразу убеждается, что их укрепления неприступны.

Я взял для примера учение Шопенгауэра о ценности жизни. Но многие философские учения, несмотря на то, что они исходят из предпосылок о единой, суверенной истине, — являют нам примеры множественности истин. Обыкновенно думают, что историю философии следует изучать затем, чтоб воочию убедиться, как человечество постепенно преодолевает свои заблуждения и приближается к последней истине. Я думаю, что история философии должна приводить всякого беспристрастного, не зараженного современными предрассудками человека к прямо противоположному заключению. Несомненно, что существует целый ряд вопросов, которые, как и вопрос о ценности жизни, не допускают по самому существу своему единообразного решения. Об этом часто свидетельствуют люди, менее всего заинтересованные в том, чтоб опорочить королевские prerogatives самодержавной истины. Наторп с уверенностью утверждает, что Аристотель не то, что не понял, но не мог понять Платона. «Der tiefere Grund ist die ewige Unfähigkeit des Dogmatismus sich in den Gesichtspunkt der kritischen Philosophie überhaupt zu versetzen»<sup>18</sup>. Ewige Unfähigkeit — слово-то какое! И не о ком-нибудь, а о величайшем из нам известных человеческом гении —

об Аристотеле. Если бы Наторп был несколько любознательнее, такого рода ewige Untahigkeit должна была бы его беспокоить, по крайней мере, настолько же, насколько и философия Платона, о которой он написал большую книгу. Ибо мы тут, очевидно, стоим пред величайшей загадкой; разные люди, смотря по их душевной организации, осуждены еще в утробе матери иметь ту или иную философию. Догматики в свою очередь говорят или могут говорить об ewige Unfahigkeit их противников. Это напоминает собою знаменитое кальвиновское толкование предопределения. Бог еще до рождения осудил одних на гибель, других на спасение, одним дано, другим не дано знать истину. И ведь не Наторп один так рассуждает: вся современная философия, — вернее, все современные философы, постоянно пререкающиеся меж собою, подозревают друг друга в ewige Unfahigkeit. Тех способов убеждения, которыми располагают представители других, положительных наук, у философов нет: они не умеют принудить всякого к нежелательным заключениям. Их последнее ratio<sup>19</sup>, их личный взгляд, их личное убеждение, их последнее убежище — ссылка на вечную неспособность их противников понять их. Тут для всякого ясна трагическая дилемма. Одно из двух: либо на философию нужно совсем махнуть рукой, либо то, что Наторп называет ewige Unfahigkeit, есть не порок, не слабость, а великая добродетель, сила — до сих пор еще не оцененная и непонятая. Действительно, Аристотель органически не мог понять Платона, так же как Платон не мог бы понять Аристотеля, как они оба не могли понять скептиков и софистов, как Лейбниц не мог понять Спинозу, Шопенгауэр Гегеля и т. д. вплоть до наших смутных дней, когда ни один из философов не может понять никого, кроме самого себя. Более того, философы не только не стремятся к взаимному пониманию и единению, но обыкновенно неохотно замечают в себе сходство со своими предшественниками. Когда Шопенгауэру указали на сходство его учения с учением Спинозы, он воскликнул: «Perant qui ante nos nostra dixerunt»<sup>20</sup>. А меж тем представители других, положительных наук, друг друга понимают, спорят редко и не аргументируют никогда ссылкой на ewige Unfahigkeit своих товарищей. Может быть, в философии, описанный выше, хаотический порядок вещей и своеобразная аргументация zur Sache gehören<sup>21</sup>, может быть здесь так и быть должно, что Аристотель не понимает Платона, т. е. не признает его, материалисты вечно враждуют с идеалистами, критицисты с догматиками и т. д. Иными словами, та предпосылка, с которой Шопенгауэр приступил к исследованию вопроса о ценности жизни и кото-

рую, как мы указывали, он взял непроверенной у представителей положительных наук, эта предпосылка, вполне применимая на своем месте, — совершенно не годится для философии. И на самом деле, философы, хотя никогда и нигде этого не рассказывают, гораздо более ценят свои индивидуальные убеждения, чем всеобщую и обязательную истину. Невозможность отыскать единую философскую истину беспокоит кого угодно, только не философов, которые, как только добудут для себя убеждения, нисколько не заботятся о том, чтоб обеспечить им всеобщее признание. Они хлопочут только о том, чтобы освободиться от вассальной зависимости и приобрести для себя суверенные права, — будут ли, наряду с ними существовать еще другие владетельные особы, это уже их сравнительно мало заботит.

Следовало бы попытаться так изложить историю философии, чтоб указанная тенденция проявлялась в ней с достаточной ясностью. Это избавило бы нас от многих предрассудков и расчистило бы путь для новых, очень важных изысканий. Кант, разделявший мнение, что истина для всех одна, был убежден, что метафизика должна быть наукой *a priori*, и, так как она не может быть наукой *a priori*, то ей следует совсем перестать существовать. Если бы в его время история философии излагалась и понималась иначе, ему бы не пришло в голову так оспаривать права метафизики. И, вероятно, он не стал бы огорчаться ни противоречивостью, ни бездоказательностью учений разных метафизических школ. Иначе ведь не может и не должно быть. Человечество заинтересовано не в том, чтобы положить конец разнообразию философских учений, а в том, чтобы дать этому вполне естественному явлению развиваться вглубь и вширь. Философы инстинктивно всегда стремились к этому — оттого они и доставляли столько хлопот историкам философии.

## ПЕРВЫЕ И ПОСЛЕДНИЕ

В первом томе «*Menschliches, Allzumenschliches*»<sup>22</sup>, написанном Ницше в самом начале его болезни, когда он был далек еще от последней победы и преимущественно рассказывал о своих поражениях, мы встречаем следующее замечательное, хотя наполовину невольное признание: «*Die vollige Unverantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen und sein Wesen ist der bitterate Tropfen, welchen der Erkennende schlucken muss, wenn*

er gewohnt war in der Verantwortlichkeit und der Pflicht den Adelsriet seines Menschenthums zu sehen»<sup>23</sup>.

Много горечи приходится проглотить испытующему духу, — но самое горькое — в признании, что твои нравственные качества, твоя готовность исполнить безропотно твой долг не дает тебе никаких преимуществ пред другими людьми. Ты думал, что ты благородный дворянин, владетельный князь, украшенный короной, все же остальные люди — мужичье сиволапое, а ты — такой же мужик или такой же человек, как и все прочие. *Adelsbrief*<sup>24</sup> — грамота, как оказывается, есть то, из-за чего исполнился самый тяжелый долг, из-за чего приносились жертвы, что составляло смысл жизни. И когда вдруг выясняется, что никаких чинов и знаков отличия впереди не предвидится — это кажется ужасной, неслыханной катастрофой, геологическим переворотом, — жизнь теряет всякий смысл. По-видимому, это убеждение, высказанное в приведенных словах с такою трогательною откровенностью, было второй природой Ницше, справиться с ним он не мог до конца жизни. Что такое *Uebermensch*, как не титул, грамота, дающая право называться дворянином среди мужичья? Что такое пафос расстояния и все учение Ницше о рангах? Формула по ту сторону добра и зла была далеко не так все уничтожающей, как это казалось на первый взгляд. Даже наоборот, пожалуй: уничтожая одни законы, начертанные на скрижалях завета старого человечества, она как будто бы выявляла другие, истершиеся от времени и потому для многих почти невидимые.

Вся нравственность, все добро *an und für sich*<sup>25</sup> отвергается, но *Adelsbrief*, грамота тем более растет в своей цене, становится если не единственной, то во всяком случае главной ценностью. Жизнь теряет свой смысл, раз титулы и чины будут уничтожены, раз отнимается право высоко носить голову, выпячивать грудь и даже живот, презрительно смотреть на окружающих тебя.

Для того, чтобы было понятно, до какой степени учение о рангах срослось с человеческой душой — я напомним слова Евангелия о первых и последних. Христос, который, кажется, говорил языком совершенно новым, который учил людей презирать земные блага, — богатства, славу, почести, который так легко уступал все это кесарю, ибо считал, что только кесарю оно может быть нужным, сам Христос, обращаясь к людям, не счел возможным отнять у них надежду на отличие. Последние здесь будут первыми там. Как? И там будут первые и вторые? В Евангелии так сказано, потому ли, что и на самом деле такое деление людей по рангам есть нечто изначальное, непреходя-

щее, или потому, что Христос, разговаривая с людьми, не мог не говорить человеческими словами. Может быть, если бы не это обещание, если бы вообще не ряд доступных человеческому пониманию обещаний — наград — Евангелие не исполнило бы своей великой исторической миссии, прошло бы совершенно незамеченным на земле, и никто бы не учуял и не признал бы в нем благой вести. Христос знал, что от всего могут отказаться люди, только не от права первенства, от превосходства перед своими ближними, от того, что Ницше называет *Adelsbrief*. Без этой прерогативы известного рода людям жить нельзя. Они становятся тем, что немцы называют так удачно *Vogelfrei*<sup>26</sup> — лишенными покровительства законов, ибо в этом единственный источник их прав. Грубая, бессмысленная, отвратительная действительность, единственной защитой от которой, повторяю и подчеркиваю, является *Adelsbrief*, неписанная грамота, все ближе, неотступнее и грознее подходит к ним и предъявляет свои требования. «Раз ты такой же, как и все прочие люди, — говорит она, — принимай от меня свой жизненный опыт, исполняй свои будничные повинности, хуже того, принимай от меня те кары и внушения, которым подвергается все непривилигированное сословие — вплоть до телесного наказания». Как принять такие унижительные условия тому, кто привык думать, что он в праве высоко нести свою голову, быть независимым и гордым человеком? Ницше с тупой покорностью пытается проглотить ужасную горечь этого жизненного признания — но мужества и выносливости, его мужества и выносливости не хватает для этого величайшего и труднейшего подвига. Он не выносит ужаса бесправной, не защищенной жизни — он снова ищет силы и власти, которая была бы его покровительницей и вернула бы ему отнятые права. И не успокаивается до тех пор, пока не получает под иным названием полное *in integrum restitutio*<sup>27</sup>, все принадлежавшие ему прежде права. И ведь не один Ницше так поступал: вся история этики, вся история философии есть в значительной степени непрерывное искание преимуществ и привилегий, грамот и хартий. Христиане Достоевский и Толстой в этом отношении несколько не разнятся от врага христианства — Ницше. Смиранный еврей Спиноза и столь же смиренный язычник Сократ, идеалист Платон и реалист Аристотель, основатели новейших благороднейших и возвышеннейших систем — Кант, Фихте, Гегель, даже пессимист Шопенгауэр — все, как один человек, добиваются грамоты, грамоты и грамоты. Очевидно, без грамоты жизнь здесь, на земле, обращается для «лучших» людей в безумный кошмар и становится

невыносимой пыткой. Даже основатель христианства, так легко отказавшийся от всех привилегий, эту привилегию считал возможным сохранить для своих учеников, а может быть, кто знает? и для самого себя...

А между тем, если бы Ницше и другие названные философы могли бы решительно отвергнуть титулы, чины и почести, раздаваемые не только моралью, но и всеми другими поставленными над человеком действительными и воображаемыми синедрיוнами, если бы они испили до дна эту чашу, может быть они узнали бы, увидели и услышали — многое такое, чего никто и не подозревал до сих пор. Ведь путь к познанию — это уже давно известно — ведет через великое самоотречение. Ни праведность, ни даже гений не дает тебе никаких преимуществ перед другими. Ты лишен, навсегда лишен покровительства земных законов. Да и никаких законов нет даже. Сегодня ты царь, завтра — раб, сегодня ты Бог, завтра — червяк, и червяк раздавленный; сегодня ты первый, завтра — последний. И раздавленный тобою сегодня червяк — завтра будет богом, твоим богом. Все деления и скалы, по которым отличались люди, стерты навсегда, и нет уверенности, что однажды занятое тобой место останется за тобой. И ведь знали это все философы, знал и Ницше, по опыту знал. Он был другом, союзником и сотрудником великого Вагнера, провозвестником новой эры на земле — и он же потом валялся в прахе, разбитый и раздавленный. И второй раз с ним произошло то же. После «Заратустры»<sup>28</sup> он впал в безумие, точнее, обратился в полуидиота. Правда, тайна второго падения унесена им с собою в могилу. Но кой-что все таки дошло до нас, как ни скрывала его сестра от посторонних глаз постигшую его метаморфозу. И вот мы спрашиваем: неужели в ранге, в грамоте, в Adelsbrief сущность жизни? И разве можно понимать в буквальном смысле слова Христа о первых и последних? Не есть ли все синедрюны, поставленные над человеком и яко бы осмысливающие его жизнь, только фикции — крайне полезные и даже необходимые в известные моменты жизни, но столь же вредные, даже опасные, чтоб не сказать больше, при изменившихся обстоятельствах? Не начинается ли жизнь, самая настоящая, желанная жизнь, та, которую тысячелетия отыскивают люди, там, где нет первых и последних, праведников и грешников, гениев и бездарностей? Не есть ли погоня за признанием, за превосходством, за грамотами и хартиями, за рангами то, что мешает видеть человеку жизнь с ее скрытыми чудесами? И точно ли нужно человеку искать защиты в департаментах герольдии, или есть у него иная, неистребимая време-

нем сила? Можно быть добрым, умным, ученым, даровитым, даже гениальным человеком, но требовать себе каких бы то ни было привилегий за это — значит предавать и доброту, и ум, и дар, и гений, и величайшие надежды человечества. Последние здесь не будут нигде первыми...





## Б. В. ЯКОВЕНКО

### О современном состоянии немецкой философии

#### I

Всякого, кто столкнется воочию с современной немецкой философской литературой, не обладая заранее уже выработанными взглядами и не будучи в состоянии приложить к ней самостоятельной мерки, она поразит прежде всего своим бесконечным разнообразием, несогласованностью своих тенденций, множественностью своих направлений, разностью своих ответов. Философий нынче столько же, сколько философов, каждый философ претендует на самостоятельное значение, каждый считает себя руководителем «нового», и притом единственно ценного, направления. Друг с другом нынешние немецкие философы считаются лишь постольку, поскольку находят друг в друге опору, одинаковый образ мыслей. О детальной и проникновенной взаимокритике совсем не слышать: современная философская критика за немногими исключениями скользит как то по поверхности и, не вдаваясь в подробности, стремится покончить дело при помощи нескольких замечаний\*.

Отсюда сам собою навязывается вывод, что современная философия переживает весьма опасное состояние умственного развала, находится в периоде своего рода философского вырождения. И такой вывод был бы вполне естественен для человека, с головой погрузившегося в бесконечное разнообразие современных философских течений и неспособного встать на некото-

---

\* В качестве примера такой поверхностной критики укажем на следующие книги: *Ierusalem. Der kritische Idealismus und die reine Logik*; *Nelson. Lieber das sogenannu Erkenninisproblem* (1908); *Michalischew. Philosophische Studien* (1909).

рой дистанции от современных философий, чтобы взглянуть на совершающееся не пристрастным оком современника, а спокойным и созерцательным взглядом философа, хорошо усвоившего мировые философские традиции и оценивающего каждое философское явление не с произвольной точки зрения данного момента, а до известной степени *sub specie aeternitatis*<sup>1</sup>.

И действительно, только поверхностный взор, не углубленный проникновением в исторический ход философского развития, способен не заметить тех основных единых черт, которыми характеризуются современная немецкая философская литература. Только при совершенном отсутствии историко-философской перспективы возможно суровое суждение о современном философском развале. На деле, нынешняя литература есть прямой потомок второй половины XIX столетия. Унаследовав от нее задачи, она группируется около их разрешения: все разнообразные течения находят в этом свое лучшее объединение, свой глубочайший смысл.

Даже поверхностный обзор современной философской литературы обнаруживает некоторое единство интересов: центром нынешних философских стараний является область логики и теории знания. Простая статистика появляющихся на немецком книжном рынке философских произведений — лучшее тому доказательство. Но преобладание «теоретических интересов сказывается не только в том, что по логике и теории знания пишется больше книг, но и в том, что большинство философских книг, написанных на другие темы, больше всего места уделяют тоже вопросам логическим и теоретико-познавательным. И это не случайность, а внутренняя необходимость самой философской мысли.

Действительно, чисто внешнее объединение на разработке логических и теоретико-познавательных проблем имеет в своем основании внутренний и принципиальный смысл. В этом внешнем признаке современной немецкой философской литературы находит свое выражение основное требование философской традиции вообще. В этом внешнем свойстве сказывается та задача, к которой наше время предназначено самим ходом развития философской мысли. И только встав на точку зрения общеправильной традиции, а стало быть, и нынешней философской задачи, можно дать правильную оценку современному состоянию немецкой философии и обнаружить ее общие основные мотивы.

В лице Канта немецкая философия (как и философия вообще) нашла своего истинного обоснователя, сознательно форму-

лировавшего то, что до него в течение почти двух тысяч лет так или иначе сказывалось в более или менее бессознательной форме сначала у греков, а потом у различных народов Европы вплоть до того момента, пока «Критика чистого разума» не возвестила о «заложении» основания философии. Эта закладка выразилась в установлении трансцендентального метода философии, освобождающего философию и от трансцендентного рационализма, и от имманентного эмпиризма, и от мистики, и от резиньяций: философия отмежевалась от других областей знания, получила свой собственный предмет, встала на собственные ноги. Однако, проложив просеку сквозь дремучие леса докритического догматизма всех оттенков, Кант не был в силах добиться полного исхода из них: в темной, подсознательной области своих философских переживаний он оставался сыном XVIII столетия, учеником Лейбница и Юма.

В основании новообоснованной им философии сохранились еще у него догматические схемы, продиктованные догматической психологией его учителей. И это определило дальнейшие судьбы его философии. Через Фихте, Шеллинга и Фриса его философия перешла к Гегелю переработанной в том направлении, которое вело ее к освобождению от вышеупомянутых догматических схем. Но к сожалению, это освобождение не смогла совершенно очистить философию Канта от психологической догматики. Покончив с психологией способностей и психологической теорией «аффекции» и «данности», послекантовская философия выдвинула психологию функциональную, психологическую теорию спонтанности, и в лице самого крупного своего представителя — Гегеля прикрыла психологическую схему маской сухой формалистической диалектики бытия. Трансцендентальная философия, освободившись от влияния догматиков XVIII столетия, потеряла свою истинную связь с бытием, данным в науке, потеряла свою ориентировку на науку, в которой Кант фиксировал сущность трансцендентального метода: трансцендентальное было превращено в игру понятий, в формалистическую диалектику. Понятно, что философская мысль могла проснуться с новой силой только путем возвращения к Канту. И тут, под влиянием совершенного за полстолетие развития проблема освобождения трансцендентальной философии от психологических схем должна была встать с особой силой. Действительно, у главнейших представителей этого возврата к Канту мы находим ясное сознание проблемы такого освобождения, а их реконструкции кантовской философии стремятся тем или иным способом покончить с нею. В этом отношении осо-

бенно достойны упоминания труды Когена, Рила, Фолькельта, Виндельбанда, Файхингера и Лааса. Психология признается здесь наукой самостоятельной, относящейся к сфере естествознания, с философией не имеющей никакой специальной связи. Психология исследует процесс познания, философия — его смысл, его объективное значение. Философия не может интересоваться психологией, психология далека по своим интересам от философии. Однако если сфера философии и освобождается здесь еще больше от психологических схем старого времени, то тем более на сцену выдвигается новое влияние психологии на философию, выразившееся в «философской психологии» объективного духа великих послекантианцев \*. Таким образом, и в кантианском течении второго пятидесятилетия XIX столетия проблема установления независимого философского метода не решена окончательно: она перешла только в новую стадию развития, получила лишь новую формулировку. Можно сказать даже более: эта проблема только еще была подготовлена к настоящей ее постановке. Именно крайний формализм Гегеля и возврат к Канту больше всего содействовали ее уразумению.

И на переходе из XIX столетия в XX-е все предыдущее развитие немецкой философской мысли наконец-то с полнейшим сознанием было формулировано Гуссерлем<sup>2</sup> в виде проблемы чистой логики, освобожденной от всякого психологизма \*\*. Это не значит, что проблема психологизма и ранее этого не была уже принимаема во внимание. Как мы упомянули выше, мыслители, провозгласившие возврат к Канту, видели эту проблему. Кроме того, нельзя не отметить и таких мыслителей, как Больцано<sup>3</sup>, Лотце, Зигварт, Шуппе, которые тоже не прошли мимо этой проблемы. Но при всем том с полнейшей несомненностью можно утверждать, что Гуссерль первый поставил эту проблему во всем ее объеме, с сознанием всей ее важности и без боязни констатировать психологизм даже там, где от него старательно отрещиваются. Этим шагом своим Гуссерль несомненно ответил на запросы своего времени. Логический и теоретико-познавательный интересы современной немецкой философии находят свое объединение и свою согласованность именно в проблеме психологизма. Со времен Канта эта проблема руководила философскими умами, направляя их то в ту, то в другую

---

\* Таковую психологию Коген открывает и у Канта и называет ее «здравой» психологией.

\*\* В его «Logische untersuchungen» I. (1900), первый том которых переведен на русский язык под ред. С. Л. Франка<sup>7</sup>.

сторону, при этом, однако, будучи сознаваема только как проблема чистой философии и не определившись еще как проблема самого открытого антипсихологизма, она, естественно, не могла получить ясной и законченной формулировки. Нашему времени на долю выпало начать свою философскую работу установлением такой точной формулировки проблемы психологизма. И в этом наше время продолжает собою вековую философскую традицию. С этой точки зрения, и только с нее, бесконечная множественность философских творений современной немецкой философии получает внутреннюю связь, приобретает смысл не умственного распада, а, напротив, напряженного умственного усилия над разрешением, может быть, самой трудной из существовавших до сих пор философских проблем.

## II

Итак, если с внешней стороны нынешняя немецкая философия характеризуется преобладанием теоретико-познавательной и логической литературы, то это служит только выражением той внутренней проблемы, к которой ее привел ход философского развития и около которой она концентрирует свои усилия. Проблема психологизма формулирована Гуссерлем ясно и определено: логика, как часть философии, никоим способом не может быть основываема на психологии. Психологические критерии, во-первых, нарушают самую сущность логического, во-вторых, они ведут неизбежно к антропоморфизму и релятивизму. В сфере логики не имеют никакого значения идеи развития, экономии, приспособления, нормы и веления: логика знает свои специальные идеи, свои специальные взаимоотношения, взаимоотношения научно-содержательного обоснования познаний. Как может психологическое познание, т. е. познание, по своему содержанию касающееся явления временного, преходящего, доступного развитию и пр., служить в каком-либо смысле основанием познанию логическому (или вообще философскому), т. е. познанию, по своему содержанию касающемуся вневременного, постоянного, в себе замкнутого и законченного состава истин? Как может психологическое исследование, интересующееся установлением постоянных связей между психическими явлениями (между прочим и между психическими явлениями процесса познания) и описанием самого процесса психического развития или психической жизни, в каком-либо положительном смысле обслуживать исследование

логическое (вообще философское), интересы которого лежат совсем в другой сфере, имеют своим предметом совсем другое, и притом абсолютно отличное от психических явлений? Логика должна идти своим, независимым от психологии путем. Все роды психологизма должны быть ею отклонены. Она должна стать на свой собственный фундамент, работать своим собственным методом.

Однако, если «*Logische Untersuchungen*» Гуссерля и формулируют с поразительной ясностью проблему психологизма и тем самым знаменуют собою перелом в философском мышлении и уяснение задачи нашего времени, совсем обратное придется сказать об их положительной попытке разрешить эту проблему и дать логику, независимую ото всякой психологии\*. В этой попытке с полным сознанием реализуется тот самый психологизм, который бессознательно лег в основание всех великих послекантианских систем: к чистой логике подходным путем должно служить особое исследование философски-психологического характера. Как будто независимость и чистота логики не нарушается уже тем, что ее предмет надеются найти не логическими, а психологическими средствами! Как будто в принципе не все равно, хотят ли логические основоположения подготовить естественнонаучным методом эволюционной психологии или «феноменологическим» методом психологического анализа! Разница, разве лишь в том, что в первом случае релятивизируют «логическое» непосредственно, во втором же — косвенно. Принципиальной разницы — нет! Ибо или «логическое» находимо в «психическом» и тогда носит на себе его черты, или оно никак ненаходимо в «психическом» и тогда не имеет с ним ничего общего. Во втором томе своих исследований Гуссерль возвращается назад, снова затемняет проблему, с такой силой им выявленную в первом томе, и вовлекает ее во все последствия и взаимопротиворечия психологистического способа мышления.

В этом отношении с Гуссерлем делит общую участь также целый ряд других мыслителей: Мейнонг<sup>5</sup> со своей «теорией предметности», отправляющейся от определенного психологического учения о представлении и его предмете; Фолькельт со своим учением о предварительном описательном методе философии, занятом непредвзятым анализом психических явлений; Мюнстерберг<sup>6</sup>, со своей теорией «чистого опыта» и особой фи-

---

\* *Husserl. Logische Untersuchungen II (1901).*

лософской «волюнтарной психологией», которая ведет исследователя от его индивидуальных переживаний к вневременным абсолютным ценностям; Липпс<sup>7</sup>, нынче вполне разделяющий взгляды Гуссерля и провозглашающий в виде изначальной философской дисциплины особую «дескриптивную» психологию, а в виде изначального философского метода — феноменологию переживания и предметности; Дильтей, полагающий в основание философии «дескрипцию» непосредственных переживаний; Наторп, поддерживающий свое учение об особой философской «ненаучной» и «некаузальной» психологии; Риккерт<sup>8</sup>, считавший психологический анализ необходимым преддверием к логике, нынче же под влиянием мыслей Гуссерля и его учителя — Больцано выдвигающий «трансцендентальную психологию», как подходящий путь к трансцендентальной логике, соприкасающийся с последней в понятии ценности; Коген со своей теорией психологии, как особой философской дисциплины, завершающей собою здание чистой философии в качестве психологии культурного индивидуального сознания.

Здесь повсюду мы находим большее или меньшее затемнение проблемы психологизма, большее или меньшее отступление от гуссерлевской ясности ее постановки, большую или меньшую уступку прежнему образу мыслей. Однако не все вышеуказанные течения равны по своей философской ценности и не все равно несут в груди своей философскую традицию (также и по отношению к проблеме психологизма). В общих чертах только два из них могут претендовать в этом смысле на доминирующее значение. Одно из этих течений известно под именем философии марбургской школы; другое принято в наши дни в немецкой литературе обозначать именем телеологического критицизма. Оба течения считают себя наследниками Канта, ведут свое происхождение от его критицизма и равно именуют себя учеными трансцендентального идеализма. На них более всего лежит ответственность за положительное разрешение проблемы психологизма. В то время, как, напр., Мейнонг или Хофлер<sup>10</sup>, Фолькельт или Дильтей и др., боятся еще требовать полной свободы философа от психологических предпосылок, течения марбургской школы и телеологического критицизма в своих заявлениях радикальны в этом отношении до конца: ими провозглашается безусловная независимость философии от психологии, ими предприняты попытки конструировать такую философию, к ним, стало быть, должны мы обращаться за разрешением проблемы психологизма, а равно и за ознакомлением с «современной» немецкой философией. Ибо

в них находит свое проявление основная философская традиция, придающая данному состоянию философской мысли значение стадии в общем процессе.

### III

Две только что упомянутые ветви трансцендентального идеализма различаются основным образом в формулировке предмета логики (философии) и ее метода. Марбургская школа говорит, что предметом логики является чистое познание — чистая наука — чистое бытие. Телеологический критицизм утверждает, что своим предметом философия имеет чистую, независимую ценность (логика, значит: теоретическую ценность). Марбургская школа ориентирует логику на факте науки, телеологический критицизм — на суждении индивидуальной действительности, т. е. на суждении восприятия. Марбургская школа считает методом логики (философии) метод трансцендентальный, т. е. метод «объективации» или метод «чистоты», «чистого движения», «чистой непрерывности»; телеологический критицизм выдвигает в качестве такого метода метод телеологический, или метод отнесения к ценности, к цели. Таким образом, перед философией (логикой) открываются два пути для установления своего независимого от всякого психологизма существования: или конструировать познание, как систему бытия, или построить его, как систему ценностей.

При этом марбургская школа, естественно, восстает против телеологического критицизма, указывая на его волюнтаристические тенденции, на обуславливаемую этими тенденциями склонность его к психологизму, на его незаконную этизацию всей философии, т. е. на гипостазирование практического разума. В этом она видит влияние Фихте, знаменующего в ее глазах безусловный упадок кантовской философии. Представителям телеологического критицизма марбургская школа отказывает потому в причастности истинно-философской традиции. Эта традиция, по ее мнению, основывает практический разум на теоретическом, исключает всякую возможность этизма и критицизма. Трансцендентальный метод, на ее взгляд, говорит повсюду от имени познания, имеет в виду повсюду разум, а не волю. Трансцендентальное в своей сущности рассудочно — есть чистое познание. И этика должна ориентироваться на познание, на науку. Столь же естественны, в свою очередь, возражения, исходящие со стороны телеологического критицизма по

отношению к марбургской школе. Ее упрекают первым делом в проповеди реформированного платонизма, в гипостазировании бытия. Ей ставится в вину, далее, односторонняя ориентированность на познание и науку, влекущая за собою нарушение равенства между одинаково значительными частями трансцендентальной философии. Ей указывается на то, что она недостаточно ясно и недостаточно принципиально отличает философский метод от других научных методов. Недостатком считается ее стремление к научному монизму, упускающему из виду принципиальный дуализм научной методологии. Рационализм ее отклоняется, как худший пережиток кантовской философии, живой момент которой получил свое истинное развитие по мнению телеологического критицизма у Фихте, отчасти у Гегеля. Однако, при всей кажущейся разности тенденции обеих школ их единит, главным образом бессознательно, общность питающей их традиции. И внутреннее единство их работы сказывается яснее всего в тех невольных примирительных попытках, которые делаются то с той, то с другой стороны. Так, напр<имер>, в марбургской школе мы находим следующую формулировку задач трансцендентальной философии: она, ориентируясь на науку, конструирует сферы культуры или культурного сознания, что весьма близко подходит к определению философии, как наука о культурных ценностях, которое мы встречаем у телеологического критицизма. Соответственно с этим, далее, Кантово учение о вещи в себе и о данности, пройдя школу когеновской критики и будучи воссоединено по-настоящему с учениями о категориях и идеях, кульминирует в понятии бесконечной задачи, с точки зрения которой освещается весь процесс познания\*: это именно выдвигается телеологическим критицизмом; и он стремится переложить центр тяжести в системе Канта с вещи в себе и категории на идеи. В свою очередь, и со стороны телеологического критицизма заметны шаги к сближению. Так, Риккерт в своей последней работе\*\* требует полного освобождения понятия ценности ото всяких волюнтаристических и вообще психологических покровов, стремится установить понятие независимой теоретической ценности, существо которой потому самому не может уже внутренне характеризоваться долженствованием: и этим понятие теоретической ценности весьма сближается с понятием чистого бытия — мышления Когена. Один из итальянских ученых и частичных последователей

\* См., напр.: *Natorp. Socialpädagogik. 1904. § 1—6.*

\*\* *Zwei Wege der Erkenntnistheorie // Kantstudien. 1909. XIV. Heft 2.*

Риккерта, Адольфо Рава<sup>11</sup> метко и замечает сходство между эволюцией Риккерта и эволюцией, пережитой когда-то Фихте и приблизившей его к Шеллингу и Гегелю\*.

Промежуточную ступень между обеими рассматриваемыми нами тенденциями представляет недавно появившаяся работа Когена\*\*, которого с марбургской школой сближает заимствованное им у Шуппе учение об имманентности и серьезное знакомство с математикой, а с телеологическим критицизмом роднит стремление опереть имманентную философию и математическое познание на философии ценностей. Таким образом, в далеком будущем можно ожидать примирения этих двух тенденций на едином учении трансцендентализма, примирения, которое теперь оттягивается главным образом недостаточной обоюдной свободой от психологических моментов и естественным предпочтением разных из этих моментов: с одной стороны — интеллектуалистического, а с другой — волюнтаристического.

Оба течения — и марбургское и телеологически-критическое — имеют ныне многочисленных представителей и последователей. При этом марбургская школа отличается единством тенденции, выдержанностью аргументов, ясностью принципов, определенностью защищаемого учения, большою школьной дисциплиной. Свою деятельность она обнаружила за последнее десятилетие в двух направлениях: в историческом и систематическом. В первом отношении особенно достойны упоминания: двухтомная работа Кассирера<sup>12</sup> по истории теории познания от Ренессанса до Канта\*\*\*, обнаруживающая замечательную способность автора обрабатывать исторический момент систематически и представляющая, собственно говоря, не историю теории познания, а философию истории теории познания (в этом смысле она непосредственно продолжает работу, начатую Когеном); затем история философии Кинкеля\*\*\*\*<sup>13</sup>, преследующая те же историко-систематические задачи и пока охватывающая собою только историю греческой философии до Платона; далее, труд Гартманна по логике Платона\*\*\*\*\*<sup>14</sup>, представляющий значительный филологический вклад в изучение философии Платона; и работа Герланда об учении о познании Канта и Аристо-

---

\* *Rava Adolfo. Il valore della storia. 1909. P. 111.*

\*\* *Cohen. Voraussetzungen und Ziele des Erkennens. 1908.*

\*\*\* *Cassirer. Das Erkenntnisproblem. I—II. 1905—1907.*

\*\*\*\* *Kinkel. Geschichte der Philosophie. Bd. I—II.*

\*\*\*\*\* *Hartmann N. Platos Logik des Seins // Philosophische Arbeiten / Herausg. von Cohen und Natorp. III. 1909.*

теля\*. Среди систематических работ марбургской школы помимо двух первых томов системы философии Когена, составляющих ее основание и обоснование, следует отметить следующие произведения: краткое изложение оснований логики Наторпом, прочитанное им на первом интернациональном конгрессе по философии; его же краткое изложение оснований психологии; второе издание его социальной педагогики; его статью о книге Гуссерля, полную чрезвычайно интересных и важных замечаний \*\*; статью Кассирера о Канте и математике, представляющую большой интерес в связи с трудами Russell'a<sup>14</sup> и Couturat<sup>15</sup>; последнюю переработку Когеном его введения к «Истории материализма» Ланге<sup>16</sup>, представляющую собою краткое изложение основных принципов его философии; его же комментарий к «Критике чистого разума», представляющий собою сокращение его главного сочинения о Канте. Среди работ, более или менее приближающихся к учению марбургской школы, следует упомянуть: книжку Лассвица о «действительностях» \*\*\* и работу Штерна о проблеме данности \*\*\*\*.

Течение телеологического критицизма отличается, напротив, разнообразием наличных в нем тенденций, разнообразием его стремлений, неустойчивостью его основоположений, отсутствием школьной дисциплины и установившегося метода. Достаточно сравнить между собою лучшие произведения этого направления, напр. «Предмет познания» Риккерта, «Философию ценностей» Мюнстерберга и «Предпосылки и цели познания» Кона, чтобы убедиться в том, что телеологический критицизм еще не сформировался, еще находится на пути к своему установлению. То же самое приходится сказать и об отдельных мыслителях этого направления. Напр<имер>, Риккерт, которого правильнее всего будет считать хоть и не родоначальником, а главным представителем телеологического критицизма<sup>17</sup>, за последние пять лет пережил серьезную эволюцию в своих взглядах, освободившую его уже почти совсем от волюнтаризма его первых произведений, преодолевшую заметное на нем раньше влияние Зигварта и Фолькельта и через посредство вышеупомянутого труда Гуссерля и новооткрытого этим последним творения Больцано\* приблизившую его к системе

\* Gorland. Aristoteles and Kant ibid. II. 2 Heft. 1909.

\*\* См.: *Natorp. Logik. 1904; Allgemeine Psychologie. 1904; Sozialpädagogik. 1904; Zur Frage der logischen Methode // Kantstudien. 1901.*

\*\*\* Lasswit *Virklichkeiten. 1907.*

\*\*\*\* *Stern. Das Problem der Gegebenen. 1903.*

марбургской школы. Можно сказать с уверенностью, что и сейчас Риккерт стоит на полпути, что он еще не оформил окончательно своих мыслей и что, по-видимому, от него можно ожидать еще новых откровений, которые не останутся без влияния на ход философской мысли. Благодаря неустойчивости основной платформы телеологического критицизма он не замыкается, как марбургская школа, в тесные рамки суровой школьной дисциплины, а соприкасается повсюду с другими течениями, более или менее удаляющимися, или более или менее приближающимися к нему. Кроме трудов вышеупомянутых уже мыслителей (Риккерта, Мюнстерберга и Когена) в сфере телеологического критицизма вращаются еще: работы Виндельбанда, из которых следует особенно отметить работу о свободе воли, о современном состоянии логики, о философии в немецкой духовной жизни XIX столетия, и речи о Канте и воле к истине<sup>\*\*</sup>; Ласка — о Фихте, о философии права и о примате практического разума<sup>\*\*\*</sup>; Христиансена — о Декарте, по философии искусства<sup>\*\*\*\*18</sup>, Трёлча, Бауха, Бенча, Мелиса, Кронера, Гессена и т. д.<sup>19</sup> Из мыслителей, сродных учениям телеологического критицизма, отметим: Липпса, прежде бывшего представителем самого крайнего психологизма, а теперь под влиянием Гуссерля изменившего свой фронт и весьма приближающегося в своих последних произведениях к Риккерту<sup>\*\*\*\*\*</sup>; Дильтея, видящего философскую проблему в обосновании культуры, а в исходных путях философии весьма близкого к Мюнстербергу<sup>6\*</sup>; Эйкена<sup>20</sup>, развивающего фихтеанскую теорию абсолютного

\* Wissenschaftslehre. 4 Bd. 1837. Sulzbach.

\*\* *Windelband*. Ueber Willensfreiheit. 1904 (есть рус. пер.); *Logik // Die Philosophie im Beginn des 20 Jahrhunderts*. 1908; *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19 Jahrhunderts*. 1909 (есть рус. пер.); *Immanuel Kant und seine Weltanschauung*. 1904; *Der Wille zur Wahrheit*. 1909.

\*\*\* *Lask*. Fichtes Idealismus. 1902; *Rechtsphilosophie // Die Philosophie im Beginne des 20 Jahrhunderts*. 1908; *Gibt es einen Primat der praktischen Vernunft in der Logik? // Congressbericht des III internat. Kongresses der Philosophie*. 1908.

\*\*\*\* *Christiansen*. Das U... Descartes. 1902; *Philosophie der Kunst*. 1909.

\*\*\*\*\* *Lipps*. Der Weg der Psychologie // *Atti de V Congresso internazionale della Psicologia*. 1905; *Naturphilosophie // Die Philosophie im Beg. d. 20 Jahrh.* 2 Ausg. 1908; *Psychologis e Untersuchungen I Nett I u. 4*. 1905; *Philosophie und Wirklichkeit*. 1908.

6\* *Ditchey*. Wesen der Philosophie // *Kultur der Gegenwart I. 6*. 1907 (есть рус. пер.); *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*. 1908.

духа с несколько теологической окраской \*; молодого философа Эвальда<sup>21</sup>, совмещающего философию Ремке, характеризующую теорией данности, как философского начала, с философией ценностей \*\*. Сюда же следует отнести работы Майера, Медикуса, Кабица, Руге<sup>22</sup> и т. п.

В лице двух этих своих тенденций трансцендентальный идеализм завоевывает все больше и больше симпатий и силы, привлекает к себе все больше и больше умов, а вместе с тем и все больше и больше углубляет себя, все сознательнее и сознательнее черпает из общепhilosophической традиции, все явственнее выявляет тот новый шаг, который философии суждено сделать в наше время.

#### IV

Но трансцендентальный идеализм не стоит одиноко в современной немецкой философии. Его внутренняя и внешняя незаконченность, с одной стороны, остатки догматических и психологических элементов — с другой, побуждают людей, неспособных ждать отстройки их философского мировоззрения или слишком боящихся отвлеченной выси трансцендентализма и потому лишенных возможности и исторически и систематически разглядеть его простую и естественную сущность, к исканию других путей, которые в большинстве случаев оказываются перифразой старого. Трансцендентальный идеализм живет нынче в Германии в атмосфере разнообразнейших течений; и для наблюдателя, невооруженного телескопом философской традиции и исторической перспективы, он легко может затеряться среди других учений. Такая утрата руководящей точки зрения поведет к полной невозможности видеть в современной философии какой-либо порядок и создаст о ней представление как о чем-то хаотическом и бессвязном.

Среди современных течений в немецкой философии достойны внимания следующие: 1) философия бессознательного и догматический реализм получили свое окончательное выражение в системе философии Эд. фон Гартманна, вышедшей после его

---

\* *Eucken*. Der Kampf um einen geistigen Zebensinhalt. 1907; Der Einer und Werth des Lebens. 1908; Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens. 1908.

\*\* *Ewald*. Kants Methodologie in ihren Grundzugen. 1906; Kants kritischer Idealismus. 1908; Grunde und Abgrunde. 2 Bd. 1909.

смерти \*; 2) критическая (иначе научная или гипотетическая) метафизика по-прежнему находит свое выражение в новых изданиях Системы философии Вундта, а логический методологизм, основанный на психологии процесса познания, — в новых изданиях его «Логики» \*\*; 3) антропоморфическая логика, невзирая на критику Гуссерля, снова увидела свет во втором издании Логики Бенно Эрдманна \*\*\*; 4) философия данности, несмотря на ее принципиальное уничтожение в работах Когена, Наторпа и Риккерта, снова обнаружилась в трудах Ремке и его учеников \*\*\*\*; 5) трансцендентальный реализм, несмотря на всю свою внутреннюю противоречивость, с новой силой защищается в начавшем выходить втором издании «Критицизма» Рила \*\*\*\*\*; 6) самый крайний психологизм, рассматривающий логику и теорию познания как особые психологические дисциплины, продолжает еще жить и делать попытки к самозащите в трудах Гейманса, Корнелиуса, Гомперца, Ерусалема 6\*; 7) схоластическая психология Brentano с новой силой возродилась (и на этот раз со стороны обоснования логики) в трудах Гуссерля, Мейнонга, Хофлера и их учеников; 8) позитивизм продолжают защищать Иодль, Ратценгофер и др. 7\*; 9) антропологический критицизм Фриса и Аппельта получил свое новое выражение в работах Нельсона и группирующихся около него неофризианцев 8\*; 10) своеобразное обнаружение позитивизма, именуемое эмпириокритицизмом, находится в полном расцвете, что доказывается переизданием трудов Авенариуса и Маха, появлением работ Гольцапфеля, (есть русск. пер.), Клейнпетера, Вилли и др. приверженцев того же течения; 11) обьившийся в Англии под именем прагматизма или гуманизма

---

\* *Hartmann Ed. v. System der Philosophie. 7 Bd. 1907—1909.*

\*\* *Wundt. System der Philosophie. 2 Bd. 1907; Logik. Bd. 1906—1908.*

\*\*\* *Erdmann B. Logik. 1907.*

\*\*\*\* *Rehmke. Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. 1905; Philosophie als Grundwissenschaft. 1910; Michalitschew. Philosophische Studien. 1909.*

\*\*\*\*\* *Riehl. Der philosophische Kriticismus. 2 Aufl. I. 1908 (переводится в наст. время на рус. яз.).*

6\* *Heymans. Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. 1905; Cornelius. Einleitung in die Philosophie. 1903; Gomperz. Weltanschauungslehre. I—II. 1905—1908; Ierusalem. Der kritische Idealismus und die reine Logik. 1905.*

7\* *Iodl. Lehrbuch der Psychologie. 2 Bd. 1908; Ratzenhofer. Die Kritik des Intellekts. 1903; Positive Ethik. 1901.*

8\* *Abhandlungen der Friesschen Schule. Neue Folge. I—II. 1905—1908.*

эмпиризм (Виндельбанд удачно видоизменяет гуманизм в гуманизм \*), хоть и получил резкую отповедь на последнем философском конгрессе в Гейдельберге, но тем не менее все же вызвал в Германии интерес, чему свидетельство вышедшие и выходящие переводы главнейших трудов его современных представителей; 12) наконец, отметим романтизм и мистицизм, постепенно прокрадывающиеся в сферу современной немецкой философии, а равно и целый ряд работ псевдофилософского характера: всяких так называемых «жизненных философий» и пр.

Всякий, кто попадет в эту сутолоку современных философских течений, не обладая выработанной уже точкой зрения, почувствует себя совершенно беспомощным, как в громадной толпе, намерения и стремления которой ему совершенно неизвестны и чужды. И единственную ориентировку, исторически обоснованную и наделенную традицией, может ему дать здесь только трансцендентальный идеализм, чувствующий за своей спиной две тысячи лет философской работы, выражающий философскую мысль во всей ее чистоте, тогда как расцвет других течений всегда знаменовал торжество над философией посторонних ей мотивов эмпирического исследования, религиозной веры, политических стремлений и т. п.

Та же самая множественность и разнообразие течений, стремлений и убеждений, которые характеризуют современную немецкую теоретическую философию, наблюдается и в других философских областях: только здесь труднее уловить общность основной проблемы, и почти отсутствует трансцендентально-философский ответ на нее. В этом отношении области этики, философии природы и истории находятся в гораздо лучшем положении, чем области эстетики и религиозной философии, где пока еще почти ничего не сделано. Этика чистой воли Когена во всяком случае представляет собою самое крупное проявление трансцендентализма в этой области и наиболее развивает традиции, основоположенные Кантом в его критике практического разума. Рядом с нею следует упомянуть книги Липпса, Виндельбанда, Наторпа, Форлендера, Штаудингера, Зигварта. Среди течений, чуждых трансцендентализму, мы упомянем работы: Мейнонга, Вентчера, Штёрринга, Шварца<sup>23</sup>. Должна быть

\* См.: *Windelband. Der Wille zur Wahrheit. 1909. S. 16.*

\*\* *Lipps. Ethische Grandfragen. 1905; Windelband. Ueber Willenareinheit. 1904; Natorp. Sozialpädagogik. 1904; Staudinger. Wirtschaftliche Grundlagen der Moral. 1907; Sigwart. Vorfragen der Ethik.*

также упомянута и этика Вундта, все еще повторяющая свои издания.

В области философии природы на первое место должны быть поставлены, конечно, «Логика чистого познания» Когена и главный труд Риккерта\*. Кроме того, достойна упоминания статья Липпса о натурфилософии\*\*. Среди работ иного направления отметим труды: Оствальда, Дреуса, Дриша, Гартмана, Рейнке, Палагеи и др.\*\*\*

В области философии истории рядом с когеновской «Этикой» должны быть поставлены все произведения Риккерта; из них особенно статья, озаглавленная: «Философия истории»\*\*\*\*, затем переизданная книжка Зиммеля и его «Социология»\*\*\*\*. Сюда же следует отнести работы Эйкена. Некоторый интерес представляют работы Бернхейма, Шпрангера, Лампрехта и др.

В области эстетической философии наше время не дало еще фундаментального труда. Очень интересны книги Кона<sup>6\*</sup> и Христиансена. Полезны обилием материала работы Гросса, Липпса, Фолькельта, Дессуара и пр. Для ориентировки в сфере религиозной философии может быть рекомендована статья Трольша<sup>7\*</sup>. Для ориентировки в области философии права может служить статья Ласка<sup>8\*</sup> в сопровождении «Этики» Когена.

1907; *Meinong*. Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werththeorie. 2 Bd. 1894—1899; *Wentscher Ethik*. 2 Bd. 1902—1905; *Storring*. Moralphilosophische Streitfragen. I. 1903; *Ethische Grundfragen*. 1906; *Schwarz*. Gluck und Sittlichkeit. 1902; *Simmet*. Einleitung in die Moralwissenschaft. Bd. 2. 1904.

\* *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. 1902 (есть рус. пер.).

\*\* См. выше.

\*\*\* *Oswald*. Vorlesungen über Naturphilosophie. 1905; *Dreus*. Der Monismus. 1908; *Driesch*. Der Vitalismus. 1905; *Hartmans*. Naturphilosophie. 1908; *Reinke*. Die Welt als That. 1903; *Philosophie der Botanik*. 1905; *Pahigyi*. Naturphilosophische Vorlesungen. 1908.

\*\*\*\* *Geschichtsphilosophie // Die Philosophie im Beg. d. 20 Jahrh.* 1908; переведена С. Гессеном на рус. яз.

\*\*\*\*\* *Simmel*. Die Probleme der Geschichtsphilosophie. 1908; *Soziologie*. 1908.

<sup>6\*</sup> *Cohn*. Allgenieine Aesthetik. 1901.

<sup>7\*</sup> *Troeltsch*. Religionsphilosophie // *Philosophie im Beg. d. 20 Jahrh.*

<sup>8\*</sup> *Lask*. Rechtsphilosophie // *Ibid*.

## V

Современная немецкая философия характеризуется, как мы это уже знаем, сосредоточием философских интересов на теории познания и логике, что вызвано самим развитием философской мысли, пришедшим наконец к ясному сознанию проблемы психологизма и неотложной надобности ее разрешения. Нет ничего мудреного, если лучшие силы поглощены логической работой, и в сфере других отделов философии за последнее десятилетие не появлялось почти что ничего достопримечательного. Так было и так будет до тех пор, пока проблема психологизма не будет разрешена тем или другим способом. Ибо проблема эта является и исторически (бессознательно) и систематически (сознательно) основной проблемой всей философии; разрешения же ее можно ждать, само собою разумеется, только с той стороны, где лежит ее центр тяжести, т. е. со стороны логической и теоретико-познавательной работы. Среди современных течений только два приближаются к такому ее разрешению, которое в состоянии соответствовать сделанной Гуссерлем ее постановке. Все остальные течения отдают столь большую дань старым предрассудкам психологического характера, что от них ждать такого разрешения нет никакого смысла: все они систематически живут еще «до» гуссерлевской постановки. Впрочем, и два отмеченных нами течения трансцендентализма до сих пор не дали проблемы, соответствующей этой ее постановке. Только по своей тенденции они наиболее подходят для этого, наиболее отвечают требованиям самого крайнего антипсихологизма. Разрешат ли они проблему — это вопрос будущего. В настоящий же момент мы можем лишь учесть, кто из них ближе всего к своей цели и от кого из них можно более всего ожидать желанного разрешения. Спросим же себя в заключение: кто — марбургская философия или телеологический критицизм — наиболее отвечает традиции философской мысли, с одной стороны, и свободе от психологических предрассудков — с другой? Ответом на этот вопрос будет поставлен и прогноз будущего.

Мы должны с самого же начала заявить, что наши надежды лежат в направлении философии марбургцев, философии Когена. Если и эта философия питается психологией, если и в ее основании лежат психологические схемы (а это нетрудно увидеть, проштудировав юношеские и интэрпретаторские работы Когена), то, с другой стороны, ее ориентировка на науку и заимствованная ею у Гегеля полная свобода от так называе-

мой> непосредственной действительности, представляют в ее руках сильнейшее орудие против психологизма. Этого орудия телеологический критицизм лишен совершенно: он ориентируется не на науку, а на отдельном суждении восприятия. Вместе с тем он настроен телеологически, определяет философию понятиями ценности и цели. А это, при отсутствии антипсихологических гарантий, грозит самым безграничным волюнтаризмом.

Действительно, понятие ценности имеет чист волюнтарное происхождение: ценность есть нечто, что представляет собою значение для кого-либо; ценность предполагает субъекта, волю. Это прекрасно показано в интересной книжке приверженца того же самого направления, Майера: «Психология эмоционального мышления» \*. Книга Майера, собственно говоря, оказала телеологическому критицизму поистине медвежью услугу: вращаясь в общем в том же кругу понятий, она вскрыла неизбежную относительность всех ценностей, а в абсолютной ценности обнаружила метафизическое гипостазирование. Того же мнения о происхождении ценностей держится и Виндельбанд. Только, по его мнению, абсолютность ценностей создается забвением их происхождения \*\*. В такой формулировке телеологического критицизма релятивизм, волюнтаризм и прагматизм вряд ли могут быть скрыты. Нам думается, что она, скорее всего, содействует их разоблачению.

Система ценностей Мюнстерберга прямо предпосылает себе особую волюнтаристическую психологию и строит абсолютные ценности в прямой зависимости от абсолютного волящего субъекта, происхождение понятия о котором носит явственно психологический характер, а кроме того, обнаруживает несомненные следы метафизически-волюнтаристического гипостазированная. О волюнтаризме (открытом) прежних произведений Риккерта говорить не приходится. Но он не превзойден Риккертом и теперь \*\*\*, так как трансцендентальная психология, предпосылаемая им трансцендентальной логике, носит на себе явно волюнтаристический характер (свою ориентировку на должествовании она заменяет теперь ориентировкой на «смысле», что сводится в конце концов к терминологическому видоизменению). Таким образом, ни принципиально, ни фактически

---

\* Psychologie des emotionalen Denkens. 1908.

\*\* Windelband. Der Wille zur Wahrheit. 1909. S. 12 f.

\*\*\* Т. е. в вышеупомянутой уже статье «Zwei Wege der Erkenntnistheorie».

философия ценностей не свободна от волюнтаристического психологизма. Возможно, конечно, что философией ценности будет названа такая философия, которая будет свободна ото всякого отношения к субъекту. Но тогда слово «ценность» будет употребляемо в несобственном своем смысле, что может только повердить ясности философского словоупотребления.

Эти соображения заставляют нас признать будущее за другим течением трансцендентального идеализма, за системой Когена. Как система чистого и абсолютного бытия, она хранит вековую философскую традицию, зачатую Платоном, через Декарта, Лейбница переданную Канту и воплощенную позднее в онтологической системе Гегеля. Как система чистого и абсолютного познания, она ориентируется на науку, этом главным и наиболее чистом ото всяких психологических примесей предмете философии, что гарантирует ее от посторонних философий влияний. По отношению к системе Когена проблема психологизма может быть формулирована только следующим образом: достаточно ли свободно от психологических схем взят в этой философии сам по себе совершенно от этих схем независимый предмет ее; прежде всего трансцендентальное или научное бытие?

Как мы уже знаем, и в основании когеновской философии лежат психологические схемы. Только этим и объясняется, например, ее крайний интеллектуализм. И у Когена проблема психологизма не углублена до самого конца, и у него она не нашла еще своего последнего разрешения. Философия Когена более всякой другой побуждает нас к самой радикальной ее формулировке: как может быть построен предмет философии независимо ото всякого отнесения его к какому бы то ни было субъекту? Как может философия быть совершенно освобождена ото всякой психологии, в какой бы «философской», «логической», «теоретической» одежде эта последняя ни выступала? Как может «логическое», а затем и вообще «философское» трансцендентальное, быть конструировано, создано или найдено вне всякой связи с «психическим» какого бы то ни было рода?

Такая формулировка проблемы психологизма сразу же обнаруживает для знакомого с когеновской системой ее слабую сторону. Но вместе с тем она указывает и путь к окончательному разрешению этой современной проблемы и немецкой философии.





**Н. А. БЕРДЯЕВ**

## **Опыт эсхатологической метафизики**

<фрагмент>

### **Часть I**

#### **ПРОБЛЕМА ПОЗНАНИЯ И ОБЪЕКТИВИЗАЦИЯ**

*1. Метафизическое истолкование и критика Канта. Два мира: явление и вещь в себе, природа и свобода. Кант, Платон, германская мистика, германская идеалистическая метафизика после Канта. 2. Диалектика германского идеализма от Канта через Гегеля до Ницше. 3. Проблема свободы во французской философии XIX века. Темы русской философской и религиозной мысли. 4. Эмоционально-страстный характер познания. Экзистенциальная метафизика как символика духовного опыта. Истина выгодная, истина гибельная и истина спасающая.*

### **1**

Человек находится в мире или выброшен в мир, и он стоит перед миром, как перед загадкой, требующей разрешения. Существование человека зависит от мира, и он погибает в мире и от мира. Мир питает и губит человека. Мировая среда, в которую он таинственно откуда-то ввергнут, вечно угрожает человеку и побуждает к борьбе. И человек задается необычайно дерзновенной задачей познания мира и того, что может приоткрыться за миром. Человек мал, по сравнению с миром, с тем, что он хочет познать. Он страшно мал, если смотреть на него из объекта. И нет ничего более изумительного, более трогательного и более потрясающего, чем эти усилия человеческого духа через тьму прорваться к свету, через бессмыслицу прорваться к смыслу, через рабство необходимости прорваться к свободе. Человек меряется своими силами со Вселенной и в акте познания хочет возвыситься над ограниченностью и массивностью мира. Он может познать свет, смысл, свободу только потому,

что в нем самом есть свет, смысл, свобода. И даже, когда человек признает себя лишь созданием мировой среды и целиком от нее зависящим, он возвышается над ней и обнаруживает в себе начало высшее, чем мировая данность, обличает в себе пришельца из иного мира и иного плана мира. Познание не было бы возможно, если бы человек был лишь природой, если бы он не был духом. Познание есть борьба, оно не есть пассивное отражение. Философия, которая хотела быть целостным познанием, хотела не только познать мир, но и изменить мир. Напрасно Маркс приписывал эту мысль себе<sup>1</sup>, она заключена во всякой подлинной философии. Философия хочет не только узреть смысл, она хочет и торжество смысла. Философия не примиряется с бессмыслицей мировой данности, она хочет или прорваться к иному миру, миру смысла, или открыть мудрости, вносящую свет в мир, улучшающую человеческое существование в мире. Поэтому самая глубокая, наиболее оригинальная философия открывала за феноменом, явлением, нумен<sup>2</sup>, вещь в себе, за природной необходимостью — свободу, за миром материальным — дух. И когда философия отрицает «иной», нуменальный, мир, она проецирует лучший мир в будущее, более высокое состояние мира в будущем, которое является как бы нуменом. Начиная с греческой философии, называли предмет глубинного познания бытием (усия, эссенция). Мы увидим все затруднения, связанные с онтологией. Онтологизм не представляется мне высшей философской истиной. Но, приняв условную терминологию, можно сказать, что познающий философ хотел разгадать загадку бытия. И есть два пути или две исходные точки в разгадке тайны бытия: или бытие познается и разгадывается из объекта, из мира, или оно познается и разгадывается из «я», из человека. На этом должно быть основано разделение философских направлений. Но в истории философской мысли разделение это сложно и запутанно. По-настоящему, философия «я», в отличие от философии мира, начинается с переворота, совершенного Кантом\*, хотя он имел предшественников, например Бл. Августина<sup>3</sup> и Декарта, а в очень существенном Сократа и Платона. Основоположное философское открытие сделано Платоном и Кантом, которых нужно признать величайшими и наиболее оригинальными философами в истории человеческой мысли. После Платона и Канта следовав-

\* См.: *Kroner R. Von Kant bis Hegel*, два тома. Это — лучшая история немецкого идеализма, которой я многим обязан в понимании и истолковании Канта и великих идеалистов начала XIX века.

шие за ними философы частью развивали их мысли, частью же искажали их. И это очень важно будет понять. Но философия Платона, как и вся греческая философия, не была еще философией «я», познанием бытия из субъекта, из глубины человеческого существования. Греческая мысль обращена к объекту, и лишь германская мысль обратилась к субъекту. Но, в сущности, ей удастся открыть в объекте мир идей через субъекта, через причастность человека к этому высшему миру.

Наивный реализм есть мировосприятие большей части человечества. Было бы неверно сказать, что это есть мировосприятие первобытного, примитивного человечества, которое чрезвычайно осложнено было мифотворческим процессом — анимизмом, тотемизмом, верою в магию. Но власть обыденности над человеком приучает к наивно-реалистическому восприятию мира. Этот видимый, чувственный мир, мир феноменов, как будто говорят философы, слишком принуждает человека, слишком подчиняет его себе, чтобы он легко мог усумниться в его подлинной реальности и возвыситься над ним. Но всякая глубокая философия начинается от этого сомнения, с акта духа, возвышающегося над мировой данностью. Подлинно ли есть, наиболее реально то, что наиболее заставляет себя признать? Философское познание есть акт самоосвобождения духа от исключительных претензий на реальность со стороны мира феноменов. И вот что поразительно: мир как целое, как космос никогда не бывает дан в опыте чувственного феноменального мира. Феномен всегда частичен. Космическое целое есть умопостигаемый образ. Власть мира над познающим человеком не есть власть космического целого, а есть власть феноменов, сцепленных необходимостью и закономерностью. Наивно-реалистическое искажение мира всегда основано на смешении, в него привносятся конструкции ума. Этот принудительно ощутимый мир, единственный реальный для обыденности, единственный «объективный», есть создание человека, выражает направленность его сознания. Когда наивный человек обыденности говорит: «Я признаю реальным лишь то, что могу ощутить», то этим, не сознавая, он признает, что реальность мира зависит от него. Вот почему философский эмпиризм был формой идеализма. Наивный реализм есть самый дурной субъективизм. Единственно реальный мир явлений есть твой человеческий мир, и он зависит от твоей ограниченности, от самоотчуждения в тебе духа. Собственную порабощенность человек экстериоризирует, проецирует вовне, она представляется ему принуждением внешней реальности. Невозможны чисто интеллектуальные крите-

рии реальности, реальность зависит от диалектики человеческого существования, от диалектики экзистенциальной, а не умственной. Бытие есть забота, как говорит Гейдеггер<sup>4</sup>, потому что я нахожусь в состоянии заботы и проецирую ее на структуру бытия. Когда я говорю, что мир есть материя, дух же эпифеномен материи, то я этим говорю, что я поражен и поработчен материальностью мира. Феноменальный мир, столь поражающе реальный, обусловлен не только нашим разумом, но еще более нашими страстями и эмоциями, нашим страхом, нашей заботой, нашими интересами, нашим греховным рабством. Существуют трансцендентальные страсти и чувства, и они-то прежде всего и создают наш мир, нашу реальность. Философия на известной ступени самосознания человека исходит из дуалистического сознания, из различения мира чувственного и мира идей, феномена и нумена, явления и вещи в себе. Из этого вышли Платон и Кант, и в этом их непреходящее значение и глубина. Философу открылось, что чувственный, феноменальный мир не есть мир подлинный и не есть мир единственный. Но отсюда Платон и Кант сделали разные, прямо противоположные для познания выводы. Для Платона подлинное познание (эпистема) возможно лишь мира идей, мира нуменального. Познание чувственного мира не есть подлинное познание. Для Канта настоящее познание, познание научное, возможно лишь мира феноменов, в отношении же нуменов оно невозможно, в отношении нуменального мира возможны лишь нравственные постулаты. Тут сказался научный дух веков новой истории. Но мы увидали, что философия Канта была двойственна и противоречива и давала возможность разных толкований. Канта считали то идеалистом, то реалистом, то метафизиком, то антиметафизиком. Я убежден, что Канта неверно понимали — он был метафизиком и должен быть метафизически истолкован, он был метафизиком свободы, может быть, даже единственным метафизиком свободы. И в этом моя попытка выразить свою метафизику свободы будет исходить из Канта.

Явление Канта означает трагедию познания. Это — важное событие в истории европейского сознания. Нужно понять его жизненный, экзистенциальный смысл. Греческой философии, средневековой схоластической философии, рационалистической философии нового времени был свойствен гносеологический оптимизм. Познавательная деятельность разума принималась не наивно, но догматически. Философия и раньше обращалась к разуму и исследовала его. Греческая философия даже открыла разум. Но догматически верили в способность

разума познавать бытие, в соответствии выработанных разумом понятий познаваемому объекту. Усматривали в самом бытии разум, что и делало возможным разумное познание. У Платона нуменальный, идейный мир есть мир интеллектуальный, разумный. У Фомы Аквината<sup>5</sup> лишь интеллект соприкасается с бытием и познает бытие, ибо самое бытие проникнуто интеллектуальностью. Так же верит в разум Спиноза, Лейбниц. Универсальный разум при помощи общих понятий познает вещи. В этом была наивная самоуверенность разума до Канта. Но возникает сомнение: не сообщает ли разум своему познавательному объекту своих собственных свойств и не основывает ли свой познавательный онтологизм на этом перенесении на бытие того, что выработано им самим, порождено понятиями? Не является ли активность разума, не подвергнутая критике, источником его бессилия? Кант впервые с необыкновенной критической остротой замечает смещения, производимые разумом, раскрывает его противоречия. Может быть, наиболее гениально учение Канта о трансцендентальной иллюзии, порождаемой разумом. Учение Канта об антиномиях принадлежит к величайшим открытиям в истории философии мысли и лишь требует дополнения и развития. Кант зорко видит смещения мышления и бытия, принятие мышлением собственных продуктов за объективное бытие. Он преодолевает власть объекта над субъектом, раскрывая, что объект порожден субъектом. Великое открытие Канта, разрезающее всю историю человеческой мысли на две части, заключается в том, что нельзя переносить на вещи в себе, на нумены, то, что относится лишь к явлениям, к феноменам. Дуализм Канта был не недостатком, а самым большим достоинством его философии, недостатком его продолжателей будет их монизм. Неверно, что Кант приканчивает всякую метафизику, он приканчивает лишь метафизику натуралистического и рационалистического типа, метафизику, исходящую из объекта, из мира. И он раскрывает возможность метафизики из субъекта, метафизики свободы. Различение Кантом порядка природы и порядка свободы заключает в себе вечную истину. Именно Кант делает возможной экзистенциальную метафизику, порядок свободы и есть *Existenz*<sup>6</sup>. Кант не только хочет обосновать науку и мораль, как обычно думают, он имеет метафизический интерес, он хочет отстоять свободу, хочет увидеть в ней сущность мира. Вещь в себе есть непознаваемый *x* лишь со стороны объекта, со стороны субъекта она есть свобода. Те, которые считают Канта врагом всякой метафизики, очевидно, допускают лишь возможность натуралистической, объективной мета-

физики. Но раскрывается иной путь метафизики. Человек сознает себя не только как феномен. Установление границ разума как раз и раскрывает почву для иного познания. Старая, некритическая, метафизика основана была на смешении субъекта с объектом, мысли с вещью. И именно потому она была проникнута ложной объективностью. Совершенно ошибочно истолковывать философию Канта как «субъективизм» и психологизм или смешивать теорию незнания Канта с физиологией органов чувств. В Канте видят ложный «субъективизм» именно потому, что находятся во власти ложного «объективизма», в объективации, порожденной субъектом. Критическая философия есть, конечно, философия субъекта, а не философия объекта, и именно потому она не «субъективна» в дурном смысле и «объективна» в хорошем смысле. Она должна прийти к противоположению духа вещному бытию, творческой динамики застывшему бытию. Субъективная необходимость научного познания и морального закона у Канта связана с тем, что субъект у него есть трансцендентальное сознание, дух, т. е. подлинное «объективное» бытие. Отношения «субъективного» и «объективного» совершенно парадоксальны и сбивают обычную терминологию. Но Кант тут не вполне последователен и не выдержан, и особенно шатко у него понятие объекта.

Важное значение имеет кантовская критика онтологического доказательства бытия Божьего. Эта критика направлена против ложного онтологизма вообще. Онтологическое доказательство основано на смешении логического предиката с реальностью, идеи бытия с бытием. Кант наносит удар старой метафизике, основанной на смешении порождений мысли с реальностью. Интересно, что у Канта ограниченность и метафизическое бессилие разума связаны с его активностью в познании. Разум активен не только в познании, он активен в создании самого объектного мира, мира феноменов. Докантовская философия недостаточно видела эту активность разума и потому принимала его метафизические притязания отражать реальные сущности. Критика Канта отрицает применимость понятий к вещам в себе — они применимы лишь к явлениям. Трансцендентальные идеи имеют лишь регулятивное, а не конститутивное применение. Но в идеализме есть опасность признать, что разум занят лишь собой, что мысль непосредственно познает лишь мысль. Такова одна сторона кантовской критики, но есть и другая сторона. Кант есть центральное событие в истории европейской философии. Но весь дух философии нового времени отличается от философии средневековой и античной. У Николая Кузанско-

го<sup>7</sup>, у Декарта, отчасти у Спинозы и Лейбница, у Локка, Беркли и Юма начинается новое направление философской мысли. Отношение между философией нового времени и философией средневековой должно быть понято иначе, чем обыкновенно понимают. Обычный взгляд, что философия Средневековья была христианской, философия же нового времени нехристианской и даже антихристианской. Но в действительности скорее верно обратное. Средневековая схоластическая философия была по основам своим греческой, она не вышла за пределы античной мысли, она была философией объекта, т. е. космоцентрична. Философия же нового времени делается философией субъекта, она — антропоцентрична, центр тяжести переносится в человека. Но это значит, что в Средневековье христианское освобождение от власти объективного мира над человеком еще не вошло внутрь мысли, в века же нового времени христианство входит в мысль, производит в ней скрытую работу и приводит к автономии человека и его мысли. Философия «я», субъекта, в германской философии имеет христианскую основу, христианскую тему. Подлинно-христианская философия не может быть философией, выражающей рабью зависимость человека от объекта, от мира. Фома Аквинат был, конечно, гораздо более христианин, чем Гегель, но философия его по своей теме и направленности менее христианская, чем философия Гегеля, не говоря уже о Канте. Эта философия прибавляет к чисто эллинской философии лишь верхний этаж теологии, которая заражается аристотелевскими категориями мысли. Схоластическая метафизика — натуралистическая. Само собой разумеется, что прорывался и иной дух в философскую мысль. Таков прежде всего Бл. Августин, предворяющий философию нового времени. Таков св. Григорий Нисский<sup>8</sup>. Из великих схоластиков таков отчасти Дунс Скот<sup>9</sup>. По Дунс Скоту, человек возвышается над природой не интеллектом, а волей, интеллект определяется извне, воля же есть самоопределение\*. Переоценки требует также наше отношение к веку просвещения, которое слишком определялось реакцией эпохи романтизма. Просвещение есть важный момент в истории духа, в диалектике разума, и его не должно отождествлять с поверхностным французским просвещением XVIII века. Просвещение не тождественно рационализму, хотя рационализм играл большую роль в век просвещения. Глубокое определение просвещения дал Кант. Просвещение, по Канту, есть выход человека из невозможности пользоваться своим ра-

\* См.: Landry. Duns Scot; Seeberg. Die Theologie des Johannes Scot.

зумом без другого, оно значит, что человек, освободившись от пеленок, начинает сам пользоваться своим разумом\*. Кант думал, что мы живем еще не в просвещенном веке, а лишь в веке просвещения. Но это противоречивый диалектический процесс. В век просвещения разум проникается самомнением, которое его ослабляет, он ограничивает себя тем, что признает свою безграничную власть. Кант не только провозглашает истину просвещения против порабощения авторитетом, но и ограничивает просвещение, ослабляя принцип рационализма, освобождая сферу веры, он допускает претензии разума лишь для сферы феноменов, но не для сферы нуменов. Человек ставится во весь свой рост, только когда он приходит в возраст просвещения, т. е. когда он начинает самостоятельно пользоваться своим разумом, не возлагается лишь на авторитет других, т. е. обретает свободу духа, которая есть достоинство образа Божьего в человеке. И пусть перестанут говорить, что это означает рационализм, это — надоевшее общее место. Философия, которую я хочу представить в этой книге, совершенно не рационалистическая, вероятно, ее найдут даже иррационалистической, но я хочу надеяться, что это просвещенная философия, в кантовском смысле слова. Ошибочно также противопоставлять свободе духа соборность<sup>11</sup>. Свободный дух есть дух соборный, а не индивидуалистически-изолированный. Соборность может быть лишь свободной. Мы должны по-новому оценить Канта, по-новому его понять, но это предполагает и критику Канта, хотя и с иной точки зрения, чем это до сих пор делалось.

Кант отрицал интуицию в метафизическом познании. Созерцание предполагает присутствие предмета. Но трансцендентный предмет, вещь в себе, не присутствует в созерцании. При этом у Канта есть интуиция нуменального мира, как мира свободы. Он допускает лишь наукообразное метафизическое познание и подвергает его сомнению, раскрывает его иллюзии. Но почему невозможно другого рода познание, которое не подлежало бы кантовской критике? У самого Канта такого рода познание есть. Он не объясняет, почему познание мира явлений есть истинное научное знание, в то время как оно не имеет дела с подлинной реальностью. Не только трансцендентальная диалектика разума порождает иллюзии, но и самый научно познаваемый феноменальный мир есть мир иллюзорный, как это признает философия Упанишад<sup>12</sup>. Выходит, что подлинно

\* См.: Kants «Populäre Schriften», der Frage Beantwortung «Was ist Aufklärung?»<sup>10</sup>.

реальный мир (вещи в себе) непознаваем, нереальный же мир (явления) познаваем. Кант признавал, что метафизическая потребность заложена в нашей природе, она глубоко присуща разуму. Но он как будто бы отрицает духовный опыт как основу возможной метафизики. Вернее было бы сказать, что он сводит духовность к практическим нравственным постулатам, которые и приоткрывают иной мир. Но Кант не хотел прямо признать, что возможно непонятнейшее, духовное, экзистенциальное познание нуменов. Он был прав лишь отрицательно — весь аппарат нашего познания понятиями применим лишь к миру явлений. Любопытно, что в отрицании возможности интеллектуального созерцания без внешних чувств, в признании этой возможности лишь для существ высших, чем человек, Кант близок Фоме Аквинату. Впрочем, критика чисто интеллектуального созерцания мне представляется верной. Если возможно интуитивное познание, то оно не может быть чисто интеллектуальным, оно может быть лишь целостным, конкретным, т. е. также эмоциональным и волевым. Мышление и познание всегда эмоциональны, и эмоциональный момент решает. Суждение предполагает свободу и волевое избрание. Суждения ценностей — эмоционально-волевые. Основная ошибка Канта была в том, что он признавал чувственный опыт, в котором даны явления, но не признавал духовного опыта, в котором даны нумены. Человек остается как бы закупоренным в мире феноменов, не мог из него вырваться или вырывался лишь путем практических постулатов. Кант считал человека для самого себя явлением, человек не открывался себе, как нумен. Но в чем же источник бессилия разума? Разум раздвоен. Он имеет метафизические потребности и метафизические претензии. И вместе с тем он приспособлен лишь к познанию мира явлений, которые суть его же создания. Кант выразил это раздвоение разума, это прохождение его через трагедию. Но, допуская метафизические предположения для практического разума, Кант тем самым признает, что может быть познание не интеллектуальное, а волевое и эмоциональное. Он допускает очень многое, он создает настоящую метафизику. Этот метафизический интерес играл у него несколько не меньшую роль, чем интерес научный или чисто моральный, он даже экзистенциально был у него основной. Мир нуменальный открывался ему, как мир свободы. Он знает, что такое вещь в себе, и лишь методологически делает вид, что совсем не знает. Кант не был феноменалистом, он не в меньшей степени был нуменалистом. Он очень дорожил вещью в себе и на нее возлагал все свои упования. Поэтому он не мог

быть последовательным идеалистом и отрицал применение к себе наименования идеалиста. Критики Канта прежде всего обличали противоречивость самого понятия вещи в себе. Один из первых это сделал Соломон Майман. Но в отвержении Фихте вещи в себе обнаружилась глубокая диалектика германского идеализма. В кантовском допущении вещей в себе было большое затруднение и оно порождало противоречие. Но последующее развитие германской философии с слишком большой легкостью отказалось от вещей в себе, и это имело роковые результаты. Кантовский дуализм, в котором раскрывалась большая правда, был заменен монизмом. Разум сам по себе не может прийти к вещи в себе, даже как к предельному понятию. Наиболее противоречиво и недопустимо для Канта признать вещь в себе причиной явлений, ибо причинность для него есть трансцендентальное условие познания лишь мира явлений. На это много раз указывали. Запутывает кантовское различие формы и содержания. Содержание дано вещью в себе, форма же дана разумом, трансцендентальным сознанием. Но если вещь в себе может раскрываться, то лишь со стороны субъекта, со стороны объекта она не может раскрываться. За явлениями, за объектами нет никаких вещей в себе, они есть лишь за субъектами, вещь в себе — существа и их существование. Вещь в себе не есть причина явления, вещь в себе, если уже оставить это не вполне удачное название, есть свобода, а не причина, и она из известного направления свободы порождает мир явлений. Так думал Фихте, когда учил о первичном акте «я». Мы увидим, какие отсюда получились результаты. Самым последовательным идеалистом оказался Гер. Коген, для которого есть лишь мышление и его порождение. Ошибка последовательного идеализма была в том, что для него «я» не было индивидуальным существом, личностью, это была ошибка имперсонализма, основного греха германской метафизики. При этом в божественном интеллекте, который совершает акт познания, легко было отрицать различие между явлением и вещью в себе. Кант не был имперсоналистом, наоборот, его метафизика персоналистическая. Но его ошибка была в самом допущении существования чистого разума и чистой мысли. Чистой мысли не существует, мысль насыщена волеями, эмоциями и страстями. И они играют не только отрицательную, но и положительную роль в познании. Но главное не это. Главное то, что Кант неверно и противоречиво употребляет слово «объект» и «объективность». Для него все-таки объективность смешивается с реальностью и истинностью. Он стремится к объективному познанию, он хочет

обосновать объективное звание. Самое трансцендентное для него не свободно от связи с наименованием объекта. Но если есть трансцендентное, то оно менее всего есть объект. Кант, как и большинство философов, не открывает еще той парадоксальной по форме истины, что «объективное» как раз «субъективно», «субъективное» же «объективно». Ибо субъект — создание Бога, объект же есть создание субъекта. Тот смысл, который Кант вкладывает в слово «объект» и «объективность», противоречит основанной им философии субъекта, философии «я». Объективность оказалась отождествленной с общеобязательностью. Но эта общеобязательность более всего убеждает меня в верности моего понимания объективации. Вместе с тем для меня ясно, что общеобязательность имеет социологическую природу. Трансцендентальное сознание не может быть признано неподвижным, оно подвижно и зависит от социальных отношений людей. Но социальные отношения людей не принадлежат лишь миру феноменов, они принадлежат и миру нуменов, первожизни, Existenz. Трансцендентальное сознание Канта очень отличается от трансцендентального сознания Аттилы<sup>13</sup>, и им предстояли совершенно разные миры. Но подвижность трансцендентального сознания не означает отрицания того, что в нем просвечивает Логос<sup>14</sup>. Степень проникновения Логоса в сознание зависит от духовного состояния людей. Различие между явлением и вещью в себе лежит не в отношении между субъектом и объектом, а в самих вещах в себе, в качественном состоянии того, что называют бытием. Но объект есть всегда уже явление.

## 2

Вся германская философия получила прививку от германской мистики, и в ней можно открыть подземное ее действие. Кант от этого отталкивался, но Гегель это признает, давая высокую оценку Я. Беме<sup>15</sup>. Германская мистика внесла новизну в историю духа. Это первоначально не имело философского выражения. В философской мысли результаты сказались лишь в конце XVIII и начале XIX века. Умозрительная мистика Экхарта<sup>16</sup> и следовавших за ним еще находилась в линии неоплатонизма. Но в Я. Беме раскрывается новое мироощущение. Я. Беме не является в прямом смысле неоплатоником и был чужд традиции мысли античной и средневековой латинской. У него была прививка Каббалы<sup>17</sup>. Новым было понимание космической жизни как страстной борьбы полярно противоположных начал. В глубине бытия или, вернее, добытия есть Un-

grund, темная, иррациональная бездонность, первичная свобода. Вечный космический порядок античной и латинской мысли расплавляется огненным потоком. В античности Беме, по духу своему, близок лишь Гераклиту<sup>18</sup>. Для мысли латинской разум, как солнечный свет, был в основе объективного миропорядка и он же был в познающем субъекте. Для Беме в основании бытия лежит иррациональное начало, изначальная свобода предшествует самому бытию. Так ставится новая тема германской метафизики, выходящая за пределы греческой мысли. С этим связан волюнтаризм германской метафизики. Этот волюнтаризм есть уже у Канта. Кант утверждает первоначальность свободы. То же мы видим и у Фихте. Первоначальный акт «я» связан со свободой, которая предшествует миру, он осуществляется из Ungrund'a. Отсюда гетевское: «Im Anfang war die Tat»<sup>19</sup>. У Гегеля, несмотря на его панлогизм, становление мира невозможно без небытия. Гегель, по выражению Кронера, иррационализировал самое понятие, внес в него страстную диалектическую борьбу. Наиболее ясна связь Баадера<sup>20</sup>, Шеллинга, Шопенгауэра с темой, поставленной Беме. Бытие — иррационально, но человек призван внести в него разумное начало. У Гегеля, в человеке, в философии самого Гегеля, Бог приходят к самосознанию. У Э. Гартмана Бог в безумном, бессознательном порыве сотворил горе бытия, но в человеке приходит к самосознанию\*. Германская метафизика рационализировала тему мистического гнозиса Беме, в этом была ее сила, но и ее слабость. Германская мистика в самом начале открыла божественную глубину в первооснове души и этим перенесла центр тяжести в субъект (Экхарт, Таулер<sup>21</sup>). Так уже создавалась духовная почва для философии субъекта, «я», возможность преодоления античной и средневековой, греческой и латинской философии, ориентированной на объекте. Когда тема была поставлена чисто философски, то неизбежно было прохождение через дуализм, которого не было у неоплатоника Экрадта, но был у Беме. Этому моменту соответствовала философия Канта. И это было аналогично в греческой мысли прохождению через дуализм у Платона. И, подобно тому, как следовавшая за Платоном философская мысль пыталась преодолеть дуализм перейти к монизму, в следовавшей за Кантом философской мысли происходил тот же процесс преодоления дуализма и создания монистических систем.

\* См.: *Hartmann E. Die Religion des Getates.*

Дуализмом мира чувственного и мира идейного у Платона была поставлена тема, которую пытались разрешить последующие греческие философы. Уже Аристотель хочет преодолеть дуализм, потом Плотин<sup>22</sup> и неоплатонизм. Платоновское учение о двух мирах Аристотель превратил в монистическое учение об одном мире, внутри которого есть различие формы и содержания, акта и потенции. Плотин также монист, у него все идет сверху вниз путем эманации. В системе монизма этот мир есть разворачивание иного мира, иной мир имманентен этому миру. Платон считал бытие атрибутом совершенства, бытие у него производно от Добра, от Верховного Блага. Поэтому в его философии есть сильный этический элемент, ее нельзя назвать в точном смысле онтологической. Дуализм и этическая ориентировка всегда между собой связаны. Аристотель строил этику, которая имела влияние и на Фому Аквината, но философия его не ориентирована этически. Платон болел неправдой этого чувственного мира. У Аристотеля нет этой боли. У Плотина все поглощается мистическим созерцанием. У неоплатоников Ямвлиха<sup>23</sup>, Прокла<sup>24</sup> и др. есть попытка мистического возрождения язычества, идеи Платона становятся богами. Для Платона жизнь философа есть упражнение в смерти. Аристотель хочет жить в этом мире и иметь санкцию высшего мира в жизни этого мира. Форма, акт — высшее, действующее в низшем, — в материи, в потенции. Можно было бы сказать, что Аристотель был Гегелем греческой философии, Плотин же — Шеллингом. Они также шли от платоновского дуализма к монизму. Невозможно отрицать заслуги Аристотеля и значительность Плотина, величайшего мистического философа, но развитие платонизма к монизму было ошибочным разрешением поставленной темы. Единство не было достигнуто. Христианство тоже преодолевает дуализм Платона, но оно признает падшесть этого мира и потому неизбежность прохождения через дуализм. В христианской мысли появляется новый эсхатологический элемент, который недостаточно раскрыт, но делает невозможным всякий монизм в пределах этого объективированного мира. Философия Платона была родовой философией. Eidos — роды. Поэтому проблема личности и индивидуальности не была поставлена в границах этой философии. Платона беспокоила множественность и подвижность чувственного мира. Но более беспокоила его скованность, необходимость и безличность. Монистическое единство недостижимо из объекта и через объект, оно возможно лишь у субъекта и через субъект. Подобно Платону, Кант исходит из дуализма феномена и нумена, явления

и вещи в себе и для новой эпохи мысли из дуализма природы и свободы. Этим была поставлена тема, которую развивали великие германские метафизики. Повторяю, произошел процесс мысли, аналогичный тому, который происходил в греческой мысли, — развитие в сторону ложного монизма. Была устранена вещь в себе. Субъект, «я», универсальное «я», стало создателем мира. Можно было бы сказать, что послекантовская идеалистическая метафизика признала трансцендентальный субъект вещью в себе. Произошло гипостезирование «сознания вообще». Как говорит Н. Гартман, вещь в себе не перед, а за сознанием. На этой почве возникает новая метафизика. Германский идеализм, Кант и др., отличается от платоновского, он переносится в субъект, во внутреннее. Признаком познания оказываются не идеи, а познание идей. У Платона идея — прообразы чувственного мира, у Канта таково же отношение «я» к чувственному миру. Познание трансцендентальных условий познания для германских идеалистов делается познанием метафизического бытия. Кант не стремился к тотальному познанию природы, для него мир, как целое, не дан в опыте, Гегель и Шеллинг стремятся. У Канта, у Фихте — сильное преобладание нравственного начала. Нравственное самопознание лежит в основе даже логики Канта. Нравственное долженствование создает «я». Безусловное — в долженствовании. Человек свободен не как принадлежащий к природе, а как принадлежащий практическому разуму. Нравственность не зависит от объекта. Немецкая идеалистическая метафизика занята не объектом, не миром, не бытием, а субъектом, разумом, мыслью, долженствованием. Монизм Фихте есть этический пантеизм. Фихте хочет переделать мир. У Канта метафизика свободы дуалистична, у Фихте она делается монистической. У него более нет двух миров, как в индусской мысли, как у Платона, у Канта. Есть только один мир, полагаемый универсальным «я». Свобода мысли есть лишь в разумных существах. Акт духа, сознаваемый нами, называется свободой. Только из совести проистекает свобода. Фихте утверждает верховенство совести. Мир существует только благодаря велению долга. Моя воля есть первое, она должна действовать через себя. Но в противоречии со своим монизмом «я» Фихте видит в мире взаимодействие самостоятельных и независимых волей. Для германской метафизики, в отличие от латинской, разум сам по себе в сущности иррационален. У Фихте «я» полагает себе противоположное не-«я», и этим получает содержание. *Einbioldungs-Kraft*<sup>25</sup> продуцирует эмпирические объекты. Но природа есть только препятствие

для «я». Остается непонятным отношение индивидуального, эмпирического «я» и Абсолютного «я». В этом провал фихтевского монизма. Какое «я» совершает первичный акт? Фихте смешивает творение мира Богом и акт человека. Он не различает также дурной и хорошей бесконечности. Бесконечное стремление — последнее слово Фихте. Дух есть постольку, поскольку он себя осуществляет. Сознание покоится на интуиции акта\*.

У Шеллинга мышление и бытие тождественны. Наиболее интересен для диалектики мысли после Канта ранний Шеллинг\*\*. Знание не может основываться на объекте. Объект существует лишь для субъекта, для знания, объект и субъект существуют друг для друга. Безусловное не может быть вещью, оно лежит в абсолютном. «Я» предшествует противоположению субъекта и объекта. Явление есть обусловливание «я» не-я. Абсолютное есть не явление и не вещь в себе. Сущность «я» есть свобода, свобода есть начало и конец всякой философии. Понятие относится лишь к объектам. «Я» не дается в понятии. Интеллектуальное созерцание не на объект направлено. «Я» только одно, для него нет другого «я». «Я», основной принцип философии, есть Бог, Абсолютное. Кант писал критику чистого разума, но не раскрыл путь для иной метафизики разума. У Фихте, Шеллинга, Гегеля разум делается божественным. Только потому дуализм переходит в монизм. Но Абсолютное «я» не трансцендентно. Трансцендентен был бы выход из «я». Догматическая метафизика видела реальность в не-я, а не в «я». После Канта возможно видеть метафизическую реальность лишь в «я». Вещь в себе не есть объект, она есть субъект и потому не вещь. У Шеллинга источник самосознания в воле. Без созерцания мы бы не знали движения. Свобода познается лишь свободой. «Я» может сделаться «я» лишь через «ты». Шеллинг философствует посредством эстетического созерцания. Он переходит от философии «я» к натурфилософии, соединяя критику способности суждения Канта с наукоучением Фихте. Кронер верно говорит, что у Шеллинга Спиноза победил Канта. Монистическая тенденция влечет к Спинозе.

Гегель — самый последовательный идеалист, и в нем идеализм переходит в своеобразный реализм. Он хочет вернуться к действительности и конкретности через диалектику понятия. Гегель вносит динамику жизни в мысль и понятие. Он дает но-

---

\* Сейчас я не говорю о Фихте периода «Anweisung zum seligen Leben»<sup>26</sup>.

\*\* Особенно его «Vom Ich als Prinzip der Philosophie»<sup>27</sup>.

вую жизнь закону тождества. Мыслимое противоречие есть у него преодолеваемое противоречие (*Aufhebung*<sup>28</sup>). Движение есть само существующее противоречие. «Только абсолютная идея есть бытие, непрекращающаяся жизнь, знающая себя истина и вся истина»\*. Разум есть сама себе открывающаяся истина. Философский идеализм для Гегеля значит, что конечное не признается истинно сущим. Свобода оказывается истиной необходимости. У Гегеля меняется отношение к разуму, это уже не есть разум Канта. Мышление, понятие делается диалектической жизнью Божества, мирового Духа. Логика превращается на онтологию. Логика Гегеля учит о страстях, переживаемых понятием, о мистерии понятия. Гегель первый в истории человеческой мысли вносит динамику в логику, он порывает с тысячелетним царством логики Аристотеля. Дуализма у Гегеля нет совсем, но есть противоречие, как закон мышления и бытия. Прошлое философской мысли знало диалектику, она была у Платона, у Николая Кузанского, у Канта. Антиномичность знал еще Гераклит. Антиномичность, противоречие совсем не есть слабость разума, это, наоборот, есть большое достижение разума через установление границы. «*Docta ignorantia*»<sup>29</sup> у Николая Кузанского есть высшее знание. Диалектика противоречий есть у Зенона<sup>30</sup>, Гераклита, Платона, Николая Кузанского, Я. Беме, Гамана, Канта. Но, в отличие от Николая Кузанского и Канта, у Гегеля тождество противоположностей достигается диалектическим развитием. Он вносит новизну. Философия Гегеля есть философия духа. Утверждается примат духа над природой. В природе есть потенция духа. Дух есть единство субъекта и объекта, самого себя и природы, мышления и воззрения. Для гегелевского монизма очень существенно, что дух организует себя как религию, искусство, государство, душу, природу. Поэтому для него существует объективный дух, в чем я вижу главную ошибку Гегеля и монистического учения о духе. Кронер настаивает, что Гегель иррационализировал понятие и потому внес иррациональное в историю философской мысли. Диалектика есть беспокойство и жизнь понятия. Но беспокойство прекращается, противоречие преодолевается, диалектический процесс прекращается в высшем синтезе. В этом был провал Гегеля. В диалектике раскрывается самодвижение мысли, но оно завершается в пределах этого объективного мира. Противоречие исчезает, оно не ведет к концу этого мира.

---

\* См.: *Гегель*. Наука логики. Вторая часть, третий отдел, третья глава.

Но Кронер отрицает, что Гегель был панлогистом. Все есть дух, мир одухотворяется. Для гегелевского универсализма целое есть истина, и отдельные положения истинны лишь, как часть целого. Дух противопоставляет себя природе. Абсолютный разум несет в себе противоположное. Абсолютное есть преодоление противоположности между внутренним и внешним. Противоположности — тождественны. У Гегеля происходит самоотчуждение духа. И это, может быть, самое замечательное у него. Но провал гегелевского универсального монизма был в том, что Абсолютное осуществляется в форме абсолютной необходимости. Поэтому, сколько бы Гегель ни говорил о свободе, он свободы не знает. Гегель утверждает тожество духа и философии, его, гегелевской философии. Это — самая страшная философская гордыня, какую знает история философии. Кронер говорит об эсхатологическом и пророческом характере германского идеализма. В этом есть правда. В германской метафизике есть конечность, есть устремленность к конечному завершению. Но это конечное завершение мыслится имманентно, в пределах этого мира, в котором окончательно раскрывается дух путем диалектического развития. Основной грех этой идеалистической метафизики был в монизме, невозможном в пределах падшего мира, в антиперсонализме, в ложном понимании свободы. Более прав Кант со своим дуализмом, метафизикой свободы, этическим персонализмом. Для Гегеля выше всего идея. Но выше идеи живое существо. Выше всего для Гегеля история, в которой обнаруживается победное шествие мирового духа. Он учит о хитрости разума в истории. Он не понимает конфликта личности и истории, история для него бестрагична. Он — оптимист.

Иной вывод из Канта делает Шопенгауэр. Он сохраняет кантовскую вещь в себе, и в этом он прав. Он иначе понимает объективацию, не оптимистически-эволюционно, и в этом тоже было много верного. Но он приходит к монизму с другого конца, монизму индусского типа, и он совсем не понимает истории, как и индусская мысль. Индусская философия — монистична, поскольку она признает множественность этого мира призрачной, иллюзорной\*. Это тип иной, чем у Гегеля. Гегель — типичный европеец, и он соединяет в себе германский дух с эллинским. Если германский идеализм развивал тему

---

\* Нужно оговориться, что в индусской философии были и плюралистические системы. Но преобладал монизм. См.: *Grousset R. La philosophie indienne*».

Канта в сторону монистической метафизики и обнаруживает творческий философский гений, то неокантианство развивает Канта в сторону совершенного отрицания метафизики, находится во власти сиантизма эпохи и обнаруживает упадок философского творчества. Но все, в сущности, искажали Канта, никто не был верен кантонской метафизике свободы, которая предполагает дуализм. Самый последовательный и крайний неокантианец, Герман Коген, утверждает панметодизм, у него истина есть метод и идея есть должествование. Другой неокантианец, Риккерт, отрицает двойственность мира, которую признает Платон и Кант. Но есть много верного в его учении о том, что познание есть прежде всего оценивание, что только суждение оценки может быть истинно или ложно. У него а priori есть форма смысла, имеющая трансцендентную значимость, а не психическую реальность. Это есть неокантианство. Но, в конце концов, философия ценностей превращается в новую схоластику, в ней есть мертвенность. В такую же схоластику рискует превратиться феноменология. Утверждалось мнение, что Кант не был метафизиком, что он свел философию исключительно к теории познания и этике. Это требует решительной переоценки. Движущий мотив Канта был метафизический — защита мира свободы от власти феноменов.

Дуализм Канта не может быть преодолен монистической идеей мирового развития духа. Дух (нумен) не раскрывается и не развивается в сплошном, непрерывном мировом и историческом процессе (феноменах), а лишь прорывается в феноменальный, «объективный» мир, и тогда свобода духа опрокидывает необходимость мира. Кант был противоречив, но по существу более прав, чем Фихте, Шеллинг и Гегель. Эволюционизм (хотя бы духовный, а не натуралистический) столь же ошибочен, как и монизм. Оптимизм этого эволюционного монизма совсем не оправдывается реальным, действительным мировым и историческим процессом. Не существует объективного духа, существует лишь объективация духа, что есть его искажение, самоотчуждение, приспособление к мировой данности. Дух, который есть свобода, объективируется в историческом процессе, в культуре, но не раскрывается, не обнаруживается в своей экзистенциальности. Творческий огонь духа охлаждается. Объективация есть охлаждение. Мы увидим, что дуализм Платона и еще более дуализм Канта ставит эсхатологическую тему — монизм возможен лишь в эсхатологической перспективе. Есть три пути преодоления дуализма и достижения единства. Или вы считаете чувственный, множественный, подвиж-

ный феноменальный мир призрачным, иллюзорным миром. Настоящее знание может быть лишь знанием Brahman'a, и это знание возможно, потому что Atman<sup>32</sup>, субъект познания, тождествен Brahman'у. Или вы считаете, что духовный, нуменальный мир разворачивается и развивается в этом феноменальном мире. Природа и история суть этапы самораскрытия духа. Это — метафизический эволюционизм, который может обернуться и материализмом. Или вы видите лишь прорывы духа и свободы в этом феноменальном мире, т. е. отказываетесь видеть тут непрерывный процесс, видите прерывность, достижение же монистического единства связываете с наступлением конца этого мира феноменов и с царством Божиим. При этом конец и наступление царства Божьего мыслится не только потусторонне, — мы касаемся конца в каждом творческом акте духа, царство Божье приходит неприметно, нумен действует в феноменах, но это не есть непрерывная эволюция и не подчинено закономерной необходимости. Первые два типа преодоления дуализма мне представляются ошибочными, и верен лишь третий тип. Монизм есть метафизическая ересь, отрицание существования двух природ, двух начал, действия Бога и ответного Богу творческого акта человека. Вера возможна лишь при допущении дуализма мира видимого, как принуждающего, и мира невидимого, — мира, раскрывающегося свободе. В Канте заложена была основа истинной метафизики. В утверждении немецкого идеализма, что Бог есть должествование, и в мировом и историческом процессе есть становление Бога, несмотря на религиозную и метафизическую ошибочность этого учения, была доля правды. Верно, что Бог есть верховная ценность, верховное благо, истина, красота. Бог не есть реальность в таком смысле и такого рода, как реальность природного мира, Бог есть дух, а не бытие.

## 3

&lt;...&gt;

Самое гениальное у Канта не трансцендентальная эстетика, как обыкновенно думали, и не трансцендентальная аналитика, а трансцендентальная диалектика, учение о трансцендентальном Schein и об антиномиях. Разум, при неправильном пользовании им, порождает иллюзии. Но Кант считает всю диалектику разума иллюзорной. И может быть, он прав, когда речь идет о разуме, отделенном от целостной жизни духа, от экзистенциального опыта. В чем источник трансцендентальных иллюзий,

Schein, порождаемых диалектикой разума? Иллюзорность возникает вследствие принятия мыслимого за реальное и перенесения того, что относится к феноменам, на нумены. Я бы сказал, что иллюзии возникают вследствие объективации, проецирования в объекте того, что имеет подлинное существование лишь в субъекте. Это есть результат власти объектного мира над человеческим существованием. Понятие порождает иллюзии вследствие неверного применения. Неверно было бы сказать, что разум неспособен к настоящей, существенной диалектике. Но разум искажен и теряет эту способность вследствие своей падшести, падшест же эта означает утерю целостности, духовности, раздвоения на субъект и объект, мышление о нуменальном мире по приспособлениям к миру феноменальному. Интересно было бы вообразить себе, как Кант критиковал бы Гегеля и его диалектику. Гегель прошел через критику Канта и хотел преодолеть Канта. Он хотел сообщить понятию полноту жизни и превратить диалектику понятия в диалектику экзистенциальную. Он совершенно расходится с Кантом в понимании характера и пределов логики. Для Канта диалектика есть мнимый орган общей логики, диалектика имеет мнимую убедительность. Диалектика есть логика иллюзии, расширяя применение категорий за пределы эмпирического. Для Гегеля логика есть онтология и диалектика в логике есть диалектика бытия. Он хочет преодолеть кантовские антиномии. Внесение Гегелем динамики в логику гениально. Гегель признает иррациональный момент в диалектике. Он утверждает самодвижение в понятии и достижение тождества противоположностей. Истина есть целое. Гегель избегает принятия явлений за вещи в себе старой натуралистической метафизики. Но преодоление антиномий оказывается иллюзорным, это — новая форма трансцендентального Schein, потому что Гегель остается в круге имманентности, в ложном монизме, в оптимистическом истолковании мирового процесса, у него нет настоящего трансцендирования, и потому он мог породить диалектический материализм. Антиномия остается в силе до конца этого мира, ее преодоление может быть лишь эсхатологическим. Ошибка же Канта была в смешении и отождествлении опыта с относящимся лишь к явлениям, т. е. в отрицании возможности опыта духовного. Иллюзорность связана не с трансцендентным, а с имманентным. Именно трансцендентное наименее иллюзорно. Антиномии чистого разума связаны с бесконечностью. Можно допустить третье, отличное от тезиса и антитезиса, но это третье раскрывается не в диалектическом развитии в этом мире, а в трансцендировании за пределы этого

объектного мира. Мир объективированный не дан, как целое, и потому в нем нет истины в гегелевском смысле. Так как этот мир не есть вещь в себе, нумен, то он не существует ни как бесконечное, ни как конечное целое. Космологическая антиномия преодолевается лишь тем, что мир явлений не дан, как целокупный. Но именно в нем-то и нельзя преодолеть антиномии. Кант прав в своем дуализме двух миров и в признании неизбежности антиномий, связанных с этим дуализмом. Но истолкование этого может быть иное, чем у Канта.

Сознание нельзя мыслить статическим. Оно лишь относительно стабилизировано. В принципе, возможно изменение, революция сознания, его расширение, как и его сужение. Возможен прорыв через объективацию, которая создает прочную иллюзию этого неизменного мира. Образы и картины сновидения связаны с ослаблением сознания. Так и образы и картины эмпирического мира, предстоящего нашему дневному сознанию, открывают нам не самую первореальность, а лишь знаки ее. Сны также имеют символическое значение. Но вместе с тем в этом обманчивом, призрачном мире действует подлинный, первореальный мир свободы, творчества, добра. Мы не можем сделать окончательного усилия сознания, усилия духа, чтобы проснуться от обманчивого, призрачного, не подлинного в эмпирическом мире явлений. Слишком сильна структура сознания, приспособленная к условиям этого мира. Не ошибочно считать движение и множественность обманчивыми и призрачными (Зенон, элейцы). В индусской философии есть своя правда, она сильнее греческой и европейской философии сознавала неподлинность, обманность мира явлений, но не понимала смысла прохождения человека через этот мир, не чувствовала смысла истории. Интересно, что буддийская философия и европейская эмпирическая философия одинаково признают лишь текущие явления, и за ними ничто. Но первая — пессимистична, вторая же — оптимистична, первая глубже второй. Индусская мысль создала замечательную метафизику, но не создала науки. Наука создана европейским Западом. Ее создание предполагает не только самостоятельность разума, овладение им, но и особенное внимание к феноменальному миру. Сознание не только направлено к нему и приспособлено к нему, но и освобождено от страха перед этим миром, который делал для древнего человека, терзаемого демонолатрией, невозможным научное познание. Первоначальное значение священного это — табу. Паническое — первоначальное священное. Но человек в росте своего сознания перестал почитать священным этот угрожающий ему

объективированный, феноменальный мир. Отсюда бесстрашие науки и техники. В этом бесстрашии, в этом искании неподкупной истины — величие науки и связь ее с Логосом. Наука не признает никаких табу, которые были болезненной поражённостью сознания. Отныне человек должен искать священное, искать Бога в ином плане, в мире духовном, в мире внутреннегo существования, не в объекте, а в субъекте. Гордый философ Фихте говорил, что человек должен иметь цель за пределами этой жизни. Но «иной», лучший, мир, находящийся за пределами этой жизни, нельзя мыслить натуралистически и объективированно, от чего не была свободна традиционная теология, а нужно мыслить, прежде всего, как изменение направленности и структуры сознания, как мир духа, который не есть иная «природа». Этот мир, который я называю миром объективации, означает самоотчуждение и экстерииоризацию духа, выбрасывание вовне. Нет онтологического дуализма, который, так же как и монизм, порожден объективацией. Есть дуализм модусов существования, качественных состояний человека и мира. Различение миров не познается через объективирующее понятие, а через цельную интуицию, проникающую в тайну существования, через экзистенциальный акт духа. У Декарта заблуждение происходит от воли. Но от направленности первоначальной воли происходит не только заблуждение в познании, но и заблуждение в самом восприятии реальности, в самом созидании миров. Познание, наука имеют свой мир, как свой мир имеют религия, искусство, политика. Это менее всего значит, что мир науки есть мир фантастический и лишенный реальности. Он имеет огромное значение в пути человека, наука играет огромную роль в освобождении человека и в развитии его силы. Особенное значение имеет историческая наука, освобождающая от иллюзий и заблуждений сознания менее развитого. Но человека всегда подстерегают поработщающие соблазны. Таким поработщающим соблазном, искажающим науку, является сиентизм, превращение научного отношения к миру в единственное и верховенствующее. Научное познание должно быть освобождено от гнета сиентизма, т. е. ложной философии (миросозерцания материалистического, натуралистического, позитивистического). Для этого необходимо понять тайну объективации. Может ли такая теория познания быть названа идеализмом или реализмом? Одинаково неверно было бы назвать эту точку зрения идеализмом или реализмом, потому что вопрос поставлен неверно и выражен в старых категориях мысли. Это есть идеализм в одном отношении и решитель-

ный реализм — в другом. Экзистенциальная философия есть единственная подлинно-реальная философия, но это не есть реализм старой онтологической философии, которая находилась во власти объективации и была формой натурализма. Это есть вместе с тем преодоление идеализма германской философии начала XIX века, но преодоление, в которое входит правда этого идеализма. Мы поставлены перед проблемой бытия и существования.





**Федор СТЕПУН**

**Открытое письмо Андрею Белому  
по поводу статьи «Круговое движение»**

Дорогой Борис Николаевич!

Я ваш старый читатель. С первых же опубликованных Вами и прочтенных мною строк я определенно понял, что Вы, во-первых, человек, *существенно и бесповоротно устремленный к великой Истине*, а во-вторых, писатель и художник *совершенно исключительных размеров и, быть может, вечного значения*. Затем я сразу почувствовал (и это чувство никогда не оставляло меня впоследствии, что бы написанное Вами я ни читал), что Ваш громадный талант еще не встретился с Великой Истиной. Отсутствию этой встречи, которая одна только и дарует миру гениев и гениальные произведения, я и приписывал тот характер несовершенства и приблизительности, который досадною тенью неизменно ложился на каждое новое произведение Ваше. Но это не пугало меня. Я твердо верил, что ваше творчество освободится от приблизительности, когда кончится процесс приближения Вашего дарования к Истине, я твердо верил, что оно освободится и от несовершенства, когда свершится впадение таланта Вашего в лоно Истины и Вечности. Если я говорю «верил», то говорю это не потому, что больше уже не верю, но лишь потому, что, все еще веря, не знаю твердо, смогу ли верить и в будущем. Настоящее же без будущего есть уже прошлое.

Ваша последняя статья «*Круговое движение*»<sup>1</sup>, написанная с громадным мастерством, представляется мне симптоматически очень важной, и я чувствую в себе какое-то принуждение высказать Вам по ее поводу несколько возникших у меня мыслей, органически группирующихся вокруг растущего во мне убеждения, что в Вашей писательской деятельности наступил

момент опасного расхождения искомой Вами Великой Истины и Вашего прекрасного дарования.

То, что в Вашей статье подлинно верно, то ныне знают уже все. Об этом кричат на всех перекрестках все популяризаторские умы и закоулочные наблюдатели жизни. Сущность же этой, всеми ощущаемой ныне истины сводится к следующему: несколько лет тому назад многим казалось, что «все всё понимают», ныне же оказалось, что никто ничего не понимал; несколько лет тому назад многим казалось, что «мы все на вершинах», ныне же оказалось, что на вершинах никто не был, что всего только несколько человек, что шли впереди, эти вершины действительно видели, остальные же, видя всего лишь спины этих немногих счастливых, громко кричали о вершинах вершин и о сладостном восторге великого последнего восхождения. Я повторяю, покаянная истина эта настолько стала дешева, что о ней давно уже говорят все не на шутку встревоженные представители «штемпелеванной культуры»<sup>2</sup>, совершенно растерявшиеся от невозможности пристроиться к какому-нибудь «идейному движению» за решительным отсутствием всяких идей и всякого движения; о ней читаются публичные лекции в больших аудиториях, уходя с которых каждый студент с мало-мальски декоративною наружностью чувствует себя пленником Доврского деда<sup>3</sup> и оплакивает свое падение с духовных вершин, на которые он никогда и не думал всходить.

Не ясно ли, что открытием и вещанием этой затрепанной истины Вы никак не могли заинтересовать Ваш серьезный и сильный талант, а потому, *поставленный в положение безответственности к ней, лишенный необходимости серьезной работы над ней, он естественно обернулся на самого себя, залюбовался самим собою и, наконец, облегченно взыграл в пустоте своего безответственного проявления.* Так сильный и пышный жеребец, освободившись от уздечки и седла, с легким и веселым ржанием, кокетливо выбрасывая свои точеные ноги, игриво кружится и носится по темнеющему росистому лугу.

И действительно, чем, как не этим отсутствием свершаемой Вами работы над Истиной, объяснить мне все *только* ассоциативные сближения Вашей статьи, все ее прихотливые и подмигивающие аналогии, все ее безответственные обобщения, все ее по-балетному головоломные и по-балетному остроумные скачки, всю ее методологию одним словом, вскрытие и анализ которой должен быть решительно изъят из компетенции философии и эстетики и вручен, как это ни странно, компетенции хореографии.

В чем же, собственно, дело, что разгневало Вас? Ответ не труден. *Вы определенно обвиняете нашу культуру в том, что она во всех областях культуры описала полный круг.* Островский, Ибсен, Метерлинк, Гамсун, Андреев, Островский — вот порочное развитие театра. Мачтет, Ницше, Ибсен, Бодлер, Маллармэ, Гофмансталь, Георге, Рильке, Пшибышевский, Манн, Эччегарай, Ибаньес, Аверченко — вот круговое движение в литературе. Техническая неумелость маляра, олеографии и отбросы фотографии. Врубель и колоссальный маляр Матис, вот судьба и развитие художественных вкусов<sup>4</sup>. Наконец, философия, на которой Вы останавливаетесь подробнее всего; она также описала полный круг от схоластики к схоластике. *Причем ее положение особенно ответственно, ибо она не только фактически возвратилась, но она кроме того, по-Вашему, оправдала такое возвращение.*

Всматриваясь в эти круги, что указываете Вы на поверхности жизни нашей, я невольно спрашиваю себя: где же они вертятся? *Действительно ли в жизни нашей или у Вас в голове?* (Вы согласитесь, что третьего места по самой сущности вопроса быть не может.) И вот, Борис Николаевич, после долгого размышления над Вашей статьей я пришел к заключению, *что круговое вращение происходит в Вас самих, что циферблат, о котором Вы пишете, находится у Вас в голове, а быть может глубже: у Вас в душе.* Доказать это мое положение я смогу, конечно, только пользуясь методом исключения; это значит, что мне предстоит убедительно показать Вам, что вне Вашей головы никакого кругового движения не происходило и не происходит. Я не буду детально спорить с Вами ни о театре, ни о литературе, ни о живописи. Не буду, во-первых, по той *внешней* причине, что у меня нет места для этого, во-вторых, по той *формальной* причине, что Вы в сущности не даете достаточного повода, отделяваясь от всех этих областей совсем беглыми замечаниями, и, наконец, по той *существенной* причине, что круговорот этих областей есть лишь исторический факт, но не есть одновременно и принципиальное обоснование его правомерности, даваемое, по Вашему мнению, лишь современной философией, которую Вы, очевидно, ввиду такого ее решающего значения и ставите в центр своего внимания, и на который и я потому имею повод, право и долг сосредоточить все мои возражения.

Но все же, перед тем как перейти к этой, наиболее дорогой мне области, я не могу не высказать несколько соображений и по поводу других задетых Вами сторон культурной жизни России.

*Ваши строки о театре:* они публицистически блестящи, и я остро чувствую их живое обаяние, но ведь в них нет ни единой крохи истины, *и прежде всего они абсолютно не доказывают, что театр описал круг.* Вы вполне правильно выдвигаете три момента театральной реформы: первый момент технический — вращающаяся сцена, второй эстетический — стилизация на сцене, и третий момент мистический — устремление к «Дионисову действию». Где же круг? Вращающаяся сцена не отменена, стилизация процветает в целом ряде постановок, а Дионисову действию никто не изменял, ибо до абсурда его реализации в условиях нашей культуры дело еще ни разу не доходило, и не доходило по целому ряду причин, о которых никто не писал лучше и убедительнее Вас самих («Театр и современная драма», «Арабески»). *То же самое и в литературе.* Весь пунктир перечисленных Вами имен, изображающий кривую литературного развития, *совершенно не верен, не верен в двух отношениях: во-первых, в хронологическом и, во-вторых, психологическом.* Что касается хронологии, то нет никакого основания ставить Пшибышевского после Гофманстала, Георге и Рильке, ибо его начинали читать вместе с Ибсеном и Метерлинком, затем Ибсена совершенно невозможно приковать к уделенному ему Вами аристократическому второму месту, ибо он не переставал все время оказывать и на театр и на публику серьезного влияния и т. д. \* Но гораздо важнее психологическая сторона вопроса. Ведь ряд Ваших имен имел бы смысл лишь в том случае, *если бы означал развитие какого-либо субъекта.* Но такого субъекта я решительно не в силах построить, ибо безусловно знаю (так же, как и Вы это знаете), что те, которые действительно читали Ибсена, Ницше, Маллармэ и Рильке, и поныне читают не Аверченко и Ибаньесов, а снова Ницше, Ибсена, а кроме того, Гоголя, Эккехарта, Плотина, Бёме, Гёте и Штейнера. Те же, что ныне читают Аверченко и Ибаньесов, и раньше никогда не заглядывали ни в Маллармэ, ни в Георге, ни в Рильке. Ницше и Ибсена они, правда, нюхали и вертели, но разве Вы не скажете вместе со мной: слава Богу, что они их оставили и принялись за родственных их душам Аверченко. А если я прав, то никакого круга и нет, и не было.

*Наконец, о живописи.* Я решительно не понимаю смысла Вашего утверждения, что она подчинилась круговому вращению, когда ее начало, как Вы сами утверждаете, в технической не-

---

\* Переставляя же имена перечисленных Вами авторов, я уничтожаю всю начерченную Вами кривую литературного развития.

умелости, конец же не в технической виртуозности. Начало в олеографической грязи колорита, конец же в чрезмерной самодовлеющей красочности. Тут совсем нет круга, а если что и есть, так или два безотносительных друг к другу явления, или спираль, огибающая идеальный центр врубелевской живописи.

Не думайте, Борис Николаевич, что я не чувствую, до чего бледны мои трезвые соображения и банальные истины наряду с тем фейерверком афоризмов, который Вы сжигаете в Вашей блестящей статье. Я прекрасно понимаю, что похож на того чеховского учителя, что постоянно утверждал, что Волга впадает в Каспийское море, а лошади едят сено и овес<sup>5</sup>. Но что же мне делать, если мне так хочется, чтобы талант Ваш избавился от опеки фальшивой оригинальности, чтобы он перестал жить за счет игривых парадоксов, за счет абсурдных утверждений, что Волга впадает в Северный Ледовитый океан, а лошади едят звезды и жемчуга. Что же мне делать, если я верю, что совсем большие таланты не нуждаются в насилии над нашими маленькими истинами и что в свете действительного постижения должны быть неминуемо оправданы все банальности, все очевидности указанием и им определенного метафизического места. Что мне делать, если я твердо уверен, что всякая гениальность есть в известном смысле *мужество банальности и умение до неузнаваемости изменить все очевидное, не изменяя его простоты, ясности и очевидности.*

Но перехожу к философии. Борис Николаевич, сердца пылкие и преданные истине, но не умеющие о ней говорить иначе, как в форме «исповеди горячего сердца вверх пятаями»<sup>6</sup>; умы острые и резвые, но абсолютно недисциплинированные, неподкованные и сидящие в мозгу «набекрень»; страстные защитники свободы, не умеющие, однако, проявлять свою преданность иначе, как в форме грубого искажения чужих мнений, — все они так долго и так много говорили о том, что современная кантианская философия — схоластика, что в профессорских кабинетах стало душно, что нужны форточки, вентиляторы и свежий воздух, что все это, право, застряло в ушах, застряло неотвязно, как нудная мелодия уличной шарманки. Зачем же и Вы приплясывая побежали за уличной шарманкой, беспечно насвистывая ее затрепанный мотив? Ну что общего между современной философией и философией схоластики, кроме того, что и схоластика и неокантианство суть подлинно философские устремления духа. И действительно: в отношении других культурных областей положение схоластической философии — ге-

*тероманично*, положение же современной философии — *автономично*; в отношении метода — философия схоластики — *догматична*, современная же философия — *критична*; в отношении своего предмета философия схоластики — *онтологична*, современная же философия — *гносеологична*; в отношении исходной точки философия схоластики прежде всего *теологична*; современная же философия прежде всего *сциентична*.

Не ясно ли отсюда до очевидности, что между схоластикой и современной философией — историей вырыта непреступаемая бездна.

Или, быть может, я не прав, перенося спор в плоскость таких существенных и исторически оправданных определений; быть может, говоря о схоластике, Вы подразумеваете под схоластикой не то, что под этим словом понимает историческая наука, но ту «схоластичность», о которой постоянно слышишь в разговорной речи и которая так же мало говорит о подлинной схоластике, как мало говорит об Эросе Божественного Платона платоническая любовь русского интеллигента. Если так, то я, конечно, еще ничего не доказал.

Но вот Вам мои доказательства того, что современная философия отнюдь не схоластична не только в смысле непохожести на схоластику, но и в том популярном смысле этого слова, которым Вам угодно пользоваться в Вашей статье. Схоластичность, очевидно, означает в Ваших устах: 1) рассудочность («самодовлеющее мозговое вращение»), 2) враждебность конкретной культуре («сознание оплодотворяет себя самого, оно гермафродитно») и 3) трусливое бегство от жизни («современная философия не зацепилась за жизнь»). Все эти три момента безусловно исключаются как самим Кантом, так и всей порожденной им современной философией.

Что же, в сущности, сделал Кант? Говоря кратко, он превратил трансцендентное в трансцендентальное, он переложил горизонт философии так, что абсолютное осталось как бы за ее горизонтом. (Этим своим шагом он решительно ушел от рационализма, ибо окончательно изъял абсолютное из ряда рационально познаваемых предметов.) Но как зашедшее солнце остается жить в вечернем мире, одевая все предметы светом и тенью, а тем самым и формой, так и покоящееся за горизонтом познаваемости Абсолютное одевает все предметы духовного космоса: научные суждения, художественные произведения, религиозные подвиги и символы, своими отсветами, т. е. их трансцендентально предметными формами (таким пониманием Абсолютного, как формы саморазвивающейся в культуре жиз-

ни, Кант решительно избег «бегства от культурной конкретности» и «гермафродитности философского сознания», ибо указал философии безусловную необходимость проникновения во глубины и тайники культуры и жизни) и, наконец, как освещенность стоящих в вечере предметов есть только их форма, но не полнота их бытия, так и трансцендентальные формы Канта являются формами, неспособными породить из самих себя своего материала. Единство формы и материала, а тем самым и целостность мировой данности является, значит, по Канту, фактом философски необъяснимым, «счастливой случайностью» (Лотце), но лишь переживаемым, иррациональным. (Таким сбрасыванием верховной философской проблемы в последнюю глубину жизни Кант решительно становится выше всяких упреков в том, что его философия не задевает жизни.) Впрочем, все это относится пока что, правда, только к самому Канту, Вы же утверждаете, что в современной философии «от Канта почти ничего не осталось». Позвольте мне попытаться показать Вам с фактами в руках, что мнение это ни на чем не основано, кроме как на чрезмерной смелости Ваших суждений (*Mut hat ja auch der Mameluck, Gehorsam ist des Christen Schmuck*<sup>7</sup>), и что в отношении всех выдвинутых мною в мирозерцании Канта моментов современное неокантианство движется, вне всяких сомнений, по священным путям, завещанным ему величайшим мыслителем новой философии, а потому и не в фарватере схоластических устремлений.

Но в чем же состоят те изменения, которые неокантианство внесло в систему Канта? Была в историческом Канте прежде всего одна громадная непоследовательность: «вещь в себе». Означала она не что иное, как рациональное заглядывание за утвержденный самим Кантом горизонт рационального. Неокантианство сплоченным фронтом двинулось против этого рудиментарного понятия и тем усилило иррациональный момент классической системы.

Затем, несмотря на то, что Кант исходил в своем открытии отсветов Абсолютного, т. е. объективно-трансцендентальных форм, из конкретных данных культурного творчества, и прежде всего из данных физико-математического миропредставления Ньютона, у него все же была тенденция замкнуть наличность этих форм в законченный круг и построить этот круг в связи с «таблицей суждений». Что сделало неокантианство? Оно прежде всего разорвало связь трансцендентальных форм с «таблицей суждений», т. е. оторвало трансцендентализм от начала формальной рассудочности, а затем оно разомкнуло за-

конченный круг категорий и начало вытягивать его в бесконечную спираль, причем вытягивающим фактором утвердило иррациональное начало самосозидающегося культурного космоса. Почти все неокантианство может повторить вместе с Наторпом слова гётевского Фауста: «Am Anfang war die Tat»<sup>8</sup>. Все оно утверждает, что роль философа есть прежде всего роль возвестителя человечеству тех новых моментов Абсолютного, которые всё снова и снова выносит на своих волнах свободно творящая мощь человеческого духа. Как бы ни называли неокантианцы открываемые ими к жизни и истории покровы Абсолютного: категориями, ценностями, идеальным бытием, смыслом, трансцендентальными формами, объективным составом знания, и т. д. и т. д., — все они согласны, что эти моменты Абсолютного доступны им только потому, что они сияют над всеми истинными творениями человеческого духа, подобно бесплотным лучам Благодати над головами праведников и святых. *Так глубже, чем это делал сам Кант, взрывает неокантианство систему кантовского трансцендентализма в плодоносную почву живой культурной работы.*

Но остается еще один вопрос. И только ответ на него окончательно разбивает пресловутое мнение о рассудочности и безжизненности неокантианства. Это вопрос о методе неокантианской философии, т. е. вопрос о том, каким образом отделяет современная философия в предстоящем ей культурном «благе» момент Абсолютного, т. е. момент категорий, ценности, идеального бытия, формы и т. д. и т. д. от момента не абсолютного, т. е. от момента апостериорного, материального, преходящего, эмпирического. Для защиты моей позиции, т. е. для отклонения от современной философии незаслуженного упрека в рассудочности, достаточно указать лишь на то, что если полного соглашения в положительном определении метода еще и не достигнуто, то во всяком случае среди всего неокантианства *нет двух мнений о том, что таким методом не может быть дискурсивность и силлогистичность* (т. е. рассудочность).

Согласно телеологизму Виндельбанда, наличность ценностей не доказуема, но лишь указуема. Она не дана, но задана. Она присутствует в мире в конце концов только для *этического пафоса волевого начала*. В безусловной зависимости от Виндельбанда стоит и «Предмет познания» Риккерта<sup>9</sup>, ибо разница лишь в том, что эта книга Риккерта сильно суживает и утончает этический телеологизм Виндельбанда, определенно замыкая его в сфере логических проблем и понятий. Последние же работы Риккерта, равно как и построения Ласка, сводятся к *интел-*

лектуальному узрению мира ценностей и форм как мира живущего и проявляющегося в целой системе определений, абсолютно не применимых к явлениям психофизической действительности. Исходным же пунктом такого раскрытия глаз на этот мир от Абсолюта является, как для Риккерта, так и для Ласка<sup>10</sup>, непосредственное переживание, причем Ласк идет так далеко, что утверждает мыслимость «категории сверхчувственного» в связи с безусловной принципиальной возможностью переживания метафизического мира. Безусловным и интересным защитником метода созерцания в аспекте критической философии является Гуссерль, все решительнее освобождающий свое феноменологическое узрение смыслового состава знания от изначальных пут дескриптивной психологии. Очень далека от рассудочной дискурсивности и вся школа «созерцательного интеллектуализма» Когена, стоящая под очевидным влиянием Платона. Если ко всему этому прибавить еще то, что, пользуясь всеми этими разнообразными методами, современная философия во всех своих проявлениях не переставала ни на минуту бороться за чистоту осуществления своего метода, не переставала, значит, тратить все свои силы на то, чтобы, по прекрасному и точному выражению Б. В. Яковенко, взять Абсолютное так, «как если бы оно не бралось, а просто было», или говоря иначе, говоря в пределах моего образа зашедшего солнца, не переставала все время стремиться к тому, чтобы отделить в освещенном предмете не светлую его часть от темной, но свет от освещенного им, то проведение основных контуров современного неокантианства в целях этого письма можно считать законченным.

Я не сказал о неокантианстве ничего нового и ничего оригинального. Все сказанное мною Вам будет не трудно проверить, перелистав труды затронутых мною вслед за Вами мыслителей и Ваш «Символизм»<sup>11</sup>. Перелистав же их, Вы убедитесь, надеюсь, в том, что я прав в каждом своем положении. Убедитесь в том, что Вам нельзя серьезно говорить о недостатках неокантианства, о том, что в нем почти ничего не осталось от Канта. И нельзя потому, что как бы гениальны ни были Ваш «взгляд и нечто» на философию, все же Вы не имеете нравственного права противопоставлять его тому громадному и серьезному труду, который многие из кантианцев несли всю свою жизнь над усовершенствованием завещанной им Кантом системы. Нельзя Вам также высмеивать и Ласка с его «формой формы», ибо Ласка Вы серьезно не знаете, ибо не ведаете Вы, что его форма формы знаменует собою глубокомысленное воскрешение

Плотина<sup>12</sup>, непосредственную разработку центральной мысли платиновского учения о категориях. Высмеивать же Плотина даже и Вам не под силу...

Кончая изложение тех мыслей, которые должны были показать Вам, что никакого кругового движения в действительности не происходило и что Ваше толкование неокантианства совершенно неверно, я не могу не высказать Вам моей последней надежды, что Вы искренне признаете себя разбитым наголову, если только Ваша новоявленная ненависть к «голове» еще не окончательно обезглавила Вас.

Итак, кругового движения в действительности не происходило. Согласно вступительным замечаниям моего письма, факт этот обертывается для меня необходимостью предположить, что если и не круговое движение (это было бы слишком закономерно), то некоторое хаотическое вращение всех проблем и вопросов произошло в Вас самих. Я не могу закончить моего письма, не сказав Вам несколько слов по поводу этого вращения Вашего Я.

Вы сами признаетесь в том, что в Базеле Вы увидели себя «повернутым на себя самого». Это созерцание Вашего прошлого я считаю моментом зарождения в Вас Вашей гневной статьи, ибо прошлое Ваше вызвало в Вас пламенное самоосуждение. В чем же Вы осудили себя? Ответ ясен: в том, что Вы пережили «Трагедию без названия». Свершили «сальто-мортале чело века с резиновой головой». Ведь не скажете же Вы мне, что я ошибаюсь и что, рисуя человека, летящего в бездну вниз головой и читающего в этом положении «Критику чистого разума» снизу вверх и справа налево, так что вместо разума выходит «восточная ерунда Амузар», Вы могли иметь в виду кого-нибудь другого, кроме себя самого. Нет, Борис Николаевич, для этого Ваш автопортрет слишком точен. Не Вы ли летели еще так недавно в бездну вниз головой, не Вы ли ухватились затем за кантианство и приспособили его так, что смогли расположить свой богатый опыт мистика и художника в наглядных графах его методологических построений («Эмблематика смысла»). Не Вы ли, наконец, были тем единственным «философом-модернистом», который, постоянно летая по безднам, должен был придать новоусвоенной системе большую портативность и который избрал для этого путь легкой стилизации неокантианства в духе восточной мудрости, о чем определенно свидетельствует свершенное Вами в «Символизме» превращение Риккерта, этого наиболее трезвого из всех мыслителей кантианства, в восточного дервиша.

Одно только непонятно мне в Вашем раскаянии. Зачем Вы, вместо того чтобы винить себя, говорите как-то неопределенно о каких-то философах-модернистах вообще? Я думаю, что этого делать не следовало бы, ибо самосечение позорно и бессмысленно только для унтер-офицерской вдовы, для философа же оно крайне полезно и целительно, во всяком случае предпочтительнее ломки стульев по поводу того, что Александр Македонский оказался вовсе не героем и окончательно заблудился<sup>13</sup>.

Ну если бы, поняв свою ошибку, поняв, значит, что Вы лично понимали Канта неверно, наоборот, Вы бы просто перевернули раскрытый перед Вами фолиант и стали бы читать «Критику чистого разума» еще раз, то все было бы очень хорошо, все обстояло бы вполне благополучно.

Вы же предпочли сделать совсем другое, *предпочли завести колесо какой-то круговой поруки*. Изначально повернув неокантианство лицом к Востоку, Вы, повернувшись на себя, недавнего приверженца неокантианства, увидели перед собою какого-то восточного человека, бессмысленно лепечущего: «Тнак Амузар, Тнак Амузар». Не желая, однако, принять на себя вину порождения этой безжизненной куклы, Вы обвинили в ее создании каких-то мифических «философов-модернистов», «зловещих» проповедников «логики взаимодействия и культуры отдельностей». Быть может, Вы хотели бы тут остановить свою круговую поруку, но ложное обвинение естественно рождало дальнейшую ложь. Для создания образа русского философа-модерниста Вам пришлось напасть на все западноевропейское неокантианство. Пришлось с «бахвальством красочности» рисовать его безжизненность и духовную нищету, его «мещанский бытовизм» и его комфортабельное созерцание последних высот с террас швейцарских отелей. Я должен сказать: образы Ваши изумительно пластичны, и я уверен, что эта *самодовлеющая пластичность будет многими и очень многими наивно принята за портретную меткость и точность*. Но тех, кто Ваших вчерашних друзей знает воочию, тех Вы не обманете, те за всю пышность и всем остроумием Ваших образов прекрасно увидят Вашу личную глубокую вину; прекрасно поймут, что Вы только потому были ныне принуждены повернуть Ласка к схоластике, что уже раньше вращали Риккерта на Восток.

*Я прекрасно понимаю, что вынести такое круговращение ответственности, такое бегство от собственной вины, душе человеческой крайне трудно, почти невозможно*. Поэты же издавна врачуют свои души тем, что бессознательно проецируют происходящее в них во внешнюю действительность, в дейст-

вительность окружающего их мира. К самоисцелению такой объективацией естественно прибегли и Вы, и вот *Ваше бегство от собственной вины побежало по миру в форме Вашего обвинения, направленного против театра и живописи, литературы и философии*. Но целительная объективация эта исцелила Вас не окончательно. Увлечшись литературною игрою в катанье обручей, несясь за подпрыгивающими по зеленому лугу жизни самодельными обручами кругового движения во всех областях культуры и подстегивая их Вашим метким сатирическим бичом, Вы совершенно не замечаете, что самый злоедейский круг вечного возвращения уже готов замкнуться в Вашей ревящейся душе.

Вы призываете: «Еще раз возьмемся за посохи и — вверх, вверх, на этот раз по спирали». По спирали — хорошо, но при чем тогда цитируемая Вами «простая, честная правда».

In deinem Denken leben Weltgedanken...  
In deinem Fühlen weben Weltenkräfte...  
In deinem Willen wirken Weltenwesen...<sup>14</sup>

Истина этих слов неоспорима; но не слишком ли уж неоспорима она, не слишком ли уж бедна! Ведь если вытянуть в один бесконечный фронт все философские системы без различия направлений и значительности, от Анаксимена до Л. М. Лопатина, то возвещаемая Вами истина протянется вдоль всех их длинную прямую нитью, прямую линией «дурной бесконечности». Но, будучи дурной бесконечностью, т. е. *только* банальностью, приводимая Вами истина не признает себя в Ваших устах за таковую. Нет, она стремится выдвинуться вперед, как нечто существенное и оригинальное, как нечто такое, что нужно помнить тем, которые стремятся вверх, вверх по спирали. Но безнадежно старое, выдающее себя за новое, приводит по разоблачению своих ложных притязаний все к тому безнадежно старому, к разбитому корыту у синего моря, т. е. описывает полный круг. Цитируемые Вами строки *не только дурная бесконечность, но и порочное круговое движение*.

Берегитесь, берегитесь!.. Не сели ли Вы, собравшись путешествовать вверх по спирали, верхом на деревянного карусельного коня. На таком коне Вы далеко не ускачете, во всяком случае не дальше профессорских кабинетов и швейцарских отелей.

Борис Николаевич, истина философии воистину дается только тем, что берут ее бескорыстно, а не спасаются ею от мистических головокружений. Она дается только тем, кто любу-

ется ею — как синим небом, а не лечится ею, как «логическим нашатырем». Верю, что если Вы войдете в Истину философии и встанете в ней твердою стопой, то она перестанет предательски вертеться и возвращаться вспять. До тех же пор, пока Вы будете только корыстно увиваться вокруг нее, Вам будет постоянно казаться, что она вертится вокруг Вас, и не только вертится сама, но и оправдывает всякое верчение.

Но, конечно, постижение философской истины требует громадной работы, а потому оно требует времени, времени и еще раз времени.

Вы же ежегодно меняете свою философскую точку зрения и ежегодно оповещаете читающий мир о свершившемся в Вас превращении. *Но нельзя публично жить на авансцене своей личности.* У авансцены расположена суфлерская будка. У суфлерской будки говорят чужие слова.

Борис Николаевич, я, и не я один, но вместе со мною и многие другие, — мы все ждем от Вас Ваших собственных слов, слов светлых, новых и больших. Мы не хотим, мы окончательно не хотим, чтобы Вы — Андрей Белый, на которого мы все смотрим снизу вверх, которому бесконечно верим и от которого ждем совсем большого, вещал бы и остроумничал под суфлера.





## Федор СТЕПУН

### Не афоризмы

#### I

Критицизм (тема софистики, Декарта, Канта) — конечно не хлеб насущный; скорее яд. Питаться им здоровому духу нельзя, но лечиться больному — неизбежно. Почти все лекарства — яды. Сомнения в том, что мы больны — вряд ли возможны. Потому отрицание критицизма пока все еще или легкомыслие или лицемерие.

#### II

Кант никогда не думал, как то иногда утверждают наши русские мыслители, отказываться от постижения Абсолютного. Он лишь так переложил горизонт философии, что Абсолютное осталось за ее горизонтом. Для дерзкого ума в этом подвиге самоограничения должны конечно звучать ноты скепсиса и отчаяния, но для верующего разума отнюдь нет. Разве ночь менее абсолютна, чем день? Разве значение солнца для мира и жизни днем понятнее, чем ночью? Разве тождество не верховная категория познания и разве ночь не глубочайший символ тождества?

Кант один из самых строгих подвижников, когда либо спасшихся в бесплодных пустынях разума.

#### III

«В начала бе Слово». Как известно Гете в «Фаусте» не согласился с Евангелием. «Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen, und schreibegetrost: im Anfang war die Tat!»<sup>1</sup>

Интересно и весьма показательно, что Кант, во всем прямой антипод Гете, определенно исходил в своем философствовании из гетевского положения о примате творчества. В отличие от античного и средневекового любомудрия, философия Канта не онтология, но методология, не откровение, а совесть, не система живых истин, а систематизация критериев истинностей, не философия самого Бытия, но лишь философия форм его постижения; философия культуры... и только.

#### IV

Парадоксальность и трагическое величие этого «и только» заключается в том, что философия, «мать и царица» всех наук, мыслится у Канта, быть может, единственной сферой духовного творчества не ведущей *непосредственного* отношения к Абсолютному. С Абсолютом непосредственно встречаются наука, искусство и жизнь; философия же встречается не с Ним, но лишь с формами Его постижения всеми этими областями. Философия по Канту есть, таким образом, не самый акт встречи с Абсолютом, но лишь философия актов встречи Абсолютного и относительного в образах вне философского культурного творчества.

К узрению Божьего Лица философ по Канту в сущности не стремится; его взор опущен, прикован к мертвым следам уже прошедшего мимо, уже скрывшегося Бога. Философ по Канту всего только следопыт. Не потому ли и сам Кант иногда ощущается последышем, концом, смертью?

#### V

Один из самых существенных мотивов реформации — отрицание формы, углубление сущности христианства («*Vernnerlichung des Glaubens*»)². Кант — типичный философ протестантизма; не странно ли с этой точки зрения, что как раз он определил сущность мира как *трансцендентальную форму*. Не странно ли что отрицание исторической формы веры обернулось провозглашением рационалистического формализма.

В глубокомысленнейшей эстетике Канта встречаются места, которые без всякой натяжки могли бы быть приписаны такому типичному эстету, как Оскар Уайльд. Кант считал, как известно, красивыми (*schön*) в строгом смысле этого слова лишь цве-

ты, арабески и иные бездушности, Уайльд утверждал, что всякий человек становится уродливым, как только он начинает думать.

Как будто близко по духу! И все же: — каким уродом должен был Кант казаться Уайльду? <sup>3</sup> Каким уродством Уайльд Канту?

Я понимаю всю рискованность моей параллели. Но ведь рискованность совсем не фиктивность.

## VI

Канта считают основателем научной философии. Верность этого положения крайне сомнительна. Вся большая философия, выросшая на основе критицизма: Фихте, Шеллинг, Гегель, Шопенгауэр — совсем не наука, а вся наука неокантианства — совсем не философия. Гегель, величайший философ-кантианец, мыслил свою философию самозавершением Бытия; неокантианцы же, ученые, всегда относились весьма подозрительно, как к Бытию, так и к концу; зато весьма положительно к прогрессу. («Открытая система» Риккерта <sup>4</sup>).

Как мог Кант действительно положить основание научной философии, когда для самого глубокомысленного кантианца Гегеля наука, в современном смысле, конечно же... дурная бесконечность.

## VII

В отличие от повисающих обыкновенно в пустоте нарядных парадоксов, общие места, ходячие мнения, всегда живут на счет искажаемых в них существенных истин.

Какую же существенную истину искажает широко распространенное в современности мнение, будто только наука действительно объективна; искусство же, религия, жизнь, политика — все только вкусы, о которых не спорят?

## VIII

Конечно, искусство ни в какой мере и степени не субъективнее науки. Все дело только в том, что структура научной объективности требует уничтожения, структура же эстетической объективности — наоборот: утверждения *категории лица*; мы же живем в эпоху обезличенную научной объективностью техники.

## IX

Научная истина, в которую верит ученый, (ученый не тот, кто не верит, а тот, кто верит в истину) требует от него не только преклонения, но и коленопреклоненности, не только признания, но и подчинения. Образ найденной истины обязателен для всякого ученого, как прообраз искомой им истины. В последнем счете всякий ученый или ищет уже найденную истину, или утверждает, что найденное было ложью. Во всем этом сказывается деспотический дух науки. Искусство и деспотизм несовместимы.

## X

Быть толстовцем совсем не значит писать как Толстой, а значит исповедывать учение Толстого, направленное самим Толстым против своего искусства.

Принадлежать к пушкинистам совсем не значит сочинять стихи под Пушкина, а значит изучать творчество Пушкина.

Превращение всякого собственного имени художника в нарицательное выводит как изрекающего это превращение, так и нарекаемых им, за пределы искусства.

Этим отнюдь не отрицается значение преемственности и традиции в искусстве. Но разве не ясно, что быть учеником Толстого или Пушкина значит учиться писать не под Толстого и Пушкина, а из самого себя. Все прямые последователи в искусстве всегда только убогие имитаторы; все буйные новаторы — упорные консерваторы; консерваторы подлинной природы искусства.

## XI

Наука живет прогрессом. Искусство прогресса не знает. Научный прогресс возможен потому, что в науке возможны переформления одного и того же содержания разными формами. В искусстве прогресс невозможен потому, что в искусстве связь содержания и формы не растворима и никакое переформление немислимо.

Взаимоотношение формы и содержания в науке всегда временная связь прагматического характера. Взаимоотношение их в искусстве не только вечная тайна, но и таинство. Птоломей<sup>5</sup>

был в свое время отменен Коперником. «Фауст» никогда не отменял «Божественной комедии»<sup>6</sup>.

## XII

Блок был прав, что боялся стать «достоянием доцента». История литературы — наука не только не возможная, но постольку возможная, постольку и вредная. Все связи, которые ученые (обыкновенно мало любящие искусство), восстанавливают между отдельными писателями и эпохами, называя их именами школ, течений и направлений, совершенно фиктивны. Ни один *настоящий* художник никогда ни в чем не повторил другого. У каждого все совсем заново и все со дна. Все как будто бы повторяющееся, как будто бы обще-направленское и школьно-типичное основано не на исторических влияниях, а на до и вне исторических духовных созвучиях между душами писателей (Wahlverwandschaften<sup>7</sup>).

Все сказанное неоспоримо верно однако лишь с одной решающей оговоркой. Нельзя забывать, что настоящим художником в каждом из его произведений бывает обыкновенно написано только несколько бессмертных страниц. К смертным же страницам, в которых тонут бессмертные, все сказанное никак не относится. Этими смертными страницами живут историки литературы, устанавливающие школы, влияния, течения, биографические основы и т. д.

История литературы была бы очень полезной наукой, если бы ясно сознавала, что занимаясь искусством, она занимается исключительно тем, что в нем не от духа искусства. Русская общественная и социологическая литературная критика была в известном смысле совсем не так не права и глупа, как это казалось символистам.

Невежеством внеэстетический подход к искусству становится лишь в связи с ни на чем не основанной мыслью будто бы в искусстве вообще нет недоступной историку Вечности.





**В. Ф. ЭРН**

## **Критика кантовского понятия истины**

Философия ищет истины. Если истина невозможно, т. е. не-находима и недостижима, то невозможна никакая философия, ибо философия, не стремящаяся к истине, есть совершенный *nonsens*<sup>1</sup>. Но что такое та истина, которую ищет философия? Есть ли это нечто, в чем согласны все философы?

К сожалению, вопрос об истине с отчетливостью не ставился философией. Этим понятием оперируют все. Но само понятие в фокус энергической философской мысли не попадало. Лучше всего это доказывается анализом кантовского понятия истины. Кант уже сто лет царит в европейской мысли.

Что же он понимает под истиной?

Об этом можно догадываться, к этому можно *умозаключать*, но делать простую выписку из сочинений Канта с отчетливым определением этого кардинального понятия невозможно. У Канта *есть* свое *бессознательное* понятие истины, положенное им в основу всех исследований и вместе с тем хорошо скрытое от не критических глаз. Все, кто столь же бессознательно согласны с этим бессознательным убеждением Канта, становятся кантианцами. Вскрыть бессознательность основного убеждения Канта — это значит, с одной стороны, обнаружить одну из наиболее догматических сторон «критической философии», с другой стороны, расчистить дорогу к верному и существенному определению понятия истины.

В «Критике чистого разума» в параграфе «О разделении общей логики на аналитику и диалектику» Кант вплотную подошел к этому вопросу и уже через страницу от него отошел, для того чтобы больше к нему не возвращаться.

«*Что есть истина?* вот старый известный вопрос, которым старались поставить в тупик философов и привести их или к жалкому логическому кругу, или к признанию их неведе-

ния». Казалось бы, необходимо было так или иначе, но определенно ответить на этот вопрос. Но Кант, не совсем понятно для чего, говорит о бессмысленных вопросах и, приведя выражение древних: один доит козла, а другой держит под ним решето, пробует доказать, что «требовать всеобщего критерия истинности знания со стороны его материи нельзя, так как требование это противоречиво». Но это доказательство вряд ли кого может убедить, ибо Кант начинает его с *условия*, ни в коем случае не могущего быть бесспорным: «Если истина состоит в согласии познания с предметом, то и т. д. Т. е. все доказательство зиждется на предположении, что приведенное Кантом определение истины, которое создает противоречие, есть единственное и всеми признанное определение. Между тем за ним нельзя признать ни единственности, ни общепринятости. И Кант ни одной минуты не подумал о том, что, принимая его за единственное, он должен был сослаться не на его популярность, а на его *логическую единственность*, и таким образом тот факт, что *это* определение истины приводит к противоречию и невозможности критерия истины со стороны материи, совершенно не доказывает, что критерий этот сам по себе невозможен и что невозможно такое определение истины, которое противоречия отнюдь не создает.

Это показывает, что отказ Канта ответить на поставленный себе вопрос совершенно *необоснован*. А так как в этом отказе получает начало многоводная река всех дальнейших трансцендентальных выводов, то логические размеры этой необоснованности становятся огромными и вопиющими. Это не скромное частное мнение кенигсбергского жителя Канта, это одна из глубочайших основ всей критической философии.

Отказ Канта ответить по существу на вопрос: что есть истина, т. е. каково то понятие истины, которое конституирует самое существо чистой мысли, выделяя ее из совокупности простых психических данных, создает двойственность и неустойчивость утверждений Канта, непосредственно следующих за отказом, и затем принуждает Канта принять такую заведомо условную и странную концепцию истины, которая должна вызвать самую строгую критику.

«Требовать всеобщего критерия истинности знания со стороны *материи* нельзя, так как требование это противоречиво». Следовательно, остается *только* критерий формальный. И этот формальный критерий истинности знания должен быть уже *единственным* и исключительным критерием, ибо другого быть не может, ибо другой, т. е. материальный критерий, признан

уже невозможным и приводящим к противоречию. Вывод этот логически неизбежен. С удивлением поэтому можно читать следующие утверждения Канта.

«Что же касается познания со стороны одной лишь его формы (оставляя в сторон всякое содержание), то ясно, что логика, поскольку она излагает всеобщие и необходимые правила рассудка, дает критерий истины именно в этих правилах. То, что противоречит им, есть ложь, так как рассудок при этом противоречит общим правилам мышления, т. е. самому себе. *Однако эти критерии касаются только формы истины и потому недостаточны*, хотя и вполне правильны. В самом деле, знание, вполне сообразное с логической формой, т. е. не противоречащее себе, *тем не менее может противоречить предмету*. Итак, чисто логический критерий истины, именно согласие знания с всеобщими и формальными законами рассудка и разума, есть также *conditio sine qua non*<sup>2</sup>, т. е. *отрицательное условие* всякой истины, но дальше этого логика не может идти, она не может дать никакого признака, чтобы открыть заблуждение, касающееся не формы, а содержания».

Неопределенность этих утверждений, касающихся верховных вопросов философии, поистине замечательна! Только что Кант сказал, что материальный критерий истины *невозможен*, и вдруг: «Однако эти критерии касаются только формы истины и поэтому недостаточны». Т. е., другими словами, одного критерия формального недостаточно и нужен еще критерий материальный; а если нужен, то и возможен. А если возможен, то для философа *необходимо* выяснить прежде всего, что он под ним понимает. Почему же Кант заговорил о бессмысленных вопросах, когда из его же слов явствует обратное: что бессмысленно *не ставить* этих вопросов? Но, может быть, Кант думает, что материальный критерий внутренне необходим и в то же время внутренне противоречив, т. е. невозможен. Но тогда долг философа обязывал Канта остановиться на этой величайшей из антиномий и сосредоточить на ней всю энергию своего замечательного таланта. Слава Богу, *ведь спешить-то уж некуда* после открытия такой антиномии! Ибо эта антиномия разверзает перед философом бездну скептического отчаяния. Перед философом ставится заведомо неразрешимая задача: решить уравнение с двумя неизвестными! В самом деле, формальный критерий недостаточен, формальный критерий только отрицательное условие всякой истины, т. е., другими словами, с одним формальным критерием ничего сделать нельзя, он перестает быть *X* лишь в том случае, если мы можем каким-нибудь способом

раскрыть значение  $Y$ . Но этот  $Y$ , т. е. в данном случае материальный критерий, внутренне противоречив, невозможен и навсегда останется *неизвестным*. Что же делать? В таком случае философу остается «закрыть свою лавочку» и с честной скромностью, устранившись с ристалища жизни, занять позицию *решительно ничего* не понимающего зрителя. Ибо в таком случае равно бессмысленны все точки зрения: и критические и догматические, и *трансцендентальные и эмпирические*.

Но Кант нисколько не думает впадать в отчаяние. Он спокойно продолжает свое трансцендентальное исследование, как будто только что поставленных вопросов ни у кого подняться не может. Очевидно, он убежден, что его точка зрения выше этих вопросов и что он обладает некоторым талисманом, перед которым бессильны все вопросы и все возражения. Так как это убеждение *бессознательно*, оно в приведенном выше абзаце присутствует лишь в *скрытом* виде. И обнаружить его можно, лишь сопоставив высказанные здесь утверждения с другими основными воззрениями Канта.

Очевидно, печального вывода, сделанного нами, Кант избегает тем, что с поразительной неотчетливостью мысли на одной и той же странице употребляет *одно и то же выражение в двух совершенно различных смыслах*. Так, в первом случае под истиной со стороны материи (содержания) Кант понимает нечто *неопределенное общечеловеческое*, во втором случае под материей истины понимает (специфически в своем духе) материю опыта. Только этим неожиданным *подмещением* Кант избегает нелепости одновременного признания и *невозможности* материального критерия, и его *необходимости*. Но ведь между понятием истины и понятием опыта «дистанция огромного размера»!

Для того, чтобы поставить знак равенства между истиной и опытом, *нужно произвести огромное исследование*; даже при допущении, что такой знак равенства возможен, слишком ясно, что взятые сами по себе понятия истины и опыта отнюдь не *тождественны*. Ибо равно возможны понятия и *ложного опыта* и *сверхопытной истины*. Ни в главном критическом труде, ни в других своих трудах Кант и не думал производить никакого исследования, обосновывающего это фундаментальное отождествление. Оставив в стороне понятие истины, он занялся одним исследованием понятия опыта, с постоянным бессознательным убеждением, что, исследуя опыт, он исследует именно истину, ибо понятие истины всецело адекватно понятию опыта. На почве этого смешения само понятие опыта полу-

чает у Канта странную, глубоко противоречивую постановку. Ставши универсальным и раздавшись до пределов понятия истины, понятие опыта сохраняет в то же время бедность и скудность *рассудочного опыта естественных наук*. Получается таким образом, что частные и скудные *схемы* естественных наук (главным образом физики и математики) превращаются в универсальные и грандиозные *символы*, долженствующие истолковывать и упорядочивать всю полноту космической жизни. *Опыт* Канта благодаря этому характеризуется двумя резкими чертами: безмерной притязательностью и нетерпимой исключительностью — черты, заимствованные у понятия истины и ей подобающие, и крайней скудостью и абстрактной бедностью — черты, наложенные отождествлением опыта вообще с опытом естественных наук.

«В самом деле, знание, вполне сообразное с логической формой, т. е. не противоречащее себе, тем не менее может противоречить предмету». Какому предмету? Очевидно, это не предмет общечеловеческого сознания, ибо Кант только что отверг понятие истины как согласия познания с предметом. Ergo это такой предмет, который в то же самое время и не предмет, т. е. это не что иное, как *материальная сторона естественнонаучного опыта*. Этот опыт имеет две стороны — формальную и материальную, и Кант таким образом понимает под истиной не только сообразность знания с всеобщими и формальными законами рассудка и разума, но и гармонию между *формой и материей опыта*. Т. е. то *положительное* условие истины, которого недостает одной логической форме знания, заключается в согласии двух сторон опыта *между собой*. Другими словами, в понятии гармонического опыта заключается *вся истина*. И ставить вопрос о другой истине — это значит задавать бессмысленные вопросы, т. е. доить козла, а отвечать на подобный вопрос — это значит давать бессмысленные ответы, т. е. подставлять решето.

Но что же представляет из себя материя кантовского опыта, т. е. кантовской истины? И что это за гармония формы и содержания?

«Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один не был бы мыслим. Мысли без *содержания* пусты, а наглядные представления без понятий слепы». «Рассудок не может ничего наглядно представлять, а чувства не могут ничего мыслить. Только из *соединения* их может возникнуть *знание*». Если бы основываться на *точном* смысле выражений Канта, можно было бы заключить из приведенных утверждений, что форма знания — опыта дается рассудком через поня-

тия, материя же — чувственностью через наглядные представления. На самом деле «чувственность» никак не есть *чистая* материя опыта, ибо она сама находится под «правилами», т. е. имеет свои собственные *формы*, учение о которых составляет первую часть «Критики чистого разума» — *трансцендентальную эстетику*.

Поэтому согласие формальной и материальной сторон опыта, которое считается Кантом за полную истину, не может быть констатировано в согласии рассудочных форм с формами чувственности, ибо из их соединения двух или нескольких *форм* никак не может получиться *материя*. Значит, *материя* кантовского опыта, никак не могущая быть найденной в *чистых формах чувственности*, должна, по мысли Канта, находиться в чем-то другом. Но *в чем же?* Вот вопрос, которым нащупывается слабейшая сторона всего кантовского предприятия. В самом деле, где же искать эту изумительную материю, без которой нет и не может быть опыта, т. е. истины по Канту, и о которой в то же время Кант не потрудился дать никакого определенного понятия. Увлеченный демоном априоризма, Кант *совершенно забыл о материи опыта*. Произошел в своем роде единственный в истории философии случай: из поля зрения мыслителя *исчезла половина проблемы* в его же собственной постановке. Кант говорит в «Дедукции чистых рассудочных понятий»: «чтобы узнать, как возможны чистые понятия рассудка, необходимо исследовать, каковы априорные условия, от которых зависит возможность опыта и которые лежат в его основе, если *отвлечься от всего эмпирического содержания явлений*». Несомненно, в целях ясности и простоты изложения можно отвлекаться от чего угодно, даже *от всего эмпирического содержания явлений*, но нужно не забывать в таком случае об обязанности вернуться к этому эмпирическому содержанию и дать ему какое-нибудь истолкование. Между тем Кант все эмпирическое содержание явлений попросту выбрасывает за борт своего философского корабля и, только освободившись от этого балласта, чувствует себя в силах плыть в заранее предрешенном направлении. *Многообразие* наглядного представления превращается в *единство* благодаря акту, называемому *синтезом* аппрегензии; *репродуктивный синтез воображения* дает устойчивость единству, данному синтезом аппрегензии. Эта устойчивость доходит до логической завершенности благодаря *синтезу воспризнания в понятии*. Наконец, весь этот ряд синтезов коренится в *первоначально синтетическом единстве апперцепции*.

Но где же *материя* опыта? Где то *содержание* опыта, без которого, по признанию Канта, не может быть истины, ибо формальная сторона составляет только отрицательное условие истины?

Все это «единство, которое делает предмет необходимым, не может быть не чем иным, как *формальным* единством сознания в синтезе многообразия представлений». Но ведь опыт-истина никак не есть *формальное единство сознания*, а нечто большее: гармония формы и содержания в единстве сознания. Здесь огромный, совершенно непонятный по своей величине *пробел* кантовской философии. В самом деле, выключается из пределов трансцендентального исследования *все* эмпирическое содержание опыта. И вместо действительного вопроса, как возможен реальный опыт со всем бесконечным содержанием его материального разнообразия, Кант создает искусственную систему трансцендентальных эпициклов для разрешения мнимого вопроса: как возможен вымышленный и не мыслимый опыт, состоящий из соединения одних *форм* без *участия* какой бы то ни было *материи*.

Происходит, таким образом, новый сдвиг в постановке вопроса, и если Кант сначала подменил понятие истины понятием опыта, то теперь свершается другая подмена: понятие опыта, имеющего необходимо две стороны — форму и содержание, — заменяется односторонним понятием опыта с *консистенцией чисто формальной*. Опыт берется как иерархическая система синтезов, формующих и объединяющих *неизвестно что*. «Мы говорим, что познаем предмет в том случае, если мы внесли синтетическое единство в многообразие наглядного представления». Магическое слово «многообразие» закрывает от Канта все истинные трудности проблемы. Стоит только спросить, что это за «многообразие наглядных представлений», чтобы увидеть, что у Канта нет никакого ответа на этот вопрос. Ведь самое понятие *многообразия* уже обусловлено, по Канту, применением категорий *множества* и *единства*, с одной стороны, и категорий *реальности* — с другой. Ведь иначе вместо «многообразия наглядных представлений» будет абсолютная неопределенность, т. е. чистое *x*, *nihil privativum*<sup>4</sup>, или по-гречески  $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ . Т. е., внося синтетическое единство, мы в данном случае вносим его отнюдь не в чистое *содержание опыта*, а в уже *оформленное*. Но тогда подымается вопрос: как получилось и как возможно это первоначальное оформление чистого содержания опыта? Т. е., другими словами, каково отношение чистой формы опыта

к чистой материи его и возможно ли и как возможно *взаимодействие* между ними?

Кант всегда исходит из *факта* естественных наук, и потому во всех исследованиях *положительный* ответ для него *предрешен*. Он не может спросить, как подобает истинному и бескорыстному философу, *возможно* ли это взаимодействие. Напротив, как заинтересованный адвокат и энтузиаст одной группы знаний, принятой на абсолютную *веру*, Кант наперед убежден, что взаимодействие возможно *потому, что оно действительно*, т. е. дано в естественных науках. Если бы он освободился от своего нефилософского пристрастия именно и только к естественным наукам, он бы увидел, что по основоположениям его собственной мысли постулируемое им взаимодействие формы и содержания опыта *висит в воздухе и ничем не обосновывается*. Больше того, оно совершенно не мыслимо. При всей недоговоренности учения Аристотеля о форме и материи, взаимодействие между ними все же мыслимо, ибо  $\psi\lambda\eta$  для Аристотеля есть  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\epsilon\iota\ \delta\upsilon\nu$ , т. е. некоторая потенция, а не ничто. А раз потенция, то и некоторая сила, которая имеет не только способность *совершенно усваиваться* формой, но и *противиться* форме. Аристотель понимает материю *онтологически*. Кант же материю опыта понимает существенно *меонически*<sup>5</sup>. И это создает полную невозможность мыслить какое бы то ни было взаимодействие в кантовском понятии опыта. Каким образом может соединиться форма кантовского опыта с материей? Ведь материя эта есть абсолютная неопределенность. Сказать, что она есть, т. е. существует, это значит уже оформить ее категорией реальности. Значит, есть ли она или нет ее, мы сказать *не можем*. Раз никакое «что» не может быть предцируемо о ней, она равна полному «ничто». Но каким образом полное ничто может соединяться с какими бы то ни было формами? Можно соединять синюю краску с желтой, но как соединить синюю краску с *отсутствием* желтой или отсутствием всякой краски? Очевидно, соединения произойти не может, и синяя краска, смешанная с отсутствием желтой, просто-напросто останется *сама собой*, т. е. *синей краской в прежнем виде*. И кантовская форма опыта, соединенная с материей опыта, не имеющей никакого бытия в себе и представляющей из себя одно лишь отрицание, т. е. *отсутствие формы*, тоже останется сама собой, т. е. одной формой, не имеющей никакого содержания. Отсюда необходимо следует, что опыт в кантовском понимании имеет только *одну* сторону: *формальную*, так что кантовская «форма» при всей синтетической и мужественной активности, ей припи-

санной, должна оставаться *вечным холостяком*, ибо живой материи, восприимчивой и женственной, могущей освободить ее от холостячества, *нет*, а есть только отсутствие формы.

Но в таком случае тот положительный критерий истины, который хотел установить Кант, *исчезает*. *Согласие формы и содержания* превращается в согласие формы с формой же! Т. е. вместо согласия двух сторон опыта между собой получается понятие опыта, сообразного с одной лишь логической формой. Это есть *reductio ad absurdum!*<sup>6</sup> Но Канту совсем не хочется в нем признаться, и он еще раз многозначительно повторяет: «Так как одной лишь формы познания, хотя бы она вполне согласовалась с логическими законами, еще вовсе не достаточно, чтобы доставить знанию материальную (объективную) истинность, то никто не может отважиться судить о предметах с помощью одной только логики и утверждать о них что-либо, *не установив о них уже заранее основательных сведений помимо логики*». Но мы теперь видим, что эта излюбленная фразеология Канта имеет только риторическую ценность и может действовать лишь на тех, кто *jurant in verba magistri*<sup>7</sup> и не различают звучных фраз от обоснованных утверждений. Пусть Кант или кантианцы ответят нам: *откуда* они могут достать эти *основательные сведения*, если по их же основоположениям следует, что материя опыта есть *пустой звук*? И если (что невозможно) они ответят на этот вопрос, пусть они разрушат и следующую загадку: почему, зная, откуда можно добывать «основательные сведения», они об этом живом источнике говорят в придаточных предложениях и отнюдь не думают делать его центром всех своих исследований? Ларчик открывается просто: для Канта источник основательных сведений, говоря символически, это Ньютон, и, уверовав в Ньютона верой бретонской женщины, Кант совершенно не думает подвергнуть «Ньютона» *философской* проверке и готов считать святотатством всякий вопрос об этом. Наоборот, все свое исследование он замышляет как *оправдание* «Ньютона», как благочестивую *апологию* уже признанной и готовой истины, и в этом смысле философией Кант пользуется не как целью и не как высшей инстанцией, а как средством и как низшей инстанцией, находящейся в зависимости от чего-то уже принятого и сомнению не подлежащего.

Итак, говорить всерьез о каком-нибудь *материальном* критерии истины Кант не может, и как бы очевидна для него самого ни была недостаточность одного «отрицательного условия истины», сколько бы раз он ни говорил об этом, — он не в состоянии, не покидая *основ* своего мировоззрения, выйти за пре-

дела *формального* критерия. Формальный критерий — это единственно доступный и действительный критерий для Канта. Но так как формально-логическая сторона мысли характеризуется прежде всего двумя признаками: признаком *необходимости* и признаком *общеобязательности*, то, очевидно, сущность формального критерия выражается именно в этих двух признаках и понятие истины получает у Канта новое, окончательное и специфически-кантовское определение: *истина есть то, что общеобязательно и необходимо*. Но так как *другой* истины никакой нет и в пределах кантовского мировоззрения ее нельзя даже мыслить, то это положение можно перевернуть и сказать: *общеобязательное и необходимое в мысли есть истина*. Или: *вся истина исчерпывается признаками необходимости и общеобязательности*. А так как необходимое и общеобязательное есть *априорное*, а дисциплина, занимающаяся исследованием априорных принципов, есть *трансцендентальная философия* или метафизика в том смысле, в каком она постулируется *критикой чистого разума*, то истина Канта может быть, во-первых, найдена раз навсегда и, во-вторых, заключена в твердо определенные формы: трансцендентальная философия, по утверждению самого Канта, «может вполне овладеть всем полем относящихся к ней знаний, завершить свое дело до конца и передать плоды его потомству в пользование, как капитал, не подлежащий дальнейшему увеличению». Философия, как *искание истины*, прекращается. Истина вся сполна и целиком и навсегда содержится в трансцендентальной философии. Ею уже пользуются как неотчуждаемым капиталом, т. е. механически, ни о чем не беспокоясь, никуда больше не стремясь. Процесс философского искания останавливается, потому что *завершается* и овладевает всей полнотой истины. Вот *образ истины*, которым зачаровано все мышление Канта и которому верен остался трансцендентализм до наших дней.

Замечательная отчетливость и изумительная сила мысли в деталях соединяется в Канте с исключительной неопределенностью и слабостью мысли в *основоположениях*. Вся истина заострилась для Канта в понятиях общеобязательности и необходимости. Но совершенно невозможно сказать, какой *смысл* придает он им, что определенно под ними разумеет. Признак общеобязательности совершенно неудачен. Общеобязательное — это значит то, что имеет значимость для всех. Но кто эти *все*? Люди, человечество? Прежде всего, *все* люди не могут увериться в обязательности трансцендентальной философии уже по той простой причине, что до появления «Критики чистого разу-

ма» *человечество* прожило уже десятки веков, и в эти тысячелетия, сколько нам известно, не было ни одного кантианца. Значит, если трансцендентализм есть *истина*, то совсем не обязательно, а если истина есть нечто такое, что *непрерывно* должно быть обязательным, т. е. значимым для всех, то трансцендентализм не есть истина. Но может быть, нелепость реального понимания обязательности исчезнет, если мы попробуем понимать обязательность *потенциально*? Истина обязательна, т. е. значима для всех, но потенциально. Но все-таки для *всех*, т. е. для людей, для *индивидуальных* людских сознаний? И спрашивается, в чем центр тяжести — в простом факте, что всякий человек может убедиться в истине трансцендентализма или же что он может убедиться в ней на *разумных* основаниях, благодаря внутренней, т. е. логической необходимости, присущей трансцендентализму? Очевидно, если бы даже *все*, и живущие и жившие, и имеющие жить люди сделались трансценденталистами не на разумных основаниях, а по моде, по стадному чувству и по взаимному гипнозу, — этот процесс не имел бы никакого отношения к *истине*. И значит, единственный смысл понятия обязательности может заключаться для Канта во внутренней необходимости.

Но Кант недаром выставил оба признака. Если никуда не годится первый признак, то, быть может, он несколько прикроет слабость второго. Кант ставит рядом оба признака потому, что бессознательно чувствует, что признак необходимости сам по себе неустойчив и нуждается в поддержке, и если понятие обязательности ничего нового к понятию необходимости прибавить не может, то все же два признака более, чем один, и потому вместе внушительнее и авторитетнее. Что такое необходимость? Необходимость внешняя не может быть признаком истины. Если внешней силою Галилея *принуждают* сказать, что земля неподвижна, то истиной все же остается: *errur si tuove!*<sup>8</sup> Необходимость, как признак истины, может пониматься только во *внутреннем* смысле. Но внутренняя необходимость не есть уже просто необходимость. В соединении слов «внутренняя необходимость» бедное и бессодержательное понятие необходимости безмерно *обогащается* понятием «внутреннего», — понятием, которое таит в себе глубочайшую и обширную метафизику. Само по себе понятие необходимости лишено *самостоятельного* смысла. Само по себе понятие необходимости расплывчато и неизбежно ставит вопрос *почему?* Если какое-нибудь положение необходимо, оно или необходимо во внешнем смысле, а это никакого отношения к истине иметь не мо-

жет, или же мысль должна суметь ответить себе же самой на вопрос: *почему* это необходимо? Но ответить на этот вопрос можно лишь раскрытием *материальной* истины данного положения, ибо иначе при одной формальной правильности, внутренней необходимости получиться не может. Если я по рассеянности соглашусь с каким-нибудь вздорным утверждением, то совершенно правильные выводы из этого положения отнюдь не обязательны для меня *внутренно*, хотя формальная необходимость их может быть безукоризненной. Т. е., другими словами, понятие необходимости лишено всякого смысла *вне материального критерия истины*, а так как понятие кантовской истины, как мы показали, — односторонне и исключительно *формально*, то признак необходимости в кантовском мышлении лишен определенности и содержания. Но понятие *истины* исчерпывается для Канта двумя признаками, из которых первый сливается со вторым, а второй лишен самостоятельной силы. Что же получается? Получается, что кантовское понятие истины, как истукан с глиняными ногами, рассыпается при внимательном анализе и само себя уничтожает, разъедаемое внутренними противоречиями.

Иначе и быть не может! Дурной психологизм проникает трансцендентальную философию в самом исходном пункте, т. е. вся кантовская философия глубоко психологистична. Но какое же понятие *истины* может получиться на психологистической основе? Ведь нет ничего враждебнее психологизму, чем понятие истины. Универсальность Истины, ее объективный смысл, абсолютно не соединимы ни с каким партикуляризмом, и «критическая» философия, уже в исходном пункте своим занимая партикуляристическую точку зрения, *естественно* не может возыметь сколько-нибудь устойчивую и лишенную внутреннего противоречия концепцию истины.





**В. Ф. ЭРН**

## **Сущность немецкого феноменализма \***

Моя речь «От Канта к Круппу» была посвящена вопросу о *непрерывности* в развитии немецкой культуры. Она вызвала много недоумений \*\*.

Я не скажу, чтобы все недоумения были одинаково обоснованы. Во всяком случае, некоторая часть их мне представляется относительно справедливой. В краткой речи сколько-нибудь исчерпать столь огромную тему, как связь философии Канта с современным германством, — конечно, невозможно. Моя задача была скромнее: я стремился лишь к постановке этой жгучей темы и к обоснованию ее возможности. Мне кажется, цель эту мною достигнута. Задача моей теперешней речи опять-таки скромная и минимальная. Мне хотелось бы прибавить один существенный штрих к картине, нарисованной в предыдущей речи, и этот штрих будет заключаться в истолковании и объяснении того *феноменализма*, который составляет ядро теоретической философии Канта и который в своей односторонности неизбежно приводит к «Wille zur Macht»<sup>1</sup> и к блиндированным мечтам о всемирной гегемонии. Кроме того, мне хотелось бы сделать несколько маленьких замечаний, к одному из коих я непосредственно и перехожу.

---

\* Эта речь была произнесена в Петрограде 26 ноября и в Москве 29 января в Рел<игиозно>-фил<ософском> обществе памяти Вл. Соловьева. См. Отчет в «Утре России» «Спор о германской культуре», № 31, 1915.

\*\* *Евг. Адамов* («Киевская Мысль», октябрь), *Н. Эфрос*. Кант и Крупп («Речь», окт.), *С. Л. Франк*. О поисках смысла войны («Русская Мысль», XII), *П. Рысс*. От Владимира Соловьева к Владимиру Эрну («День», 27 ноября), *М. Рубинштейн*. Виноват ли Кант? («Русск<ие> вед<омости>», № 33, 1915 г.) и т. д.

## I

Прежде всего, установление линии, идущей от Канта к Круппу<sup>2</sup>, — есть чисто теоретический анализ. С анализом можно не соглашаться, против анализа можно сослаться на «отрицательные инстанции» — но нельзя анализ рассматривать как практическое посягательство на общепризнанные ценности. Подумать страшно, до какого духовного рабства мы можем прийти из самых возвышенных и мнимо либеральных побуждений, если мы отвергнем право исследователя вынимать музейные ценности даже самой высокой духовной культуры из-под стеклянных колпаков и рассматривать их по существу, как живые силы. Слишком скоро волнующиеся от такого испытательского отношения к великим именам пусть успокоятся от следующего простого различения. «Безумно» и «дико» войти в музей и изрезать, например, «Весну» Боттичели, и в то же время в высокой степени разумно и совсем не дико подвергать дело Боттичели теоретическому анализу и утверждать, напр., что глубоко искренен и пленительно задушевен он в картинах на темы античные и манерен и религиозно бессилен в картинах на темы христианские. Критика есть критика, и ставить пределы свободному исследованию это значит решительно отказаться от настоящего испытывания вещей, которое особенно опасно оставлять в такие ответственные и такие подъемные эпохи, как наша.

Второе маленькое замечание — исчерпывается упоминанием о двух любопытных фактах. Через две недели после произнесения речи «От Канта к Круппу» телеграф принес известие, что *философский* факультет Боннского университета избрал докторами *honoris causa*<sup>3</sup> *Круппа* и директора *крупповских* заводов Аусенберга. Моя речь как бы предвидела, т. е. *предсказала* это событие и обосновала его диалектически, а так как по самому позитивному критерию истинного знания *savoir — c'est prévoir*<sup>4</sup>, то это предвидение необходимого философского затмения у интеллектуальных верхов современного германизма должно быть сочтено всяким беспристрастным человеком за косвенное указание верности моих философских «вычислений», хотя бы даже сразу они и не казались принудительно убеждающими. Другой факт заключается в том, что несмотря на открытую полемику против моей основной мысли, такой вдумчивый и осторожный писатель, как М. О. Гершензон<sup>5</sup>, в своей статье «Уроки войны»<sup>6</sup> признается, что «в грубом и глупом материализме немецких властей» «есть какое-то странное соответствие с но-

вейшими немецкими учениями по теории познания». Под новейшими немецкими учениями по теории познания можно разуметь прежде и больше всего имманентизм, риккерттианство, когенианство — т. е. школы *неокантианские*. Но школы неокантианские исторически и формально связаны с *Кантом*, и таким образом объективной логикой М. О. Гершензон вынужден признать, что немецкие зверства, т. е. «Крупп», «имеет какое-то странное соответствие» с Кантом, по крайней мере с тем Кантом, который породил «новейшие немецкие учения по теории познания». Если избрание Круппа доктором философии звучит пикантно и для многих неожиданно, то и невольное признание Гершензона не лишено острого и глубоко симптоматического значения.

Перейдем теперь к разъяснению *феноменализма*.

## II

Чтобы раскрыть сокровенный и корневой смысл феноменализма, я прибегну к описанию его глубочайшей сущности в терминах внутреннего опыта. Слова внутреннего опыта понятны всем и в то же время они составляют настоящее ядро самых отвлеченных философских понятий, что все больше и больше подчеркивают историки философии. Всякое познание есть взаимоотношение субъекта с объектом. Субъект — это тот, кто познает, объект — то, что познается. Иначе, субъект есть активная форма познания, объект — формируемая материя. Как активная форма субъект есть начало мужское; как формируемая материя объект или действительность есть начало женское\*.

Мужское и женское могут вступать между собою в многообразные отношения. И иные из этих отношений нормальны, естественны, энтелехийны, иные же — неестественны, ненормальны, уродливо односторонни. Мужское может совершенно не считаться с глубинной сущностью и внутренним бытием женского, тогда мы будем иметь насилие мужского начала над женским, некое внешнее порабощение женского начала. Во вторых, мужское начало, увлекаясь дурными сторонами начала женского и льстя его губительным склонностям к неопределенности и двусмыслию, может вступать с ним в недолжное

---

\* Это понимание познания обосновывается в моей работе «Природа мысли» (Бог<ословский> вестн<ик>. 1913)<sup>7</sup>.

соотношение взаимного порабощения и взаимной связанности. Если первый случай есть простое насильничество, то второй случай может быть назван неодолимостью дон-жуанством. В-третьих, мужское и женское могут вступать в различные формы земного брака, освященного Небом и в то же время не изживающего ни всей глубины и тайны начала женского, ни всей силы и энергии начала мужского. В этом случае женское естество впервые опознается и признается в своей священной сути и утверждается навеки в аспекте страдного и блаженного материнства. В-четвертых, и это последнее и предельное взаимоотношение, формы земного брака могут быть признаны частичными и предварительными. Под их священными покровами открывается новая и глубинная невестность женского естества и влюбленность мужского, и подлинное и абсолютное соединение между ними переносится в беспредельную за-историческую сферу непостижимого брака Агнца с Церковью.

Было бы очень легко все виды соотношения между познающим субъектом и познаваемой действительностью расклассифицировать по только что набросанной схеме. Я же применю эту схему лишь для разъяснения и раскрытия интересующего нас понятия.

### III

Феноменализм происходит от слова φαίνεσθαι, по-русски — являться. Явление в нашем земном опыте есть пункт соприкосновения или встречи познающего с познаваемым. Кажется бы, эта встреча может быть мыслима по нашей схеме во всех четырех возможностях. К сожалению, философия, которая обыкновенно называется феноменалистической, с исключительным фанатизмом замыкается в первые две возможности и знать ничего не хочет о возможностях последних. Историческую силу феноменалистическая философия получает в Новое время, и здесь она имеет две формы: наивную форму английского эмпиризма и французского энциклопедизма, которые изживают в постепенном развитии различные виды преходящих, легкомысленных связей между познающим субъектом и познаваемой действительностью, и форму ученую, «критическую» в философии Канта, которая с изумительным пафосом возводит в перл создание конкубинат<sup>8</sup> между познаваемой действительностью и познающим субъектом и своим отрицанием самой возможности нормальных отношений между «мужем» и «же-

ною» — узаконяет самые низкие формы блудных отношений, вплоть до насильнического разрушения Реймского собора снарядами крупновских орудий.

Сущность Кантова феноменализма заключается в том, что процесс частичного отрицания и меонизации познаваемой действительности\*, совершившийся в философии XVII и XVIII веков, находит у него решительное обострение. Познаваемую действительность он объявляет всю и без остатка творимой и созидаемой познающим разумом, *непознаваемая* же действительность разрешается у него в чистую проблематичность, в трансцендентальный *Grenzbegriff*<sup>10</sup>. Поскольку что-нибудь познается, постольку оно создается, и вне разумного созидания предмета не может быть никакого познания *In abstracto* этим дается гносеологическая формула и завет такого чистого насильничества над действительностью, при котором женственная сущность сущего начисто отрицается и не признается. Она существует лишь как предмет овладения лишь для осуществления конкубината и действительна только в нем и поскольку он совершается. У Канта этот акт маскируется паутинными формами чувственности и паучиными категориями, и все же деревянный грохот схоластической терминологии и нарочитой абстракции не может заглушить печального жужжания попавшей в эти сети и умирающей в них действительности.

С большою гордостью Кант выставил притязание быть третейским судьей между враждующими течениями предшествующей ему философии. С непоколебимою уверенностью он надел на себя цепь судьи и право или не право, но произнес свой решительный приговор. Различные нелады между субъектом и действительностью, которые неизбежны были при гносеологическом «дон-жуанстве» английского эмпиризма и картезианско-лейбнизианского рационализма. Кант, применяя всю полноту судебной власти, решил раз навсегда прекратить формальным провозглашением *развода* на веки вечные между разумом и действительностью. Кант был слишком деспотичен, для того чтобы покровительствовать «легкомысленным связям». С другой стороны, он был слишком обуреваем традициями новой философии, для того чтоб признать формы священного брака и существенную невестность мира. Ему оставалась только одна дорога: сделав постановление о запрещении брака, устремиться к такому безбрачному овладению действительности, при котором были бы исключены всякие моменты подлин-

\* О процессе меонизации ср. мою книгу «Борьба за Логос»<sup>9</sup>.

ного соединения с объектом. Пафос Sturm und Drang'a<sup>11</sup>, как это ни странно, нигде и никогда не достигал такого безграничного обострения, как в «Критике чистого разума». Это было абсолютно «гениальное» предприятие. Если София Арну<sup>12</sup> в духе времени называла брак «тайнством прелюбодеяния», то Кант это изречение универсализировал, вознес к снежным истокам национальной мысли и отсюда напоил им многоводные реки дальнейшей немецкой философии. Из судьи, сам того не замечая, Кант сделался блюстителем совокупности отдельных наук. В этом бездушном цикле отдельных обесмысленных дисциплин женственная действительность в своих различных закрытых ликах отдавалась на удовлетворение эротических стремлений научного метода. Философ же в люциферическом «бесстрастии» занимался магией первоначального созидания различных ликов действительности для работы над ними «научного метода». Вся действительность, т. е. весь orbis scientiarum<sup>13</sup> со всей деятельностью в нем отдельных наук в последнем счете обратились таким образом в марионеточное марево, вызываемое из небытия всемогущей волей трансцендентальной апперцепции<sup>14</sup>, под коей, как «под таинственной холодной полумаской»<sup>15</sup> мелькают знакомые черты исконного принципиального безбрачника и абсолютного холостяка.

#### IV

Но, несмотря на эти строгие постановления, Кант не оставлял своего романа с метафизикой. Он, в самом глубинном замысле своем ее окончательно уничтоживший, не переставал о ней говорить в терминах чрезвычайно странного патологического эроса. Из этого эроса и возник целый ряд в корне испорченных систем метафизики, из коих самая последняя и самая грандиозная есть мечтательное восстание позитивнейшего с виду народа на чудовищно-фантастическое предприятие.

Для меня несомненно, что неслыханное (Кант с полным правом подчеркивает совершенную *новизну* своего дела) искажение отношений между познающим субъектом и познаваемую действительностью не могло быть единоличным делом Канта, несмотря на всю его исключительную гениальность. Философия Канта была ничем иным, как литературной транскрипцией тех сдвигов и перемещений, которые перед тем бытийственно совершились в самых глубоких недрах немецкой нации. Если мы укажем, в чем состояли эти сдвиги, мы разъясним

последний уследимый мистико-исторический корень Кантона дела, закономерно приведший к крупновским манифестациям современного германизма.

Философии Канта в немецком духе предшествовало некое глубинное расстройство того, что может быть названо половым моментом национально-коллективной жизни. Отношения между отдельным субъектом и действительностью могли вылиться в классическую форму Кантовой философии только потому, что в порядке исторического самоопределения немецкий народ несколькими веками раньше возвел в догму *аномалию отвлеченной мужественности* и отрицание положительной женственной сущности. Через год после своего возвращения из Рима августинский монах Мартин Лютер со всей безудержностью, ему свойственной, перерезал живое духовное питание немецкого организма небесною женственностью Пресвятой и Пренепорочной Девы-Матери, и с тех пор начались трагические блуждания немецкого духа, через «Критику чистого разума» пришедшего к современному гордому предприятию: чистым насилием и одной лишь люциферической, отвлеченно-мужеской техникой своей культуры захватить власть над народами и овладеть Землей.

Вопрос, позволит ли Земля насильнику овладеть своею святою сущностью, — и решается на полях сражения.

## V

Среди возражений, которые мне пришлось читать о моей мысли, одно поразило меня своею забавною серьезностью.

«В самом деле, — говорит г. Пасынков, — почему же Кант с его туманностью и распыленностью, с его системою, плавающей в “хоре стройном светил”, с его ирреализацией земного, предметного, стал вдруг и земным, и реальным». «Между культурой Канта, глаза которого были устремлены к Плеядам<sup>16</sup>, и германским милитаризмом ничего общего не может быть»\*.

Слова о «туманности» очень характерны. Их повторяет другой «критик», г. Брусиловский. «Кант, — говорит он, — вершина, с которой при всем обволакивающем ее тумане расстилаются чудные, притягивающие дали...»\*\*

\* Сарацения // Бирж<евые> вед<омости>. 27 ноября.

\*\* От Канта к Крупну // Речь. 1 декабря.

Я не знаю, о каких горах говорит г. Брусиловский, о трансцендентальных или действительных. Всякий, кто бывал в горах, знает, что присутствие тумана уничтожает всякие *дали*. Если туман редок и легок, остается виден лишь ближайший передний план. Если тяжел и густ, то не видно уже ничего. Эллина глубоко понимали *опасную* сущность «тумана». Когда Иксион в святотатственном порыве захотел овладеть Герою, Зевс подсунил ему богиню Нефелу (Облако), и от этого любопытного брака родилось чудовище — *Кентавр*. Я не спорю против того, что вершина Кантовой мысли действительно покрыта туманом, но, если мы не предпишем себе, чтоб наше рассмотрение кантовского тумана заволакивалось туманом и само было туманным, мы не должны особенно удивляться тому, если диалектическое исследование вместо риторических «далее» увидит в вершине Кантовой мысли те самые мрачные пещеры, наполненные туманом, в коих зародился чудовищный Кентавр современного германизма. И тогда многочисленное потомство этого кентавра — мелкие *blonde Bestien*<sup>17</sup> — окажутся в ближайшем духовном родстве с туманной вершиной немецкой мысли.

Чтоб покончить с туманом г. Брусиловского и перейти к Плеядам г. Пасынкова, я скажу, что сущность кантовского «тумана» как раз и состоит в *ирреализации земного*. Меонизация внутреннего и внешнего опыта, уничтожение светлых, расчлняющих и организующих онтологических форм действительности, свойственное глубочайшему духу философии Канта, и есть ничто иное, как фабрикация меонической туманности, в себе самой несуществующей и в то же время поглощающей все существующее. Насильственный процесс ирреализации земного по светлым законам Олимпа — бросает в объятия ирреализирующего тот самый туман (или «Нефелу»), из которого рождается меонический монстр — германский милитаризм. Сама же немецкая мысль ввергается в огненное вращение Иксионова Колеса<sup>18</sup>.

Что же касается до Плеяд, на которые устремлен был взор Канта, то одно простое упоминание их ровно ничего не доказывает. Кант с пафосом говорит о звездном небе, но вряд ли найдется другой философ, который бы с такою силою, как Кант, *обездушивал и обесмысливал* звездное небо. Вечную славу звездных пространств, священной переживаемую древностью, средними веками и православием, стали расхищать философы нового времени, и это расхищение до предела своего было доведено именно Кантом. Для Канта звездное небо — только явле-

ние чувственности, только голый феномен, беспредельная, холодная пустота, астрономическая карта. Если бы его действительно волновало звездное небо и он чувствовал его священную значительность и его горный, внутренний смысл, он должен был бы отринуть туман, который вырос из его феноменализма и чрез который он попадал в объятия Нефелы. От созерцания «Плеяд» ничего не родилось в философии Канта, а от вершинного «тумана» — весь запутанный железный ее остов, с которого начинается господство германской идеи в истории.

А. Белый остроумно подчеркнул несовместимость звездного неба и феноменализма.

Вдали иного бытия  
Звздоочитые убранства...  
И вздрогнув, вспоминая я  
Об иллюзорности пространства<sup>19</sup>.

## VI

Теперь, в заключение, позвольте мне сделать еще одно небольшое последнее замечание, которое (если только оно будет услышано!) должно установить правильную перспективу на все вышесказанное.

Я старался установить линию от Канта к Круппу; я указал мимоходом, что у Канта есть предки: Экхарт, Лютер, Бёме. Эту линию я рассматриваю как магистраль, т. е. как большую, широкую и торную дорогу в историческом развитии и в историческом выявлении германского начала. Но магистралью, имеющей огромное и первенствующее значение для внешней судьбы народа, ее прокладывающего, отнюдь не исчерпываются все пути-духа в том же самом народе. Кроме указанной магистрали, мы имеем еще в немецком народе иные линии духовного развития и иные преемства. Эти линии исторически малодейственны и тем не менее полны внутренней глубочайшей, я бы сказал вселенской, значительности. Я имею в виду прежде всего чистейшую не только в классическом, но и религиозном смысле линию *старой немецкой музыки*, а затем светлые вершины немецкой поэзии: Шиллера, Гете, Новалиса<sup>20</sup>.

Мне не хотелось бы, чтоб моя духовная борьба против магистрали: Экхарт, Кант, Крупп, была ложно истолкована как отрицание только что упомянутых благороднейших линий в манифестациях германского духа. Моя вражда *не* против *субстанции* немецкого народа, а против его дурной, чудовищной

модальности, в которую он оказался теперь вовлеченным своим 70-миллионным составом. И я хочу надеяться, что победа России будет не простым сокрушением германского могущества, но и освобождением лучших сторон немецкого духа из-под ига тяжелой, сокрушительной магистрали. Я верю, что и здесь должна проявиться с особым духовным сиянием освободительная миссия православной России. Наше чудесное воинство, подобно своему святому патрону — Георгию Победоносцу, — должно поразить насмерть германского Дракона лишь для того, чтобы освободить его Пленниц; среди же пленниц этих находятся не только народности, поработанные тевтонским засилием, но и поработанная магистралью, отдавшаяся Люциферу и духам злобы поднебесной *душа самого германского народа.*





## К. МИЛОРАДОВИЧ

### Два учения о времени: Канта и Бергсона

1. *Роль апостериорных элементов опыта у Канта.* Главной заслугой Канта, еще далеко не исчерпанной и в полной мере не оцененной, является его *метод*, задающийся целью отдать разуму разумное, выделить из цельного опыта то, что принадлежит в нем самому разуму, что было не по праву узурпировано вещью вне нас, и возвратить найденное по принадлежности.

Так поразительно было открытие этого метода, что разумный элемент в опыте, т. е. синтетические положения *a priori*, совершенно заполонил внимание читателей и следовавших за Кантом философов. Почти не обращено внимания, или обращено очень мало, на роль, которую в учении Канта играют апостериорные элементы опыта. Казалось, что последние так незначительны, что если из цельного опыта удалить все принадлежащее разуму, то от опыта, пожалуй, ничего больше не останется. Не раз говорилось о том, что Кант объединяет мир, сводя его к априорным схемам разума.

Однако это не так. За вычетом априорных элементов мы находим в опыте некоторый остаток, названный Кантом данными *a posteriori*, остаток, который для опыта важен не менее, чем самые априорные элементы. Что это за остаток, попробуем выяснить словами г. Лосского, удачно формулирующими мысль, из которой исходит эта статья.

«Ведь время есть тоже *априорная* форма, и потому мы имеем право спросить: чем же определяется порядок чувственных данных во времени; если *a posteriori*, самим явлениями, то это значит, что порядок дан извне, а это не допускается “Критикой чистого разума”; если *a priori*, природою самого познающего субъекта, то это значит, что вся структура опыта, а следовательно, наверное, и все содержание его целиком создаются

природою самого познающего субъекта, и мы опять пришли к интеллектуальному солипсизму» \*.

Ответить на это недоумение в духе Канта следует, по-видимому, так: сменяющиеся явления, разумеется, даны а posteriori, но мысль, что в этой смене есть *порядок*, а также мысль, что должен быть дан апостериорный материал, к которому только и могут быть применяемы априорные формы разума, — и та и другая мысль существует а priori. *Порядком* во времени смену явлений можно назвать только в условном смысле. В слове *порядок* есть предвзятая мысль, что чувственные апостериорные данные подчиняются какому-то закону, а это насколько не доказано. Порядок есть только постулат, требование разума, который ничего в беспорядке познать не может. Сами же сменяющиеся явления взяты вне постулатов и форм разума, представляют собою скорее *беспорядок*, т. е. элемент неразумный, хаотический.

2. *Дуализм внутри самого явления в учении Канта.* Признать, что в опыте, наряду с априорными элементами, существуют элементы а posteriori, — это значит признать, что внутри самих явлений остается что-то непознаваемое. Только что разум успеет установить, что при каких-то обстоятельствах всегда повторяется такое-то явление, как оказывается, что самые обстоятельства не повторяются и предвидеть их невозможно, потому что они даются а posteriori.

Таким образом, *внутри самого явления* сохраняется Кантом дуализм бытия и мышления, тот самый дуализм, который прежде являлся в образах мышления и протяжения, духа и материи. Внутри самого явления есть область, принадлежащая разуму а priori, и есть данные а posteriori — сами сменяющиеся явления.

Обыкновенно кантовский дуализм понимается иначе: его находят в разграничении явления и вещи в себе. На это наводят некоторые двусмысленные слова Канта об «аффицировании нашей чувственности» реальностью, порождающей представления. Но так как система Канта в своей основе сознательно игнорирует вопрос о *происхождении* явлений, ограничиваясь исследованием *конструкции* опыта, то она может без малейшего для себя ущерба обойтись без этих двусмысленных слов.

Вопрос о существовании «вещи в себе» сводится к вопросу: есть ли что-нибудь, кроме того, что нам дано, или нам дано все, что есть? Совершенно очевидно, что на это вопрос ответа быть

---

\* Лосский Н. Введение в философию.

не может. Мы ничего не знаем, кроме того, что находим в жизни нашего духа, что *представляется* ему, и — из философской осторожности, ради постоянного напоминания о границах познания, — вместе с Кантом называем это представление явлением. Если за представлением нет больше ничего, кроме него самого, то оно ничем не отличается от самой реальной реальности. Но мы не знаем этого, и нам нужно понятие *вещи в себе*, как пограничный столб на рубеже Европы и Азии, на одной стороне которого написано: «Дальше ни шагу», а на другой — «Познай самого себя».

3. *Всякое ли переживание является опытом.* Если вещь в себе является только пограничным понятием нашего незнания, то *порядок* явлений во времени есть только символ, только слово, обозначающее границу между разумным и хаотическим, рациональным и иррациональным, априорным и апостериорным *внутри самого явления*.

Априорное — разумно, апостериорное — неразумно, а апостериорный элемент в опыте только тем отличается от вещи в себе, что о последней нельзя сказать ровно ничего, а о первом можно сказать наверное, что он есть.

Он есть, потому что без него, без апостериорного *материала*, самый опыт был бы невозможен. Опыт же является тем объектом, над которым проделывает свои операции кантовский метод, и для нас чрезвычайно важно иметь *определение* понятия опыта, определение, которого, однако, мы не находим у Канта.

Всякое ли переживание есть опыт или только переживание обработанное, в котором различены составляющие его элементы? Из всей конструкции Канта вытекает, что только последнего рода переживание подойдет под понятие опыта, тогда как смутный и хаотический сон, будучи переживанием, опытом, однако, не будет.

Во сне нечто не может появиться из ничего и снова обратиться в ничто — т. е. может быть нарушен закон причинности; одно и то же лицо может быть сразу и медведем и человеком, т. е. может быть нарушен логический закон тождества, и если во сне все же существуют пространственные представления, то это пространство, из которого не создать геометрии, а намеки на рассудочные категории, например количества и субстанциональности, — ускользают от всякой закономерности.

На *научном* опыте, на том, с которым имеет дело естествознание, строит Кант свою систему. Но и в научном опыте присутствует хаотический элемент переживания, в виде апостериорных знаний.

4. *Два вида априорности.* Итак без материала, без апостериорных элементов, самый опыт был бы невозможен. Но ведь это же и есть определение априорного. Априорно, по Канту, то, без чего невозможен опыт, то, что в опыте является всеобщим и необходимым. А priori необходимы в опыте формы разума, а priori же необходим в нем апостериорный материал, к которому эти формы будут иметь применение.

Получаются два вида априорности: априорное в собственном смысле слова и а priori сознаваемая необходимость апостериорного материала.

Ясно, что эти два вида априорности далеко не однородны. Тогда как априорное в собственном смысле представляет собою только категорию, известную разуму насквозь, так что он может проделывать над нею самые сложные операции, например, вывести целую алгебру из законов категории количества, — априорность апостериорного состоит в простом утверждении существования переживания, которому только символически придается единственно доступная разуму видимость категории.

Категория, когда ею обозначается переживание, есть только символ, потому что иначе в переживании не было бы элементов апостериорных; категория же, когда ею обозначаются формы разума, изображает точную действительность разума.

Кант, которому гигантская работа дала возможность набросать свою систему только крупными штрихами, наметил в области априорных форм разума только одно подразделение, размежевав их на рассудочные понятия и формы чувственных наглядных представлений. Однако рассудочные понятия а priori вовсе не однородны и априорны вовсе не в одинаковом смысле, и то же самое можно сказать относительно априорных форм чувственных, наглядных представлений.

В этом можно убедиться, рассмотрев с данной точки зрения кантовскую таблицу категорий, а затем представления времени и пространства.

5. *Действительные и символические категории рассудка.* Принципиальную противоположность представляют собою категория количества и категория качества. Категория количества, взятая сама по себе, есть пустая форма без содержания. Но как всякая форма, функция которой заключается в том, чтобы оформливать и подчинять определенным законам, она носит эти законы и определения в самой себе. Не внося никакого материального содержания в категорию количества, а только вскрывая ее внутренние законы, мы можем построить целые науки — алгебру и арифметику.

Не такова категория качества. На основании ее одной не создать никакой науки; мало того, ни одной определяющей черты нельзя отыскать в это яко бы «форме». То, что обозначается ею, само нуждается в оформлении для того, чтобы представлять собою нечто, понятное разуму. Тогда как категория количества обозначает собою именно самое количество, т. е. нечто насквозь формальное, категория количества есть только *символ*, только *слово*, обозначающее нечто, неподвластное формальному разуму. *Реальность, отрицание, ограничение* — таковы у Канта подразделения категории качества. Что они говорят? Что нечто есть, или *чего-то* нет. Третье же, т. е. *ограничение*, едва ли на самом деле относится к качеству, а не представляет собою количественной оформленности качественного материала. Когда мы говорим: *одно* или *много*, то мы насквозь понимаем то, что мы говорим, и чувственный материал этого единства и множества для нас безразличен. Когда мы говорим: *нечто есть*, то этим мы обозначаем только присутствие в опыте чего-то, чуждого разуму, чего-то, не имеющего никакой разумной формы. Категория количества есть *действительная* категория, категория же качества есть категория *символическая*.

Рассматривая с этой точки зрения категории отношений, мы увидим, что тут смешана действительная категориальность с символической.

Категория субстанциальности и причинности соотносительны. Субстанция есть то, что вступает в отношения с другими субстанциями, а причинность есть форма этих отношений. Как всякая форма, т. е. категория разума, причинность имеет свои определенные законы. Она требует, чтобы субстанция никогда не являлась изолированной, она не допускает даже возможности такой изолированности. Причинность требует закономерной связи между всем, что *есть*; она знает только конечное тождество мира, каково бы ни было его материальное содержание. Но если мы спросим: что же такое *есть*? что именно должно быть связано причинной зависимостью? — то в ответ мы получим только слово, только символ непознаваемого: *есть субстанция*. Причинность — закон, субстанциональность — символ.

6. *Возможное сближение между учениями о времени Канта и Бергсона*<sup>1</sup>. Такую же принципиальную разницу мы найдем между так называемыми формами нашего наглядного представления, т. е. временем и пространством, разницу, необычайно тонко вскрытую Бергсоном, построившим на ней целую фи-

лософию. Нет никакой надобности принимать целиком эту философию, для того чтобы признать большую плодотворность нового взгляда на проблему времени, взгляда, из которого она исходит и который можно было бы вывести в виде следствия из всего предыдущего.

По-видимому, этот взгляд находится в прямом противоречии с Кантовой точкой зрения, даже нарушает ее в корне; и разумеется, он иной, нежели взгляд Канта. Но между ними нет той противоположности, которая чудится сначала, и признание точки зрения Бергсона на время не ведет за собою необходимо отказа от основных положений Канта\*.

Бергсон утверждает, что пространство и время вовсе не равноценны, т. е. не суть явления одного и того же порядка. Пространство действительно есть только *форма*, за которую оно себя и выдает. Оно наглядно и законы его трех измерений могут быть изучаемы независимо от вещей, наполняющих его. Время же заимствует наглядность у пространства и не имеет в себе ничего формального.

Я хочу изобразить то, что я переживаю, то, что еще не может быть названо опытом, и изображаю это в пространственном линейном порядке. Я говорю: вот предо мною линия, которую я могу измерить, разделить на равные части, переходя от первой к последней и *обратно*. Но я отвлекусь от этих ее пространственных свойств и, хотя я могу вернуться к началу линии, а не могу только вернуть во всей полноте моих переживаний, но пусть эта линия будет символом именно *переживаний*, и я буду представлять себе, что переход существует только в одну сторону, *но не обратно*. Каждая же точка линии пусть символизирует *определенное* неповторяемое душевное состояние, которое таким образом будет *как бы* измерено.

Итак, время можно понимать двояко: или оно есть само непосредственное переживание, апостериорный неразумный материал опыта, или оно есть *символ*, обозначающий этот неразумный материал. Иного смысла, кроме этих двух, нельзя вложить в понятие времени. Кто в этом не согласен с Бергсоном, обязан указать, — что именно, кроме символа, или самого переживания, может означать слово время?

---

\* Подобное же сближение пытается установить г. Dauriac (Quelques réflexions sur la philosophie de H. Bergson // L'Année Philosophique. 1912). Но исходит из разграничения Кантом явления и вещи в себе, которому тут не придается решающего значения.

Правда, у нас есть еще кантовское определение, говорящее, что время есть априорная форма нашего наглядного представления. То, что время, понимаемое как символ, априорно, — это верно, потому что опыт невозможен без понятия апостериорного материала и без символа, являющегося для разума представителем этого материала; верно, что опыт предполагает переживание, понятие о существовании которого априорно по отношению к опыту. Но какая же это *форма*, если она не является законом и не имеет в себе никаких контуров, никаких определений, и какая же это форма *наглядного представления*, если то, что составляет ее наглядность, т. е. представление об одном намерении, ей приходится заимствовать у другой формы, т. е. у пространства.

Бергсон признает время — реальностью, Кант — априорной формой. Но если под реальностью разуместь апостериорный элемент в опыте — что не содержит в себе никакого противоречия, — и при этом не забывать, что если не сами апостериорные элементы, то мысль об их необходимом присутствии в опыте а priori присуща разуму, то между Кантом и Бергсоном без особой натяжки можно перекинуть мост.

Таким образом, оказывается, что символические категории, входящие в состав нашего опыта, так же двойственны, как и действительные, не символические категории разума: они рассудочны или наглядны, т. е. мы символизируем неуловимое переживание двояким способом, в зависимости от двояких форм нашего познания.

Если же у этих категорий отнять их символическое значение, то «качество» будет столь же мало категорией рассудка, как «время» формой наглядного представления.



# **ПРИЛОЖЕНИЯ**



## **А. И. АБРАМОВ**

### **О русском кантианстве и неокантианстве в журнале «Логос»**

Одной из особенностей философской культуры России конца XIX — XX в. был повышенный интерес к различным школам западноевропейского кантианского и неокантианского движения. Призыв Отто Либмана «назад к Канту» был услышан очень широким кругом русских мыслителей: от профессора философии Киевской духовной академии П. И. Линицкого до московского поэта-символиста Андрея Белого.

С формальной стороны интерес к кантианству и неокантианству проявился в активизации изданий переводов сочинений самого Канта, а также сочинений мыслителей различных школ западноевропейского неокантианства. Содержательной стороной этого процесса было то, что почти все направления русской философской мысли выразили свое положительное или отрицательное отношение к кантианству. Критически-заинтересованное отношение к Канту в «Кризисе западной философии» В. С. Соловьева вылилось в негативно-критическое непонимание кантианской проблематики у Н. Ф. Федорова. Конструктивное усвоение отдельных положений кантианской философии происходило даже в среде таких последовательных приверженцев гегельянства, как Б. Н. Чичерин, Н. Г. Дебольский, П. А. Бакунин. Очень многие основоположения кантовского критицизма в значительной мере «осложнили» (по выражению В. В. Зеньковского) философские построения русских неолейбницеанцев (А. А. Козлова, С. А. Аскольдова, Л. М. Лопатина), которые являли собой различные формы русского персонализма. Большой интерес к кантовской философии проявило также русское духовно-академическое философствование.

Целый ряд русских мыслителей начала XX в. (А. И. Введенский, И. И. Лапшин, Г. И. Челпанов, С. И. Гессен, Г. Д. Гурвич,

Б. В. Яковенко, Ф. А. Степун) историки русской философии прямо и непосредственно относят к неокантианству. На самом же деле такой ряд можно выстроить лишь условно и только с определенными оговорками. Необходимо учитывать двойной смысл термина «неокантианство». С одной стороны, неокантианством можно называть философские учения, обращающиеся в XX в. к системе немецкого мыслителя XVIII в. С другой стороны, неокантианством правомерно почитать следование философским принципам одной из основных немецких школ неокантианства (баденской и марбургской). С таким уточнением многих из вышеперечисленных русских неокантианцев можно считать просто кантианцами, т. е. последователями и продолжателями философского учения Канта.

Одним из таких русских «неокантианцев» был профессор Санкт-Петербургского университета А. И. Введенский. В формировании его философского миросозерцания кантианство сыграло решающую роль. Уже в магистерской диссертации «Опыт построения теории материи на принципах критической философии» (СПб., 1888) ориентация на философское учение Канта была зафиксирована в специальной главе «Принципы критической философии». Популярные в России начала XX в. баденская и марбургская школы неокантианства на Введенского не оказали существенного влияния, хотя в вопросе об истолковании состава познания он иногда высказывал определенное согласие с точкой зрения Г. Когена.

В своей магистерской диссертации Введенский в целом не выходил из рамок чистого кантианства, но проявил самостоятельность в оценке основ критической гносеологии и критической метафизики. Особенно четко и ясно метафизические принципы были развиты также в одной из ранних работ Введенского «О пределах и признаках одушевления»: русский мыслитель настаивал на существовании особого «метафизического чувства» как особого органа познания, почти отождествляемого с нравственным чувством. Влияние «Критики практического разума» здесь было очевидным. «Посредством изучения постулатов нравственного чувства возможны прочные решения метафизических задач» (5, с. 93) вплоть до построения метафизических систем.

Несомненность критической философии для Введенского была обусловлена несомненностью существования самого знания. В «Опыте построения теории материи...» был «установлен», по выражению русского мыслителя, «основной закон сознания». Основанием этому закону служила принципиальная

нерасторжимость «а» и «не-я», которые друг без друга пусты. «Иначе говоря, знание о своем я, или сознание, состоит именно в признании или понимании чего-либо (ощущений) своим не-я... это есть закон, которому подчинено сознание» (3, с. 52).

В своих более поздних работах «Логика, как часть теории познания» (Пг., 1922) и «Психология без всякой метафизики» (СПб., 1914) Введенский ввел в «основной закон сознания» логический принцип противоречия, так как он является вполне естественным для «наших представлений» и нормативным для «нашего мышления». С этого времени Введенский стал называть свое учение не критической философией, а логицизмом. Введение логицизма понадобилось ему для дополнительного обоснования истинности философского учения Канта. Специально комплекс этих проблем был рассмотрен философом в статье «Новое и легкое доказательство философского критицизма», опубликованной в «Журнале Министерства Народного Просвещения» (1909). Важные мысли для понимания философского мирозерцания Введенского можно найти также в статьях «О свободе воли» и «Спор о свободе воли перед судом критической философии» (Философские очерки. Прага, 1924). Еще в «Опыте построения теории материи» Введенский высказал мысль о том, что мы не можем оставаться в мире явлений и что именно философия способна вывести нас за пределы явлений. В этюде «О свободе воли» мыслитель уточняет и развивает это положение: «Разница моего изложения с изложением Канта в том, что я исхожу из упущенного Кантом предположения, что существует... не только представление о времени у нас, но существует и время само по себе» (4, с. 98).

Критическая философия Введенского, преобразованная им в логицизм, допускала три уровня познания: априорное (несомненное) знание, апостериорное знание и постижение посредством веры. В статье «О видах веры в ее отношении к знанию» приверженец кантианской философии трактовал веру как «состояние, исключающее сомнение иначе, чем это делается при знании» (4, с. 209). Это положение не вполне согласовывалось с духом кантианской философии, хотя и кенигсбергский мыслитель оставлял для веры достаточно широкую сферу функционирования, но, разумеется, в границах, допускаемых теоретическим разумом.

Конечные выводы критической философии, или логицизма, Введенского сводятся к тому, что за узкой сферой априорного знания простирается широкая область апостериорного нерационализируемого знания, что вера в бессмертие и бытие Бога

необязательна с точки зрения «критицизма», но никогда не исчезнет, что анеистическая точка зрения возможна, но наука ей ничем помочь не может.

В. В. Зеньковский в «Истории русской философии» раздел о А. И. Введенском завершает следующим выводом: «Есть странная слепота в такой редакции критицизма: если бы для Введенского был бы закрыт «широкий простор» всего, что, с узкой точки зрения критицизма, «иррационально», тогда было бы понятно, что он не видит недостаточности критицизма для истолкования познавательного творчества человека. Но если в нем так силен «голос сердца», если «постулаты морального сознания» раскрывают такой «широкий простор» перед ним, то поистине надо быть слепым, чтобы не усомниться в правильности позиции «критицизма» (6, с. 325).

Среди русских «неокантианцев» Введенский был, пожалуй, единственным, кто до конца остался приверженцем философского учения Канта. В творчестве же таких мыслителей, как И. И. Лапшин, Г. И. Челпанов, Андрей Белый, интерес к Канту и неокантианству был лишь этапом в эволюции их философских взглядов.

Докторская диссертация И. И. Лапшина «Законы мышления и формы познания» (СПб., 1906) является почти единственным источником для характеристики кантианского периода в творчестве этого мыслителя. Будучи учеником А. И. Введенского, Лапшин не разделял увлечений последнего метафизическими построениями, и его общность с критической философией Канта проявилась лишь в области гносеологических разработок. Общую схему познания Лапшин почти полностью перенял у Канта, не утруждая себя даже ее, подробным изложением и анализом. Но задача гносеологии интересовала Лапшина в несколько ином плане — выяснения вопроса об отношении законов мысли к формам познания. В самой общей форме свой интерес к Канту русский мыслитель выразил следующим образом: «Кант впервые указал на то, что синтетичность нашего познания, и в частности математического, обусловлена участием в процессе познания наряду с законами мышления и форм познания, но он недостаточно выяснил взаимоотношения между ними» (8, с. 171).

Исследователь русского неокантианства Л. И. Филипов в книге «Кант и кантианцы» (М., 1978) писал, что именно стремление доказать изначальную слиянность и взаимопроникновение форм познания и законов мышления обусловило двойственное отношение Лапшина к Канту. «Идя дальше Введенского, стро-

ившего логицизм на противопоставления «Я» и «не-Я», Лапшин занимает позицию до конца продуманного субъективизма и видит заслугу Канта в преодолении дуализма природы и духа» (7, с. 304—305).

Лапшин был автором еще очень многих философских работ, но они почти все оставались вне рамок кантианской проблематики. Только лишь в одной из них — «Опровержение солипсизма», написанной уже в эмиграции в Праге, Лапшин мимоходом обронил, что заветной целью критической философии является гармония духа, но на почве метафизики она совершенно недостижима (12, с. 40).

Ученик Н. Я. Грота в университете в Одессе, впоследствии директор Психологического института при Московском университете Г. И. Челпанов, при всем своем интересе к философскому учению Канта, никогда последовательным кантианцем не был. Сам он называл свое философское учение трансцендентальным реализмом, а впоследствии предпочитал употреблять термин «идеал-реализм». Гносеологическая проблематика, в том числе и кантианская, была поднята и проанализирована Челпановым во втором томе фундаментального исследования «Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности» (Киев, 1904), которое было его докторской диссертацией.

Для характеристики философских взглядов Челпанова большое значение имеют его многочисленные рецензии и обзоры философской литературы в «Киевских Университетских Известиях», а также большая книга «Введение в философию» (М., 1912). При этом уже определенная часть философских симпатий во «Введении в философию» была отдана позитивизму и собственно кантианству была посвящена только лишь XVI глава: «В ту эпоху, когда господствовал материализм и шла борьба за позитивизм, кантовская теория познания оказалась самой подходящей. Можно было, разумеется, не обращать внимания на то, что Кант признавал возможным познание сверхчувственного через посредство практического разума, а заимствовать у него только доказательство невозможности познания сверхчувственного посредством теоретического разума. Вот и возникает школа неокантианцев, из которых одни принимают кантовское учение всецело, а другие только его теорию познания» (13, с. 272).

В кантовский априоризм Челпанов ввел телеологический акцент и сформулировал созвучное со взглядами А. И. Введенского учение о постулатах как элементах, находящихся в струк-

туре познания, но не соответствующих действительности. «Употребление постулата причинности оправдывается соображениями не логического характера», а тем, что «оправдание» знания заключено «не в области логического доказательства, а области веры» (14, с. 247).

Идеи философского трансцендентализма как в кантианской, так и неокантианской форме были очень популярны не только в университетской и духовно-академической среде (примером могут служить два однофамильца — профессор Петербургского университета Александр Иванович Введенский и профессор Московской духовной академии Алексей Иванович Введенский). В значительной мере кантианство и неокантианство были популярны также среди представителей русской юридической школы (П. Б. Струве, П. И. Новгородцев, Г. Д. Гурвич).

Известно, что преодоление марксизма у Струве произошло, как и у его товарищей по легальному марксизму (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк), на основе гносеологического учения Канта. Докторская диссертация Новгородцева вообще была посвящена характеристике и анализу правовых учений Канта и Гегеля\*.

Окончив университет в Петербурге, Г. Д. Гурвич опубликовал свои первые философские работы в Германии. Они были посвящены философской системе и конкретной этике Фихте\*\*. В дальнейшем, во время своего профессорства в Бордо и Париже, Гурвич занимался проблемами социологии права. Принципы трансцендентального философствования в наибольшей мере были сконцентрированы в философском этюде Гурвича «Этика и религия» (Современные Записки. 1926. XXIX). Влияние кантовского трансцендентализма и гносеологизма сказалось в воззрениях Гурвича преимущественно в том, что бытие и отношение к нему «сжималось» до категориальной формы. Мыслитель пытался обосновать автономность этики от метафизики и религии: «Добро есть особое «качество» и есть особый путь восхождения к Абсолюту» (10, с. 271). В случаях, когда нет непосредственной связи и слияния с Божеством, необходима, по мнению Гурвича, связь с Абсолютом как своего рода «светское

\* См.: *Новгородцев П. И.* Кант и Гегель в их учении о праве и государстве: Два типичных построения в области философии права. М., 1901; *Он же.* Нравственная проблема в философии Канта. М., 1903.

\*\* *Gurwitsch G. D.* Die Eunität der Fichteschen Philosophie. 1922; *Gurwitsch G. D.* Fichtes System d. Konkreten Ethik. 1924.

богослужение» (научное, эстетическое, моральное). Во всех сферах, не охваченных религией, «просвечивает Абсолютное, как завершение соответственной бесконечности». Именно таким образом Гурвич подходит к своей системе «автотеургии» как самостоятельного участия в форме независимого нравственного действия в акте Божественного творчества.

Элементы неокантианской философии были активно исследованы и в сочинениях одного из теоретиков русского символизма — А. Белого. В определенном смысле это была дань моде на Канта. Андрей Белый так и не сумел сделать выбор между марбургской и баденской школами неокантианства, для него одинаковыми авторитетами были и Герман Коген, и Генрих Риккерт. В кабинете героя романа «Петербург» стоял бюст Канта. Да в книжных шкафах сочинения немецкого мыслителя, но сам поэт-философ чаще обращался к работам немецких неокантианцев, а не к «Критикам» мэтра из Кенигсберга. В одной из своих программных книг — (Символизме), в разработке гносеологической проблематики, русский неокантианец предпочел обратиться к Г. Риккерту, который в то время в наибольшей мере отвечал его философско-эстетическим запросам: «Ценность, нормирующая познавательную деятельность, делает возможным то, что категорический императив познания есть неизбежная предпосылка познания» (1, с. 63).

Неопределенность и нечеткость неокантианской позиции Андрея Белого не была чем-то типичным и характерным для других представителей русского неокантианства. Такие мыслители, как С. И. Гессен, Ф. А. Степун, Б. В. Яковенко, наоборот, всегда отличались четкостью и ясностью своих общеполитических и гносеологических установок. Деятельность этих русских неокантианцев в основном протекала в связи с процессом зарождения и существования международного журнала по философии культуры «Логос», который более или менее регулярно выходил в Москве, а затем в Петербурге с 1910 по 1914 г. Характерной особенностью этого издания было то, что с самого начала оно было задумано и создано как теоретический орган для пропаганды и развития философских идей неокантианства. Выдержать и сохранить чистоту неокантианской направленности в целом не удалось, так что журнал вынужден был публиковать также материалы авторов, относящихся к различным направлениям западноевропейской и русской философской мысли.

Предысторией и определяющей предпосылкой организации журнала «Логос» было массовое паломничество русской моло-

дежи, интересующейся философией, в немецкие университетские города. Особой популярностью пользовался Марбург, где университетской кафедрой философии заведовал крупнейший представитель немецкого неокантианства Герман Коген. О своей учебе в Марбургском университете и об атмосфере философских увлечений русских студентов и слушателей образно написал в «Охранной грамоте» Б. Л. Пастернак. После окончания юридического факультета Московского университета философские лекции Германа Когена и Пауля Наторпа слушал в Марбурге Б. П. Вышеславцев, впоследствии один из видных деятелей русского религиозного ренессанса, развивавший свое философское учение в рамках системы «трансцендентальной метафизики».

Особенно сблизил молодых русских философов международный философский конгресс, проходивший в 1908 г. в Гейдельберге. Установился целый ряд научных контактов с философами из Германии, Франции, Италии, которые привели к совместной философской работе. Одним из первых опытов совместной творческой деятельности было издание сборника культурно-философских очерков (Vorn Messias. Kultur-philosophische Essays. Leipzig, 1910), объединившего таких молодых поклонников кантианской и неокантианской философии, как Р. Кронер, Г. Меллис, Н. Бубнов, С. Гессен, Ф. Степун. Многие из них получили в Германии ученую степень доктора философии, публиковали там свои исследования, а Н. Н. Бубнов стал даже профессором философии Гейдельбергского университета.

Важнейшим результатом этих активных философских общений стала организация «Логоса» — международного журнала по философии культуры. В состав русской редакции входили С. И. Гессен, Ф. А. Степун, Э. К. Метнер, Б. В. Яковенко при участии А. Введенского, В. Вернадского, И. Гревса, Ф. Зелинского, Б. Кистяковского, А. Лаппо-Данилевского, Н. Лосского, Э. Радлова, П. Струве, С. Франка, А. Чупрова. Немецкое издание журнала редактировалось Г. Меллисом, Р. Кронером, А. Руге при ближайшем участии М. Вебера, В. Виндельбанда, Г. Риккерта, Г. Вольфлина, О. Гирке, Э. Гуссерля, Г. Зиммеля и др. Предполагалась также организация французского издания «Логоса» (А. Бергсон, Э. Бутру, Э. Меерсон), итальянского (Б. Кроче, Б. Вариско) и американского (Г. Мюнстерберг, И. Ройс).

Издавался «Логос» сравнительно недолго — с 1910 по 1914 г. Первая мировая война сделала невозможными международные философские и издательские связи — русское издание журнала

прекратилось. Русским издателем «Логоса» был Эмиль Карлович Метнер — владелец книгоиздательства «Мусагет».

Характерной особенностью нового журнала было не только то, что он стал последовательным проводником и пропагандистом неокантианских философских идей, но и стремление на неокантианской основе начертать будущие пути развития философской мысли в России. Редакция «Логоса» очень активно включилась в напряженную борьбу философских умонастроений и заняла в ней четко выраженную позицию.

Своим самым важным и серьезным противником редколлегия «Логоса» считала религиозно-философскую позицию московского книгоиздательства «Путь», объединяющую таких мыслителей, как В. Ф. Эрн, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, П. А. Флоренский и т. д. Русские ученики Когена, Наторпа и Риккерта, считая себя изоциренными гносеологами, методологами и критицистами, несколько свысока смотрели на тяготевших к православным основам московских «доморощенных» философов. Много лет спустя в своих мемуарах Ф. А. Степун писал об отношении «Логоса» к «Пути»: «Философствуя от молодых ногтей, мы были твердо намерены постричь волосы и ногти московским неославянофилам. Не скажу, чтобы мы были во всем неправы, но уж очень самоуверенно принялись мы за реформирование стиля русской философии» (11, с. 281—282).

Если для подавляющего большинства мыслителей, сгруппировавшихся вокруг издательства «Путь», конечной целью философского творчества было создание христианской философии, а культура во всех ее проявлениях рассматривалась исключительно как внутрицерковная проблема, то теоретики «Логоса» и религию, и церковь понимали исключительно как часть проблемы культуры. Н. А. Бердяев, например, упрекал своих теоретических противников из «Логоса» в том, что они хотели на философских путях прийти к Богу, тогда как философской истины можно достичь, по его мнению, лишь исходя из бога. Самой же общей целью «Логоса» было стремление «духовно срастить русскую культуру с западной и подвести под интуицию и откровение русского творчества солидный, профессионально-технический фундамент» (11, с. 282).

О своей философской и культурно-исторической позиции сотрудники «Логоса» открыто заявили в редакционной статье первого номера нового философского издания. Статья состояла из трех разделов: «Современный культурный распад и культурное значение философии», «Современный философский распад и философское значение критицизма», «Задачи современ-

ной философской мысли и цели «Логоса». Первый раздел был посвящен общей оценке русской философской мысли. Начало русской философии соотносилось в редакционной статье со славянофилами-романтиками, которым, однако, не удалось сформулировать свободные и автономные принципы для всеобъемлющего единства всех направлений мысли в русской культуре. Основным упрек славянофильству состоял в том, что их философия была якобы «пленена жизнью», заимствовав у нее свое основное понятие иррационального единства.

Примат жизни и подчиненность ей теоретической мысли характерны также и для философской системы Вл. Соловьева, подчеркивали свое уважение к нему редакторы «Логоса», которая «бесконечно важна лишь как условная транскрипция или сигнализация новой полноты и глубины переживаний» (1910. № 1. С. 3).

Совершенную философскую недееспособность выявили позитивистские течения русской мысли, подчиняя философию не принципу автономии, а целому ряду этических и политических ценностей.

Общей теоретической установкой «Логоса» было убеждение и том, что современный культурный распад состоит в отсутствии глубокого и четко выраженного философского направления. «Но в этой пустоте наличностей чувствуется наличность каких-то возможностей. Наше время снова волнуется жаждою синтеза. Это великая надежда наша, но это и грозящая нам опасность. Острее, чем когда-либо, надо нам помнить, что на страже русского синтеза раз и навсегда поставлен темной волей судьбы темный и иррациональный хаос» (1910. № 1. С. 5). Культурное же значение философии состоит в том, что она понимает синтез как цель, а не исходный пункт культурных исканий.

Второй раздел программной статьи «Логоса» выявлял наличие не только общекультурного, но и философского распада, выражающегося в философском эпигонстве: эклектическом эпигонстве и эпигонстве школ. Основной чертой современной философии является развитие философских школ, и разумеется, русские адепты неокантианства подчеркивали особое философское значение критицизма.

В третьем разделе статьи, посвященном описанию задач современной философской мысли и характеристике основных целей нового философского журнала, настойчиво утверждалась мысль о самодовлеющей ценности философского знания и о необходимости стремления к максимальному охвату всех областей культурного делания (научных, общественно-политических,

искусствоведческих и религиозных) во всем их многообразии, определяя тем самым общее направление «Логоса» как журнала по философии культуры. «Но подлинный синтез, которого мы теперь ждем, должен быть основан не только на полноте школьных, специально-научных и общекультурных мотивов. От него не должны ускользнуть и все национальные особенности философского развития» (1910. № 1. С. 11). Организаторы и издатели «Логоса» предполагали, что различные национальные издания журнала не будут простым переводом друг друга. Основные статьи, выражающие общность философских целей и настроений, должны были, конечно, переводиться и печататься параллельно, но так называемые «специальные» статьи ставили перед собой задачу приспособления к индивидуальным особенностям развития философской мысли отдельных народов, а также к интимным вопросам национальных культур.

К общим теоретическим статьям первого номера «Логоса» относились: «О понятии философии» Г. Риккерта, «Наука и философия» Э. Бугру, «Теоретическая философия Г. Когена» Б. Яковенко; к «специальным» же статьям — «Мистика и метафизика» С. Гессена, «Трагедия творчества» Ф. Степуна. Характерной особенностью первого номера русского неокантианского журнала является также публикация небольшой юбилейной заметки об Отто Либманне: «В 1910 г. исполнилось 70 лет одному из старейших поборников критицизма в Германии Отто Либману. Книга его “Kant und die Epigonen” (1865 г.) появилась тогда, когда в немецких университетах господствовали эпигоны великих метафизических преемников Канта, в обществе же властно царил антифилософский материализм. Книга эта, каждая глава которой кончалась призывом “итак, назад к Канту”, оказала громадное влияние на возрождение критицизма в Германии» (1910. № 1. С. 288).

Среди русских авторов особенной активностью выделялся Б. Яковенко, который помимо статьи о философских воззрениях Г. Когена поместил в журнале большой обзор «О современном состоянии немецкой философии». Яковенко вообще занимал в «Логосе» место одного из ведущих авторов. Его перу принадлежали содержательные обзоры немецкой, итальянской и американской философий, многочисленные заметки и библиографические описания, а также целый ряд «основных» теоретических статей журнала: «О Логосе», «Что такое философия?», «Об имманентном трансцендентизме, трансцендентальном имманентизме и дуализме вообще», «Путь философского познания».

«Критика чистого разума» И. Канта открыла, по мнению Яковенко, новую эру в развитии мировой философии, так как именно в этом философском трактате впервые было сознательно сформулировано то, что до него, начиная с древних греков, высказывалось в нечеткой и бессознательной форме. Фундаментальной основой качественно нового философствования стал трансцендентальный метод философии, который сумел освободить философию, с одной стороны, от прозрений мистического и интуитивистического характера, а с другой — от трансцендентного рационализма и имманентного эмпиризма. С помощью этого метода философия сумела также отграничить себя от других областей знания и сформулировать свой собственный предмет научного исследования. «Однако, проложив просеку сквозь дремучие леса докритического догматизма всех оттенков. Кант не был в силах добиться полного исхода из них: в темной, подсознательной области своих философских переживаний он оставался сыном XVIII столетия, учеником Лейбница и Юма» (1910. № 1. С. 252).

Развитие послекантовской философии, продолжал свой аналитический обзор Яковенко, в лице Фихте, Шеллинга и Фирса отчасти покончило с психологией способностей и психологической теорией «аффекции» и «данности», но полностью освободить кантовскую философию от психологической догматики не сумело, выдвинув, в свою очередь, функциональную психологию, а также психологическую теорию спонтанности. Если Кант сущность своего трансцендентального метода видел в истинной связи с бытием посредством ориентации на науку, то в послекантовской философии трансцендентальное (особенно у Гегеля) было превращено в игру понятий, в формалистическую диалектику. Таким образом, проблема освобождения трансцендентальной философии от психологических схем стала основной движущей пружиной неокантианского движения в возвращении к Канту и в реконструкции кантовской философии. В выделении из философии психологии как самостоятельной естественнонаучной дисциплины решающую роль сыграли, по мнению Б. Яковенко, труды Когена, Рилья, Фолькельта, Виндельбанда, Файхингера, Лааса и в особенности Гуссерля, сумевшего подвести философский итог переходного периода из XIX столетия в XX в форме проблемы чистой логики, очищенной от всякого психологизма.

В начале XX столетия наиболее адекватное решение проблемы психологизма русский неокантианец видел лишь в выводах представителей марбургской философской школы, а также

школы телеологического критицизма. Под последней Яковенко имел в виду философскую школу, называемую в нашей историко-философской литературе баденской школой неокантианства. Основное различие этих школ он видел в формулировке предмета философии и метода философского исследования. Если для марбургской школы предметом философии является чистое познание (чистая наука и чистое бытие), то для школы телеологического критицизма предмет философии заключен в чистой и независимой ценности (логика означает не что иное, как теоретическую ценность).

Философским методом марбургской школы был трансцендентальный метод, понимаемый как метод объективации, чистоты, чистого движения, чистой непрерывности. Философским методом телеологического критицизма был метод аксиологический, метод отнесения индивидуального суждения к ценности, к цели. Таким образом, в своем стремлении освободиться от психологизма марбургская школа неокантианства конструировала познание как систему бытия, а баденская школа (телеологический критицизм) стремилась построить познание как систему ценностей «Всякий, кто попадает в эту сутолоку современных философских течений, не обладая выработанной уже точкой зрения, почувствует себя совершенно беспомощным, как в громадной толпе, намерения и стремления которой ему совершенно неизвестны и чужды. И единственную ориентировку, исторически обоснованную и наделенную традицией, может ему дать здесь только трансцендентальный идеализм, чувствующий за своей спиной две тысячи лет философской работы, выражающий философскую мысль во всей ее чистоте, тогда как расцвет других течений всегда знаменовал торжество над философией посторонних ей мотивов эмпирического исследования, религиозной веры, политических стремлений и т. п.» (1910. № 1. С. 263).

Сам Яковенко не чувствовал себя беспомощным среди множества философских течений XX в., так как обрел четкую философскую позицию в системе трансцендентального идеализма Г. Когена, которая, по его мнению, являясь системой чистого и абсолютного бытия, бережно хранит в себе многовековую устойчивую традицию платоновской философии, переданную Лейбницем и Декартом таким представителям немецкой философии, как Кант и Гегель.

Большая популярность неокантианской философии в России еще не означала со стороны ее русских последователей совершенно некритического к ней отношения. Тот же Яковенко

в статье «О теоретической философии Г. Когена» рассматривал не только достоинства философского учения немецкого мэтра, но и его недостатки.

Фундаментальная основа современной философии вообще была заключена, по Г. Когену, в объединенности высших достижений кантовской и гегелевской философий. Если величайшей заслугой Канта было определение предмета философии, то заслугой Гегеля было уточнение этого предмета философии, а также уточнение смысла философского метода. С немецкой педантичностью своих философских учителей Яковенко расписал по пунктам и параграфам достоинства и недостатки философской системы Г. Когена.

Первым и важнейшим достоинством философского учения Германа Когена было объявлено заимствование у И. Канта самой идеи и схемы трансцендентальной философии. Среди дальнейших перечислений многочисленных достоинств можно отметить следующие: выдвижение науки в качестве предмета трансцендентальной философии; тщательное разграничение предварительного феноменологического метода и систематического трансцендентального; понимание вещи в себе как принципа цели, как принципа единства, системы, целого, как принципа ограничения бесконечной неопределенности познавательного процесса; особое, специфическое сращение философских учений Канта и Гегеля. Фокусом многочисленных апологетических поправок Канта, сделанных Г. Когеном, была трактовка идеи «порождения» или «спонтанности». Чистое познание (или мышление) от самого начала и до конца является, по Когену, самодеятельным и самопорожденным, определяя этим его непрерывность, систематичность и независимость.

К недостаткам неокантианской философии Г. Когена, по мнению Яковенко, относились: 1) панлогистический оттенок философского трансцендентализма; 2) математизация всей философской системы; 3) утрата психологией своего научного статуса; 4) проникновение психологических мотивов в одну из центральных логических предпосылок марбургской школы — в предпосылку науки как факта. Таким образом, рецидив остаточного психологизма был основным недостатком когеновской философии. При этом Б. Яковенко достаточно четко понимал, что этот психологизм был воспринят из философской системы И. Канта, в которой он был обратной стороной трансцендентализма. «Основной схемой кантовской теории познания является взаимодействие между материалом-ощущением-аффекцией через вещь в себе, с одной стороны, и мышлением-формой-

спонтанностью-категориализацией, с другой. Психологический анализ показывает, что познание начинается с аппергензии, что оно пополняет, аппергензию воспроизведением (репродукцией) и что воспроизведенная аппергензия закрепляется в восприимчивости (рекогниции). Говоря другими словами, определенное пространственное ощущение сопровождается слепой силой синтеза, который для того, чтобы получить качество достоверности, требует преломления в самосознании. Говоря еще немножко более философским языком, материал ощущения должен быть обработан; но для того, чтобы обработка не была слепой и случайной, необходимы руководящие начала, необходимо сознательное отношение к ней; это дает рефлексия, т. е. понятие. Таким образом, схема познания характеризуются тремя моментами: моментом пассивного восприятия (в пространстве), моментом слепой синтеза (во времени), моментом самосознания (в категориях)» (1910. № 1. С. 225).

По мнению Яковенко, психологизм подрывал основы трансцендентальной философии Г. Когена, вводя в нее смертельный яд эмпиризма, и отторгал от высот чистого трансцендентализма в низкую простоту позитивизма и реализма. Остаточный психологизм когеновской философской системы был для русского неокантианца еще одним веским основанием для вывода о том, что дальнейший путь философского развития состоит в окончательном освобождении трансцендентальной философии от любых форм психологизма. «И подобно тому, как последний прогресс трансцендентализма был куплен ценою целого ряда резиньяций, ценою лозунга: “Назад к Канту”, так теперь мы можем смело сказать себе, уже вернувшись к Канту и проведя его через Гегеля: “Вперед вместе с Когеном!”» (1910. № 1. С. 239).

Очень интересную оценку философского мирозерцания Яковенко можно найти в примечаниях к книге «Смысл творчества» Н. А. Бердяева: «У нас сторонником этого перерожденного гносеологизма в онтологизме на почве когенианства является Б. Яковенко, пришедший в конце концов к своеобразному кубизму в философии, к распылению бытия» (2, с. 334).

Характеристику неокантианских оснований философских воззрений русского мыслителя как кубизма надо отнести, конечно, к стилистической образности языка Бердяева, а вот мысль о гносеологизме в онтологизме заслуживает самого серьезного внимания. Содержательно-смысловая возможность такого вывода Бердяева потенциально заключалась во многих философских работах Яковенко, но наиболее явно и явно кру-

этих идей сосредоточился в большой статье «Что такое философия?» с подзаголовком «Введение в трансцендентализм».

Высшей и последней целью мирового развития философии, единственно значимым предметом философии является, по мнению русского неокантианца, Сущее как Сущее, т. е. Сущее как целое и частное во всех своих проявлениях. «По существу своему, история философии была всегда и остается, — писал Яковенко в статье “Что такое философия?”, — еще историей дуалистического истолкования Сущего, а философия в своем историческом существовании принципиально-дуалистической критически-интуитивной его транскрипцией» (1911—1912. № 2—3. С. 33).

Ответ на вопрос о том, что такое философия, может быть двояким: исторический и систематический. В соответствии с этой двойственностью Яковенко различал философию критически-пропедевтическую и философию систематически-сущностную, а основной смысл философского трансцендентализма видел в существовании трансцендентальной пропедевтики и трансцендентальной систематики.

Критически пропедевтическая философия как трансцендентальная пропедевтика характеризуется следующими отличиями: преодоление во всех сферах изначального жизненного дуализма; сосредоточенное стремление человеческого разума освободиться от всех антропоморфных форм, выйти за рамки ограниченно-человеческого уровня, а также стремление подойти к Сущему как к прямой и непосредственной «данности»; предварительный и условный характер в целеполагающей интенции существования более высокого уровня философствования.

Систематически-сущностная философия как трансцендентальная систематика включает в себе следующие характеристики: почти полная реализация установок критически-пропедевтической философии — наличность Сущего во всем его многообразии, как система Сущего; окончательный выход за рамки антропоморфизма и, таким образом, не поиски пути восхождения на созерцательную вершину разум, а обладание самой истиной, самой Истиной, самой «Вещностью», безусловностью и самодостаточностью; поставление внедуалистического Сущего в положение необходимости признания открытого и принципиального плюрализма. «Да! Только плюралистическая философия может систематически осуществлять собою Сущее; ибо плюралистичность, множественность, есть основное и характернейшее свойство того Всемножественного Всецного Все,

которое обозначается именем Сущего... Но только дважды за всю историю трансцендентальной пропедевтики она становилась трансцендентальной систематикой, только дважды приближалась к окончательному преодолению всякого дуалистического иллюзионизма. Плотин и Гегель — эти двое знали Сущее воочию, как оно есть, вне его антропоморфического искажения. И только возвратившись к ним и следуя вперед вместе с ними, может современный пропедевтический трансцендентализм надеяться снова обрести доступ в Святая Святых Сущего» (1911—1912. № 2—3. С. 102—103).

Свое наиболее полное завершение концепция плюралистического трансцендентализма Б. Яковенко нашла в другой его большой статье — «Об имманентном трансцендентализме, трансцендентальном имманентизме и дуализме вообще» с характерным подзаголовком «Второе, более специальное введение в трансцендентализм». Поставив перед собой непростую задачу критического исследования гносеологического решения проблемы трансцендентности, русский неокантианец стремился выявить типологические особенности различных форм трансцендентального философствования: имманентного трансцендентализма как попытки сохранить трансцендентность в имманентных познанию границах; трансцендентального имманентизма как гносеологического стремления к устранению трансцендентности в абсолютном монистическом имманентизме. Сделав вывод о полной несостоятельности этих двух форм трансцендентального философствования, Б. Яковенко высказал убежденность в том, что единственно верное решение этой проблемы возможно только лишь в рамках трансцендентального плюрализма. «Адекватное выражение Сущего во всей его сущности и во всем сущностном его существовании можно дать, стало быть, лишь в терминах трансцендентально Множественного или множественно Трансцендентального. А подлинной системой Сущего может быть потому только плюралистический трансцендентализм или трансцендентальный плюрализм» (1912—1913. № 1—2. С. 182).

Баденскую школу неокантианства в «Логосе» представляли такие его ведущие сотрудники, как С. И. Гессен и А. Ф. Степун. В России начала XX в. баденская школа неокантианства была более популярна, чем марбургская, и получила более широкое распространение. Причиной этого явления была, очевидно, прямая близость собственных запросов русской философской мысли к ценностным установкам баденской школы неокантианства. Не «чистый» гносеологизм марбургской шко-

лы, а разделение наук на науки о природе и науки о культуре с соотношением понятия «культура» к ценностям функционирующего бытия, с пониманием истории как субъективной науки о целях («В истории господствует свобода и цель» (9, с. 19), с пониманием свободы как этической категории в наибольшей мере импонировало национальному характеру русского философствования.

В библиографическом разделе одного из номеров «Логоса» была отрецензирована книга Генриха Риккерта «Науки о природе и науки о культуре». Редактором и автором вступительной статьи этой книги был С. И. Гессен, полагавший, что философская концепция теоретика баденской школы способна помочь в преодолении метафизического разрыва телеологии и причинности. При характеристике же научного и философского значения философско-методологических открытий этого типа философствования С. Гессен писал: «В выработке гносеологического монизма формы, единственно способного обеспечить свободу и полноту эмпирических наук и согласовать требования эмпирии с требованиями философии, заключается философское значение теории Риккерта» (9, с. 28).

Одной из важнейших в теоретическом плане публикаций С. Гессена в «Логосе» была статья «Мистика и метафизика», в которой, с точки зрения русского неокантианца, рассматривалась очень важная для философии проблема сочетания рационального и иррационального знания. Исходным пунктом была фиксация существования в западноевропейской философской мысли двух напряженных противостояний: рационального мира, восполняемого «трансцендентным» Г. Когена, «идеальным» Э. Гуссерля, «миром ценностей» Г. Риккерта, а с другой стороны, восходящей к И. Г. Фихте традиции иррационализации философии. Сама постановка проблемы мистики и метафизики заключалась в попытке дефиниции самих этих понятий, а затем в начертании пути их возможного сопряжения.

Различая понятия «мистика» и «мистицизм», С. Гессен под мистикой понимал особого рода философские построения, основанные не на абстрактно-дискурсивном мышлении, а на господстве иррациональных начал в мире. Стремясь к точному и строгому определению метафизики, русский неокантианец отмечала что всякая метафизика — это прежде всего смешение научных и общекультурных границ, что метафизика есть реализм понятий, не довольствующийся минимумом формальных предпосылок, а постоянно стремящийся к максимуму трансцендентально-бытийных предпосылок. Метафизика никогда не

может не преступать границы между бытием и предпосылками бытия, между философией и наукой, между формой и содержанием. По принципу аналогии С. Гессен делал вывод о том, что и мистика, как и метафизика, возникает при нарушении «последних» границ между философией и жизнью с безнадежным стремлением охватить «все» понятием иррационального. «Для философии, понимаемой как наука о ценностях, проблема мистики есть, таким образом, проблема философии мистики, т. е. проблема науки, изучающей те предпосылки, которые позволяют нам поставить вопрос о положительной или отрицательной ценности какого-нибудь переживания как переживания, — писал Гессен в статье «Мистика и метафизика». — Говоря образно, система философии состоит из четырех томов, из которых самый толстый первый — логика. Как бы тощ, быть может, ни был четвертый том философии религии, но это все-таки том. Мистике — это мы и постараемся доказать — не соответствует никакого тома: ей соответствует лишь переплет, окружающий всю четырехтомную систему» (1910. № 1. С. 130). Философия в своем функционировании и дальнейшем развитии так или иначе наталкивается на свои границы, но только критицизму, по мнению русского неокантианца, свойственно осознание этих границ как последних. Мистицизм обретает черты метафизической теории хотя бы уже только потому, что также является одним из «измов» и, так же как метафизика, преступает и смешивает границы. Однако если рациональная метафизика смешивает границы внутри философии и культуры, то мистицизм, или мистическая метафизика, нарушая последние границы философско-культурных областей, стремится расширить область понятий и вступить в область иррационального переживания. Самым емким определением у С. Гессена можно считать следующее: «Мистицизм есть вид метафизики, возникающий там, где нарушенные границы суть последние границы, которые отделяют область философии и культуры от сферы иррационального переживания и мистики» (1910. № 1. С. 131). При дальнейшем исследовании этих проблем были выделены четыре типа иррациональных переживаний и четыре им соответствующих типа метафизического мистицизма. Повышенный интерес к мистике совпал, по мнению С. Гессена, во времени с критикой философского учения И. Канта, открывшей новую и самостоятельную область философского знания. Развитие современной философии ведет к увеличению разрыва между областями объективного и субъективного, к вычленению из философии чуждых ей задач, к удалению рационалистических

элементов из мистики. Постоянно возрастающее «обеднение» сферы объективного совпадает с усилением напряжения иррационального переживания.

Другим представителем баденской школы неокантианства в «Логосе» был Ф. А. Степун, которого в наибольшей мере интересовали не бытийно-гносеологические стороны философского осмысления мира, а культурологический аспект приложения неокантианских идей к жизни, искусству и процессу художественного творчества. Об этом свидетельствуют уже одни только названия его публикаций в журнале: «Трагедия творчества», «Жизнь и творчество», «Трагедия мистического сознания».

Статья «Трагедия творчества» затрагивала проблемы философского осмысления романтизма на примере творчества Фридриха Шлегеля. По мнению Степуна, все мироощущение и миропонимание романтизма базируется на основных выводах «Критики чистого разума» И. Канта. Основной проблемой и величайшей ценностью романтизма был единый и всеобъемлющий дух, который именно Кант впервые открыл для романтизма. Одним из характерных для русского мыслителя выводов можно считать следующий: «Итак, мы утверждаем, что трагедия творчества Шлегеля основана на том, что он смешал единство, как форму жизни, с единством, как формой творчества, то есть перенес критерии, пригодные и правомерные только в плоскости переживаний, душевных состояний или, как мы будем говорить, только в плоскости ценности состояния, в сферу свершений, в сферу культурного творчества или, в нашей терминологии, в сферу предметных ценностей» (1910. № 1. С. 183—184).

В рамках неокантианства баденской школы Степун принял попытку создания философского учения, которое можно было бы назвать «философией абсолютного». Основной круг идей «философии абсолютного» был изложен в статье «Жизнь и творчество». При этом хотелось бы сделать замечание о том, что почти все работы русских неокантианцев в «Логосе» являются статьями лишь по жанру журнальной публикации. По сути же они являются небольшими философскими трактатами, структурно разбитыми во многих случаях на главы, параграфы и пункты. Например, вышеуказанная статья состояла из четырех глав: «Историческое обретение понятий жизни и творчества», «Феноменологическое узрение понятий жизни и творчества», «Научное раскрытие понятий жизни и творчества» (§ 1. Понятие жизни; § 2. Понятие творчества), «Мирозерцательное истолкование понятий жизни и творчества».

«Философия абсолютного» была построена на осмыслении высших достижений кантовской философии с учетом ее многочисленных преобразований в трудах таких мыслителей, как Виндельбанд, Риккерт, Ласк, Гуссерль, Коген, Наторп, Зиммель, Дильтей. Величайшей заслугой И. Канта, по мнению Степуна, является замена трансцендентного как объекта философии на принцип трансцендентальной объективности, а также узрение абсолютного не в образе оформленной метафизической целостности, но в виде трансцендентального элемента формы, которая единственная способна придать человеческой культуре характер необходимой всезначности. «Задача после-кантовской философии должна была прежде всего определиться, как систематическое рассмотрение всех областей культуры с целью отделения в них их трансцендентально-формального элемента, т. е. элемента абсолютного, от случайного и преходящего начала материальности» (1913. № 3—4. С. 72—73).

Перед своей «философией абсолютного» Степун ставил задачи мирозерцательного погружения философствующего духа в глубины величайших достижений человечества как художественного, так и религиозного характера. Русский мыслитель понимал, что строгие адепты философии трансцендентального идеализма, стремящиеся к объективности и научности, никогда не признают за его идеями статуса правомерности и философичности. «Но все же, поскольку всякое явление жизни вскрывает свою подлинную природу лишь в образе ждущей его и всегда индивидуальной смерти, постольку и оговоренная нами мирозерцательная тенденция трансцендентального идеализма должна быть признана за его характерную черту» (1913. № 3—4. С. 74).

В своих мемуарах «Бывшее и несбывшееся» Степун вспоминал, что статья «Жизнь и творчество» воспринималась сотрудниками «Логоса» как программная, как «набросок философской системы, пытающейся на почве кантовского критицизма научно защитить и оправдать явно навеянный романтиками и славянофилами религиозный идеал» (11, с. 151). Это уже было начало смены философских ориентации, начало выхода из рамок неокантианского философствования. Относительную легкость преодоления Канта и неокантианства русский мыслитель объяснял чужеродностью всего этого строя философствования его собственному душевному и умственному складу. Увлечение немецкой романтикой и мистикой, чтение таких писателей, как «Новалис и Шлегель, Шеллинг и Баадер, Мейстер Эккардт, Плотин и Рильке не только помогли мне освободиться

от гносеологической муки, но и подготовили мою встречу с русской философией» (11, с. 150—151).

Русское неокантианство, возросшее на почве немецкого неокантианства (хотя в определенной мере в России были популярны также идеи французского неокантианства, представленное творчеством Ш. Ренувье), в своих основных проявлениях всегда стремилось к национальной независимости и самостоятельности, к выявлению нравственно-онтологических основ жизни. Например, такой русский неокантианец, как Г. И. Челпанов, в своем «Введении в философию» подчеркивал мысль о том, что философия, занимаясь общими проблемами бытия, сосредоточивает в себе различные области знания в форме миропонимания, а «так как миропонимание делается основой жизнепонимания, то в этом смысле философия может сделаться руководительницей жизни» (13, с. 13).

Особенно характерной и оппозиционной по отношению к западноевропейскому неокантианству была философско-гносеологическая позиция И. И. Лапшина, который в противоположность марбургской школе выводил научное знание из структур сознания, а с другой стороны, был несогласен с разделением баденской школой наук на науки о природе и науки о культуре на том лишь основании, что факты природы подвержены повторяемости, а культурно-историческим образованиям повторяемость несвойственна. «Повторяемость событий, — полемизировал с Вильгельмом Виндельбандом русский неокантианец, — в абсолютном смысле не исключает возможности постоянного повторения известных явлений, хотя и не буквального. Без относительной повторяемости событий не было бы закона причинности» (8, с. 143).

Многообразие форм русского неокантианства вообще лишь дополнительно подчеркивалось многообразием философских позиций и гносеологических оттенков теоретических построений сотрудников русского неокантианского журнала. Многочисленных русских авторов журнала «Логос» (Кистяковский Б., Белый А., Струве П., Иванов Вяч., Лосский Н., Алексеев И., Франк С., Ланц Г., Рубинштейн М., Радлов Э., Ильин И., Ландау Г., Марголин С. и др.) нельзя было отнести к неокантианскому движению в России начала XX в., но все они в своих публикациях высказывали, прямо или косвенно, отношение к Канту и неокантианской философии, что, в свою очередь, оказывало определенное влияние на приверженцев неокантианской философии. Значительную роль в дальнейшей эволю-

ции философских взглядов русских неокантианцев сыграло также такое крупное культурно-идеологическое явление России начала века, как русский религиозный ренессанс. По крайней мере первоначальная очень резкая критика религиозно-философской позиции издательства «Пусть» (ведущие авторы этого издательства были основными участниками русского религиозного ренессанса) в дальнейшем значительно смягчилась, переходя в определенное сближение и отыскание общих точек зрения. Первоначальный интерес к философским проблемам «чистого» неокантианства, интерес к методологии и гносеологии постепенно уступал место интересу к онтологическим проблемам сущего, к мировоззренческому пониманию «жизни», к мистическим откровениям человеческого и божественного сознания. Общая направленность этого смещения философских ориентации относилась и к «плюралистическому трансцендентализму» Б. Яковенко, и к «метафизическому мистицизму» С. Гессена, и к «философии абсолютного» Ф. Степуна.

Через десять лет после выхода последнего номера журнала «Логос», в 1925 г., в Праге сосредоточились довольно крупные философские силы русской эмиграции. Сформировался и активно функционировал структурно-лингвистический кружок С. Н. Трубецкого. В Пражском университете преподавал философию Н. О. Лосский, основав философскую школу чешского интуитивизма. Участники бывшей редакции русского неокантианского журнала предприняли попытку возрождения философского издания. В 1925 г. в пражском издательстве «Пламя» вышла еще одна книжка «Логоса». В дальнейшем «Логос» выходил только на немецком и итальянском языках и без активного участия русских сотрудников.

Ничего нового в развитие и осмысление неокантианской философии этот одинокий номер «Логоса» не внес. Б. В. Яковенко в своей статье «Мощь философии» дал еще один вариант рассуждений о Сущем: «Оригинальная и исключительная мощь философской мысли, значит, в том, что она восходит критически до разумного, трансцендентального (т. е. ни трансцендентного, ни эмпирического, а непосредственно-сущностного) созерцания, в котором предстает и наличествует сама сущностная феноменология Сущего: каждое сущее и все сущее, как оно подлинно суще в своей каждости и в своей всецности» (1925. № 1. С. 39).

Наибольший интерес пражского номера «Логоса» заключался в общей оценке прежней деятельности журнала, а также

в оценке русской философской мысли в период 1914—1924 гг. В редакционной статье, озаглавленной «Логос», подчеркивался постоянный интерес сотрудников философского издания к гносеологической проблематике, к идее автономности философского знания. «За десять лет, прошедших со времени прекращения “Логоса”, изменился самый тонус философской мысли. Философия явно оставляет позади себя ту стадию предчувствия и ожидания, на которой она еще до войны пребывала, и, оплодотворенная новым духовным опытом, стремится выйти на путь систематических построений. Чувствуется, что вся предшествующая эпоха была, собственно, огромным критическим предвозвестием приближения новой конструктивной и синтетической эпохи в философии» (1925. № 1. С. 6).

В редакцию пражского номера журнала «Логос» входили С. Гессен, Ф. Степун и Б. Яковенко. Из редакционной статьи, подводящей итоги деятельности московского и петербургского издания «Логоса», видно, что в новом, слегка отстраненном во времени видении неокантианская платформа журнала воспринималась уже далеко не как основная и определяющая. На первый план помимо автономности философского знания выдвигалась идея формирования национального типа философствования посредством выведения русской философии на общеевропейский уровень с усвоением и органической ассимиляцией новейшей, технически сложной философской терминологии.

Наиболее верным последователем неокантианской философии остался Б. Яковенко. Философские интересы С. Гессена сместились в область философии права с утратой акцента на неокантианском обосновании основных принципов философских и юридических воззрений. Ф. Степун также отошел от неокантианской философии в область религиозно-мистического философствования, построенного на сопряжении немецкого романтизма с религиозными идеалами русского славянофильства.

Увлечение неокантианской философией было промежуточным этапом в эволюции философских воззрений русских сотрудников «Логоса» периода 1910—1914 гг., но этапом, философски очень содержательным и важным, составившим одну из самых ярких страниц русского неокантианства начала XX в.

В настоящее время значительно возрос интерес к неокантианской философии журнала «Логос». Появился целый ряд интересных публикаций с анализом историко-биографической стороны деятельности редакторов и авторов русского философс-

кого журнала\*. С 1991 г. в Москве и Санкт-Петербурге стали выходить новые философско-литературные журналы «Логос». В редакционных статьях обоих журналов высказаны претензии на восприимство духовного наследия «Логоса» 1910—1914, 1925 гг. Современной поправкой, например, в московской редколлегии, является смена философской ориентации с неокантианства на феноменологическую философию Э. Гуссерля, его учеников и последователей.



---

\* См.: *Ермичев А. А.* Трансцендентализм «Логоса» и его место в истории русского идеализма начала XX века // Вестн. Ленинградского ун-та. Сер. 6. 1986. Вып. 3; *Чубаров И. М.* Зачалось и быть могло, но статья не возмогло... Философское наследие Федора Августовича Степуна. Предисловие к публикации // Логос. Философско-литературный журнал. М., 1991. № 1; *Безродный М. В.* Из истории русского неокантианства (журнал «Логос» и его редакторы) // Лица. Биографический альманах. СПб., 1992.



## **С. А. ЧЕРНОВ**

### **Критицизм и мистицизм**

(Обзор кантианства в журнале  
«Вопросы философии и психологии»)

В январе 1884 г. пятнадцать профессоров обратились в Совет Московского университета с просьбой ходатайствовать перед Министерством народного просвещения об учреждении научно-общества, которое смогло бы объединить людей, работающих в области философии и психологии, и способствовало бы распространению философских знаний в России. Название Общества было выбрано в соответствии с убеждением, что «психология справедливо признается общею основой всех философских наук и многих дисциплин» — от логики и метафизики до физиологии головного мозга и судебной медицины. Первым председателем Московского психологического общества был избран инициатор его создания известный знаток британского эмпиризма М. Троицкий. В дальнейшем его сменили Н. Грот и Л. Лопатин. Общество насчитывало в своих рядах в среднем около двухсот человек, в основном представителей академической науки, профессоров и доцентов высших учебных заведений. Его почетными членами были Вл. Соловьев, И. Сеченов, Л. Толстой, А. Бэн, М. Вундт, Э. Гартман, Э. Дюбуа-Реймон, Т. Рибо, Ш. Рише, Г. Сиджвик, Э. Целлер, Г. Спенсер, У. Джемс, Ф. Паульсен, К. Фишер. Деятельность Общества состояла прежде всего в обсуждении рефератов. Доминировали проблемы психологии, истории философии, этики, метафизики, теории познания, эстетики. Проводились также юбилейные заседания в память Д. Бруно, К. Кавелина, А. Шопенгауэра, Г. Сковороды, Р. Декарта, Вл. Соловьева, И. Канта и др. Вторая сфера деятельности — издание книг, в том числе «Пролегомен» Канта (1889 г.) в мастерском переводе Вл. Соловьева. Однако важнейшей стороной деятельности Общества, имевшей наиболее значительные

последствия для российского просвещения и мировой науки, стало издание журнала «Вопросы философии и психологии», начатое А. Абрикосовым и поддержанное П. Столыпным. Первый номер вышел в ноябре 1889 г. и быстро разошелся. В дальнейшем журнал неизменно вызывал живой интерес у читающей публики, достиг самоокупаемости и был передан А. Абрикосовым вместе со всем имуществом в собственность Общества. Его редакторами были Н. Грот, С. Трубецкой, Л. Лопатин. Журнал имел около пятнадцати печатных листов и выходил регулярно, пять раз в год, тиражом около 1200 экземпляров на протяжении почти тридцати лет. Вплоть до закрытия в 1918 г. он сохранял свое лицо и направление — от первой статьи Вл. Соловьева «Красота в природе» до работы Е. Трубецкого «Смысл жизни. Теодицея» в последнем, 142-м номере.

## I

Европейская духовная жизнь конца XIX — начала XX в. и специфические национальные задачи русской философии составляли всех ведущих авторов журнала так или иначе определить свое отношение к учению Канта, испытать остроту ума, глубину и силу собственных принципов и убеждений в осмыслении системы, в высшей степени сложной и «лукавой». Нельзя открыть почти ни одной важной, принципиальной статьи, не встретив те или иные «кантовские вариации». Отражение кантовской философии в журнале имеет разносторонний, но вместе с тем и вполне определенный, своеобразно русский характер. Я попытаюсь дать представление о нем, опираясь на анализ лишь некоторых, наиболее репрезентативных, по-видимому, материалов.

Хорошо известно, что святая Русь «издревле чуждалась мудрствований ума, несогласных с заветными истинами веры» (4, с. 202). Русская философия, в особенности интересующая нас здесь академическая, университетская, преимущественно выступала в отжившей на Западе роли «служанки богословия», полагала религиозную уверенность опорой философской любознательности, была изобильна морализированием, неустанно стремилась поучать, наставлять, оправдывать, ставила в центр внимания проблему отношения знания и веры, была проникнута психологизмом, свойственным спиритуалистическому мировоззрению, была довольно индифферентна к теоретическо-схоластическим тонкостям, логической виртуозности, не имеющей

прямой практической, нравственной ценности, что вполне соответствовало наивно-добродушной уверенности в превосходстве русской широты, русского ума и сердца над «односторонней» дисциплиной, методичностью, точностью и т. п. «формальностью». Наши соотечественники всегда были убеждены, что нет правды-истины без правды-справедливости. Их единство — в «цельном» познании «всем существом». Трактовка понятия «трансцендентального» Ф. Сидонским как «выспренного» (отрешенного от предметного), а В. Карповым как «священной песни ко Всевышнему» (4, с. 162, 181) не только курьезна, но и символична для отечественных традиций толкования кантианства. Эти традиции дают себя почувствовать даже в самых обстоятельных, аналитических, написанных с большим знанием дела статьях.

Определяя в первом номере журнала его задачи, Н. Грот пишет, что внешние успехи цивилизации велики и неоспоримы, но счастья человеческого что-то не видно. Насущная задача времени — изучение внутреннего мира человека, его души, с целью разработать такое учение о жизни, которое дало бы человеку прочные и ясные нравственные начала. Отмечая, что русские еще не жили своим умом в философии и что пришло наконец время для самостоятельных философских построений, председатель Московского психологического общества усматривает миссию русского народа в создании философии с приматом этики, идеи добра в синтезе «цельного знания», призывая одновременно учиться и у Запада — ведь там так работают, как мы еще не умеем\*. В следующем номере основатель журнала, отвечая на вопрос: «Что такое метафизика?», уточняет: национальная философия должна быть возведена на непоколебимом фундаменте общей для всех мыслящих существ системы метафизики, которую еще только предстоит создать, опираясь на великие учения прошлого. Семью годами позже С. Трубецкой поддержал почин, попытавшись дедуцировать ряд категорий просто из отношения мысли вообще к сущему вообще. Метафизика, единая для всех философов, как «систематическая идеология сущего», должна указать «границы» эмпирии, найти исчерпывающим образом рациональные «способы понимания сущего» и положить конец всем спорам мнений (1896. № 32. С. 243—260). Ветеран русской метафизики Б. Чичерин годом

---

\* Вопросы философии и психологии. 1889. № 1. С. XIX. В дальнейшем при ссылке на журнал указывается год, номер и страницы в скобках после цитаты.

раньше также писал, что, поскольку все категории мышления, «истекая из единого разума», могут быть выведены a priori, возможна и метафизика как наука (1895. № 26. С. 38). Ясно, что подобная постановка задачи для русских умов не могла не поставить их немедленно лицом к лицу с кантовской критикой. И не только потому, что после брошенного в 1865 г. йенским профессором О. Либманом клича «also muss auf Kant zurückgegangen werden!» неокантианство стало одним из ведущих течений европейской философской мысли, существенно влиявшим, между прочим, и на социализм и марксизм, не только потому, что немецкая философия традиционно занимала у нас доминирующее положение, особенно на кафедрах, но прежде всего в силу внутренних качеств кантовской философии.

Ее основные черты — мудрый компромисс, глубина и неспешность мысли, многосторонность, диалектическая гибкость, стремление сочетать в едином гармоническом целом самые различные, противоположные стремления человеческой души, примирить силой понимания прав и достоинства каждого: материализм и идеализм, знание и веру, науку и религию, свободу и детерминизм, счастье и долг, априоризм и эмпиризм, дискурсивное и интуитивное, рациональное и непознаваемое и т. д. Особенно важно и замечательно, что совершенно ясно и недвусмысленно, с высочайшей дистинктивной и логической культурой она утверждает абсолютное достоинство личности и несокрушимые нравственные ориентиры, не зависящие от социально-политической «конкретики» и не позволяющие самозаконному субъекту выпасть из некоторой безусловной высшей общечеловеческой связи. Неудивительно поэтому, что симфоническое звучание Кантова учения многообразно резонировало в русской философствующей душе. Однако сложное равновесие тонов и обертонов кантовской мысли русская рефлексия неизменно нарушала, не удерживаясь на лезвии трансцендентально-критической бритвы, не желая углубиться излишне в «схоластические мудрствования» с риском потерять заветные убеждения. Кантовская «бритва» использовалась в основном для отсекаания материалистических, атеистических, скептических, научно-эмпирических, рационалистических нападков на православную веру в Бога и христианскую свободу личности. Вместе с тем русским мыслителям был в высшей степени чужд «субъективизм» Канта. В общем и целом онтологическая православная «соборность» в том или ином гносеологическом одеянии противостояла рефлектирующему протестантскому «субъективизму».

Так, Н. Грот в указанной статье, обосновывая возможность метафизики, ссылается на Канта, который, по его мнению, не только впервые правильно поставил задачу построения метафизики как науки, но и доказал априорный характер математики, категорий и нравственного закона, — «до сих пор никто не опроверг его доводов» (1889. № 2. С. 120). Вместе с тем «ошибка» Канта заключается в признании «субъективности» категорий. Ю. Айхенвальд в рецензии на книгу Ф. Паульсена через десять лет пишет: «Величайшая заслуга Канта в том, что он с гениальной силой навеки оградил от... всяких нападений и разрушительных попыток самые святые и заветные верования человечества» (1899. № 47. С. 168). В одной из последних книжек журнала Л. Лопатин видит общее значение «гениальной реформы» Канта в том, что ею было остановлено наступление антиморального механицизма: физический детерминизм был обоснован способом, утвердившим одновременно реальность сверхчувственного духовного мира и абсолютность нравственного закона. Кант открыл центр «духовного миропонимания» вообще, «нечто навеки значительное и бесконечно ценное: человек всегда есть *цель в себе* и его нельзя превращать в простое средство...» (1916. № 131. С. 9). Вновь возвращаясь к теме через год в связи с «неотложными задачами современной мысли» и наблюдая кровавый кошмар войны, свидетельствующий как будто о том, что люди окончательно погрязли в братоубийственной бойне за земные, материальные блага как единственную ценность, Лопатин задается кантовским вопросом: если всё здесь, на Земле, то откуда абсолютность нравственного требования, откуда мысль о человеке как цели в себе? Опыт показывает, что человечество отнюдь не добреет, что разрушительные силы растут, что рая на Земле не будет, — стало быть, или истины вовсе нет, или же она в вере в абсолютное добро, вере, для которой морально необходим «постулат» о бессмертии души (1917. № 136. С. 9, 21, 73, 79—80). Однако кантовская филигранность в трактовке бессмертия Лопатину не по нраву, и критические аргументы против субстанциальности души он считает «гипотетическими». Это обвинение, скорее всего, близко по смыслу к традиционному русскому определению «западной» философской мысли как «отвлеченной», т. е. опирающейся на «живой опыт» познания Бога не всем существом своим, а одним только разумом.

Более обстоятельно Лопатин, бывший в течение многих лет ведущим сотрудником и редактором журнала, а после смерти Грота и председателем Московского психологического обще-

ства, высказался на торжественном заседании по случаю столетия со дня смерти Канта. Доклады, читанные на нем, опубликованы в 76-й книжке журнала за 1905 г. Отметив, что Кант «еще жив для всех», поразительно оригинален, «стоит вне ряда и сравнения», «ни на кого не похож», что его влияние «безгранично разнообразно», что «на Канта до сих пор многие смотрят как на абсолютного решителя всех вопросов философии», докладчик спрашивает: что истинно у Канта и должно быть навсегда усвоено после него? Хотя «коренная мысль» его философии — полная *автономность разума* во всех сферах его проявления, согласиться следует лишь с некоторыми кантовскими открытиями: 1) идеальностью пространства и времени (учение о ней навсегда сделало невозможным последовательный философский материализм); 2) значение единства сознания для возможности опыта; 3) мыслимость свободы перед лицом природного и социального детерминизма; 4) существование априорных предпосылок опытного знания; 5) невозможность познания безотносительно к чувственному созерцанию; 6) ограниченность точного научного знания, описывающего лишь область феноменального, материального бытия; недоступность для науки внутренней (духовной) «сути вещей» (1905. № 76. С. 12—18). Лопатин здесь в общем охватил те стороны Кантовой доктрины, которые ассимилировались сторонниками религиозно-идеалистического, спиритуалистического направления.

Второй докладчик, П. Новгородцев, был согласен с тем, что Кант имеет «особенное значение для нашего времени», что его учение — одно из тех слов, которые имеют значение перед лицом смерти. Главное в нем — идея автономии личности: «во где лежит настоящая сила Канта... он раскрыл чудеса и тайны нашего духа и уничтожил призрачную власть над ним внешних факторов» (1905. № 76. С. 28). Разумеется, Кант реалистически смотрел на место человека в мире. Более того, он глубже понимал противоречивость, раздвоенность, разлад человеческого бытия, нежели Фихте или Гегель. Здесь «секрет» его дуализма. Но, признав неизбежность трагической несовместимости чаяний и стремлений человека с равнодушным к ним объективным ходом природы и истории, Кант все же указал выход, «верный и даже единственно возможный», доказав, что голос совести имеет равные права с голосом науки, ибо причинность науки еще не есть сущность вещей. Это было настоящее открытие лучей радия в глубине души. Завершение новоевропейской критики эвдемонизма, высокий моральный пафос Кантовой философии имеют фундаментальное общетеоретическое значение.

Этика Канта ставит человека бесконечно выше всех его «успехов» и «неудач». Стремление к счастью естественно и неисчислимо, но *нравственное* уmonoстроение совершенно иное: внутренняя свобода не зависит ни от каких личных или общественных обстоятельств; она смотрит в бесконечную даль и говорит о самобытности, нетленности и абсолютности добра. Моральное сознание не смущается никаким личным или общественным счастьем и несчастьем, оно не может быть сломлено никаким течением жизни. Общее значение кантовской философии Новгородцев видит в доказательстве совместимости свободы науки с равной свободой и самобытностью нравственности, искусства и религии.

Своеобразие взглядов авторов журнала, индивидуальность их стиля не исключают наличия некоторой общей парадигмы в методе анализа и критики трансцендентализма. Наибольшее влияние на ее формирование оказал, видимо, Вл. Соловьев. В одной из статей крупнейшего русского кантианца Александра Введенского верно намечаются основные линии влияния Канта на Соловьева и главнейший пункт размежевания между критицизмом и русской религиозной метафизикой. Введенский находит в системе «свободной теософии» два главных элемента: мистицизм и критицизм. Именно Соловьев — «первый и главный виновник распространения у нас критицизма за последние годы» (1901. № 56. С. 17), так как те, кто не принимал мистицизм, усваивали из соловьевских работ критицизм. В «Кризисе западной философии», «Философских началах цельного знания» и «Критике отвлеченных начал» можно обнаружить большую часть взглядов Канта. А именно: 1) Соловьев считает невозможным построить метафизику в виде науки «чистого разума», критикует в связи с этим рационализм и эмпиризм как учения, приходящие к абсурду; 2) считает *представлениями* пространство и время; 3) признает наличие априорных форм мышления; 4) соглашается с тем, что эти формы сами по себе пусты и что знание является синтезом априорной формы и чувственного созерцания; 5) применяет в построении метафизики «субъективный» метод: в ее основание кладется не то, что просто «есть», но *требуемое* умом и сердцем человека. По мнению Введенского, со временем влияние Канта на Соловьева усиливалось. Чем глубже русский мыслитель вдумывался в критическую философию, тем больше с ней соглашался, а в 1897 г. даже начал строить всю систему заново, но успел завершить лишь этику. Необходимость коренной перестройки вытекала из очень важного пункта, который нам для дальнейших размышлений надо взять

на заметку. Соловьев согласился в конце концов с Кантом в том, что и самих себя мы познаем только как явление, т. е. душа не дана самой себе непосредственно. Из этого следует, что необходимо внести коррективы в учение о богопознании, ибо непосредственный мистический опыт подвергается сомнению.

Здесь мы переходим ко второму элементу гносеологии Соловьева, решительно отличающему ее от кантовской, — непоколебимой уверенности в существовании нечувственного мистического восприятия, в котором субъекту непосредственно дано трансцендентное, вневременное и внепространственное абсолютное сущее — Бог. Благодаря такого рода религиозному опыту мистик не «верует», а с наивысшей степенью достоверности «знает»: еси! Подобным опытом субъект внутренне связан с всеединым средоточием всего сущего. Бог — ощущаемая (хотя и не чувственно воспринимаемая) действительность. Только мистическое восприятие может быть прочным фундаментом метафизики и системы «цельного», а не «отвлеченного» знания, т. е. синтеза религии, философии и науки. Мистическая способность — своеобразный религиозный аналог того «созерцающего рассудка», которым человек, согласно Канту, не обладает. Здесь находится ключ к пониманию критики Канта, развернутой рядом выдающихся сотрудников журнала. Отрицание созерцающего рассудка глубочайшим образом укоренено во всей системе трансцендентальной философии. Кант рассуждал как чистый философ, исходил из здравого человеческого рассудка и чувственного опыта, из основополагающего убеждения в *автономии* конечного субъекта, личности, самостоятельно упорядочивающей «естественным светом» собственного рассудка аффицированные внешним миром эмпирические созерцания, подчиняющей данный в опыте объект идее собственного разума. Русские философы отступают от чистой («отвлеченной») философии, подчиняя ее теософии, вводя в теорию познания эмоционально-религиозный, иррациональный, экстатический элемент: заимствованное из богословия и религиозного опыта мистиков *нечеловеческое* откровение, властно овладевающую зависимым от Бога субъектом «благодать». Эта основная тенденция анализа кантовской философии, скрытая иногда за чисто научными и «совершенно свободными» с виду рассуждениями — кантовский сухой интеллектуализм и протестантский субъективизм не дают прочной опоры для установления живой связи человека с личным Богом.

## II

В. Соловьев и его последователи усвоили у Канта, что «абсолютно внутреннее», т. е. вещь как она есть сама по себе, ни чувственному восприятию, ни мышлению не дается, ибо в них она целиком, без остатка растворяется в отношениях. Вместе с тем им в высшей степени был чужд агностицизм и субъективизм. Изначальное, не подвергаемое ни малейшему сомнению в своей оправданности стремление схватить сущее как оно есть «в себе», в своей абсолютной подлинности, заставляет их вводить особую способность интуитивного постижения субстанциального существования. Кант при этом неизменно обвиняется в произвольных «гипотезах» и «догматических» предрассудках.

Так, Н. Лосский в серии статей под общим названием «Обоснование мистического эмпиризма» усматривает суть критического метода в отсутствии всяких предпосылок теории знания. Этот метод «так своеобразен и труден, что сам гениальный основатель его Кант не мог еще провести его во всей чистоте... он не мог уберечься от догматических предпосылок» (1904. № 72. С. 139), о которые и «разбилась» его философия. Забавно, что сам Лосский, разоблачая «догматизм», занимается, по удачному выражению Бердяева, критическим восстановлением наивного реализма.

Кант сохраняет, по мнению русского идеал-реалиста, некритические предпосылки эмпиризма и рационализма: что существуют как две различные сущности субъект и объект, вследствие чего состояния «я» не являются состояниями «не-я», и соответственно наоборот; что «объект» находится вне знания о нем; что состояния «я» являются субъективно-личными; что знание — не сам объект, а «представление» о нем. Эмпиризм объясняет возникновение представления, «копии» предмета, воздействием «не-я» на «я». Рационализм считает копию-представление о внешнем объекте имманентным познающему субъекту. И та, и другая точки зрения с самого начала разъединяют субъект и объект, поэтому не могут их затем удовлетворительно соединить. Эмпиризм не может объяснить возможности *теоретического* знания и приходит к саморазрушительному скептицизму. Рационализм не может объяснить соответствия идей и вещей, поэтому вынужден прибегать к фантастической предустановленной гармонии. Кант хочет обосновать аподиктическую достоверность знания, не прибегая к Богу и сохраняя внеположность мыслящему субъекту «вещи в себе», аффицирующей чувственность. Для создания подобной комбинации ему прихо-

дится прибегнуть к «чрезвычайно искусственным построениям», при помощи которых объект растворяется в субъекте. Кант избирает новый, третий, путь — *построения* объекта субъектом в представлении. Тем самым он не только не избавляется от догматических предпосылок эмпиризма и рационализма, но и добавляет к ним новые: что существует всеобщее и необходимое знание; что в чувственных созерцаниях самих по себе нет никакой связи, а всякая связь представлений есть акт самодеятельности субъекта (1904. № 74. С. 351). Лосский правильно указывает, что последний тезис Канта представляет собой отнюдь не вывод, а основание (предпосылку) системы, причем именно на этом основании он утверждает действительность априорного знания. Но из того, что какой-либо продукт является плодом моей активности, вовсе не следует, что он «необходим» (Там же. С. 387). В том же номере журнала С. Аскольдов, критикуя «механическую догму» Канта о мнимой необходимости категории причинности для образования научного опыта, также заметил мимоходом, что активность мышления не тождественна его априорности. Априорность — это спонтанная, независимая от внешнего мира активность по *неизменным* формам, а последнего Кант как раз и не доказал. Едва ли, однако, можно согласиться, что кантовское понятие спонтанной активности субъекта опирается на одно «уверение». Учение Канта о единстве апперцепции и дедукция категорий произвели на теоретика мистического эмпиризма «сильное впечатление». Они, по его мнению, действительно показывают *необходимые* условия чувственного опыта, однако не доказывают их достаточности. Лосский намекает, что к синтетическому тождеству самосознания надо добавить «сверхиндивидуальное вселенское единство», в которое вплетено единство индивидуальное. Кант прав в том, что чувственный материал связан «нечувственным остовом опыта», но это условие возможности опыта — не субъективная самодеятельность «я», а мир, данный мне интуитивно, т. е. «самодеятельность самих вещей», за которой субъект способен следовать в «живом» опыте. Кант также прав, что «трансцендентное» знание невозможно, но он не понял, что *сами вещи* существуют *внутри* процесса познания: «знание и не соответствует объектам и не создает их, а заключает их в себе так, как они есть...» (Там же. С. 357). В этом суть «мистического эмпиризма» — в опыте переживается не *действие* объекта на субъект (в том числе Бога), а сам объект как таковой, «в своей собственной внутренней сущности». Стало быть, опыт вовсе и не есть «чувственное восприятие». Он есть *сверхчувственное*,

но вместе с тем не сверхопытное, следовательно, *мистическое* восприятие вещей.

С позиций подобного гносеологического мистицизма кантовская философия чудовищно обедняет мир, ведь он для нее — только «явление», а явление синтезировано рассудком, т. е. представляет собой *знание*. Весь мир превращается немецким ученым в одно только знание. В нем нет *жизни*. Разве морской прибой, шелест листьев, полет ястреба — это «синтез ощущений рассудком»? Откуда же тогда берется непоколебимая уверенность всякого нормального человека, что это — сама жизнь, самодетельность *самих вещей*? Сознание живого бытия вне меня Кантом никак не объясняется, ведь некий «X», «трансцендентальный предмет», ничего не дает для понимания объективности «внешнего предмета», остающегося *в представлении* субъекта. Глядя на дерево, я присутствую в нем самом, а оно само живет во мне, в моем опыте. Столь же объективен, согласно Лосскому, и внутренний опыт. В нем столь же живо и реально даны мне не «явления», а мои собственные действительные состояния.

В общем и целом важнее всего то, что Кант «усмотрел несостоятельность всех учений о знании как *соответствии* между представлением и вещью, находящеюся вне процесса представления...» (Там же. С. 394). Он решил «снять перегородку» между субъектом и объектом, но ценой превращения вещи в «явление». Объект у него остался неравен субъекту. Поняв *истину* Канта, мы поймем, что никаких «вещей в себе» не существует, что вещь в «себе» и вещь «для нас» — одно и то же. Ближайшие гениальные преемники Канта — Фихте, Шеллинг и Гегель уже стоят на точке зрения «мистического рационализма». Они опьянены сознанием *непосредственной связи* человеческого сознания и всего мира, его глубочайшего остова и средоточия — Бога. Достаточно понять трансцендентальную апперцепцию как *нечеловеческий субъект*, нумерически тождественный во всех человеческих субъектах, чтобы философ научился соперничать реальной жизни Вселенной, стал ясновидцем и пророком, в котором Бог и природа сознают сами себя.

Критика Канта с позиций мистического эмпиризма и была начата в русской философии Соловьевым под влиянием Шеллинга и Гегеля. Его дело продолжил С. Трубецкой. О непосредственном восприятии Бога писал и А. Козлов (1895. № 29. С. 459). Лосский поставил себе задачу развить и дополнить их взгляды и «установить учение о непосредственном восприятии трансубъективного мира во всем объеме этого понятия» (1904. № 75.

С. 505). В это же время работу в том же направлении начал С. Аскольдов (Алексеев).

С. Трубецкой определил свое отношение к Канту в принципиальных моментах уже в первых номерах журнала. Бессмертное открытие «великого, мудрого Канта, Коперника новой философии», имеющего «наибольшее, несметное множество последователей», состоит в том, что он с гениальной прозорливостью увидел априорную предпосылку всякого возможного опыта, а именно деятельность некоего «трансцендентального сознания», обуславливающего весь чувственно воспринимаемый мир (1890. № 3. С. 170, 177, 185). «Ошибка» же его была в отождествлении этого универсального «вселенского» сознания с человеческим, субъективным. Субъективный идеализм, по мнению Трубецкого, — «первородный грех» *всего* немецкого идеализма. Ведь человек занимает высшее место в мире даже в богословском учении Гегеля. Развитие Абсолюта, история человечества как теогония, в которой Бог *становится* самим собой лишь в конце процесса благодаря сознанию человека, — это традиционная идея немецкой философии от Я. Бёме и С. Франка до Гегеля и Э. Гартмана, которая представляет собой «самое глубокомысленное и вместе самое ложное, что мы в ней находим» (Там же. С. 191). Абсолют не может развиваться. Человек не может найти истину и добро своей силой. Негоже отождествлять головную рефлексию смертного индивида с актом божественной мысли. Протестантскому субъективизму решительно противопоставляется соборное, вселенское, православное, мистическое восприятие вечного Бога.

Эту точку зрения С. Трубецкой подробно развернул позднее в серии статей «Основания идеализма». Суть идеализма, по его мнению, выяснена именно Кантом — всякая вещь в мире есть только *явление*, «ибо *быть объектом* означает не что иное, как *быть для субъекта*» (1896. № 31. С. 79). Положительный результат Кантовой критики опыта — открытие идеальности пространства и времени и, более широко, открытие *объективного* идеального как условия всего эмпирически реального — «едва ли во всей философии есть положение более прочное» (Там же. С. 88). Кант, однако, не был вполне последователен и оставил вещь в себе, отчего и субъект у него остался только человеческим, конечным, обусловленным. Противоречие между бытием вещи в себе и мышлением автономного субъекта — главное и неустранимое в кантовской философии. Формы мышления «накладываются» на многообразие аффицированных объектом ощущений, но возможность такого наложения должна все же

иметь основание в самом объекте. Такой ход мысли ведет от Канта и Фихте к Шеллингу и Гегелю. Однако их попытки рационального конструирования универсума показали несостоятельность «отвлеченного» принципа: сущее не сводится к логической идее, Логосу (1896. № 32. С. 228). Отказ от вещи в себе и субъективизма приводит к объективному мировому разуму, но этот разум сам по себе беспредметен, «пустая шляпа», из которой не вынешь реальную вещь. Поэтому неизбежен дальнейший переход к иррационализму: бытие — это то, что сверх понятия, нечто невысказанное, бесцельное, бессознательное и вместе с тем индивидуальное, конкретное. Отвлеченный идеализм не способен разрешить противоречие между мыслью и реальностью. Вывод следует соловьевской схеме: подлинная реальность должна быть дана нам не только в явлениях (чувственном опыте) и не только в их соединении. И чувство, и мысль относятся нами к «сущему» вне чувства и мысли. Таким образом, сохранив идею объективного духа, Трубецкой как бы возвращается вновь к кантовской вещи в себе, которая, однако, дана нам силою особой способности — веры. Единственно верой, имманентно присущей сознанию, удостоверяется и первоначально полагается всякая реальность — вещи, «я», «ты», Бога (1896. № 33. С. 406—413).

Кант прав, например, в том, что «я» как субъект не исчерпывается всем, что может быть дано мне во внутреннем опыте. Однако мое собственное бытие «в себе» абсолютно достоверно для меня благодаря вере. Заметим, что, согласно автору теории «конкретного идеализма», неверно и нелепо было бы говорить «я верю в своё существование». В противоречии с буквальным смыслом слова, но зато в согласии с Соловьевым, Лосским и другими единомышленниками Трубецкой считает веру «благодатью», дающей знание наивысшей степени достоверности. Кант, не признавая подобной веры, вынужден был «выводить» существование других субъектов (как личностей) из сознания нравственного закона. Истинно же обратное: вера непосредственно удостоверяет реальность «я» и «ты» и является, следовательно, основанием и источником нравственного сознания, независимым от него (Там же. С. 418). Ясно, что объектом подобной «веры» и во всех вещах вообще должно быть «сущее» как невещественный «субъект», духовная сила, энергия, скрытая под внешней коростой телесной оболочки. А поскольку всем существом своим мы ощущаем *родство* нашего «я» со всем миром, поскольку мы убеждены, что наше «я» — это проявление той же самой силы, которая действует в растениях, живот-

ных, Солнце, постольку неизбежен вывод о существовании всеединого, универсального, абсолютного субъекта, присутствующего мистическим — нераздельным, но и неслиянным — образом во всяком субъективном сознании и во всякой телесной вещи (1896. № 34. С. 554). Место единства апперцепции заступает «внутреннее», вне времени и пространства, соотношение всех существ со всеединым сущим (1896. № 35. С. 743). Абсолютно (безотносительно) сущее для того, чтобы быть одновременно *наряду* со всем относительным (довлеть себе) и *во всех* единичных существах как их всеединство, должно представляться как *всемогущее самоопределяющееся лицо* — таково превосходящее Канта, согласное с опытом, разумом и религией разрешение основных проблем философии.

Совершенно аналогичный ход мысли был свойствен и С. Аскольдову, «крупному мыслителю с известным именем», по благосклонной характеристике Л. Лопатина. В речи, произнесенной перед защитой диссертации «Мысль и действительность» 16 ноября 1914 г. в Московском университете, вопрос сразу ставится «ребром»: своим «коперниковским деянием» Кант «отверг самую возможность онтологии, т. е. метафизики», что и представляет главную опасность для философского обоснования связи человека с Богом, поскольку трансцендентальный критицизм оставляет за догматами христианства лишь морально-символическое значение (1914. № 125. С. 784). Гегель был «наиболее всеобъемлющим кантианцем», несмотря на измену кантовской антиметафизике, поскольку и у него мировой процесс заканчивается *человеческим* государством и столь же человеческой философией. Самая суть критицизма — апофеоз человека, его разума, его самостоятельности, его самоопределения. Поэтому кантовская философия и стала «фокусом идейной борьбы»; спор с ней — «основной спор в современной философии».

Аскольдов отмечает следующие общие черты всего трансцендентально-идеалистического движения: принцип имманентности объекта сознанию (отсутствие трансцендентного); автономность мышления; знание — построение предмета, а не его воспроизведение; антипсихологизм (истинное знание всеобщее, необходимо, безлично); идея «чистой» логики; абсолютный априоризм; рационализация природы; математизм (Там же. С. 787—788). Несостоятельность критицизма обнаруживается во внутреннем стремлении всех его школ к *самоотрицанию*. Говоря просто, мысль Канта заключается в том, что субъект строит мир в своем представлении. Какой субъект? Если речь идет о «мысле-

нии вообще», то строит мир и субъект «вообще». Ясно, что последний не есть «абстракция» от конкретных субъектов — абстракция не может ничего строить! Очевидно, что это *реальная духовная сила*, а именно *нечеловеческая*, сверхчеловеческая сила, «вселенский разум». Из Канта неизбежно вырастает Гегель, а из его крайне двусмысленного, «неуловимого и неуяснимого» панлогизма с такой же необходимостью произрастает доктрина «Бога живого». Отсюда вывод: назад! Но не к Канту, «а еще глубже и дальше: к Лейбницу, Плотину и Аристотелю, вернее, назад к докантовской философской свободе мысли...» (Там же. С. 796). В другой статье, написанной десятилетием раньше, Аскольдов признался, что старая добрая концепция происхождения априорного от Бога «представляется нам гораздо более правдивой и глубокой, чем все хитроумные теории новейшего критицизма» (1904. № 74. С. 623). Кантовская критика висела гирей на крыльях религиозной фантазии русских теософов, и обращение к ней было для них тяжелой повинностью, выполняемой с желанием поскорее от нее отделаться, уличив немецкого «черта» в каких-нибудь «ошибках». Довольно удачно сказал об этом Л. Габрилович: «Из скромной куколки критицизма выпорхнула бабочка метафизики и устремилась на блуждающий огонек мистически-религиозных исканий» (1904. № 75. С. 647).

С. Аскольдов сказал главную правду: русские религиозные философы шли от Канта назад, не к Аристотелю, конечно, и даже не к неоплатонизму, а к Августину и Евангелиям. Пожалуй, наиболее характерны в этом отношении взгляды Н. Бердяева и С. Булгакова. Кредо Бердяева заявлено в его статье «Гносеологическая проблема (к критике критицизма)» со всей определенностью и резкостью: «Рационализм есть болезнь и расстройство, мистика есть здоровье и нормальность» (1910. № 105. С. 306). Вся трансцендентальная гносеология от Канта до Гуссерля — это «болезненный гамлетизм» рассудочно рефлектирующего субъекта, оторванного от объекта, от жизни. Этому «рационалистическому помрачению» противопоставляется «церковная и космическая» гносеология «священной философии», т. е. философии здорового мистического духа, нимало не сомневающегося в том, что мышление и бытие — одно и то же. Бытие и Бог даны в сознании изначально. Всякое «раздвоение» на субъект и объект, рефлексия, рациональное «построение» бытия — это болезнь в самом бытии, извращение силы жизни. Субъект не «отсечен» от бытия, не отражает и не создает его. Активность субъекта означает лишь момент самораскрытия и самооформле-

ния «вселенского бытия» (Там же. С. 292, 305). Если даже рост дерева есть процесс «вселенского познания», то тем более человеческое сознание — это не только познание, но и «жизнь бытия». Критицизму противопоставляется средневековый реализм в духе Бонавентуры: *знать* истину — значит *быть* истинным. Слово философское — не звуки и знаки, порожденные человеком, а бытие Божественного Логоса, мистерия Космоса. В литургическом богослужении осуществляется со-бытие и со-творчество вместе с Богом. Церковь — душа мира, София.

Попытка Канта обосновать знание, считая его субъектом человека, по мнению Бердяева, должна быть оценена как «сумасшедший мюнхгаузенизм», желание поднять самого себя за волосы. «Основное и неустрашимое противоречие критической гносеологии, — пишет он, — я вижу в том, что для нее трансцендентальное сознание неизбежно превращается в объект, а должно предшествовать всякому объекту... ее субъект является ее же объектом, и потому гносеология попадает в порочный круг» (Там же. С. 303—304). Выбраться из него помогает исключительно Церковь, а именно, живущее лишь в ней «соборное сознание». Немецкая философия зиждется на идее и диалектике самосознания, так как в «я», согласно разъяснениям Фихте, бытие и знание совпадают. Однако субъект и объект тождественны лишь в Духе Святом, посему вне церкви нет «большого», т. е. вселенского, цельного, «органического» Разума — вот истина, которую не смог постичь германский идеализм вообще, критицизм в особенности как продукт «протестантского индивидуализма» и схоластического паразитирования на «факте» математического естествознания. А чем хуже «факт» религии? Почему бы не утвердить философию на понимании «условий возможности» этого бесконечно более важного и прочного факта? Как мы увидим далее, идею Бердяева подробно развил С. Булгаков. Бердяев же, заключая статью, ясно показал существо русского метода критики Канта: *простым актом воли цельного духа он разрушает* гордые узел дьявольских хитро-сплетений кантизма и в непосредственной и первичной интуиции возвращается к здоровому реализму и... «критическому, сознательному, творческому догматизму». Все творческие эпохи — догматичны, как и «все творцы — догматики, образ и подобие Единого Творца-Догматика» (Там же. С. 306).

Работа С. Булгакова «Трансцендентальная проблема религии» дает образец подобного рода «критического догматизма», в данном случае — почти что пародийного применения кантовского метода и кантовской терминологии к чему-то вроде кри-

тики религиозного разума. Почему, однако, сам Кант не поставил вопроса об условиях возможности религии? Дело в личной особенности немецкого мыслителя, люциферической холодности его ума, ослепленного и загнипнотизированного собственной доктриной (1914. № 124. С. 585), а потому и не способного «смотреть на жизнь открытыми глазами» и понять, что религия «в пределах только разума» — абсурд. Истинное, «трансцендентальное» определение религии гласит: она есть *связь* человека с тем, что бесконечно *выше* его, имманентное переживание трансцендентного. Религиозный опыт дается особой *способностью*, несводимой к другим. Ее силой осуществляется встреча с Богом, которого зрят чистым сердцем. Живое переживание присутствия Бога — это «радость всех радостей» выше всякой очевидности. Поэтому «Еси!» суть «не только аналитическое суждение, выведенное из понятия религии, но вместе с тем и религиозное синтетическое суждение a priori» (Там же. С. 591). Как тут не вспомнить приведенные ранее слова Сидонского и Карпова. Сила религиозного энтузиазма у русского профессора нередко брала верх над концептуальной аккуратностью.

«Бог» — основная «категория» религиозной «способности суждения», применяемой для расширения опыта, возможного благодаря «особому, совершенно неопределимому» *чувству сверхъестественного*. Трансцендентное — вторая категория, выражающая, правда, не форму человеческого рассудка, а форму *благодати*: Бог мне сказал и я всем существом своим «слышал». Молитва — основная форма религиозного познания. Устремленность к трансцендентному образует ее «трансцендентальный состав». Имяславие — трансцендентальное условие молитвы, конституирующее религиозный опыт, возможность которого антиципируют вера и надежда как акты свободы, любви, отваги и безумия: «Верь тому, что сердце скажет, нет залогов от небес!» Булгаков указывает на ту традицию критики Канта, которую продолжает своим анализом: сразу после Канта «вера» как способность непосредственно познавать реальность вне меня была введена Якоби, называвшим даже «веру» в существование неодушевленных предметов «чудесным откровением». Шеллинг ввел термин «мистический эмпиризм». Добавим, что и у материалиста Фейербаха можно встретить такое «чудовищное» (по Ленину) выражение — «евангелие чувств». Выход, предложенный Якоби, привлекал русских религиозных философов на протяжении всего XIX в. Они пытались использовать его для преодоления кантовской критики, но так, чтобы не впасть в суеверие, оккультизм, «не оказаться у ступеней кафедры про-

тестантского проповедника или не склонить колени перед оконцем католической исповедальни...» (Г. Шпет). Поиски Соловьева, Козлова, С. Трубецкого, Лосского, Бердяева, Аскольдова продолжил и Булгаков. «Вера» в его толковании — это отнюдь не сентиментальное «настроение» религиозно экзальтированного субъекта, но коренной гносеологический факт связи сознания с трансцендентным. Условия возможности этого факта и должны быть выяснены в «в свободной», трансцендентальной теософии. Немецкий идеализм вновь обвиняется в «имманентизме», протестантизм, субъективизм. Особенно достается кантовской «вере чистого практического разума». Признание бытия Бога всего лишь моральным постулатом «содержит в себе нестерпимое противоречие, которое разрешается или отвержением веры, т. е. всего построения “Критики практического разума”... или же ее приматом во *всех* областях, и в таком случае нельзя брать всерьез “Критику чистого разума”. Учение Канта о “разумной вере” страдает половинчатостью, это полувера-полуразум: хотя ею переступается область познаваемого разумом, в то же время разум не хочет отказаться от своего господства и контроля и в этой чуждой ему области» (Там же. С. 637). Согласно же Булгакову, в этой «области» кончается разум и начинается любовь, жертва, героизм, подвиг и «суровый мужской фанатизм». Протестантскому индивидуализму вновь противопоставляется вселенская «кафоличность» духа святого, православный аналог кантовской всеобщности и необходимости суждений. Место морали — средоточия социальности, по Канту — занимает религия, ибо только она подлинно общественна. Следствие «кафоличности» — соборность, т. е. единение индивидуумов в Духе Святом, одном во всех, и соответствующая ей церковность. Культ — не религиозный «спектакль», выражающий «фантазии» и психологию верующих, а воплощенный миф, реальная часть будущей жизни с Богом. Миф же следует определить как «синтетическое суждение *a priori*», потому что он содержит *новое* религиозное «ведение» как «самоочевидное». Рассудочный сухарь Кант, не веря в благодатную встречу с потусторонним, «ко всему мифическому относился без всякого понимания и со злобным презрением» (1914. № 125. С. 730. Честно признаю: злобного Канта представить не могу!). Догматическое богословие — лишь бледный «схематизм» красочного мифа, каталог выставки, программа концерта, зримый иероглиф невидимой тайны. Поэтому рассудочная кантовская критика доказательств бытия Бога — плод недоразумения, она все время говорит «не о том». Ведь богословское понятие слу-

жит лишь для косвенно-символического *указания* на иное, на то, что выше всякого понимания, а стало быть, выше логики, аргументации и всех рассудочных критериев. *Наука* о религии — это ее вивисекция. Евангелия открывают простому верующему сердцу бесконечно больше, чем все ученые штудии библеистики. Кант всего лишь ученый, он мыслит как чистый философ, вот почему Бог для него — всего лишь «идея», «вывод» системы, умственная «проблема». Он любит не Бога, а *рассуждения* о нем! Бытие человеческого мышления для него достовернее бытия Бога. На место *geoffenbarte* (откровенной) религии он ставит *offenbare* (очевидную) логику.

В одной фразе Булгаков выражает все различие русской и немецкой философии: «Бог есть Истина, но нельзя сказать, что Истина есть Бог (Гегель); Бог есть Добро, но неверно, что Добро есть Бог (Кант); Бог есть Красота, но неверно, что Красота есть Бог (Шиллер, Гете)» (там же. С. 752). Все эти глубочайшие заблуждения германского духа порождены протестантизмом, признанным философом которого был Кант, а также свойственной последнему непомерной *гордыней*, ведь для него «человек есть Бог, творящий мир из глубины своего духа» (Аскольдов, 1904. № 74. С. 607). Как видим, даже для лучших представителей нашей интеллигенции «интеллектуализма» и «человеческого» в философских работах может быть *слишком много*. Такова одна из наших национальных культурных традиций. Для «критического догматизма» с его «методом благоговения» кантовская критика разума — всего лишь «травка, растущая перед Монбланом».

### III

Академический журнал мог позволить себе обсуждать чисто научные темы, такие, например, как вопрос о сущности пространства и времени, занимающий принципиально важное место в кантовской философии. Мы уже видели, что и Соловьев, и Лопатин, и С. Трубецкой одобряли учение об *идеальности* пространства и времени. И другие крупные представители русского идеализма придерживались подобной точки зрения, стремясь в то же время совместить ее с отказом от кантовского «субъективизма». По мнению одного из столпов русского идеализма — Б. Чичерина, время «есть прирожденная умозрительная форма представлений». В этом отношении «Кант был совершенно прав» (1895. № 26. С. 5—6). Но он ошибся, считая время

исключительно субъективной формой чувственного восприятия. Хотя время, как и пространство, «прирождено человеческому разуму», а не почерпается из опыта, оно тем не менее представляет собой и «атрибут абсолютного Духа». Заметим, что такая позиция была хорошо известна Канту по работам Г. Мора и полемике ньютонианца Кларка с Лейбницем. Подобно Чичерину, назад от Канта идет и Н. Грот, высказавшийся в серии статей весьма подробно, хотя и довольно путано. Он пишет, например, что время есть *только* субъективный способ представления, но его «объективный коррелят» находится во «внешней среде» (1895. № 26. С. 94)! Общая тенденция его выступления нам известна: от «хитросплетений» трансцендентализма, от его «искусственных терминов и классификаций» — к непосредственной данности души во внутреннем опыте, к старой доброй спиритуалистической онтологии души, нативизму и теоцентризму. Учение о времени как форме *явления* души самой себе Грот расценивает как главный грех кантовской философии (1894. № 23. С. 252). Отождествление внешнего с пространственным, как равным образом и внутреннего с временным, — это просто «логическая ошибка» Канта, «роковая ошибка», принесящая много вреда и породившая массу «ненужных книг». Она подрывает основы психологии, логики, этики и эстетики — наук о «сверхвременных» формах духа, посредством которых наше вневременное «я» приобщается к вечной, божественной жизни. Если «предрассудок Канта» падает, то наука вступит на совершенно новый путь «действительного уразумения» природы души, а тем самым и Бога, и психология станет основой метафизики (1894. № 25. С. 492—493).

Вся трансцендентальная диалектика представляется Гроту «печальным недоразумением». Ошибка Канта до того очевидна, «что не верится в ее возможность». Действительно, допустим, что все явления во внешнем и внутреннем мире мы познаем во времени. Ну а само время Кант как познавал? Само время — чистая форма чувственности — как ему «являлось»? Ясно, вопрос нелеп. Но ведь ясно также, что учение Канта о времени было результатом какого-то его личного духовного *опыта*. Следовательно, есть «опыт» философского мышления, познания, имеющий сверхчувственный, нечувственный характер. В нем душа не «является» себе, а познает себя так, как она есть вне времени и пространства, сама по себе. Условия чувственного восприятия познаются в трансцендентальной рефлексии, очевидно, не посредством чувственного восприятия, т. е. сверхчувственно, умозрительно. Но ведь это познание есть *самосозна-*

ние, самопознание, стало быть — *внутренний* опыт. Следовательно, время — форма не всякого внутреннего опыта. Познание непреложных законов мысли, воли, чувства (в логике, этике, эстетике) осуществляется посредством сверхчувственного внутреннего опыта. Учение Канта, как и всякая мысль, идея, само по себе не имеет пространственно-временных определений. Нельзя измерять *духовное* бытие единицами длительности и протяжения — вот «наше основное положение» (1894. № 24. С. 387). Тот «чистый разум», который во всех деталях его строения и функций описал Кант, не «являлся» ему во времени и не «течет» в нем. Каким же способом Кант его познал? На какого рода опыт опирались его утверждения? Можно поставить вопрос и иначе: имеет ли смысл различать «само» душевное бытие и *представление* о нем, если для души *быть* и означает *представлять*? Здесь, во внутреннем духовном опыте самопознания, нет дистанции и «призмы» между субъектом и объектом. Поэтому «в формах внутреннего опыта или самосознания мы познаем и находим *подлинные* формы и законы духовного бытия... дух, как *вещь в себе*, может быть познан нами непосредственно...» (1894. № 25. С. 467). Логическая последовательность в системе не есть временная последовательность. Сознание в сущности — сверхвременной процесс. Кантовская трансцендентальная философия представляет собой такую совокупность «бездвременных актов самосознания», выражающих природу сверхвременного и сверхфеноменального субъекта. Грот солидаризируется с мыслью Лопатина: «Субстанциальное в нас есть предмет нашего непосредственного усмотрения».

Грот поднимает крайне важную для всего немецкого идеализма проблему, о которой немало размышляли Фихте, Гегель, Шопенгауэр. Но «поднять» ее как следует ему не удастся. Очень быстро рассуждения автора клонятся к традиционному религиозному признанию нематериальной субстанциальности и вечности души, ее полной независимости от тела. Надо «довершить» коперниканский переворот и признать душу неподвижным Солнцем, освещающим все пространственно-временное бытие. Духовная жизнь хотя и «протекает» во времени, но по существу она *вечно есть*, т. е. нам лишь «кажется», что она «течет» внутри нас. Кажется потому, что душа временно связана с телом. Грот называет душу вслед за Чербери «нераскрытой книгой», в которой изначально содержится все, что может проявиться в течение жизни. Однако эта книга «переплетена в оболочку организма», связана и «парализована» этой «темницей», которая «сковывает силы души», «задерживает беспрепят-

ственное проявление духовной энергии» (1894. № 24. С. 395—398)\*. В моменты взаимодействия нервного «аппарата» с внешним миром душа частично «разряжается» — вот этот-то «разряд» вечного духовного содержания и осознается нами как «течение» внутренней духовной жизни.

Идеи об априорности пространства, времени, причинности и числа обосновывал Г. Челпанов — как в своей магистерской диссертации о восприятии пространства (1896 г.), так и в журнальных статьях (№ 59—60). Грот, выступивший на защите диссертации в качестве оппонента (другим был Лопатин), опубликовал рецензию на нее, в которой назвал ее автора «психологическим нативистом» (1896. № 35. С. 651—656). Аскольдов также отметил, что Челпанов — кантианец, но не правоверный, а «произвольно истолковавший и априоризм, и эмпиризм» (1904. № 74. С. 534). У Канта априоризм абсолютный, у Челпанова половинчатый, недостаточно определенный и для теории познания бесплодный.

Наиболее интересна в аспекте психологического истолкования кантовского априоризма одна из статей профессора Юрьевского университета В. Чижана. Он — «сторонник Канта». Его цель — «объяснить физиологическую сторону, физиологический субстрат главного свойства воззрений пространства и времени и таким образом установить, что физиологическая психология вполне подтверждает учение Канта» (1896. № 33. С. 229). Знатоку критической философии подобная постановка вопроса может показаться наивной и некорректной, тем не менее соображения автора весьма любопытны. Физиологическая психология, пишет он, детально изучила процесс формирования восприятия пространства и времени, но до сих пор не объяснила их главное свойство, «постоянство и непререкаемость». Почему представление о них *всегда* имеется в сознании? Почему оно сопровождает *все* другие представления? Психологическая атрибутивность пространства, скорее всего, определяется тем, что мышечные, или, иначе говоря, двигательные, моторные, ощущения неизменно сопровождают всякое проявление психической жизни и исчезают из сознания последними. Моторные импульсы непрерывно поступают в кору головного мозга. Вестибулярный аппарат, в частности, функционирует непрерывно

---

\* Во время обсуждения реферата С. Корсаков спросил: это Вы серьезно? Мозг мешает думать? (1895. № 26. С. 106). Грот нашелся и ответил, что душа — пианист, а мозг — рояль. Рояль ведь не мешает пианисту играть!

на протяжении всей жизни; нарушение работы органов равновесия немедленно нарушает сознательную деятельность. В. Чиж поставил на самом себе в течение трех лет опыт с целью убедиться, что и во сне человек непрерывно ощущает течение времени, более того, именно в этом состоянии, когда слабеют другие представления, он может измерять его точнее. Следовательно, не содержание духовной жизни, не сознательные представления определяют время, а, напротив, первичная, непрерывная в течение жизни интуиция времени, совершенно не зависящая от мыслительных процессов, лежит в их основе, постоянно сопровождает их. Скорее всего, первичная интуиция времени отражает в психике регулярность фундаментальных физиологических процессов: сердцебиения, дыхания, движения, обмена веществ, составляющих *условие возможности* любого чувственного восприятия и мышления. Поскольку же эти процессы отражаются в коре головного мозга еще до рождения, постольку интуиция времени *предшествует* первому впечатлению, получаемому через органы внешних чувств, и, следовательно, не «абстрагируется» от внешних вещей. Таким образом, «учение о пространстве, в философском отношении установленное Кантом, а в физиологическом его учениками — физиологами и психологами, в настоящее время может считаться законченным: нам теперь все в этом учении понятно, и мы можем гордиться им, как одним из завоеваний человеческого ума» (Там же. С. 263).

Небольшая статья В. Чижа, пожалуй, более содержательна, чем длительная, переходящая из номера в номер полемика Александра Введенского и М. Каринского по поводу книги последнего «Об истинах самоочевидных» (СПб., 1893). Беспрецедентно скрупулезный для журнала разбор текстов Канта и тонкостей его учения о времени, занявший около 180 страниц журнальной площади, имел своей целью выяснить, по признанию самих спорщиков, один вопрос: «Кто из нас правильнее понимает учение Канта о смене душевных явлений?» (1895. № 29. С. 469). Каринский еще в «Критическом обзоре последнего периода германской философии» (СПб., 1873) ничтоже сумняшеся утверждал, что «кантовская теория познания вполне несостоятельна, страдает массой ошибок», а «все последующие немецкие системы философии подчинились влиянию Канта и продолжали развивать его ошибочные учения до крайних пределов, но... каждая отдельная система повторяла не все кантовские ошибки сразу, а лишь ту или другую». Книга об основаниях первых, недоказуемых посылок знания целиком посвящена

критике главных «ошибок» Канта: он «верил», что положения математики и принципы физики всеобщи и необходимы, однако «современный эмпиризм» доказал их опытное происхождение; вопреки его убеждению нет связи между априорностью созерцания и «самоочевидностью» математики; аксиомы математики не основаны на созерцаниях; «голословен» его переход от видов суждений к категориям; набор категорий случаен и догматичен; объективность смены явлений не зависит от мышления причинности; об одновременности мы узнаем независимо от знания о взаимодействии; мы непосредственно знаем, что живем в мире вещей, а не представлений; связь ощущений дается объектом, а не субъектом и т. д. Журнал опубликовал в марте и мае 1894 г. две положительно-благоприятные рецензии на книгу Алексея Введенского и Г. Серебренникова. Оба полагали, что сочинение русского логика и эмпирика, отличающееся «выдающимися достоинствами», должно «пробудить философскую мысль от догматического сна, навеянного Кантом», поколебав его авторитет (1894. № 23. С. 423). Разумеется, Александр Введенский, один из лидеров русского кантианства, принял вызов и постарался показать, что в книге Каринского имеет место неумышленное, но весьма грубое искажение критической философии, вследствие чего обвинения по адресу «воображаемого» Канта в цель не попадают (1894. № 25. С. 634).

Главная причина подмены — непонимание кантовской теории времени как основного пункта всей системы. Каринский думает, что, согласно ей, вещи сами по себе во времени не находятся, однако душевные явления действительно последовательно сменяют друг друга. Введенский возразил: неверно, что смена состояний сознания «существует», что «прошедшие» переживания, например, действительно «были», хотя и всего лишь «в субъекте», в его «душе». Основная идея Канта как раз в том и заключается, что субъект лишь *представляет* себе как внешние вещи, так и свои собственные состояния во времени. Представляемая мной действительность прошедшего переживания не означает его *прошедшей действительности*. Кант объяснил различие, отвечая на критику Ламберта, Мендельсона и Шульца, в письмах Герцу 21.11.1772 г. и Мендельсону 23.XII.1770 г., а также в § 7 «Критики чистого разума». Он писал, в частности: «Я могу, правда, сказать, что мои представления следуют друг за другом, однако это значит лишь, что мы сознаем их как сменяющиеся во времени...» (2, т. 3, с. 141). Поясню мысль Канта и Введенского. Психика ребенка, согласно ей, не «развивается» *сама по себе* во времени. Лишь тот, кто

*представляет* себе это развитие, для кого состояния чужой психики стали *объектом*, располагает их во времени. То же самое относится и ко мне самому: 1) я читаю, затем пишу, не думая о себе; то, на что направлено мое внимание, т. е. мой объект, представляется мне во времени, но не я сам как субъект; 2) я вспоминаю о том, что сначала я читал, затем писал, — теперь уже мои собственные «прошлые» душевные состояния стали для меня объектом, поэтому я представляю их во времени, в известном порядке, но отсюда не следует, что я и сам по себе как субъект «действительно был» во времени, даже не сознавая этого.

Не поняв этой тонкости, отличающей критицизм от метафизического догматизма, Каринский не в состоянии был отличить априорное от врожденного, происхождение понятий от их функций, гносеологию от психологии, вследствие чего и вел полемику с докритической точки зрения.

Введенский был прав. Он действительно лучше понял Канта. Тем не менее Каринский ответил тремя статьями подряд (№ 26—28), обвинив оппонента в «совершенной неправде», ошибках в переводе кантовского текста и неправильном его толковании. По его мнению, Кант сам путался и не мог провести свою позицию последовательно. Так, в изложении синтеза аппрегензии или при доказательстве основоположений он говорит о последовательности представлений, а не о представлении последовательности (1895. № 28. С. 320—323). В трансцендентальной эстетике смена образов отрицается, а в трансцендентальной аналитике признается. Введенский в статье, заключившей полемику, вновь указал, что если Кант и писал «изменение», то лишь для краткости, ибо если время есть всеобщая форма представления, то и всякое изменение, в том числе и во мне самом, есть лишь представление изменения (1895. № 29. С. 440—442). Поэтому реставрация докантовского спиритуализма, как совершенно правильно догадался Н. Грот, должна начинаться с опровержения кантовского учения о *явлении* субъекта самому себе во внутреннем чувстве.

#### IV

Сравнительно мало места в журнале заняло освещение трансцендентальной философии науки. В. Вернадский прочитал на юбилейном заседании Московского психологического общества в связи со столетием со дня смерти Канта замечательный док-

лад, в котором рассмотрел в общем виде отношение мыслителя к естествознанию (1905. № 76. С. 36—70). Статья великого натуралиста — одна из немногих сохраняющих свое значение работ по данному вопросу. Место Канта в истории науки в каждую эпоху надо определять заново, ведь вместе с наукой изменяется и понимание ее истории. Поэтому новое поколение ученых видит в его деятельности «новое и иное». Взаимосвязь философии и науки — неоспоримый факт. Научные открытия изменяют содержание и характер философии. Развитие естествознания в первой половине XVII столетия, по мнению Вернадского, ознаменовано более глубоким переломом в жизни человечества, чем ренессансный гуманизм и Реформация. Под его влиянием образовались стройные метафизические системы. Однако к середине следующего столетия вновь возник разрыв между философией и наукой. В рамки докантовских систем не вмещались более ни теоретическая механика Ньютона, ни описательное естествознание, в том числе идея эволюционного происхождения организмов, ни «разношерстная толпа» данных математики, физики, химии, физиологии, физической географии, геологии, антропологии и т. д. И хотя Кант работал в «захудалом университете», имел «старосветскую начитанность», был одиноким книжником и всегда отставал от научных новинок на несколько лет, хотя он по стилю своей естественнонаучной работы жил в прошлом, не имел последователей, часто и много ошибался, а работы его почти не были замечены, все же по содержанию взглядов он был передовым и довольно крупным ученым-натуралистом своего времени. Самое решительное влияние на формирование его мировоззрения имели две идеи: всемирное тяготение Ньютона и генетическая идея природы (особенно у Бюффона). Аксиомы механики и непостижимое для натуралиста дальное действие находились «в прямом противоречии со всеми философскими системами». Эволюционизм же Бюффона не только дал новый общий принцип для объяснения открытых Линнеем совершенно непонятных и неожиданных для традиционной метафизики регулярностей в строении живых организмов, но и совершил переворот в представлении о времени. Кант — один из немногих, кто сразу оценил значение мысли о незаметных изменениях, приводящих за огромные промежутки времени, перед которыми меркнут библейские мифы, к коренным, качественным изменениям в природе. Все окружающее оказалось генетически связанным с прошлым, посредством которого и могли быть объяснены все «правильности» в природе. Оригинальность научной работы Канта и заключалась в синтезе веч-

ных законов Ньютона и понятия времени в объяснении феноменально «данного». Его работы по теории материи, о замедлении вращения Земли, изменении ее ландшафта, объяснение землетрясений или лунного вулканизма были вполне научными по меркам XIX в. Канту удалось найти «новые пути» для философии, благодаря которым его система не могла устареть в течение всего XIX в. (1905. № 76. С. 70). Поэтому, в частности, критика априоризма «с позиций науки» Гердером «заранее была осуждена на неудачу». Гениальная интуиция подсказала Вернадскому, что современная ему наука вступает в новый период, когда опять придется, подобно Канту, искать иные пути и для философии. Слова об этом были сказаны им в 1904 г., а в следующем, 1905 г. появилась первая работа Эйнштейна по теории относительности.

Известно, что применение неевклидовой геометрии в теории относительности до сих пор почти единодушно считается одним из главных «фактов», опровергающих кантовский априоризм. Однако авторы журнала и до и после создания новой физики не были склонны использовать факт развития точных наук в качестве аргумента против критической философии. Так, например, президент Московского математического общества В. Цингер еще в 1894 г. (№ 22. С. 206) в статье о «недоразумениях во взглядах на основания геометрии», возражая сторонникам тезиса об опытном характере математического знания, указал на ошибку Лобачевского, стремившегося проверить «на опыте», путем измерения «звездных треугольников», какая геометрия соответствует действительности — евклидова или неевклидова. Подобная проверка невозможна хотя бы потому, что вся теория измерительных приборов, а также сами наблюдения, измерения и вычисления основаны на предположении справедливости евклидовой геометрии. Астрономы и физики давно встречаются в опыте с «треугольниками», не удовлетворяющими геометрии Евклида; и, лишь предполагая ее истинной, они смогли открыть физические причины этих отклонений — силу, рефракцию, абберацию и т. п.

Позднее С. Богомоллов специально разобрал отношение кантовского учения о пространстве и времени к «пангеометрии» Лобачевского и пришел к выводу, что противоречия между ними не существует (1905. № 80. С. 683). Во-первых, к мысли заменить пятый постулат Евклида мог бы прийти и кантианец, поскольку аксиомы геометрии, с его точки зрения, — синтетические суждения, а стало быть, входящие в его состав понятия можно соединить и иначе. Во-вторых, любое математическое

утверждение мыслится как всеобщее и необходимое, в системах Лобачевского и Римана точно таким же образом, как и у Евклида. В-третьих, аксиомы геометрии невозможно «проверить» на опыте. Кант безусловно прав в том, что в основе всякого эмпирического восприятия а priori лежит интуиция пространства. Утверждая априорность геометрической интуиции, он, однако, ничего не говорит о ее собственных свойствах, о том, какая геометрия ее правильно описывает. По мнению Богомова, последний вопрос неразрешим. Выбор той ли иной конкретной системы определяется лишь в частных случаях соображениями практической удобства (Там же. С. 690—693).

Еще ближе к истине, видимо, подошел Л. Габрилович, анализируя «формализм» в математике в связи с кантовской теорией познания. Он полагал, что Кант ошибочно принял современную ему *наглядную* математику за «окончательную». Теперь его теория устарела, ибо в трактате Гильберта «Основания геометрии» произошло «немыслимое для него» (1913. № 119. С. 473). А именно «формальная арифметика строго логическим путем, без всякой помощи созерцания, доказывает, что  $2 + 3 = 5...$ » (Там же. С. 483). Однако проведенный Габриловичем интересный анализ противоречит его собственным словам. Он особенно упирает на то, что формализм устраняет из доказательств всякие ссылки на наглядность и созерцание. Их полностью заменяют якобы точные определения «символов» и правил их «сочетания», причем и те, и другие создаются математиком «совершенно свободно и произвольно». Превращается ли тем самым в чисто *условную игру* не только вся математика, но и формализованная, математическая логика? Габрилович прекрасно показывает, что нет, не превращается, поскольку *любая* условная формалистика предполагает и использует *безусловное содержание* — законы логики и понятия арифметики. В самом деле, всякий введенный произвольно *символ* сохраняет *себетожественность* во всем процессе рассуждения и *отличается* мною от любого другого символа — чего не могло бы быть, если бы я не подчинялся законам тождества и противоречия, не имел понятия о единице и двойке, а тем самым о всем числовом ряде. Кроме того, формальный вывод представляет собой *конструкцию*, а отнюдь не «аналитические подстановки» по закону противоречия, ибо в данных символах «самое сочетание еще не заключается» (Там же. С. 509—510). Согласившись, таким образом, с утверждением об априорном и синтетическом характере математики, Габрилович заключает так: «Кант часто повторял мысль, что математика конструирует свои объекты. Но не

следует обманываться словами. Конструкция, о которой говорил Кант, не имеет ничего общего с типичным для современной математики чисто-мысленным процессом конструкции», потому что он «думал о наглядной конструкции» (Там же. С. 511). Ответим на это, что классиков лучше меньше почитать, да больше читать. В очередной раз приходится с сожалением констатировать недостаток внимания к существованию кантовской концепции, согласно которой «действия алгебры... представляют собой если не геометрическое, то все же конструирование с помощью символов», а предмет математического *созерцания*, «несомненно, не может содержать в себе ни больше, ни меньше, чем понятие» (2, т. 3, с. 611—614). Наглядное созерцание не имеет другой цели, кроме *изображения* понятия; его принудительность, согласно Канту, имеет всецело *логическую* природу.

Логическая основа Кантовой философии науки была подвергнута критике в статье А. Сырцова, указавшего на «искусственность грани», отделяющей аналитические суждения от синтетических. Аргументация по этому традиционному для «Kant-Kritik» вопросу такова. Аналитические суждения не обязательно являются тавтологическими, но обязательно «основываются на тождестве», т. е. их можно представить не формулой «А есть А», а формулой «(А + В) есть В», где связка «есть» основа на тождестве В с В. Следовательно, В приводится в *необходимую* связь не только с В, но и с (А + В), стало быть, и с А, т. е. со *всеми* признаками понятия, а не только с В. Следовательно, это суждение синтетическое (1917. № 139/140. С. 74—75). Даже в суждении «А есть А» мы все же различаем два А, иначе и формулу не написать, поэтому даже оно — синтетическое. И наоборот: суждение «все тела тяжелы», признаваемое Кантом синтетическим, на самом деле является аналитическим. Почему при решении вопроса мы должны расчленять только субъект? Достаточно расчленить предикат «тяжесть», чтобы найти в нем понятия и тела, и движения, и центра. Во всяком синтетическом суждении типа «А есть В» между субъектом и предикатом есть нечто тождественное, потому что «А есть В» — это лишь сокращенная запись «АВСД есть ДЕЖЗ», где нечто общее — Д — и делает возможным суждение, связку. В итоге: «Всякое суждение есть *акт синтеза под формой тождества*; содержание и субъекта и предиката уходит в бесконечность, а кантовские «аналитические» и «синтетические» суждения — это лишь обозначение *пределов* единой континуальной шкалы, которых нет в действительности» (Там же. С. 84). Для «развития» логики Канта Сырцов привлекает идеи Лейбница, Шуппе и Гегеля.

## V

Преобладавшее среди русских мыслителей конца XIX — начала XX в. стремление к «цельному» знанию, поставленному на службу добру и правде, естественно привело их к внимательному изучению кантовской этики, признавшей примат практического разума над теоретическим. Мы уже видели, что П. Новгородцев и Л. Лопатин указывали на общефилософское, эпохальное значение идеи нравственной автономии личности, учения о человеке как «цели в себе» и абсолютности нравственного закона.

Лопатин еще в 1890 г. опубликовал в журнале лекцию из публичного популярного курса по истории этики, в которой вкратце излагал взгляды Канта, подчеркнув в них «строгость постановки нравственного идеала» и «глубокую веру в доброе начало», но одновременно указывал и на «очень важные недостатки», а также на «не выдерживающую анализа гипотезу». А именно, Лопатин сомневался в том, *существует ли* в нас этот самый «чистый практический разум», предписывающий с объективной необходимостью следовать велению категорического императива. И главное, каким образом это априорное требование может реально осуществиться в жизни? Кант пишет об «уважении» к нравственному закону как *мотиве* поступка. Но уважение — темное и «необъяснимое чувство», «безотчетное влечение». Чем же оно лучше столь же слепого стремления к удовольствию и почему должно его пересилить? Кант не смог рационально обосновать этику. Возможность «твердого нравственного мирозерцания всецело зависит от качеств и характера нашего общего понимания действительности» (№ 4. С. 80). Лопатин наметил главную тенденцию последующей критики: приветствуя отделение нравственного закона от научного, детерминистического познания природы путем *ограничения* последнего, русские философы не приняли «формализма» Кантовой этики, желая обосновать моральные убеждения познанием более высокого порядка — богопознанием, укорененным в религиозно-мистическом опыте личности.

Например, Н. Грот в статье об «Устоях нравственной жизни и деятельности» утверждает, что Кант попытался дать философское обоснование той высшей, неэвдемонистической морали, полный кодекс которой дал Христос, однако ему удалось лишь «формально» констатировать факт безусловности долга (1895. № 27. С. 150). Необходимо исходить из принципа творческого устремления духа к реализации и развитию «психиче-

ской жизни в мире», когда нравственность «приложится» сама собой.

Соображения Грота туманны и малоинтересны. Ключевой фигурой для понимания сути дела и в этом вопросе был Вл. Соловьев, высказавшийся наиболее полно, ясно и определенно в серии статей, подготовлявших «Оправдание добра». Прямое и характерное столкновение с Кантом, хотя и по частной моральной проблеме, происходит в статье «О добродетелях» (1895. № 28. С. 331—357). Должен ли человек лгать из человеколюбия? Следует ли, например, солгать убийце, преследующему свою жертву, если он спросит о ее местонахождении? Моралисты такого масштаба, как Фихте и Кант, отвечают отрицательно: максима «не лги» безусловна, абсолютна. *Ложь всегда вредна*, утверждает Кант, если и не отдельным лицам, то человечеству, ибо она «делает негодным к употреблению сам источник права» (3, с. 293). Соловьев решительно несогласен с подобным «лженравственным ригоризмом», свойственным формалистической «школьной философии». Однако, пройдя школу кантовского этического анализа, он не хочет присоединиться и к тем, кто из принципа «блага для ближнего» разрешают лгать по случайному усмотрению отдельного индивидуума, лишая тем самым мораль общезначимых правил. Оба решения дилеммы «нелепы», следовательно, что-то неладно в самой постановке вопроса. А именно понятие «ложь» двусмысленно: ложь — не заблуждение, как и правда — не истина. Соответствие слова и факта относится к сфере познания, а не нравственности. Ошибка не есть безнравственная ложь, но и истинное высказывание совсем не то, что «правда». Убийца ведь спрашивает о месте нахождения жертвы не из любознательности! Вопрос «Где он?» звучит так: «Помоги мне убить его!» Если бы он искал истину, то имел бы на нее и право. Но он ни с какой точки зрения не имеет права на убийство. Следовательно, не сообщая ему истины, мы не нарушаем в его лице никакого «права человечества». И напротив, моя, так сказать, *гносеологическая* «правдивость» была бы только преступным пособничеством, стало быть, *нравственной* ложью, неправдой в поведении. Отвести глаза злодею — вот безусловный долг, в том числе и по отношению к самому преступнику. Максима «отводи глаза убийце» может быть всеобщим правилом и не противоречит, таким образом, формуле категорического императива, не допускает никаких исключений и никакого произвола. Заповедь «не лги» имеет не «формальный» (познавательный), а сугубо нравственный смысл, имеющий

в виду запрет *злой* воли. Отводя глаза негодяю, мы не лжем, а творим истинную правду.

Приходится слышать иногда, что Соловьев был более сильным моралистом, нежели Кант. Скорее, однако, справедливо иное: со временем Соловьев тем более соглашался с Кантом, чем внимательнее его читал. Думается, что и в данном случае он недооценил понятие автономии воли и безусловности нравственного повеления. Нетрудно заметить, что приведенные рассуждения лишь на первый взгляд основаны на отделении нравственности от познания, на самом же деле они полностью подчиняют нравственное достоинство поступка *расчету* его последствий, целиком зависящему от степени знания внешних обстоятельств и причинных зависимостей. «Отводи глаза» *безусловно* обязательно только в том случае, когда я как минимум абсолютно точно знаю о действительном *замысле* «убийцы» и о том, что *необходимо* для его разрушения. Кант более последовательно отстаивал самобытность добра, разъясняя Б. Констану (B. Constant) в статье, посвященной разбираемому вопросу, что само выражение «право на истину» бессмысленно, поскольку *истина не есть владение* и *истинность* не определяется *волей*, т. е. от моей воли зависит только, говорю ли я то, что думаю, а соответствует ли действительности то, что я думаю, — это от моей доброты никак не зависит; точно так же и действительные последствия моего поступка есть дело случая и от моей воли не зависят, стало быть, и моральной оценке не подлежат; я никогда не могу точно знать, произойдет ли убийство и как его предотвратить, но долг говорить правду я знаю именно так — в его *безусловной* обязательности; не следует путать *вред и несправедливость*, ибо первое всегда есть дело случая и природы, а второе — дело воли и свободы: не человек делает (*thut*) вред, но случай *причиняет* (*verursacht*) (3, с. 295) его; нравственная опасность не во *вреде*, а в *несправедливости*; подчиняя нравственный долг благонамеренному расчету, я и творю несправедливость, уничтожая источник нравственности и права, становясь недостойным и негодным человеком. Кантовская «формальная» обязанность говорить правду без различия между теми, по отношению к которым ее надо исполнять, и теми, кто правды не достоин, адресована реальному человеку, живущему в реальном мире — неисчерпаемом для познания и вечно неадекватном нашим желаниям и представлениям. Соловьевская «правда» соответствует «абстрактному» человеку (в котором видят только «убийцу» или исключительно «жертву») и идеальному миру *осуществленного* добра.

Статья «О добродетелях» позволяет лишь догадываться об исходных, первичных, определяющих расхождении Соловьева с Кантом, указанных совершенно открыто позднее в рассуждениях о «действительности нравственного порядка» (1896. № 31. С. 107—130). К центральному пункту полемики мы уже подошли, сравнивая изложенные позиции по частному вопросу. Сама логика обоснования права лгать ради блага ближнего, или, более общо, логика подчинения «формального» закона держательному знанию «правды», неизбежно приводит к тому, *кто знает всю правду*, иначе говоря, к тому всеведущему существу, которое с необходимостью должно появиться в гетерономной этике, полагающей *основание* нравственности *в цели* поступка. Ведь только всеведение позволяет установить, что необходимо для достижения такой цели, будь то Царствие Божие, всеобщее или личное счастье. Вождь трудящихся, знающий то, способствовать чему нравственно (а противодействовать, соответственно, безнравственно), — малое подобие Бога, открывшего пророкам тайну жизни вечной. Оба — идолы ленивой совести, освящающие дорогу в ад. Удивительно, что Соловьев, очень хорошо знавший отличие идолов от идеалов, не принял кантовскую точку зрения и сделал шаг назад, к докантовской этике. Причина, видимо, в том, что Кант, обладавший, может быть, максимально возможной культурой мышления идеала, «понял и выразил то обстоятельство, что способность (а также обреченность) человека полагать практически неосуществимые цели есть следствие его небожественности» (1, с. 31). Признать же богооставленность человека Соловьев не мог.

Кант, по его мнению, «безукоризненно» определил «формальную сущность нравственности» как «самозаконного действия чистой воли», однако впал в «односторонний субъективизм», образующий «общую границу всех его воззрений» (Там же. С. 108). Субъективизм не позволяет удовлетворительным образом связать блаженство и добро. Тем самым нравственный миропорядок лишается *действительности*. «Морально-химический» анализ нравственного закона не в состоянии вывести из области субъективных представлений. Поэтому *вопреки* своему критицизму, стремясь обосновать реальную возможность высшего блага, Кант отыскал и Бога, и бессмертие, признав их предметами моральной *веры* практического *разума*. Но вера не может быть рациональным научным «выводом»! А разум не может опереть Бога на совесть, оправдывая совесть — Богом. Если категорический императив стоит сам по себе, то зачем ему Бог? А если Бог все же нужен, то нравственный императив не

стоит сам по себе, и бытие Бога удостоверяется независимо от него. Здесь-то Соловьев и высказывает суть всех расхождений: во-первых, бытие Бога, бессмертие и даже телесное воскресение — «это прямое содержание нравственного опыта, — то, что в нем действительно дано» (Там же. С. 113); мистический опыт и здесь, как и в теории познания, противопоставляется философской рефлексии; во-вторых, — и это еще важнее, — для понимания нравственности и нравственной жизни *мало быть человеком!* Мораль — стыд, жалость, благоговение — это обнаружение в человеке *нечеловеческого* начала, проявление в нем более высокой реальности и силы, входящей в него извне, как «благодарить», как требование быть *не только* человеком. Человеческое добро — несовершенное, слишком человеческое. Христос — явление в опыте *совершенного*, существующего «от века», вечного и нетленного бытия. Неосуществимый идеал — не идеал. Христос — осуществленный идеал, более реальный, чем любой человек.

Для Канта мораль — это свобода человека. Выше морали ничего нет, так как нет *цели*, ради которой надо было бы быть нравственным (читай — свободным, разумным). Если бы такая цель была, человек был бы подчинен чему-то иному, внешнему, т. е. не свободен. Этот путь и избирает Соловьев, поэтому человек — «цель в себе», по Канту, — становится у него «целью Бога», «радостью Божией»; религия ставится выше морали; свободное уважение заменяется благоговейным поклонением; человеческое подчиняется сверхчеловеческому, внутренняя свобода — приходящей извне благодати, светлый ум — мистическому чувству. В чистом виде религиозное состояние «сводится окончательно к радостному *ощущению*, что *есть* существо бесконечно лучшее, чем я сам, и что моя жизнь и судьба, как и все существующее, зависят именно от него...» (1895. № 30. С. 655).

Соловьев покидает в решающем пункте почву философии, подчиняя ее теософско-поэтическому образу, рожденному экстатическим религиозным чувством. Никому и в голову не придет, пишет он, сравнивать Сократа, Спинозу или Канта с «тем лучезарным явлением торжествующей духовности, которое сохранилось в Евангелиях» (Там же. С. 127). Между Христом и всяким представителем всего лишь *человеческой* мудрости бесконечная дистанция. Только космическое могущество Христа, «центра Вселенной», «только *универсальность* духа Христова, способного *все обнять и переродить*», есть действительное основание реальности нравственного миропорядка. Моральное сознание требует от человека не просто выполнять свой долг,

а стать в буквальном смысле слов *совершенным, бессмертным* и вечно *блаженным*. Я могу это сделать, потому что я не один — со мной Бог! Соловьев «выше» Канта в этике ровно настолько, насколько мистический экстаз выше ясного размышления, религия выше философии, проповедь выше науки. Кант хотел очистить моральное учение Иисуса от суеверных мифов о чудесах Христа. Соловьев предпочел вернуться назад, к апостолам, которые, подобно всем апостолам какой-либо веры в этом мире, подменяют следование учению — почитанием Учителя.

Не удовлетворил кантовский ответ на вопрос о «смысле жизни» и М. Рубинштейн, но по другой причине (1916. № 134. С. 252—270). Кант, воспитанный в пиетистском духе, видел жизнь не в розовых тонах. Стремление к счастью естественно и неизбежно, но это не смысл, ибо планы и надежды не сбываются. Кант все же оптимист, но лишь в конечном счете. Его оптимизм зиждется на постулате бытия Бога и надежде на «хитрость природы». В его душе всю жизнь боролись две тенденции. Одна — «субъективная». Согласно ей, смысл жизни — внутри нас самих, в свободе, в моральности. Человек — цель в себе и даже конечная цель творения. Царство небесное внутри нас. Другая — «объективная». Мораль формальна, сама по себе беспредельна, не дает конкретного объекта воле. Так появляется идея «высшего блага» как цели жизни, которая, однако, неосуществима без помощи Бога в том, что от нас не зависит. Выходит, что нет Бога — нет и смысла жизни. «Объективная» тенденция берет верх и разрушает все ранее построенное. Рубинштейн полагает, что Кант не сумел использовать широкие возможности принципа автономии субъекта, сведя свободу и смысл жизни к одному сухому Долгу. Надо понять его шире, развить, особенно за счет признания эстетического удовольствия одним из величайших благ.

Другой путь улучшения кантовской этики предложил П. Новгородцев (1901. № 57—58). Он согласен с тем, что нравственная оценка независима от научно-детерминистического познания. Нельзя было яснее и лучше, чем это сделал Кант, выразить идею должностования и нравственной свободы. Причинная обусловленность прошлого ни в малейшей степени не отменяет раскаяния и мучений совести: поступка не должно было быть! Научные представления о законах развития общества и вероятные гипотезы о будущем *не имеют никакого отношения* к источнику нравственных обязанностей. Непреложный долг может заставить личность идти против вероятного или очевидного естественного хода событий. Моральное сознание свидетель-

ствует мне достоинство моей личности, превосходящее все конкретные обстоятельства моего общественного бытия.

Все это превосходно, однако имеет, согласно Новгородцеву, свои границы. Воля у Канта берется в чистом виде, безотносительно к «материи желаний», т. е. к действительности. Такое определение необходимо для уяснения специфики нравственности, но как же все-таки быть с осуществлением нравственного идеала? Поиск *всеобщего* закона неизбежно приводит к выделению одной только формы воления. В этом отношении «формализм» неустраим и вполне законен. Но Кант ошибочно превратил теоретическую формулу категорического императива в единственно нравственный *мотив* (1901. № 57. С. 307). «Уважение» к долгу делает этику Канта субъективистской и не дает выхода в реальную жизнь с ее естественными склонностями и психологическими мотивами. «Уважение» к внутренне сознаваемому закону — это основа индивидуализма, затрудняющего переход к «объективной» этике, к *общению* людей друг с другом. Последнее у Канта как-то подразумевается и требуется, но теоретически не обосновано. Мораль должна быть «осуществляющимся законом жизни», поэтому магистральный путь усовершенствования Кантовой доктрины — осуществление должного перехода от формальной этики к теории права и государства. Связь общества и личности Кант трактует неудовлетворительно. Правда, его идея автономии разом устранила два главных недостатка докантовских теорий, т. е. выведение положительного права из свободы личности и подавление личной свободы приматом государства. Ведь автономия — и свобода, и всеобщность. Но все же идея самозаконности не дает представления о *действительной* связи лиц в обществе, связи, учитывающей их различия и способы общения в интересах целого. Определения гражданского общества и государства Кант выяснил недостаточно. В этом отношении Гегель имеет несомненное преимущество.

Кант верно указал различие морали и права, но связь их между собой установить не смог (1901. № 58. С. 315). Неясно, как юридические обязанности могут становиться этическими, в чем моральная основа права. Нельзя ведь сводить его к сугубо внешним предписаниям, единственным основанием которых признается физическая сила. Кантовское «чистое» понятие права — только абстракция. Государство как реализация *идеи* права тоже остается всего лишь отвлеченным понятием. От нравственной свободы личности нет перехода ни к конкретным правомочиям, ни к конкретным политическим теориям. Высо-

чайшая оценка достоинства личности сочетается со скудной политической программой; категорические требования превращаются в примирительные решения. Принцип автономии как будто лежит в основании теории государства: центральная власть должна реализовать *волю народа*, не ущемляя всеобщей личной свободы. Каждый должен повиноваться только тому закону, на который сам дал согласие. Но то, что у Руссо было политическим требованием, у Канта стало идеей разума, которая в жизнь не воплощается: так называемая воля народа никогда не может себя выразить, никакая форма представительства, никакое собрание, никакой закон или акт не могут быть адекватными этой идее. Поэтому... всякая власть неприкосновенна! Ибо воля народа всегда разъединена, т. е. *беззаконна*, и должна быть вследствие этого подчинена воле суверенной (верховой власти), без которой невозможен юридический порядок и неизбежны хаос и террор. Подчинение верховной власти обязательно, несмотря на то, что она не может быть справедливой, так как принадлежит людям, неспособным по природе своей не злоупотреблять своим «служебным положением». Априорная идея права реально существует лишь в качестве *свободы слова* — единственного паладиума народных прав. Как философ Кант много говорил о «духе» правления и слишком мало о реальных учреждениях. Но он прав все же в том, считает Новгородцев, что автономия нравственного сознания позволяет избежать утопии реализованного социального совершенства, тогда как идеал-иллюзия «светлого будущего» отдает нетленные нравственные ценности во власть сиюминутных ограниченных интересов.

С. Кечекьян, как и Новгородцев, сопоставил точки зрения Канта и Гегеля на связь морали и права (1915. № 128. С. 438—457). Кант, по его мнению, — критик, нормативист, индивидуалист, моралист, формалист и, так сказать, прогрессист и негативист. Гегель, философ культуры, истории и государства, во всем ему противоположен. Корень расхождений в понимании *субъекта* морали и права — кто он, конечная личность или бесконечный и безличный дух? Конкретно-социальное противостоит отвлеченно-моральному. Кантовский автономный субъект противостоит сущему, сознает должное, не имеющее бытия, стремится подчинить действительность идее, которой мир всегда неадекватен, почему и подлежит вечному совершенствованию. Но конкретного идеала Кант не дает. Гегелевский объективный дух поглощает личность. Гармония целого превыше всего. Все, что нарушает тотальность, неправомерно, недействительно. Подлинная моральность — это творимая «духом на-

рода» конкретно-историческая совокупность «нравов» и законов. Личность без остатка растворяется в своих поступках. Действительное разумно, идеал действителен и конкретен. Понять мир — значит примириться с ним и жить в гармонии со «средой», зная свое место. Автор — за Гегеля, в том смысле, что правовой идеал должен быть конкретным и национальным. Но, замечает он, Гегель исходит из *разумности* истории; если же пути истории неисповедимы, его теория ложна. Любопытное замечание. Добавим к нему, что если общество и история кажутся индивиду прозрачными, цели ему ясны и он ощущает себя частицей некоторой социальной общности, то он должен симпатизировать гегельянству (или марксизму). А если ход событий становится непонятным, человек отделяется от целого и полагается на себя, оставаясь все же человеком, — тогда он должен лучше понимать Канта. Неужели, если мы не знаем, что именно способствует построению светлого (или хотя бы лучшего) будущего и «куда идет» человечество, то мы не можем различать добро и зло и выполнить свой долг? Разочарование в действительности, крушение иллюзий и надежд не могут не вызвать обращения доброго человека к нравственному абсолюту; и если относиться к нему философски, без суеверного экстаза, то что остается, кроме «моральной веры» в добрую волю и разум как таковые, ведь ничего *безусловно* доброго, кроме самого бытия доброго и разумного человека, не видно.

## VI

Возникшие вопросы вплотную подвели нас к проблематике «этического социализма». Для некоторых из авторов журнала философия Канта послужила своеобразным мостиком, по которому они перешли от «легального» марксизма или к религиозной метафизике, или к либерализму. В социально-политическом аспекте кантианство было удобным средством очищения марксизма от конкретики научного социализма, классовой партийности и перехода к «общечеловеческим ценностям», к моральному долженствованию перед лицом идеалов разума. От последних же, не выдерживая разреженной философской атмосферы, вновь переходили к «конкретике» христианской или классическим буржуазным свободам. В философском отношении кантианство использовали для «освобождения» марксизма от материализма и атеизма, для ограничения детерминизма, особенно социального.

Основу для симбиоза марксизма с критицизмом дают, видимо, во-первых, объединяющая их идея разумно-критического отношения к действительности как продукту активной деятельности человека и, во-вторых, концепция личности как «цели в себе». Марксизм соединяет детерминистическое учение о естественно-исторических законах развития общества с признанием активного социального субъекта, способного сломать, изменить существующий социальный строй. Условие возможности революции заключается в том, что как «товарное» тело цивилизации, так и объективная система общественных отношений всего лишь «опредмечивают» формы активности человека. Если изменить форму активности, исчезнут «товары», «капиталисты» и «рабочие». У Канта равным образом строгий детерминизм в понимании природы и истории сочетается с признанием свободы личности, ее спонтанной активности, а весь данный мир представляется «окаменевшим интеллектом», миром определенных форм человеческой активности. Именно, так сказать, примат субъекта над объектом, революционно-критический дух приветствовал молодой Маркс в кантовской философии как «немецкой теории французской революции», противопоставляя мощь разума «пошлому скептицизму», наглому по отношению к идеям и покорному по отношению ко всему грубо-осязаемому. Кантовское учение о человеке как «цели творения», высшей ценности, автономном субъекте, подчиненном всеобщему, общезначимому нравственному закону, о бесконечном развертывании в истории человеческих сущностных сил имеет несомненное родство с первоначальной философско-гуманистической основой марксизма. Если не конкретизировать коммунистический идеал экономически и политически, то никто не выразил его глубже Канта, хотя, может быть, молодой Маркс сделал это ярче. Поэтому коммунист, не принимающий мессианскую идею пролетариата и насильственной политической революции, стремящийся к широкому, «общечеловеческому» пониманию социализма, находит у Канта теоретическое обоснование своих идеалов. По тем же причинам во времена ослабления, кризиса ортодоксального марксизма обращение его разочарованных сторонников к автору категорического императива закономерно, оно имеет глубокие корни, не исчезающие со временем.

В конце XIX — начале XX в. и происходило такого рода движение, рецидивирующее и до сих пор. Среди ряда публикаций на эту тему выделяется ясностью и пронизательностью статья А. Дживелегова «Марксизм и критическая философия» (1901.

№ 58. С. 252—281) в жанре аналитических заметок о брошюре К. Форлендера «Кант и социализм...» (1900). Официально-ортодоксальный марксизм, пишет автор, «все еще остается под феерулой Гегеля... Но в последнее время в связи с другими попытками внести изменения в систему марксизма выдвигается вопрос о его связи с кантовской критической философией. Этот поворот представляет и философский, и общественный интерес, как показатель «кризиса» в марксизме» (Там же. С. 252—253). Сначала Дживелегов анализирует логику движения от кантианцев к марксизму. К. Форлендер опирается на тот несомненный факт, что этика Канта глубоко социальна. Категорический императив говорит о *каждом* человеке как цели, самоценной личности, которую нельзя использовать только как средство. Легко видеть, что всякая эксплуатация и есть использование человека в качестве всего лишь средства производства. Кант говорит о цели человечества как о таком общественном порядке, в котором могут развиваться все задатки человека и свобода каждого ограничивается лишь ее совместимостью со свободой каждого другого. Нетрудно увидеть аналогию с известным Марксовым определением коммунизма. Философско-этическим базисом социализма (коллективизма) может быть только категорический императив. Р. Штаммлер дополняет социологический детерминизм этической телеологией. Всякий исторический «закон» виден лишь в свете идеи, коренящейся в потребностях субъекта. Теоретическое знание объективных общественных законов может дать лишь *технику* реализации идеала, средства, но не может поставить человеку нравственную цель. П. Наторп согласен с этим: социально-технический план необходим, но он а priori стоит под эгидой идеи личности как самоцели. Критический метод в применении к социальной реальности прямо приводит к следующим социалистическим принципам: человек должен господствовать над производством, а не оно над ним; все имеют равные права на развитие своих способностей, на образование, дающее возможность каждому участвовать во всех трех родах социальной активности — труде, управлении, духовной жизни (1904. № 71. С. 71—128). Г. Коген полагает, что *воля* к социалистическому переустройству жизни может корениться исключительно в нравственных убеждениях; одна «хозяйственность» и наука о ней к социализму не ведут. Ф. Штаудингер доказывал, что если превосходство этического идеала над экономической и политической целесообразностью игнорируется, то неизбежна утилитарная этика насилия, которая средства (революционное преобразование общества) ставит вы-

ше цели (жизни человека). Если масса стремится к счастью и не имеет понятия о безусловном долге, крах неизбежен.

Дживелегов освещает затем и обратное движение — от марксистов к Канту. Маркс Кантом практически не интересовался. Отзывы Энгельса говорят лишь о том, «как мало вдумывался alter ego Маркса в кантовскую философию», хотя и считал научный социализм ее законным наследником. К. Шмидт призвал в 1897 г. вернуться от спекуляций Гегеля к «научной» философии Канта. Э.Бернштейн подчеркивал признание марксизмом *идеальных* движущих сил истории (интереса, идеологии и т. д.), для описания которых полезна кантовская критика. Пример Бернштейна наводит на мысль, что если цель коммунизма отодвигается в бесконечную (или туманную) даль, то марксизм естественно трансформируется в кантианский этический социализм. Л. Вольгман справедливо подметил, что движущей силой научной и политической деятельности Маркса с самого начала а priori была определенная нравственная установка, не зависящая от теорий исторического материализма и прибавочной стоимости.

Однако абстрактное сопоставление марксизма и критицизма недостаточно, необходим более конкретный анализ в историческом контексте. Кант находился под нравственным влиянием Руссо, политическим воздействием французской революции и буржуазных конституций, а также в какой-то мере был связан традиционной прусской идеей государства как осуществления воли народа (1901. № 58. С. 270—272). Очевидный моральный пафос марксизма свидетельствует, что значительная доля «идеализма» в нем была всегда, «несмотря на то, что над ним веет официальный штандарт материализма». Практическая программа не может быть действенной без эмоционально-этического элемента, который никак не может быть «выводом» из бесстрастной и сложной теории, доступной немногим интеллектуалам. Здесь, по мнению автора, и следует искать точку соприкосновения марксизма с критической философией, ведь во времена Канта из всех идейных предпосылок марксизма налицо была лишь одна: добрыми чувствами, жаждой свободы, равенства, справедливости был насыщен воздух. Поэтому общие идейные мотивы неизбежны: «Царство целей и прочие на своем месте очень плодотворные построения Канта... прекрасно идут к практической части системы марксизма. Идеалы в обоих случаях имеют много аналогий и кантовским идеалам, кроме того, найдется много работы, «критической» работы в идеалах Маркса» (Там же. С. 276). Никто в наше время, заключает Дживеле-

гов, не поддерживает ортодоксальный марксизм. Как далеко пойдет ассимиляция кантианства, неизвестно, но она, во всяком случае, плодотворна.

## VII

Начав этот обзор с фактов, я хочу и закончить его некоторыми любопытными фактами. Журнал регулярно откликался на выходившие новинки кантоведческой литературы. В. Преображенский в первом же номере сообщил о публикации части кантовских рукописей из Кенигсбергской библиотеки — «Lose Blätter aus Kants Nachlass» (I Heft. Königsberg, 1889). Рецензент привел из них два отрывка, выражающих, по его мнению, «всю сущность кантовской философии». В одном из них говорится, что «начало критической философии есть нравственность» (S. 224). Другой более пространен: «Конечная цель всякой метафизики состоит в том, чтобы подняться от познания чувственного к познанию сверхчувственного. Критика чистого разума доказывает лишь, что это никогда не может быть сделано в теоретических целях, но лишь в нравственно-практических, посредством трансцендентального понятия свободы, которое по отношению к теоретической способности познания трансцендентно и не может быть оправдано, по отношению же к чистой практической способности... имеет несомненную реальность, посредством категорического императива. Реальность понятия свободы неизбежно влечет за собой учение об идеальности предметов, как объектов созерцания в пространстве и времени. Ибо, если бы эти созерцания были не просто субъективными формами чувственности... свобода со своим следствием — нравственностью — была бы уничтожена» (S. 217). В опубликованной в этом же номере рецензии на книгу Г. Когена «Кантовское обоснование эстетики» (1889) Преображенский как бы предостерег тех, кто реконструкцию кантовского учения рассматривает как живое дело философской проповеди. Этот путь привел Когена к искажению оригинала до неузнаваемости, односторонности, непримиримости к чужим точкам зрения, игре в гениальность, пророческому тону, туманности языка и вычурности стиля.

Десятилетие спустя (№ 47) Ю. Айхенвальд высоко оценил книгу Ф. Паульсена «Иммануил Кант. Его жизнь и учение» (1898), подчеркнувшую этическую и религиозно-метафизическую сторону кантианства. Г. Шпет буквально разгромил перевод Н. Соколовым «Критики чистого разума» (2-е изд., 1902) —

«Библии современных философов». По его мнению, «весь перевод плох», на каждой странице — «сплошное искажение» (1904. № 74. С. 550—564). Подробно излагая интересную книгу Г. Зиммеля «Кант. Шестнадцать лекций, прочитанных в Берлинском университете» (1904), Н. Молчанов признает эстетическую теорию Канта «самою глубокою из всех» (1905. № 78. С. 477). Перечисление можно было бы продолжить, но закончим его наиболее важным эпизодом из «хроники научной жизни».

В 1896 г. А. Введенский сообщил о создании в Германии нового философского журнала «Кант-Studien» во главе с Г. Файхингером и при участии Э. Адикеса, В. Дильтея, К. Фишера, Б. Эрдмана, В. Виндельбанда и др., а также при содействии ряда известных ученых из Бельгии, Дании, Англии, Франции, Голландии, Японии, Италии, Норвегии, Польских земель, Швеции, Венгрии, США и России (№ 34. С. 460—466). Его появление было связано главным образом с решением Берлинской королевской академии наук начать издание Полного собрания сочинений Канта, собрать и изучить для этой цели весь его рукописный фонд, рассеянный по библиотекам, архивам и частным собраниям. Введенский, бывший русским корреспондентом журнала, приветствовал образование международного организационного центра кантоведческих исследований. Он выразил уверенность, что в связи с общеевропейским движением «назад к Канту» журнал не будет иметь недостатка в сотрудниках и читателях. Во вступительной статье к первому номеру «Kant-Studien» Файхингер указал на двойные задачи журнала — исторические и систематические. Прежде всего он должен был содействовать разработке широкого круга важнейших философских проблем, поскольку все они так или иначе восходят к Канту. Его учение является достоянием всех культурных народов, поэтому и журнал был с самого начала международным, публиковал статьи на четырех языках — немецком, английском, французском, итальянском — и стремился избежать односторонности, давая высказаться представителям любых направлений. Журнал не окупался, и Г. Файхингер незадолго до столетней годовщины со дня смерти Канта выпустил обращение к друзьям Кантовой философии, в котором предлагал учредить для материальной поддержки «Kant-Studien» общество имени Канта и Кантовский фонд. Первое собрание нового философского общества состоялось 22 апреля 1904 г. Его членами могли быть все желающие. Заплатившие 20 марок считались «годовыми членами», с правом бесплатного получения журнала, а лица, внесшие 25 марок, становились постоянными членами с пра-

вом голоса. В первом списке знаменитого теперь Кантовского общества было 34 человека, в том числе трое русских — доцент Московской духовной академии П. Тихомиров, приват-доцент Московского университета Д. Викторов и приват-доцент Казанского университета В. Ивановский. Все трое — члены Московского психологического общества. В том же 1904 г. вышел в свет памятный сборник «Zu Kants Gedächtniss...» с двенадцатью статьями О. Либмана, В. Виндельбанда, Ф. Паульсена, А. Рия, Б. Бауха и др. Рецензию на него незамедлительно опубликовал Г. Шпет (1904. № 73. С. 406—418), сообщивший также о появлении первого тома Полного собрания сочинений Канта и об организации Кантовского общества. Лишь восемьдесят шесть лет спустя культурная среда в России, образованию которой существенно способствовал наш первый философский журнал, вновь стала достаточно питательной для того, чтобы взрастить национальное Кантовское общество (учреждено в Калининграде в 1990 г.) и начать восстановление утраченных связей с мировой кантоведческой наукой.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Вопросы философии. 1990. № 10.
2. *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1963—1966.
3. *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980.
4. *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // Шпет Г. Г. Сочинения. М., 1989.

---

## КОММЕНТАРИИ И ПРИМЕЧАНИЯ

В ссылках на сочинения Канта, которые даются авторами публикуемых текстов, там, где это возможно, мы в основном указывали на соответствующие страницы его работ, опубликованных в шеститомном издании сочинений Канта (М., 1963—1966), с указанием тома и страниц, а также по изданию: *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980 (далее — Трактаты, с указанием страниц). Некоторые ссылки на «Критику чистого разума» приводятся по изданию: *Кант И.* Критика чистого разума с вариантами переводов на русский и европейские языки. М.: Наука, 1999 (далее — Критика). В ряде случаев мы сочли необходимым указывать также и пагинацию оригинального издания «Критики», (обозначая, согласно принятой в кантоведении традиции, страницы первого издания буквой А, а второго — В). В ссылках на другие цитируемые авторами источники мы также, по мере возможности, старались указывать страницы их современных изданий.

### А. С. Лубкин

Рассуждение о том, возможно ли нравоучению  
дать твердое основание, независимо от религии  
<фрагмент>

Впервые: Рассуждение о том, возможно ли нравоучению дать твердое основание независимо от религии, читанное при годичном торжественном собрании Казанского университета июля 5 дня 1815 года Казанского общества любителей отечественной словесности членом, теоретической и практической философии публичным ординарным профессором, надворным советником Александром Лубкиным. Казань, 1815. — 40 с. Печатается по первой публикации с минимальной редакторской правкой и приведением к современной орфографии, с. 26—40.

*Лубкин Александр Степанович* (1770 или 1771—1815) — русский философ, преподавал в духовных семинариях в Костроме и Петербурге, в 1812—1815 — профессор Казанского университета. В своей работе «Письма о критической философии» (1805), одной из первых в России публикаций о Канте, опираясь на идеи вольфианца И. Г. Х. Федера (1740—1821), выступил с критикой кантовского априоризма и агностицизма, а также попыток Канта обосновать религию с помощью морали. В поздней и за-

препеченной к печати работе «Начертание метафизики» (1815) несколько смягчил свою ортодоксальную религиозную позицию и пытался найти новые способы согласования веры и разума, богословия и философии.

Соч.: Письма о критической философии // Северный вестник. СПб., 1805. № 8, 9 (См.: Русские просветители. Собр. соч.: В 2 т. М., 1966. Т. 2); Начертание логики. СПб., 1807 (См.: Там же); Опыт разбора российских сословов // Труды Казанского общества любителей отечественной словесности. 1815; Перевод (совместно с Кондыревым) книги немецкого философа Г. Шнелля «Начальный курс философии» в 5 частях. Казань, 1813—1814; Начертание метафизики: В 3 ч. Казань, 1818—1819.

Работа Лубкина посвящена главным образом критике кантовского обоснования религии с помощью разума и морали с позиций деизма и этики «самолюбия». Считая подобное обоснование всего лишь «доводом для виду» или «пустой мечтой», Лубкин определяет кантовский подход к вопросу о бытии Бога и бессмертия души как субъективный, а самого Канта называет «потаенным безбожником». Однако в своем изложении кантовских идей он допускает ряд неточностей: так, совершенно необоснованно приписывая Канту точку зрения Лейбница, он утверждает, будто Кант рассматривает наш действительный мир как наилучший и, будто именно на этом недоказанном предположении основывает свои «уверения» в бытии Бога. Кроме того, Лубкин приписывает Канту попытку выведения принципов добродетели из понятия счастья, против чего тот как раз решительно выступал.

Имеются в работе и другие неточности, тем не менее ее содержание позволяет сделать вывод о том, что у Лубкина, как одного из первых в России критиков Канта, уже в 1815 г. нашли вполне четкое выражение идеи, ставшие впоследствии общим местом для всей русской религиозной философии: а именно: разум и моральный закон не могут служить достаточным основанием и прочной опорой для различения добра и зла, достижения счастья и т. п. Без веры в Бога, который внушает страх и надежду, наказывает и награждает и т. п. — все это невозможно, а поэтому, по мнению Лубкина, философия Канта не только «делает подрыв и нравственности и религии», но и «строит пагубные ковы против человеческого общечития, против самого человечества!».

Весьма показательно и то, что такого рода абстрактные религиозно-философские доводы завершаются у Лубкина верноподанническим патриотизмом, религиозно окрашенной идеей «служения Отечеству», «Всеавгустейшему монарху» и т. д. Все это позволяет говорить о том, что в истории русской философско-религиозной мысли уже в самом начале XIX столетия просматриваются некоторые предпосылки или зародыши будущей идеологической триады: «Православие, самодержавие, народность».

<sup>1</sup> Под видом изложения точки зрения некоего ГГ. — последователя «критико-философов» — Лубкин дает собственное критическое изложение взглядов Канта относительно соотношения морали и религии, а также его трактовку понятий бытия Бога и бессмертия души как постулатов практического разума, т. е. как выражение потребности человека в достижении высшего блага как единства добродетели и счастья.

<sup>2</sup> Неточное изложение позиции Канта, который в отличие от Лейбница и Вольфа не считает действительный мир «наилучшим», а мудрое устрое-

ние природы по отношению к человеку усматривает в том, что она предназначает его не счастью, а к культуре, т. е. к его способности развивать свои задатки посредством деятельного преодоления нужды, удовлетворения жизненных потребностей и т. п.

<sup>3</sup> «Всеразрушающим» (Alleszermahlender) назвал Канта вольфианец и представитель позднего немецкого просвещения Моисей Мендельсон (1729—1786) в своей посвященной критике кантовской философии работе «Утренние часы или о бытии Бога» (Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes, 1785).

## Т. Ф. Осиповский

### Рассуждения о динамической системе Канта

Впервые: Речи, произнесенные в торжественном собрании императорского Харьковского университета 30 августа 1813 года. Харьков, 1813. С. 3—16. Печатается по первому изданию с незначительной редакторской правкой и приведением к современной орфографии.

*Осиповский Тимофей Фёдорович* (1765—1832) — математик и философ. Преподавал в Петербурге (1800—1803), в Москве (1786—1800), профессор (1803—1820) и ректор (с 1813) Харьковского университета. Создал один из первых и лучших учебных пособий «Курс математики» (т. 1—3, СПб., 1801—1823), автор оригинальных трудов по физике и астрономии («О движении тел, бросаемых на поверхность земли» (1817), «Об изменениях солнца» (1819), занимался переводами. Высоко оценивал эмпиризм Бэкона и физико-математические методы Декарта. В своих работах «О пространстве и времени» (1808), «Рассуждения о динамической системе Канта» (1813) с позиций естественнонаучного материализма одним из первых в России дал содержательный анализ естественнонаучных и философских идей.

*Соч.:* Курс математики. Т. 1—3. СПб., 1801—1823; Рассуждение о том что астрономические наблюдения над телами солнечной системы, когда их употреблять хотим в выкладки, требующие большой точности, надлежит поправлять еще по времени прихождения от них к нам света; с присокуплением объяснения некоторых оптических явлений, бывающих при закрытии одного небесного тела другим. М., 1825; Исследование светлых явлений, видимых иногда на небе в определенном положении в рассуждении солнца и луны. М., 1827.

В работе дается очень конкретный и специальный анализ логико-математических и естественнонаучных идей Канта, причем именно с точки зрения ученого-естествоиспытателя. Это свидетельствует о том, что в России начала XIX в. исследования Канта велись в разных направлениях и специалистами разных областей.

<sup>1</sup> *Бакон* (совр. принятая транскрипция — Бэкон; Васон) Фрэнсис (1561—1626) — английский философ, государственный деятель (в 1618—1621 — верховный канцлер и пэр Англии). Главный философский труд «Великое восстановление наук» в двух частях: «Новый Органон» (1620, первый рус. пер. — 1935), «О достоинстве и преумножении наук» (1623,

первый рус. пер. — 1971), в которых дается обзор всех человеческих знаний, учение об индуктивном методе познания, а также сформулирована программная цель философии — соединение достижений наук с могуществом и благосостоянием человечества.

*Декарт Рене (1596—1650)* — французский философ, физик, математик, один из создателей рационалистической методологии познания, основанной на принципе самоочевидности и достоверности (*cogito ergo sum*) и дуалистической метафизики Нового времени.

<sup>2</sup> Имеется в виду речь «О пространстве и времени», с которой Т. Ф. Осиповский выступил на торжественном собрании Харьковского университета в 1808 г. (см.: Русские просветители. Т. 2. С. 147—155).

<sup>3</sup> Работа Канта «*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*» (Riga, 1786) — «*Метафизические основания естествознания*». Впервые на русском яз. опубликована в: *Кант И.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 6. С. 90—141.

<sup>4</sup> См.: Т. 6. С. 110—117.

<sup>5</sup> ...*тройственными его Категориями*. — Имеется в виду таблица категорий рассудка в «Критике чистого разума», в которой все 12 категорий разделены на 4 группы по три категории в каждой (см.: Т. 3. С. 172—177).

<sup>6</sup> ...*Декартова система вихрей*. — Имеется в виду выдвинутая Декартом вихревая теория движения космической материи, объяснявшая возникновение небесных тел. См.: *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 297—423 и др.

## А. И. Галич

История философских систем,  
по иностранным руководствам составленная

Кант

Впервые: *Галич А. И.* История философских систем, по иностранным руководствам составленная: [В 2 кн.]. СПб., 1818—1819. Кн. 2. С. 181—223. Печатается по первому изданию (с. 181—209, 211—212, 217—219) с незначительной редакторской правкой, также опущена библиография работ о Канте, приводимая автором в конце параграфов.

*Галич (наст. фамилия Говоров) Александр Иванович (1783—1848)* — русский философ. Стажировался в Германии (1808), в частности, у Г. Э. Шульце (Энезидема) и др. В 1813—21 профессор философии в Петербургском педагогическом институте, (с 1819 университет), преподавал русскую и латинскую словесность в Царскосельском лицее (1814—1815), занимался переводческой деятельностью. Был обвинен в «безбожии» и «революционных замыслах», поскольку в своих лекциях разделял прогрессивные просветительские и философские идеи рассматриваемых им мыслителей. В 1821 отстранен от преподавания, а в 1837 окончательно отставлен. В своих философских воззрениях стремился синтезировать идеи разных философов, в том числе Шеллинга и Гегеля. Разрабатывал

вопросы теории познания, психологии и эстетики, в своих историко-философских работах стремился к уяснению причин возникновения различных философских систем, их систематизации и т.п.

Соч.: История философских систем... Кн. 1—2. СПб., 1818—1819; Опыт науки изящного. СПб., 1825; Черты умозрительной философии... СПб., 1829; Картина человека. Опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий. СПб., 1834; Лексикон философских предметов. Т. 1. СПб., 1845.

«История философских систем...» Галича является едва ли не первым в России исследованием, которое демонстрирует отличное владение автором историко-философским материалом, знание оригинальных текстов, а главное — его стремление к максимально точному и продуманному анализу. Именно этими качествами обладает и публикуемый фрагмент о философии Канта, в котором корректность изложения и неподвзятость оценок сочетается с общей просветительской позицией автора, причем ориентированной именно на русского читателя. Весьма ценными с точки зрения выработки русской философской терминологии представляются попытки Галича найти адекватный перевод кантовских понятий и терминов.

<sup>1</sup> Гердер Иоганн Готфрид (1744—1803) — немецкий философ, просветитель и религиозный деятель. В 1762—1764 слушал лекции Канта на теологическом факультете Кенигсбергского университета. Сочетал просветительский рационализм с признанием специфики и многообразия национальных языков и культур, неповторимых особенностей личности. Его идеи оказали большое влияние на участников движения «Бури и натиска», в том числе на Гете. Главный труд — «Идеи к философии истории человечества» (в 4 т., 1784—1791; первый сокращенный русский перевод издан в 1829, полный перевод — в 1977). В работе «Метакритика Критики чистого разума» (*Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, 1799) Гердер, отдав должное своему учителю, Канту, вступает с ним в полемику, отрицая возможность чистого разума и априорных структур.

<sup>2</sup> Лейбниц Готфрид Вильгельм (1646—1716) — немецкий философ, математик, физик, юрист. Первый Президент Берлинской академии наук (1700). В своей философии пытался соединить новую науку с традиционной метафизикой», ньютоновскую механику с принципами телеологии, декартовский рационализм с локковским эмпиризмом и сенсуализмом (критике которого посвятил, впрочем, свою крупнейшую работу «Новые опыты о человеческом разумении» (1704, впервые издана в 1765, первый рус. пер. — 1936). Развивал учение о множественности субстанций-монад, которые находятся между собой в отношении предустановленной гармонии благодаря посредству Бога.

<sup>3</sup> Вольф Христиан (1679—1754) — немецкий философ, математик и психолог, последователь Лейбница. В своей научной и педагогической деятельности стремился к распространению естественнонаучных и просветительских идей, за что был обвинен в атеизме и фатализме и в 1723 изгнан из Галле. Его учениками были М. Ломоносов, Ф. Прокопович и др. ученые, способствовавшие распространению вольфианства в науке и системе образования в России в XVIII — первой половине XIX в. В русском переводе вышла книга «Логика, или разумные мысли о силах челове-

ского разума и их исправном употреблении в познании правды» (СПб., 1765), а также в сокращенном переводе «Разумные мысли о Боге, мире, человеческой душе и всех вещах вообще», и фрагменты из «Первой философии, или Онтологии» (Вольф и философия в России. СПб., 2001. С. 227—374). Его попытки построить универсальную рационалистическую систему метафизики обнаружили догматический характер ее исходных принципов и методов, что и составило основной предмет кантовской «Критики чистого разума» (см.: Т. 3. С. 98—99). О влиянии Вольфа на развитие философии в России см. в кн.: Вольф и философия в России. СПб., 2001.

<sup>4</sup> *Баумгартен* Александр Готлиб (1714—1762) — немецкий философ, ученик Вольфа. Один из основателей эстетики, впервые ввел этот термин для обозначения учения об особом чувстве удовольствия или вкусе как способности судить о прекрасном и возвышенном в природе и искусстве. Задачей искусства считал не только воспитание добродетели посредством поучительных примеров, но и формирование чувства красоты и эстетического вкуса.

<sup>5</sup> *Крузиус* (Крузий) Христиан Август (1715—1775) — немецкий теолог и философ, критик рационалистической метафизики Лейбница и Вольфа, учения о предустановленной гармонии, закона достаточного основания. Выступал против рационалистического отождествления реальных и логических оснований бытия и познания и т. п., чем оказал заметное влияние на формирование критической философии Канта.

<sup>6</sup> *Юм Дэвид* (1711—1776) — британский философ, экономист, публицист, историк. В работе «Трактат о человеческой природе» (1739) и др. выступил со скептической критикой метафизики, рационалистических трактовок закона причинности и категории субстанция, один из предшественников позитивизма и феноменологии. Указывал на ограниченную роль разума в познании, морали и в религиозном сознании. Сыграл важную роль для формирования критической философии Канта, признававшего, что именно Юм прервал его «догматическую дремоту» (Т. 4, Ч. 1. С. 74).

<sup>7</sup> *Кеплер* Иоганн (1571—1630) — немецкий астроном и математик. Установил законы обращения планет (1609, 1619); предложил новый метод исчисления объемов тел (1615); создал лучший для своего времени учебник астрономии, в котором предпринял математическую систематизацию идей Коперника (1621). Его открытия сыграли важную роль для развития философии и науки Нового времени.

<sup>8</sup> *Ньютон* Исаак (1642—1727) — английский ученый, член Лондонского королевского общества (1672), с 1703 — его Президент. Занимался проблемами небесной механики, оптики, химии, математики, один из основателей экспериментального и математического естествознания Нового времени и его методологии, решительный противник умозрительной метафизики и натурфилософии. Его работа «Математические начала натуральной философии» (1687) открыла эпоху господства механистической картины мира и оказала большое влияние на развитие науки вплоть до начала XX в. В конце жизни занимался теологией и интерпретацией Библии.

<sup>9</sup> Имеются в виду романы французского просветителя, философа и писателя Жан-Жака Руссо (1712—1778) «Юлия, или Новая Элоиза»

(1761; рус. пер. — 1769), написанный в духе сентиментализма и принесший ему европейское признание, а также «Эмиль, или о воспитании» (1762, рус. пер. — 1770), в котором изложена теория воспитания посредством развития естественных потребностей человека, чувства любви и сострадания. По признанию самого Канта, именно идеи Руссо во многом способствовали становлению его нравственных воззрений (Т. 2. С. 205, 213).

<sup>10</sup> *Коперник* Николай (1473—1543) — польский астроном и мыслитель. В работе «Об обращении небесных сфер» (1543) научно обосновал гелиоцентрическую модель вселенной, сыгравшую огромную роль для развития науки и философии Нового времени. Задачу своей «Критики чистого разума» Кант видел в осуществлении так называемого «коперниканского переворота» в философии или «аналогичное гипотезе Коперника изменение в способе мышления» (Т. 3. С. 87, 90—91). Галич ошибочно называет Коперника «единоземцем» Канта, поскольку по одной из неподтвержденных и ныне опровергнутых версий кантовские предки якобы имели польско-литовские корни.

<sup>11</sup> *Локк* Джон (1632—1704) — английский философ и политический мыслитель. В работах «Опыт о человеческом разумении» (1690; рус. пер. — 1898) разработал развернутую эмпирическую теорию познания, просветительскую доктрину либерализма, а также педагогическую программу образования и воспитания.

<sup>12</sup> Имеется в виду сочинение И. Канта «Критика чистого разума» (*Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Hartknoch, 1781. 2-е издание, отредактированное и дополненное, вышло в 1787). Первый перевод на русский язык был осуществлен В. И. Владиславлевым (СПб., 1867). Галич упоминает также «Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука» (*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Riga: Hartknoch, 1783). На русский язык работа переведена Вл. Соловьевым (М., 1893).

<sup>13</sup> См. современные версии перевода таблиц суждений и категорий рассудка по изданию: *Критика*. С. 113, 119.

<sup>14</sup> См. варианты русскоязычных переводов кантовских основоположений и схем по указанному изданию (*Критика*. С. 179—180, 191, 195, 206, 210, 225).

<sup>15</sup> *...или смешением сравнительных понятий*. — Сравнительными или рефлексивными Кант называет понятия об отношении между представлениями в суждениях, а также к предметам или познавательной способностям (*Критика*. С. 264—284).

<sup>16</sup> *Смысл производит связь в наших созерцаниях; ум приводит все познания наши к единству*. — Терминами «смысл» и «ум» Галич переводит кантовские понятия «рассудок» (*Verstand*) и «разум» (*Vernunft*).

<sup>17</sup> Галич имеет в виду работы Канта «Основоположение к метафизике нравов» (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Riga, 1785; первый рус. пер. Я. Рубана под названием «Кантово основание для метафизики нравов», Николаев, 1803) и «Критику практического разума» (*Kritik der praktischen Vernunft*. Riga, 1788; на рус. яз. впервые опубликованную в Санкт-Петербурге в 1879 в переводе Н. Смирнова).

<sup>18</sup> Речь идет о работе Канта «Критика способности суждения» (*Kritik der Urteilskraft*. Berlin, 1790). На русском языке впервые издана в переводе Н. М. Соколова (СПб., 1898).

<sup>19</sup> *Чертеж Кантовой философии*. — См. «таблицу высших способностей» в «Критике способности суждения» (Т. 5. С. 199).

<sup>20</sup> *...безымянный рецензентом*. — По-видимому, речь идет о рецензии на «Критику чистого разума», которая была написана Федером и Гарве и опубликована анонимно в “*Göttingische gelhrten Anzeigen*” 19 января 1782 г. Опровержению рецензии, искаживших идеи критической философии, Кант посвятил ряд разделов в «Пролегоменах...» и втором издании «Критики чистого разума» (Т. 3. С. 286—295; Т. 4. Ч. 1. С. 105—111, 144—147 и др.).

<sup>21</sup> *Рейнгольд Карл Леонард* (1758—1823) — немецкий философ, автор «Писем о кантовской философии» (*Briefe über die Kantische Philosophie*, 1786—1787), получивших одобрение Канта и сыгравших важную роль в популяризации его критической философии. В более поздних сочинениях отошел от кантовских идей, в частности, в работе «Опыт новой теории человеческой способности представления» (*Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Prag; Jena, 1789) предложил новый, отличный от кантовского, принцип построения науки о познании, основанный на способности представления.

## В. П. Андроссов

Замечания на прибавление к статье о философии

Впервые: Вестник Европы. 1823. № 3/4. С. 171—192; № 6. С. 85—109. Печатается по первой публикации с незначительной редакторской правкой и приведением к современной орфографии. Авторские ссылки на «Критику чистого разума» дополнены соответствующими местами русского перевода работы по изданию 1999 г.

*Андроссов Василий Петрович* (1803—1841) — публицист и экономист. Окончил Московский университет. Работал в Земледельческой школе, автор учебного руководства «Хозяйственная статистика», где указал на ее важное значение для развития государства и народного хозяйства. Представлял на конкурс свои рассуждения «О Политической Экономии и Народном Праве». Издавал и редактировал ряд популярных журналов по вопросам экономики. В конце жизни собирал материалы по истории цивилизации России. Его ранее сочинение о философии Канта (1823) принесло ему известность в мире московских ученых.

Несмотря на некоторую наивность рассуждений молодого автора, его статья представляет собой достаточно зрелое исследование, причем не только с точки зрения его понимания учения Канта и оценки его значения для философии, но и критики поверхностного отношения Снядецкого и других русских философов — «авторов по части любомудрия» — в России к Канту. Андроссов не без оснований указывает на поэтическую мечтательность и легкомыслие их трудов, которые «не сопутствуют светильнику ума», но в которых они, будучи неспособными проникнуть в творения великих мыслителей, называют их «пустыми бреднями» и т. п.

Можно только пожалеть, что он ушел из философии в другие сферы научной и хозяйственной деятельности.

Соч.: Нечто об уме, совести и чувствительности: [Читано в Вольном обществе любителей словесности, наук и художеств 25 янв. 1823 г.] // Благонамеренный. СПб., 1822. Ч. 21. № 3. С. 161—174; Замечания на прибавление к статье о философии [И. Канта, соч. Я. Снядецкого] // Вестник Европы. 1823. № 3/4 (февр.). С. 171—192

<sup>1</sup> «Вестник Европы» — журнал, освещал вопросы литературы, внешней и внутренней политики, общественной жизни стран Европы; основан Н. М. Карамзиным, в 1802—1830 гг. в Москве, выходил 2 раза в месяц. В 1866—1918 гг. — ежемесячный литературно-политический журнал либерального направления, выходил в Санкт-Петербурге (в 1866—1867 по 4 тома в год). Редактор-издатель — М. М. Стасюлевич (до 1908), ведущий публицист — К. К. Арсеньев.

<sup>2</sup> Снядецкий Ян (Иван; 1756—1830) — польско-российский ученый и философ, возглавлял кафедру математики и астрономии в Краковской академии (с 1778); с 1807 — член-корреспондент Петербургской АН. Придерживался идей эмпиризма и сенсуализма Бэкона, Локка и др., выступал против немецкой идеалистической философии, в том числе Канта, Рейнгольда, Фихте, Шеллинга. В публикуемой работе Андросов вступает в полемику со статьей Снядецкого, в которой тот пытался ответить на критику своих работ в рецензии «Uwagi nad pismem Iana Sniadeckiego: O filozofii», опубликованной в № 10 за 1819 год в «Pamiętnik lwowski» (С. 296—309). Статья «O filozofii» была напечатана в «Pamiętnik lwowski» (1819. № 7. S. 3—32) Автор рецензии, скрывший свое имя под псевдонимом Philorolski, выступал против пренебрежительного и поверхностного отношения к философии Канта.

Соч., о которых идет речь о в статье: [Снядецкий Я.] О философии: (Из Dziennika Wileńskiego. 1819. Т.1) / Соч. Яна Снядецкого, читанное в ученом заседании Императорского Виленского университета 15 апреля 1819 г. // Вестник Европы. Ч. 105 (1819). № 11 (июнь). С. 182—213. Загл. ориг.: O filozofii. [Снядецкий Я.] Прибавление к статье о философии [И. Канта]: [Читано на заседании Вил. ун-та 15 мая 1820 г.: По поводу возражений в львов. журн.: Из Dziennika Wileńskiego. 1820. Т. 2.] С. 205—236. Заглавие оригинала: Przydatek do pisma «O filozofii» // Вестник Европы. 1822. № 23 (дек.) Оконч.: Вестник Европы. 1822. № 24 (дек.). С. 301—326; Снядецкий Я. Общие замечания по предмету науки об уме человеческом и общий взгляд на состав Кантовой науки: Из прибавлений к статье о философии (гл. 4) // Вестник Европы. 1823. № 2 (янв.). С. 83—112.

<sup>3</sup> Аркадия — горная область в центральной части Пелопоннеса. Поэты античности на фоне картин природы Аркадии рисовали идиллические сцены из пастушеской жизни («аркадские пастухи» и т. д.).

<sup>4</sup> «Разбор Варнеев Бонстетенева сочинения о человеке», «Нравственные Афоризмы» и «Разбор Солгера» — Имеются в виду следующие публикации ж-ла «Вестник Европы»: [Давыдов И. И.] Разбор Варнеев нового сочинения Бонстетена «Учение о человеке» (Études de l'homme): (Revue Enc. Cah. 38. Févr. 1822. P. 308 etc.) // Вестник Европы. 1822. № 9/10 (май). С. 54—232; [Давыдов И. И.] Афоризмы из нравственного любомуд-

рия: (Служащие дополнением к Варнееву разбору сочинения Бонстетена «Учение о человеке» // Вестник Европы. 1822. № 11/12 (июнь). С. 201—232; Разбор сочинения Сольгера: Эрвин, или Четыре разговора об изящном и искусствах: (Из *Jenaisch Allgemeine Lit. Zeitung*. Apr. 1822. № 78, 79) // Вестник Европы. 1822. № 13/14 (июль). С. 3—23. Рецензия на соч. К. В. Ф. Сольгера «*Erwin; vier Gespräche über das schöne und die Kunst*».

<sup>5</sup> *Тит Ливий* (Titus Livius; 59 до н. э. — 17 н. э.) — римский историк, автор «Римской истории от основания города» (из 142 книг сохранилось 35) о событиях периода до 293 г. до н. э. и с 218 до 168 г. до н. э.

*Катон* (Cato) Старший (234—149 до н. э.) — римский писатель, поэт. Консул в 195 г.

*Cujus gloriae negus profuit quisquam laudendo, nec vituperando quisquam nocuit* (лат.).

<sup>6</sup> «Львовские записки» — «*Pamiętnik lwowski*», ежемесячный журнал, издававшийся во Львове в 1816—1819 гг.

<sup>7</sup> Рецензент скрылся под псевдонимом *Philopolski*.

<sup>8</sup> *Аристотель* (384—322 до н. э.) — ученик Платона, основатель школы перипатетиков, величайший греческий философ и естествоиспытатель, имевший громадное влияние на все последующее развитие философской мысли.

<sup>9</sup> *Фихте* Иоганн Готлиб (1762—1814) — представитель немецкого классического идеализма. В молодости увлекался сочинениями Канта, под влиянием которого написал «Опыт критики всяческого откровения» (1792), сделавший его знаменитым. В дальнейшем создал собственную, отличную от кантовской, философскую систему, названную им «Наукоучением» (*Wissenschaftslehre*).

<sup>10</sup> *Платон* (428/427—348/347 до н. э.) — древнегреческий философ, ученик Сократа, родоначальник платонизма; разработал учение об идеях (высшая из которых — идея блага) — вечных и неизменных умопостигаемых прообразах вещей, всего преходящего и изменчивого бытия.

<sup>11</sup> *Дионисий Галикарнасский* — греческий ритор и исторический писатель (I в. до н. э.), автор трудов по риторике и критических статей. Атицизм — течение древнегреческой мысли, представители которого считали своим образцом простоту, выразительность и изящество знаменитых аттических риторов и ораторов (Фукиида, Лисия, Демосфена и др.), которые они противопоставляли напыщенности, высокопарности и манерности азиатского стиля.

<sup>12</sup> *Лонгин* Кассий (210—273) — древнегреческий ритор и философ, глава платоновской кафедры в Афинах, комментатор и толкователь Гомера и диалогов Платона. Предполагаемый автор «Трактата о возвышенном»

<sup>13</sup> *Дасье* Анна (1654—1720) — переводчица на французский язык античных поэтов и философов.

<sup>14</sup> Если Платон придерживался того же мнения, что и Пифагор, он подражал ему также и в манере его выражения: ибо он изъясняется исключительно загадками, под покровом тайны ... такой способ выражения часто приводил к значительным неясностям в работах этого философа, который мог даже нарочно применять его в отношении терминов, обозначающих прямо противоположное («Жизнь Платона») (*фр.*).

<sup>15</sup> Имеется в виду Николай Коперник (1473—1543), создатель гелиоцентрической модели Вселенной.

<sup>16</sup> Бек Якоб Сигизмунд (1761—1840) — один из учеников и последователей Канта, позже отошедший от взглядов учителя. Автор сочинения: «Единственно возможная точка зрения, с которой может оцениваться критическая философия» (1796), где дал субъективно-идеалистическую трактовку философии Канта, вызвавшую возражения последнего.

<sup>17</sup> Мальбранш Никола (1638—1715) — французский философ, последователь Декарта и Августина, создатель теории окказионализма, согласно которой связь между мыслящей и протяжённой субстанциями осуществляется благодаря непосредственному вмешательству Бога. Человеческое познание осуществляется посредством созерцания идей в Боге, поскольку в Боге имеются идеи всех сотворенных им существ.

<sup>18</sup> Спиноза Бенедикт (Барух; 1632—1677) — нидерландский философ, создатель рационалистического и пантеистического учения о субстанции, в котором отождествлял Бога, природу и субстанцию, рассматривая их в качестве причины самих себя (*causa sui*).

<sup>19</sup> Пифагор (ок. 570—497 до н. э.) — древнегреческий философ, математик и политик. Известен по косвенным источникам, которые рисуют Пифагора авторитетным мудрецом, ритором, даже чудотворцем, признававшим переселение душ (метемпсихоз). Оказал большое влияние на Платона и других философов и математиков античности.

<sup>20</sup> ...Декартовы вихри... — см. примеч. 6 к статье Т. Ф. Осиповского.

...Ньютоново начало движения... — Согласно концепции Ньютона о природе, ее законы вечны, неизменны; Бог лишь устанавливает порядок вещей и запускает мировой механизм, придавая ему первоначальный импульс.

<sup>21</sup> Сократ (ок. 470—399 до н. э.) — древнегреческий философ, ставший для последующих эпох воплощением идеала мудреца. Цель философии — самопознание как путь к постижению истинного блага, добродетель есть знание, или мудрость. Философия Сократа явилась протестом против субъективизма софистов с их теорией относительности нравственных понятий; вместе с тем, она, не представляя систематического учения о Боге и человеке, содержала в зародыше столько новых плодотворных мыслей, что послужила точкой отправления для последующего развития греческой мысли в лице его великих учеников.

<sup>22</sup> Гераклит (кон. VI — нач. V в. до н. э.) — древнегреческий философ, сформулировавший ряд диалектических принципов бытия и познания; написал сочинение «О природе», от которого сохранились лишь отрывки в сочинениях позднейших авторов.

<sup>23</sup> Альцинойой (Алкиной; II в. н. э.) — древнегреческий философ-платоник, автор «Учебника платоновской философии» (рус. пер. Ю. Шичалина в кн.: Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4).

<sup>24</sup> Мейнерс Кристоф (1747—1810) — немецкий философ и психолог, противник вольфианской метафизики и рациональной психологии. Полагал, что фундаментом философии должно быть эмпирическое учение о душе.

<sup>25</sup> Ни голая рука, ни предоставленный самому себе разум не имеют большой силы (*лат.*). — См.: Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. М., 1977. Т. 2. С. 12. Афоризм II.

<sup>26</sup> Всякое мышление должно в конце концов прямо или косвенно посредством известных признаков относиться к наглядным представлениям, следовательно, у нас — к чувственности, потому что иным способом ни один предмет не может быть нам дан (*нем.*) (См.: Критика. С. 75 (В-33)).

<sup>27</sup> «Philosophe Ignorant» (Несведующий философ, 1766) — написанный в духе скептицизма философский трактат французского просветителя, писателя и публициста Франсуа Мари Вольтера (1694—1778).

<sup>28</sup> Высоту башни измеряют по тени, а великих людей — по завистникам (*фр.*).

## Арх. Гавриил (В. Н. Воскресенский)

### История философии

#### Критический идеализм Канта

Впервые: *Гавриил (Воскресенский), арх.* История философии [: В 6 ч.] Казань, 1837—1844. Ч. 4. С. 61—90. Печатается по первой публикации.

*Гавриил, архимандрит* (в миру — Воскресенский Василий Николаевич; 1795—1868) — православный богослов, историк философии. Бакалавр философии Московской (1820) и Петербургской духовной академии (1824), ректор Орловской и Могилевской семинарий. В 1835—1850 — профессор Казанского университета. В Казани в 1837—1840 опубликовал ставший заметным событием многотомный труд по истории философии, где впервые был дан систематический и обобщающий очерк истории русской философии. Усматривал специфику русской философской мысли в ее религиозном характере. Не раз попадал в опалу, «ссылался» в Иркутскую иепархию. В 1862 г. вернулся в Казань, где столкнулся с отказом в возможности преподавать.

*Соч.:* История философии. Ч. 1—6. Казань, 1837—1840; Философия правды. Казань, 1843; Поучительные слова: В 2 ч. Казань, 1850.

Работа Гавриила представляет собой краткое и в целом верное, хотя и довольно поверхностное, содержащее немало неточностей и фактических ошибок, изложение философии Канта. Так, он ошибочно утверждает, что «чувство занимается представлением неделимых предметом», а пространство и время — «действительно существуют», хотя и в качестве законов опыта. Не вполне точно говорится, что воззрение (созерцание) удостоверяет нас в «бытии предметов» и что разум (видимо, путая его с рассудком) есть способность составлять понятия. Общие же оценки Гавриилом философии Канта имеют типично богословский характер: она обвиняется в безбожии, отрицании бессмертия души, в утверждении «духа своевольтства», выгоды и удовольствия, в разрушении познания духовного мира, что превращает его в предмет греховного соблазна. В этом смысле Гавриил, как и Лубкин, является одним из предшественников славянофильского, антизападнического отношения к философии Канта.

<sup>1</sup> Работа Канта «Мысли об истинной оценке живых сил...» (*Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte...*, 1746) первая из опубли-

кованных работ Канта. Впервые на русском языке издана в извлечениях в 1963 г. (Т. 1. С. 51—82).

<sup>2</sup> Речь идет о братьях *Бернулли* — Якобе (1654—1705) и Иоганне (1667—1748) — династии швейцарских ученых-математиков, авторов трудов о методах исчисления бесконечно малых, теории вероятности и др. С сыном Иоганна Даниилом (1700—1782) Кант состоял в переписке.

<sup>3</sup> *Бильфингер* (Бюльфингер; Bielfinger) Георг Бернгард (1693—1750) — немецкий философ, математик и теолог, ученик Хр. Вольфа. Главный труд — «Философские разъяснения о Боге, мире и общих определенных вещей» (1725). В 1725—1731 гг. работал в России, был членом Императорской академии наук в Санкт-Петербурге, профессором логики, метафизики и морали.

<sup>4</sup> *Гершель* Уильям (1738—1822) — английский астроном, основоположник звездной астрономии. С помощью изготовленных им телескопов производил систематическое обозрение звездного неба, исследовал звездные скопления, двойные звезды, туманности. Построил первую модель Галактики, установил движение Солнца в пространстве, открыл Уран (1781) и его 2 спутника (1787) и 2 спутника Сатурна (1789).

<sup>5</sup> Имеются в виду работы раннего, докритического периода Канта: «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755), «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма» (1762), «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» (1764) и др. Эти работы Канта см.: Т. 1. С. 53—82; Т. 2. С. 59—77, 125 183).

<sup>6</sup> *...опыты Давида Юма*. — Имеются в виду труды шотландского мыслителя Дэвида Юма, сыгравшего важную роль для философского развития Канта (о нем см. примеч. 6 к работе А. И. Галича).

<sup>7</sup> *...и которым они служат основанием ~ необходимость и случайность*. — Ср. русскоязычные варианты переводов кантовских таблиц суждений и категорий в кн.: Критика. С. 113, 119.

*Пришлость* (Inhärenz) — в современных переводах передается словами «принадлежность» или «присущность».

<sup>8</sup> *Беркли* Джорж (1685—1753) — англо-ирландский философ и ученый. Отрицал существование абсолютной материальной субстанции, признавая истинно реальными только субъективные восприятия, в основе которых лежат духовные сущности, производимые Богом (принцип *esse est percipi*).

<sup>9</sup> *...составляет предмет сущесловия ~ так как идея может родиться*. — Речь идет о четырех дисциплинах традиционной метафизики — рациональной онтологии, психологии, космологии и теологии. Три последних образуют у Канта содержание трех трансцендентальных идей чистого разума (у Гавриила — «ума») и рассматриваются в трех главах ее второй книги — о паралогизмах, антиномии и идеале чистого разума (см.: Критика. С. 301—311 и далее).

<sup>10</sup> *...мирословные идеи ума ~ идея зависимости явлений*. — Речь идет о четырех космологических идеях, составляющих содержание четырех антиномий чистого разума. (См. Там же. С. 360 и далее).

*Отрешенная* — абсолютная (absolute) полнота.

<sup>11</sup> *Кузен* Виктор (1792—1867) — французский философ-идеалист, основатель эклектизма, историк, профессор философии в Сорбонне (1828),

член Французской академии с 1832. Государственный деятель, министр просвещения (1840). Основатель историко-философской науки во Франции и ее популяризатор, в частности немецкой классической философии, с некоторыми из представителей которой был лично знаком. Переводчик и издатель трудов Платона, Прокла, Декарта, Паскаля и др.

## В. Н. Карпов

### Философский рационализм Новейшего времени <фрагменты>

Впервые: Христианские чтения. 1860. Ч. I. (№ 3—6). С. 288—326, 394—414, 456—478, 559—585; Ч. II. (№ 12). С. 501—550. Печатается по первой публикации.

*Карпов Василий Николаевич* (1798—1867) — русский философ, переводчик сочинений Платона. Заведовал кафедрой философии Петербургской духовной академии (1835), читал курсы: введение в философию, история философии, логика, психология. В работе «Введение в философию» (СПб., 1840) пытался на основе платонизма построить систему так называемого «философского синтетизма», согласно которому знание и бытие, идеальное и реальное существуют нераздельно, подчиняясь «закону гармонического бытия вселенной», но тем не менее как самостоятельные и друг из друга не выводимые сущности. Поэтому сознание понимается не только как факт внутреннего опыта, но и как нечто реальное; служащее единственным началом всего того, что человек мыслит, чувствует и к чему он стремится. Соответственно и человек оказывается не только частью конечного, чувственного мира, к которому он приобщается посредством чувств и мышления, но и частью мира абсолютного, доступного ему посредством веры и духовного созерцания Божества.

*Соч.:* Систематическое изложение логики. СПб., 1856; Взгляд на движение философии в мире христианском и на причины различных ее направлений // ЖМНП. 1856. Ч. 92; О самосознании // Странник. 1860. № 1; Философский рационализм новейшего времени // Христианское чтение. 1860. Кн. 3—6, 12; Душа и действующие в природе силы // Там же. 1866. Кн. 2; Систематическая форма философского рационализма, или Наукоучение Фихте // Радуга. 1865. № 1; 1866. № 2; Вступительная лекция в психологию // Христианское чтение. 1868. Кн. 2.

Работа Карпова о Канте показательна прежде всего тем, что в ней, уже в середине века, можно найти весь тот стандартный набор негативных оценок и обвинений, которые стали характерными для религиозно-православной критики Канта в России в конце XIX — начале XX в. Более того, эти обвинения Карпов сформулировал весьма четко, развернуто и последовательно, что позволяет столь же последовательно сопоставить их с собственным содержанием кантовских идей, дать их конкретный анализ и критическую оценку. Поэтому на критических обвинениях Карпова в адрес Канта имеет смысл остановиться более подробно, поскольку их анализ может быть вполне релевантным и применимым для оценки работ ряда других русских философов, которые публикуются в данном издании.

Коротко резюмируя отношение Карпова к философии Канта, можно выделить следующие основные пункты его критики немецкого мыслителя.

Согласно Карпову, Кант превратил человека в способность, которая предписывает свои субъективные законы природе, а человеческое Я — в единственное святилище и оракул истины. При этом он якобы намеревался «уничтожить свидетельство чувств», превратив человека в существо, сотканное из понятий, а формы чувственности и рассудка в завесу отделяющую человека от мира явлений, «закупорив» его в чистые формы пространства и времени, из которых он не может ни выглянуть, ни выступить, и сидит как птица в тесной клетке (показательно, что образ клетки или сундука, в которые Кант замкнул человека, впоследствии использовали в своих стихотворениях Блок и Белый).

Забыв, что человек действует не умом, а всей «нераздельностью своей природы», Кант устранил «навязчивость природы» и «авторитет истории» по отношению к человеку. Отвергая же реальное значение идеи души, мира и Бога, он превратил последние всего лишь в идеи разума без «предлежащей реальности», открытой для непосредственного сознания и «силе чувствования» (любовь к родителям, родине и т. п.), которые согласно Карпову, выше рассудка и его расчетов, но при этом должны «окрыляться молитвою».

В своих опровержениях доказательств бытия Бога Кант лишь проявил враждебность рационализма нравственно-религиозным убеждениям человека. Рассматривая Бога и бессмертие в качестве постулатов практического разума, он превратил их всего лишь в средство для нравственной деятельности, в чем Карпов усматривает его безумную уверенность, будто «свет зависит от зрения, а предмет от его желания»: Бог существует не потому, что человек верует в Него, как считает Кант, а напротив — «человек потому только и верует в Бога, что Он существует».

Рассматривая Канта как сторонника и продолжателя индивидуалистической традиции Лютера и протестантизма, а также германского рационализма, Карпов считает, что под влиянием его критики германская наука совершенно отделилась от религиозных верований и нравственных убеждений, питает в душах эгоистическое презрение к другим, стала «оплотом упорного эгоизма», а тем самым унизила его природу «до степени скотской бессмысленности».

По мнению Карпова, со времен Петра I «германский» рационализм, или наука, (с. 503) получил распространение и в России, разрушая «алтари живого Бога и порядок общественный» и как ядовитое растение действует на окружающую его атмосферу. Поэтому свою задачу он видит в систематическом изложении и критике рационалистической философии, дабы отчетливо представить каждому «шаткость ее начал и нелепость результатов».

Обвинения Канта в том, что он превратил человека в способность, которая предписывает законы природе и т. п., по меньшей мере не вполне корректны: у Канта речь не идет о человеке как конкретном чувственном существе, а о трансцендентальном субъекте, т. е. некоей теоретической модели человека в качестве абстрактного разумного существа, рассматриваемого с точки зрения его всеобщих и необходимых форм познания как условия возможности достоверного научного знания. Кроме того, согласно Канту, человек вовсе не предписывает законы объективной реальности

как таковой, он создает и формулирует законы относительно той действительности, которая дана ему в чувствах и которую он смог представить в формах строго и доказательного логического мышления.

По поводу же «замкнутости» или «закупоренности» человека в чистые формы пространства и времени следует заметить, что Кант в данном случае отрицает всего лишь возможность научного познания бытия Бога и бессмертия души. Согласно Канту они являются идеями чистого разума о неких умопостигаемых и сверхчувственных сущностях, которые никак не могут быть представлены в пространстве и времени в качестве предметов чувств или логически доказаны, но могут быть предметом веры или неустранимой познавательной потребности, склонности или стремления человеческого разума к познанию безусловного, абсолютного и т. п. В данном вопросе кантовская позиция действительно не могла устроить многих русских религиозных мыслителей, которые, в отличие от «простых» верующих в Бога, стремились именно к философскому познанию или обоснованию веры и религиозных представлений, что приводило к смешению веры и знания и даже подчинения второго первой, против чего Кант категорически возражал.

Равным образом Кант не отрицал «силы человеческого чувствования» (любви к родителям и т. п.), да и не стал бы возражать против «окрыленного молитвой непосредственного сознания Бога» как некоторого специфического психологического состояния души верующего или экзальтированного человека (каковым был, например, Сведенборг, о «духовидении» которого он в 1765 г. написал специальную работу «Грезы духовица, поясненные грезами метафизики», см.: Соч. Т. 2). Он выступал лишь против того, чтобы принимать эти, мягко говоря, весьма эксклюзивные состояния или необъяснимые способности за достоверные и общезначимые формы и способы познания мира.

Обвинение Канта во «враждебности» его рационализма «нравственно-религиозным убеждениям человека», свидетельствует то ли о незнании, то ли о полном непонимании общей идеи, замысла и пафоса кантовской философии. Другое дело, что в своем отношении к религиозной вере Кант придерживался просветительского понятия «естественной религии разума», согласно которому религиозная вера и представления возникают из потребностей и содержания нравственного сознания человека, его общезначимых и всеобщих принципов. Разумеется, при таком подходе не может быть и речи о каком-либо рациональном обосновании религиозных «истин Откровения», а тем более доказательстве бытия Бога и бессмертия души, речь идет всего лишь о попытках исторического и социокультурного объяснения и понимания истоков и сущности религиозной веры, морального смысла и содержания ее заповедей и представлений. Для мнящего или философствующего разума такой подход представляется единственно возможным и приемлемыми, а главное, исключает любые попытки апелляции к чуду или слепые уверения в бытии Бога и т. п., как необоснованные и догматические.

Кроме того, следует принять во внимание и такое обстоятельство, что для Канта, как и для большинства просветителей XVIII века, феномены или «факты» нравственного сознания, вести и т. п. представлялись куда более достоверными и общезначимыми, даже общечеловеческими, нежели феномены религиозной веры и факт существования многочислен-

ных религий, конфессий и т. п. Последние всегда имели и имеют явно выраженный исторический, национально окрашенный, региональный и преходящий характер, о чем свидетельствует вся длительная история религиозных верований, традиций и сект, конфессиональных войн, конфликтов и т. п. Совершенно очевидно, что принципы веротерпимости, свободы совести и т. д. куда более предпочтительны нежели догматическая ортодоксальность, религиозная или сектантская нетерпимость, вражда к инакомыслию, война с «неверными». Во всяком случае, современная история человечества предоставляет немало свидетельств, убеждающих в правоте двухсотлетней давности идей Канта и просветительских «рационалистов».

Что же касается различий между «индивидуализмом» протестантской веры и «соборностью» православия, то здесь, разумеется, необходимо учитывать их вполне определенные исторические корни и национальные особенности, которые, однако, никак нельзя рассматривать как непримиримые противоположности, а тем более, обращать во вражду. Более того, общинная или коллективистская и церковно-обрядовая стороны религии никак не могут или не должны исключать индивидуального характера любой веры как дела и факта сугубо внутренней и интимной жизни личности, каждого человека. В противном случае религиозная вера легко грозит обернуться и свестись к показной, внешней и ханжеской набожности, к механическому и лицемерному исполнению обрядов, в чем зачастую и, к сожалению, нередко не без оснований, атеисты обвиняют многих священнослужителей и тех верующих, которые любят подчеркивать свою религиозность.

Что же касается индивидуалистического «упорного эгоизма», расчетливости, «презрения к другим», разрушения «общественного порядка» и унижения человека до «скотской бессмысленности», то подобные претензии к Канту просто не имеют под собой никакой почвы и основаны, скорее всего, на полном неведении относительно его философско-исторических, социально-политических и правовых и нравственных воззрений и убеждений.

Рассуждения Карпова о «германском» рационализме и нанесенном им ущербе для России — оставим на совести самого автора, (и, как мы увидим, ряда других русских мыслителей начала XX в.). К самому Канту они не имеют ровным счетом никакой отношения к Канту, они вообще касаются споров о так называемых национальных или цивилизационных ментальностях, решать или судить о которых дело не кантоведов, а скорее культурологов.

В тексте Карпова встречается немало неточностей, а порой приблизительного перевода и даже весьма вольного пересказа кантовских слов, которые он иногда выдает за цитату. Категорию модальности он неверно переводит понятием «образности», крайне невнятно и видимо в духе своей «синтетической философии», говорит о некоей, якобы кантовской, «идее», которая не может «низойти до конкретного, в котором форма совершенно сливается с материей». Автор нередко использует термины «предлежательной» и «подлежательной реальности», видимо, имея в виду под первым объект высказывания, который в составе логического суждения образует содержание понятия субъекта, а под вторым — его определение, которое составляет содержание предиката суждения.

В целом же, как уже говорилось, публикуемая работа Карпова представляет собой очень ценный документ, важный для понимания особенностей российской кантианы и истории философской мысли в России вообще.

<sup>1</sup> *Отто* Георг Христиан (1763—1828) — католический ученый. Его работы, в частности, публиковались в журнале «Journal für Geschichte und politik» в 1802—1804 гг.: «Parallele der Kreuzzüge, Reformation und Revolution», «Gleichgewicht von Europa», «Luther und Loyola», «Das Leben des Cola di Rienzo».

<sup>2</sup> *Мартин* Лютер (1483—1546) — немецкий теолог, религиозный и общественный деятель эпохи Реформации, основатель *лютеранства* — одного из главных направлений протестантизма. В 1517 выступил с 95 тезисами, направленными против папских индульгенций и отвергавшими основные догматы католицизма. Перевел на немецкий язык Библию. В 1521 г. Лютер был вызван в Вормс на имперский сейм, где император Карл V приказал ему отречься от своих взглядов.

<sup>3</sup> *Гегель* Георг Вильгельм Фридрих (1770—1831) — немецкий философ. Вначале находился под влиянием критической философии Канта, затем философии тождества Шеллинга. Создал систему объективного идеализма, основывающуюся на принципах диалектики и историзма.

<sup>4</sup> Имеется в виду работа Канта «Религия в пределах только разума» (1793) («Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft»). На русском языке вышла в 1908 (СПб.) в переводе Н. М. Соколова.

<sup>5</sup> Автор дает приблизительный перевод фрагмента из учения о паралогизме чистого разума: Ср.: Критика. С. 317—318, 322 (А-348, 351, 361).

<sup>6</sup> Неточные цитаты из учения Канта об антиномиях чистого разума. См.: Там же. С. 366—367, 372—373, 378—379, 384—385 (В-454—455, 462—463, 472—473, 480—481).

<sup>7</sup> *Petitio principii* — предвосхищение основания. Логическая ошибка, заключающаяся в скрытом допущении недоказанной предпосылки для доказательства.

<sup>8</sup> Вольное и неточное изложение учения Канта о нравственном законе и постулатах практического разума.

<sup>9</sup> *Форберг* Фридрих Карл (1770—1848) — немецкий философ и психолог, сторонник просветительской теории естественной религии, которой придерживался и Кант. Ее последователи стремились выявить объективные исторические причины возникновения религиозных представлений, содержание которых они сводили к понятиям и принципам нравственного сознания и поведения. Его статья «Развитие понятия религии», опубликованная в Йенском «Философском журнале» в 1798 г., стала предметом полемики с Фихте, так называемого «спора об атеизме», в результате которого оба мыслителя были обвинены в атеизме.

<sup>10</sup> *Ассерторическое* — утвердительное (*лат.*) суждение, или суждение действительности; в котором лишь утверждается факт, но не выражается его непреложная логическая необходимость.

<sup>11</sup> *Зороастр* (греч. форма имени Заратустры) — основоположник религии зороастризма (I тыс. до н. э.), распространившееся на северо-востоке

Ирана, в Афганистане и Средней Азии. Зороастризму свойственна эсхатологическая и дуалистическая концепция, согласно которой во всем творении происходит борьба Бога света и Бога тьмы, а потому необходимо содействовать победе духа добра над духом зла.

<sup>12</sup> *Ормузд* и *Ариман* — греч. имена двух божеств в зороастризме: Бога-творца, добра и света Ахура-Мазды и Анхра-Майньи, олицетворяющего злое начало и тьму.

### П. Д. Юркевич

Разум по учению Платона и опыт по учению Канта  
(Речь, произнесенная в торжественном собрании  
Императорского Московского университета 12 января 1866 года)  
<фрагмент>

Впервые: *Юркевич П. Д.* Разум по учению Платона и опыт по учению Канта: (Речь, произнесенная в торжественном собрании Императорского московского университета 12 января 1866 года). М., 1866. — 72 с. Печатается по: *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М., 1990. С. 497—526.

*Юркевич Памфил Данилович* (1827—1874) — русский религиозный философ, представитель киевской школы философского теизма. Профессор Киевской духовной академии, профессор и декан историко-филологического факультета Московского университета (1869—1873). Под влиянием платонизма, разрабатывал религиозно-христианскую и личностную антропологию любви и сердца, усматривая в них наиболее подлинное выражение духовной сущности бытия как «конкретного» или целостного единства материального и идеального, объективного и субъективного. Философию рассматривал как совместное дело всего человечества и порождение не только интеллектуальной, но и волевой, нравственно-религиозной и эмоциональной жизни человеческой души. Оказал значительное влияние на русскую религиозную философию конца XIX — начала XX в., в том числе на Вл. Соловьева, учителем которого он был.

*Соч.:* *Идея* // ЖМНП, 1859, № 10—11; *Материализм и задачи философии* // Там же. 1860. № 10; *Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия* // Труды КДА. 1860. № 1; *Доказательства бытия Бога* // Там же. 1861. Кн. 3—5; *Из науки о человеческом духе* // Там же. 1861. № 4; *Курс общей педагогики с приложениями*. М., 1869; *Игра подспудных сил. По поводу диспута профессора Струве* // Русский вестник. 1870. № 4; *Философские произведения*. М., 1990.

Работа Юркевича относится к числу лучших российских исследований кантовской философии в XIX в. В ней дан профессиональный, опирающийся на обширный историко-философский материал, весьма тщательный, глубоко продуманный сравнительный анализ идей Канта и Платона. В целом в своих оценках Канта он опирается на объективно-идеалистические и онтологические принципы платонизма, считая, что «истина Кантова учения об опыте возможна только вследствие истины Платонова учения о разуме», чувствуется в них и влияние его христианско-антропо-

логических воззрений. Тем не менее, в конкретном анализе кантовских текстов Юркевич стремится быть предельно корректным и объективным, не допуская никакой огульной критики и необоснованных обвинений. См. далее отзыв Н. Н. Страхова на статью Юркевича.

<sup>1</sup> *Парменид* из Элеи (ок. 515 или 544 до н. э, акмэ 501—504) — древнегреческий философ, основоположник Элейской школы. Первым выделил для анализа понятие бытия — единого, неизменного, постигаемого умом. В отличие от не-бытия (или не-сущего), которое не существует, бытие, или сущее, — существует. Провел разграничение ощущения и мышления: истинное знание дается только разумом, чувства же служат источником противоречивых мнений.

<sup>2</sup> Перевод Парменида Юркевич дает по изданию: *Preller L., Ritter H. Historia philosophiae graeco-romanae. Berlin, 1838.*

<sup>3</sup> «*Теэтет*» — диалог Платона (примерно 369 до н. э.), содержащий критику сенсуалистической теории познания.

<sup>4</sup> *Протагор* из Абдеры (ок. 490 — ок. 420 до н. э.) — древнегреческий философ, один из основателей школы софистов. Исходя из изменчивости и текучести всех вещей и явлений чувственного мира, отрицал возможность его достоверного познания и считал, что любые человеческие знания, обычаи и ценности имеют исключительно субъективный и относительный характер. Автор знаменитого афоризма: «Человек — мера всех вещей: Существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют».

<sup>5</sup> *Якоби* Фридрих Генрих (1743—1819) — немецкий философ и писатель, один из основателей так называемой философии чувства и веры. Решительный противник рационалистической философии Просвещения и кантианства, опосредованному знанию рассудка противопоставил чувство и веру как способ непосредственной данности действительности нашему сознанию и ее достоверного постижения. Один из первых критиков учения Канта о вещи в себе как предпосылки, без которой в критическую философию нельзя войти, но с которой внутри нее нельзя оставаться (см.: Новые идеи в философии. СПб., 1914. (Сб. № 12). С. 9).

<sup>6</sup> *Шеллинг* Фридрих Вильгельм Йозеф (1775—1854) — немецкий философ, представитель немецкого классического идеализма. Профессор в университетах Йены, Мюнхена, Берлина. Президент Баварской АН (1827). Постоянно испытывая влияние различных философов, корректировал свои философские взгляды, в развитии которых исследователи выделяют следующие этапы: натурфилософии, трансцендентального идеализма, философии тождества, философии свободы и «философии мифа» и «Откровения».

<sup>7</sup> *in ipsa rerum natura.* — В самой природе вещей (*лат.*).

<sup>8</sup> *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 208.

<sup>9</sup> В античной мифологии Сатурн (или Кронос) был низложен своим сыном Юпитером (или Зевсом).

<sup>10</sup> *Prius* — в логике: более раннее, предшествующее (*лат.*), т. е. исходное (положение); в противоположность *posterius* — более позднее, последующее, вывод.

## Н. Н. Страхов

Главная черта мышления

(отзыв на статью П. Д. Юркевича «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта», Московские университетские известия, 1865 г., № 5)

Впервые: Московские университетские новости. 1865. № 5. С. 321—392. Печатается по: *Страхов Н. Н.* Философские очерки. СПб., 1895. С. 105—122.

*Страхов Николай Николаевич* (1828—1896) — русский философ, публицист, литературный критик, переводчик, общественный деятель. Защитил магистерскую диссертацию по биологии, преподавал естественные науки в Одессе и Петербурге. Высоко оценивал достижения западно-европейской науки и просвещения. В начале 60-х годов сотрудничал с Федором и Михаилом Достоевскими в журнале «Время» и «Эпоха», в 1869—1872 главный редактор журнала «Заря». Став сторонником близкого к славянофильству почвенничества, пытался разработать его историко-философские основания, полемизировал с идеями революционного нигилизма, усматривая в них отрицание традиционных российских устоев жизни. В 1885—1890 выступал в защиту теории культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского. В главном философском произведении «Мир как целое» (1872) следуя Гегелю, рассматривал мир как гармоническое единство, целостную иерархию природы, все вещи которой суть различные степени воплощения духа и подчинены строгим законам его развития. Человек — центр и вершина мироздания, но и вместе с тем и его «величайшая загадка»; разум — наивысшее проявление жизни, способность «отрывать» себя от мира и тем самым постигать его законы. В 1870—1880-х занимался литературной критикой, высоко ценил творчество Л. Толстого, с которым близко дружил.

*Соч.:* Мир как целое. Черты из науки о природе. СПб., 1872; Борьба с Западом в нашей литературе. Кн. 1—2. СПб., 1887—1890 (2-е изд. — 1897); Об основных понятиях психологии и физиологии. СПб., 1886; Из истории литературного нигилизма. 1861—1865. СПб., 1890; Учение о Боге по началам разума. М., 1893; Философские очерки. СПб., 1895; Критические статьи о И. С. Тургеневе и Л. Н. Толстом (1862—1885). Т. 1—2. Киев, 1901—1902; Литературная критика. М., 1984.

Несмотря на излишнюю образность языка, а потому и некоторую расплывчатость и невнятность изложения своей главной идеи, Страхов дает весьма тонкую и глубокую трактовку кантовского понимания специфики субъективности мышления. «Мысль освободилась в Канте», он открыл истинный центр мышления в себе или чистый разум, как способности активно, самостоятельно и сознательно устанавливать необходимые законы связей между явлениями, а не получать их извне посредством получаемых от них впечатлений, запоминания их связей, последовательности и т. п., каковым, т. е. внешним и механически-объективным, было понимание мышления и мыслительных связей у Юма. Это открытие Канта, верно подчеркивает Страхов, было равнозначно открытию Коперника и означало конец догматизма.

Именно этого, считает он, не понял Юркевич, согласно которому законы мышления объективны, т. е. навязываются ему извне как законы све-

та, тогда как на самом деле мысль свободно устанавливает их сама себе, знает их как свои собственные законы и потому может им и не подчиняться. Однако она повинуется им, поскольку знает — что и как нужно делать, дабы отличать истину от лжи, а потому мысль выступает судьей, который задает вопросы, ищет ответы и на этом основании предписывает себе метод и способ своих действий.

Исходя из такой, во многом близкой к кантовской установки, Страхов дает весьма меткую критику трактовок мышления наивными реалистами, принимающих создания мысли за действительность и превращающих чувственную видимость или умственные призраки — в непоколебимую, неизменную сущность вещей (например, в понятия эфира, неделимости атома, неподвижности Земли и т. п.). Такой спиритуализм, отмечает Страхов, ничем не отличается от вульгарного или физиологического материализма — самых наивных «объективизаторов» мысли, у которых она порождается мозгом как желчь печеню и рассматривается как некое вещество, «движущиеся и дрожащие» частицы. Равным образом выступает Страхов и против дуалистического понимания отношения мысли или души и тела: их противопоставление друг другу на самом деле приводит к утрате субъекта, его отличия от вещей, к превращению мысли в вещь между вещами, а специфические законы действия мысли делает однородными с законами вещей (например, законами света или движения масс).

Мир не есть продукт субъекта, но и субъект не порожден миром — в этом истинная загадка бытия, которое «должно быть таково, чтобы возможно было мышление». Именно эту загадку и поставил Кант, считает Страхов, довольно тонко улавливая специфический характер кантовского дуализма как особого рода противоположности субъекта и объекта, весьма отличного от традиционного, догматического понимания этого вопроса. Можно только пожалеть, что свое видение указанных вопросов у Канта Страхов не сопровождает детальным анализом кантовских текстов, а главное, своей чрезмерно обобщенной, тезисной и в то же время метафорической, ассоциативно-образной манерой их изложения, не столько проясняет, сколько усиливает впечатление непонятности и загадочности их смысла. Скорее всего, впрочем, этот недостаток следует рассматривать как следствие известной туманности и образности самой его общей концепции «мира как целого».

<sup>1</sup> Мысль есть некоторое вещество, выходящее из мозга как желчь из печени сказал один физиолог... — Речь идет о Карле Фохте (1817—1895) — одном из представителей вульгарного или так называемого физиологического материализма. Аналогичных взглядов придерживался Якоб Молешотт (1822—1893), который усматривал в мышлении всего лишь физиологический механизм и считал, что вещи существуют лишь «друг для друга» а не «в себе».

### Н. Г. Дебольский

Введение в учение о познании  
<фрагмент>

Впервые: Дебольский Н. Г. Введение в учение о познании. СПб., 1870. С. 87—176. Печатается по первой публикации (с. 87—113).

*Дебольский Николай Григорьевич* (1842—1918) — русский философ и педагог. Получил естественнонаучное образование в Петербургском университете, преподавал в духовной академии метафизику, логику, психологию, педагогику, автор ряда работ по педагогике. Один из учредителей Петербургского философского общества (1897). Перевел на русский язык «Науку логики» Гегеля (1916). Свои философские взгляды выразил в трактате «Философия феноменального формализма» (СПб., Вып. 1—2, 1892—1895), где провел принципиальное различие между божественным абсолютным духом, познающим бытие само по себе, и ограниченным умом человека, которому доступна только формальная сторона абсолютного духа и познание его явлений. В поздних работах перешел на позиции скептицизма, усматривал в нем окончательное освобождение мысли от догматизма.

*Соч.:* Введение в учение о познании. СПб., 1870; О диалектическом методе. СПб., 1872; Философия будущего. Соображения о ее начале, предмете, методе и системе. СПб., 1882; Лекции по метафизике. СПб., 1884; О высшем благе, или О верховной цели нравственной деятельности. СПб., 1886; Понятие красоты // ЖМНП. 1898, № 8; Об этическом идеале // Вопросы философии и психологии. 1900. Ноябрь—декабрь; Логика Гегеля в ее историческом основании // ЖМНП. 1912. № 8; Безусловный скептицизм как средство оздоровления философии // ЖМНП. 1914. № 1—4.

Работа Дебольского представляет собой достаточно точный и верный, хотя в целом реферативный пересказ теории познания Канта — трансцендентальной эстетики, аналитики и диалектики, т. е. она является именно введением в учение о познании, где излагаются школьные истины и делаются простые выводы. Его критика кантовского различения чувственности, рассудка и разума, неполноты системы категорий, учения об антиномиях разума как школьной софистики и т. п. имеет довольно голословный характер, да и мало что дает для понимания Канта или для разъяснения собственной точки зрения Дебольского.

<sup>1</sup> См.: Критика. С. 78 (В-38).

<sup>2</sup> Там же. С. 86—87 (В-50—51).

<sup>3</sup> Там же. С. 83 (В-45).

<sup>4</sup> Там же. С. 142 (А-115—116).

<sup>5</sup> Там же. С. 142—143 (А-116—117).

<sup>6</sup> См.: Там же. С. 113 (В-95).

<sup>7</sup> См.: Там же. С. 119 (В-106).

<sup>8</sup> Там же. С. 195 (А-125).

<sup>9</sup> Там же. С. 176—179 (В-176—180).

<sup>10</sup> См.: Там же. С. 191 (В-202).

<sup>11</sup> См.: Там же. С. 195 (В-207).

<sup>12</sup> См.: Там же. С. 201 (В-218).

<sup>13</sup> См.: Там же. С. 205 (В-224).

<sup>14</sup> См.: Там же. С. 210 (В-232).

<sup>15</sup> См.: Там же. С. 228 (В-256).

<sup>16</sup> См.: Так же. С. 230 (В-265—266).

<sup>17</sup> Там же. С. 259 (А-259).

- <sup>18</sup> Там же. С. 302 (В-379).  
<sup>19</sup> См.: Там же. С. 309 (В-301).  
<sup>20</sup> См.: Там же. С. 317—330 (а-348—380).  
<sup>21</sup> См.: Там же. С. 360—361 (В-443—445).  
<sup>22</sup> Там же. С. 366—389 (В-454—479).

### М. И. Каринский

Критический обзор последнего периода германской философии  
<фрагмент>

Впервые: *Каринский М. И.* Критический обзор последнего периода германской философии. СПб., 1873. — 333 с. Печатается по первой публикации (с. 1—12, 322—333).

*Каринский Михаил Иванович* (1840—1917) — русский философ, логик, историк философии. Окончил МДА (1862), преподавал в СПбДА (1869—1894). Внес существенный вклад в развитие логики, в классификацию логических выводов и умозаключений, в теорию неполной индукции и т. п. В «Критическом обзоре...» и др. пришел к необходимости пересмотра рационалистических оснований логики и теории познания, считая, что они должны обосновываться психологически, опираясь на чувственные и эмпирические данные, получаемые от внешних вещей. С точки зрения естественнонаучного материализма отрицательно относился к кантовскому априоризму и агностицизму. Автор серии историко-философских статей, а также «Лекций по древней и новой философии» (СПб., 1890).

*Соч.:* Явление и действительность // Православное обозрение. 1878. Т. 4; Классификация выводов. СПб., 1880; Логика. СПб., 1884; Бесконечное Анаксимандра. СПб., 1890; Разногласие в школе нового эмпиризма по вопросу об истинах самоочевидных // ЖМНП. СПб., 1893—1914 (отд. изд. — 1914); По поводу статьи проф. А. И. Введенского «О Канте действительно и воображаемом» // Вопросы философии и психологии. 1895. № 26—28.

Верно отмечая, что философия Канта является исходным пунктом всей поздней германской философии, Каринский считает, что все ее представители безуспешно пытались преодолеть кантовский априоризм, субъективизм и агностицизм. Философия Канта неизбежно ведет к дуалистическому разрыву между мышлением и бытием, формой и содержанием познания, а потому на ее почве «невозможно построить прочное мирозерцание, которое не отрицало бы возможности предметного знания». Поэтому для его построения и создания новой теории познания, необходимо, считает Каринский, обнаружить и устранить «важнейшую ошибку» в философии Канта.

По его мнению, она скрывается уже в самой постановке вопроса о том, что «прочным фундаментом» для «цельного мировоззрения» должны быть признаны достоверные, всеобщие и необходимые суждения, которые как законы мысли могут господствовать над миром явлений. Но что лежит в основе такого убеждения, задается вопросом Каринский, какие законы господствуют над самой мыслью, убежденной в своем господстве

над миром явлений. Мысль не может подчиняться им бессознательно, как вещи природы, но она сама в своем стремлении к ясной и обоснованной истине — мысль сама должна поставить вопрос об истинности этих законов и их праве на господство над собой, т. е. не подчиняться им, быть не тупой рабой, а судьей над ними. А это означает, считает Каринский, что мысль должна быть не отвлеченной мыслью, над которой господствуют роковые и непонятные законы, а мыслью «живой».

Основная ошибка и противоречие Канта, по мнению Каринского, состоит в том, что он признал суждения всеобщими и необходимыми до исследования их права на таковые и даже предположив, что не может быть никаких действительных ручательств правомерности такого признания или понятного для мысли его оправдания. Однако, будучи непонятными для мысли предположениями мысли, всеобщие и необходимые суждения оказываются сомнительными и в своем значении для мира явлений, в своем притязании на господство над ними, а тем более над вещами в себе.

Каринский, как незадолго до этого и Страхов, поднимает один из самых важных вопросов кантовской философии, а именно, вопрос о происхождении априорных, всеобщих и необходимых форм познания, а также их объективной значимости, который, как известно, и у самого Канта не имеет достаточно четкого и однозначного решения. Однако и Каринский не дает на него сколько-нибудь внятного ответа: противопоставляя «отвлеченной» мысли некую «живую мысль», он пытается обосновать ее всеобщие и необходимые законы посредством эмпирической психологии и апелляции к субъективному акту их «оправдания» или «признания» в качестве таковых.

В своей критике «непонятности» и необоснованности» необходимых и общезначимых априорных форм познания и мышления у Канта, Каринский оставляет в стороне то обстоятельство, что кантовская концепция априоризма возникла на основе глубокой теоретической рефлексии по поводу всеобщих и необходимых логико-математических форм научного знания. Главное же, он упускает из виду, что кантовская критика была направлена не только против рационалистического, но и эмпирико-психологического или «физиологического» способа решения этого вопроса, который, по существу, он и предлагает в качестве средства исправления «важнейшей ошибки Канта».

<sup>1</sup> *Герbart* Иоганн Фридрих (1776—1841) — немецкий философ, психолог, педагог, с 1808 стал преемником Канта в Кенигсбергском университете, где основал кафедру педагогики. Философию рассматривал как науку о понятиях, которые «даны» во всеобщем опыте или эмпирических науках и лишь обрабатываются в формальной логике, чтобы представить их свободными от противоречий. В своих трудах «Психология как наука, по-новому обоснованная с помощью опыта, метафизики и математики» (1824—1825) и др. пытался представить психологию как науку, обоснованную математическими методами. Впервые ввел термины «порог сознания» и «бессознательное».

<sup>2</sup> *Шопенгауэр* Артур (1788—1860) — немецкий философ. Докторскую диссертацию защитил в Йенском университете «О четвероюм корне закона достаточного основания» (1813). Основная философская работа «Мир как воля и представление» (с приложением «Критика кантовской

философии») (1818). Исходя из кантовской идеи о примате практического разума над теоретическим, провозгласил волю реальным основанием понятия вещи в себе и абсолютным первоначалом всего данного в представлениях чувственного мира.

<sup>3</sup> *Фриз* Якоб Фридрих (1773—1843) — немецкий философ. Трактовал философию Канта, в частности, его учение об априорных формах познания в духе эмпирического психологизма. Основой философии считал психологическую антропологию.

<sup>4</sup> *Тренделенбург* Фридрих Адольф (1802—1872) — немецкий филолог и философ. Учился у Шлейермахера и Гегеля, член Берлинской АН (с 1847). Исследователь Платона и Аристотеля, которых рассматривал как основателей философского идеализма. В своем главном труде «Логические исследования» (1840, рус. пер.: М., 1868. Ч. 1—2) развивал концепцию «органического мировоззрения», т. е. учения о мире в целом как средоточии неких целенаправленных сил, служащих источником его поступательного развития, в том числе его «конструктивного движения» от бытия к мышлению. Оказал влияние на всю последующую немецкую философскую мысль, в т. ч. на неокантианство.

<sup>5</sup> *Лотце* Рудольф Герман (1817—1881) — немецкий философ, физиолог и психолог. Последователь идей Лейбница и Гербарта. Пытался совместить традиции идеализма и телеологии с естественнонаучными воззрениями. В трехтомной работе «Микрокосм» (1856—1864, рус. пер. — М., 1866—1867) развивал учение о трех видах бытия — логическом, действительном и телеологическом или мире должного или ценностей, согласно которому понятие истины и есть реализация ценности. Один из основателей теории ценности или аксиологии.

<sup>6</sup> *Гартман* Эдуард фон (1842—1906) — немецкий философ-иррационалист. Испытал влияние Шопенгауэра и Шеллинга. Работа «Философия бессознательного» (1869, рус. пер. — 1902) написана в духе мистического идеализма и исторического пессимизма. Источником и движущей силой развития всего сущего и человеческого сознания считал бессознательную мировую волю. В книге «Религиозное сознание человечества» (1882) проповедовал нигилистическую религию.

<sup>7</sup> *Вейссе* Христиан Герман (1801—1866) — немецкий философ, профессор в Лейпциге. Разработал систему этического теизма, противопоставляя ее философии Канта и Гегеля.

<sup>8</sup> *Фихте* (младший) Иммануил Герман (1796—1879) — немецкий философ, сын Иоганна Готлиба Фихте, профессор в Бонне и Тюбингене.

### С. С. Гогоцкий

Философический лексикон  
Кант

Впервые: Философический лексикон. Киев, 1886. Т. 3. С. 41—89.  
Печатается по первой публикации.

*Гогоцкий Сильвестр Сильвестрович* (1813—1889) — русский философ, историк философии, богослов, педагог. Профессор Киевской духовной академии (1841—1851) и Киевского университета (с 1851). Автор первой

в России философской энциклопедии (Философский лексикон. Киев, Т. 1—4. 1857—1873). Под влиянием Гегеля и других немецких философов развивал христианско-теистическую концепцию онтологии, согласно которой мир создан и управляется божественным разумом и силой. Философия стремится к познанию мира, а потому ей свойственно развитие, чем и объясняется историческое разнообразие философских учений.

Соч.: Критический взгляд на философию Канта. Киев, 1847; О характере философии средних веков // Современник. 1849. Т.6 (15); Обзорение системы философии Гегеля. Киев, 1860; Два слова о прогрессе. Киев, 1863; Введение в историю философии. Киев, 1871; Краткий философский словарь. Киев, 1876; Краткое обозрение педагогики. Киев, 1879; Философия XVII и XVIII вв. в сравнении с философиею XIX в. и отношение той и другой к образованию // Киевские университетские известия. Вып. 1—3. 1878—1884.

Работа Гогоцкого носит преимущественно реферативный характер, что вполне соответствует ее жанру энциклопедической статьи. Тем не менее, в ней встречается и немало неточностей: (например, пространство трактуется как врожденная форма, а время как общая схема всех предметов, «переходящих в воображение» и т. д.). Но в целом в ней дается корректный анализ кантовской философии и ее достаточно высокие оценки, например, ее значения для понимания всей философии XIX в. Кантовское представление о величии нравственного закона считает одним из самых благородных и утешительных явлений в истории философии — особенно в эпоху преобладания чувственных и эгоистических мотивов.

В своей критике кантовской философии стремится быть сдержанным и аргументированным, однако в отдельных замечаниях в ней просматриваются некоторые черты, характерные для многих русских исследователей и критиков Канта. Так, недостатком кантовского различения между мыслящим существом и сущностью вещей, т. е. дуалистического противопоставления познающего разума и вещи в себе, считает его неспособность дать верное понятие о жизни как «органическом целом». Неточным и несостоятельным считает кантовское обоснование идеи безусловного, к которой разум восходит лишь посредством логических умозаключений и отрицаний, а не путем ее непосредственного постижения, что, в свою очередь, является следствием неверного отделения теоретического разума от практического.

Наибольшие возражения Гогоцкого вызывает кантовское учение о практическом разуме, Кант отказывает ему в способности непосредственного восприятия идеи безусловного, тогда как сознание ограниченности разума и само его стремление к безусловному — беспредельному и вечному, т. е. к Богу — показывает его изначальную причастность к последнему. Кроме того, нравственный закон выражает у Канта лишь формальную или юридическую сторону нравственной деятельности, лишен содержательности и делает невозможным подвиги самоотвержения и любви. Вместе с тем, Гогоцкий верно усматривает у Канта противоречие между утверждением независимости нравственного закона от идеи блага, но в то же время признанием единства или гармонии добродетели и счастья необходимым требованием практического разума, ведущим даже к идее или постулату бытия Бога.

Наименее удачной, хотя и довольно типичной для российских исследователей, представляется характеристика Гогоцким кантовской философии в качестве субъективного идеализма, который якобы был доведен до последней крайности у Фихте и Гегеля в силу исключительно логического характера их философского мышления.

<sup>1</sup> *Лессинг* Готхольд Эфраим (1729—1781) — немецкий философ-просветитель, писатель, историк и теоретик искусства. Под влиянием Лейбница и Спинозы развивал пантеистическую концепцию тождества мира и Бога. Противник религиозного фанатизма и нетерпимости, выступал за необходимость свободного исследования религии, считая, что в основе всех ее исторических форм лежит так называемая естественная религия, которая выражает общечеловеческие принципы нравственности, чувство любви к ближнему и т. п.

<sup>2</sup> *...третья часть критической философии...* — Речь идет о работе Канта «Критика способности суждения», первая части которой посвящена учению о прекрасном и возвышенном как выражению субъективной целесообразности, а вторая — учению об объективной целесообразности в органической природе.

<sup>3</sup> *Софокл* (ок. 496—406 до н. э.) — великий античный трагик. Развивал эпическую традицию, в своих трагедиях использовал греческую мифологию, придерживался традиционных религиозных позиций. В основу пьесы «Антигона» положен несущий гуманистическую идею миф об Антигоне, дочери Эдипа и Иокасты.

### Архиеп. Антоний

Психологические данные в пользу свободы воли  
и нравственной ответственности

Впервые: *Антоний, иером.* Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности. СПб., 1888. Гл. 3. С. 34—51. Печатается по: *Антоний, арх.* Полн. собр. соч. СПб., 1911. Т. 3. С. 39—52.

*Антоний (в миру — Алексей Павлович Храповицкий), архиепископ* (1863—1936) — философ, православный богослов и церковный деятель, митрополит, ректор Московской (1890—1894) а затем Казанской (1894—1900) духовных академий; с 1899 по 1919 был епископом в различных городах России. В 1906—1907 член Госсовета. В 1919 эмигрировал, с 1921 возглавлял Русскую Православную Церковь за границей. Под влиянием идей христианской философии славянофилов и Ф. М. Достоевского развивал богословско-философскую концепцию персоналистической антропологии или «нравственного монизма». Согласно этой концепции обособленность человеческого Я от бытия и его противостояние другим является всего лишь преходящим состоянием его существования как падшего существа, которое может быть преодолено или превращено в их согласованное единство путем приобщения к церкви и религиозной вере.

*Соч.:* Полн. собр. соч. Т. 1—3. СПб., 1911; Догмат искупления. Сергиев Посад, 1917; Словарь к творениям Достоевского. София, 1921; Церков-

ное учение о Св. Духе. Париж, 1926; Нравственные идеи важнейших христианских православных догматов. Нью-Йорк, 1963; Ф. М. Достоевский как проповедник возрождения. Нью-Йорк, 1965; Нравственное учение Православной Церкви при критическом разборе учений гр. Л. Н. Толстого, В. С. Соловьева, Римско-католической церкви и Э. Ренана. Нью-Йорк, 1967.

Работа Антония показательна тем, что автор пытается обнаружить у Канта такие идеи, которые в чем-то соответствуют христианско-богословской концепции человека и могут быть использованы для ее обоснования. Так, он вполне соглашается с кантовской трактовкой трансцендентально-го субъекта, поскольку в ней отрицается его способность к самопознанию души как вещи в себе, равно как и способность теоретического мышления дать ответы на философские вопросы о Боге, мире и человеческой душе как ноуменах. В данном случае Антоний вполне солидаризируется с кантовской критикой рациональной психологии. Высоко он ценит Канта и за то, что наряду с теоретическим разумом, формальным и «мертвым» единством самосознания, тот признает в человеке практический разум как волевое и активное начало, которое способно выходить за пределы чувственно данного мира постигать свою сверхчувственную или ноуменальную сущность как свободного и деятельного субъекта нравственного поведения.

Иначе говоря, Антоний интересен и ценен тем, что как православный богослов видит в Канте не противника («рационалиста западного типа» и т. п.), а глубокого исследователя человеческого Я, который не ограничивается анализом всего лишь мыслящего и познающего субъекта, его теоретического самосознания и т. п., и вовсе не отрицает свободного начала человеческой личности и ее нравственного самосознания. Кроме того, он соглашается с Кантом и относительно того, что проблемы свободы, заложенной «в самом основании душевной жизни и ее основных законах», не могут быть решены «грубо», т. е. эмпирически и психологически, хотя и предлагаемый им способ их решения посредством «деятельного самопроникновения духа», его «самообъективирования» и т. п., весьма далек от кантовского.

<sup>1</sup> См.: Критика. С. 150—154 (В-133—140).

<sup>2</sup> См.: там же. С. 152—153 (В-137—139).

<sup>3</sup> См.: там же.

<sup>4</sup> *Лашелье* (Lachelier) Жюль (1832—1918) — французский логик и философ, проф. Каннского лицея и Эколь нормаль в Париже, член Академии моральных и политических наук. В философии соединял иррационализм с рационализмом.

<sup>5</sup> *Клейн* (Klein) Г.-М. (1776—1820) — немецкий философ, последователь Шеллинга, проф. философии в Вюрцбурге.

<sup>6</sup> *Иберверг* Фридрих (1826—1871) — немецкий философ и историк философии. Преподаватель философии в Бонне, профессор в Кенигсберге. Автор и издатель популярной книги «Очерк истории философии...» (Ч. 1—3, 1862—1866; рус. пер. 3-й части «История новой философии в сжатом очерке» в 2 вып. — СПб., 1890). Расширенные и дополненные издания книги продолжаются в XX в.

<sup>7</sup> См.: Т. 4. Ч. 1. С. 495—500.

<sup>8</sup> См.: Там же. С. 313—316.

<sup>9</sup> Имеется в виду работа немецкого философа И.-Г. Фихте «Основа общего наукоучения».

<sup>10</sup> *Гиппенмайер* (Hippenmayer) — немецкий профессор философии.

<sup>11</sup> *Фалькенберг* (Falkenberg) Рихард Фридрих (1851—1920) — нем. философ, проф. Эрлангенского университета, автор работ по истории философии, в том числе «Краткий обзор философии от Канта до Ницше» (М., 1911).

<sup>12</sup> *Seydel* (Seydel) Макс Риттер фон (1846—1901) — профессор государственного права Мюнхенского университета.

<sup>13</sup> *Гутчесон* (Hutcheson) Френсис (1694—1730) — английский философ, профессор моральной философии в Глазго и др. школах Шотландии, автор «*A system of moral philosophy*» («Система нравственности»; 2 т., 1755, 1756).

<sup>14</sup> *Шольтен* (Scholten) Иоганн Генрих (1811—1885) — главный представитель протестантского богословия в Нидерландах, профессор в Лейдене, член Нидерландского реформистского Синода.

### Архиеп. Никанор

Критика на «Критику чистого разума» Канта  
<фрагменты>

Впервые: *Никанор, арх.* Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. 3. Критика на «Критику чистого разума» Канта. СПб., 1888. — 498 с. Печатается по первой публикации. С. 4—9, 342—392.

*Никанор* (в миру — Александр Иванович Бровкович), архиепископ (1826—1890) — богослов, церковный деятель и философ. Архимандрит (1856), епископ (1876) и архиепископ (1813). Ректор ряда семинарий. Сближал православное богословие с философией, доказывая единство их гносеологических оснований и положительно отвечая на вопрос: можно ли позитивным философским методом доказать бытие Бога, бессмертия души, понимаемых как Абсолютное сверхчувственное бытие. Акт христианского творения рассматривал как самоограничение Абсолютного бытия, приводящее к появлению индивидуального эмпирического бытия («тьень истинно сущего»). В гносеологии различал рассудок (практическое сознание) и разум (предчувственное сознание). Высшая форма разума — интуиция, «умосозерцание» особого рода, врожденная способность постижения объективной истины.

*Соч.:* Позитивная философия и сверхчувственное бытие. СПб., Т. 1. 1875; Т. 2. 1876; Т. 3. 1888; Против графа Льва Толстого: Восемь бесед. Одесса, 1891.

Хотя работа Никанора отличается многословием, множеством упрощений и неточностей (под видом цитат нередко дается вольный пересказ кантовских высказываний, а точнее их произвольное толкование), тем не менее, она показательна с точки зрения общего отношения русских ре-

лигиозно-православных мыслителей к Канту. Он обвиняет немецкого мыслителя в формализме, в отрицании за идеей «Абсолютного действительности», а за представлениями вещей — их реального бытия, весьма агрессивно критикует его опровержения доказательств бытия Бога и трактовку Бога, души и мирового целого в качестве непознаваемого нечто и всего лишь субъективных, иллюзорных и обманчивых идей разума.

Поэтому, считает он, у Канта «вышел наиполнейший, всеобъемлющий, совершенно праздный, противонаучный абсурд», поскольку свойства вещей абсолютны, ведомы нам как таковые и необходимы в бытии, которое без них немыслимо и т. п. Показательно однако, что в своей богословской, идеалистически-объективистской критике кантовского субъективизма, Никанор апеллирует к «позитивному философскому методу», стремится доказать бытие Бога «с научной стороны», при этом «по возможности устранив так называемую метафизику».

<sup>1</sup> Милославский Петр Алексеевич († 1884) — философ, близкий к идеям русских позитивистов, профессор Казанской духовной академии. Автор работы «Типы современной философской мысли в Германии». Казань, 1876—1878.

<sup>2</sup> *ad libitum* — по желанию, на выбор, как захочется или сколько угодно (*лат.*).

<sup>3</sup> Критика. С. 312 (В-397).

<sup>4</sup> Там же. С. 312 (В-397—398).

<sup>5</sup> Там же. С. 392—395 (В-493—499).

<sup>6</sup> αὐτὸς ἔφη — говорит само за себя (*греч.*).

<sup>7</sup> *arbitrium sensitivum* — решение, основанное на чувстве (*лат.*).

<sup>8</sup> *brutum* — грубое (*лат.*).

<sup>9</sup> *liberum* — свободное (*лат.*).

<sup>10</sup> Критика. С. 387 (В-485).

<sup>11</sup> Там же. С. 385 (В-481).

<sup>12</sup> Там же. С. 447 (В-588—589).

<sup>13</sup> *in concreto* — в частном случае (*лат.*).

<sup>14</sup> *in individo* — в совершенно частном, конкретном (случае, примере) (*лат.*).

<sup>15</sup> Критика. С. 451—453 (В-596—599).

<sup>16</sup> Там же. С. 457—458 (В-606—607).

<sup>17</sup> Там же. С. 465 (В-618—619).

<sup>18</sup> Милль Джон Стюарт (1806—1873) — английский философ, логик, экономист и общественный деятель. Разрабатывал индуктивистскую логику, один из ведущих представителей утилитаристской этики и позитивистской философии. Автор работ: «Система логики» (т. 1—2, 1843, рус. пер. — 1914), «Утилитарианизм» (1863, рус. пер. — 1900), «Огюст Конт и позитивизм» (1865, рус. пер. — 1867), «Основы политической экономии...» (т. 1—3, 1860, рус. пер. Чернышевского — 1865, издан — М., 1980—1981) и др.

<sup>19</sup> Ульрици (Ulrici) Герман (1806—1884) — немецкий философ, проф. в Галле. Автор книг «Glauben und Wissen, Speculation und exacte Wissen-

schaft: Zur Versöhnung des Zwiespalts zwischen Religion, Philosophie und naturwissenschaftlicher Empirie» (Leipzig, 1858); «Gott und die Natur» (2-е, neu bearb. Aufl. Leipzig, 1873—1874) и других.

## Н. Я. Грот

### Основные моменты в развитии новой философии <фрагмент>

Впервые: Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 5 (20). С. 77—93. Печатается по первой публикации (с. 77—82, 84—91).

*Грот Николай Яковлевич* (1852—1899) — философ, психолог. Профессор Московского университета, основатель и Председатель Московского психологического общества, первый редактор журнала «Вопросы философии и психологии» (с 1889). В ранних работах отстаивал физиологический и эволюционистский подход к психике, с точки зрения позитивизма и психологизма отвергал метафизику и определял логику как учение об умственных процессах. Однако в более поздних трудах считал метафизику научной основой философии, а ее центральную проблему усматривал в идее силы, которая присуща как природе, так и духу, и которая постепенно развивается от пассивной материи к активному сознанию. Во второй половине 1890-х гг. под влиянием Шопенгауэра трактовал идею силы как «вселенскую мировую волю», соединяя ее с понятием «психической энергетике». Называя свою философию «монодуализмом», противопоставлял ее как идеализму, так и материализму.

*Соч.:* Психология чувствований в ее истории и главных основах. СПб., 1879—1880; К вопросу о реформе логики. Нежин, 1882; Отношение философии к науке и искусству. Киев, 1883; Джордано Бруно и пантеизм. Одесса, 1885; О душе в связи с современными учениями о силе. Одесса, 1886; Критика понятия свободы воли в связи с понятием причинности. М., 1889; Что такое метафизика? // Вопр. философии и психологии. 1890. Кн. 2; Философия и ее общие задачи. Сб. статей. СПб., 1904.

Работа Грота отличается кратким, но профессиональным и толковым анализом историко-философских и естественно научных предпосылок и истоков возникновения философии Канта. Автор касается даже мало известных в России предшественников Канта (Тетенса, Ламберта и др.) и, что также не очень стандартно и для того времени, — влияния кантовской философии на позитивизм Конта, Милля и др. Грот справедливо подчеркивает, что благодаря своему глубокому влиянию на философию конца XIX века, философия Канта «стала философской атмосферой нашего века».

Довольно остроумно, хотя и не вполне точно отмечает Грот одно из противоречий у Канта: всеобщие, необходимые и даже безусловные формы и нормы деятельности человеческий разум находит в себе, но как тогда можно утверждать, что ничто безусловное, объективно необходимое и всеобщее недоступно познанию теоретического разума? Ведь можно предположить, что именно посредством этих форм и норм для разума может раскрыться «абсолютная природа нашего собственного духа», причем не как явление, а как вещь-в-себе.

Вместе с тем, Грот явно преувеличивает возможности послекантовской психологии чувства и воли как нового фундамента для теории знания и бытия, а также устоев нравственной деятельности человека. При этом он весьма смутно говорит о существовании этой новой психологии, по всей видимости, подразумевая под таковой совокупность некоторых идеальных, религиозных представлений или даже непосредственных верований относительно «вечной и бессмертной природы человеческого духа», его «потребностей в идеальной жизни». Также преувеличивает Грот (видимо, в духе характерных для России того времени философских увлечений) и значение учения Шопенгауэра о воле как «новой философии» и как «лучшее дополнение и исправление системы Канта».

<sup>1</sup> *Бэкон* — см. примеч. 1 к публикации Т. Ф. Осиповского.

<sup>2</sup> *Гоббес* (Гоббс) Томас (1588—1679) — английский философ, теоретик государства и политический деятель. Один из ведущих представителей механистического материализма и эмпирического номинализма, рассматривающего бытие как совокупность единичных тел. Занимался анализом языка и речи. В работе «Левиафан» (1651) разрабатывал теорию государства, возникающего из необходимости преодоления естественного состояния общества как «войны всех против всех» и на основе заключения общественного договора об ограничении естественных прав человека и их отчуждения в пользу государства.

<sup>3</sup> *Спиноза* — см. примеч. 18 к публикации В. П. Анроссова

<sup>4</sup> *Бойль* Роберт (1627—1691) — английский химик и физик. Сформулировал первое научное определение химического элемента, ввел в химию экспериментальный метод, положил начало химическому анализу.

<sup>5</sup> *Пристли* (Priestley), Джозеф (1733—1804) — английский химик, философ и богослов, ему принадлежат открытия углекислоты, азота и его окислов, кислорода, аммиака, хлористого и сероводорода и др. химических элементов и веществ; был убежденным сторонником деизма и учил о бессмертии души.

<sup>6</sup> *Лавуазье* Антуан Лоран (1743—1794) — французский химик, один из основоположников современной химии и термехимии. Применил в химических исследованиях количественные методы. Выяснил роль кислорода в процессах горения, окисления и дыхания (1772—1777), чем опроверг теорию флогистона. Гильотинирован во время Великой французской революции по суду революционного трибунала как откупщик.

<sup>7</sup> *Франклин* (Franklin) Бенджамин (1706—1790) — американский ученый и государственный деятель, изобретатель громоотвода, выдающийся моралист. В его честь названа внесистемная единица электрического заряда.

<sup>8</sup> *Линней* Карл (1707—1778) — шведский естествоиспытатель, создатель системы растительного и животного мира. Построил наиболее удачную классификацию растений и животных. Описал около 1500 видов растений. Выступал в защиту постоянства видов и креационизма. Автор работ «Система природы» (1735) и «Философия ботаники» (1751).

<sup>9</sup> *Гарвей* (Harvey; Harveу) Уильям (1578—1657) — английский врач, физиолог и эмбриолог. Окончил медицинские факультеты в Кембридже (1597) и Падуе (1602); член Королевской коллегии врачей; основатель не

только учения о кровообращении (первый экспериментально доказал, что в теле животного одно и то же, сравнительно небольшое, количество крови находится в постоянном движении по замкнутому пути в результате давления, создаваемого сокращениями сердца, и описал малый (легочный) и большой круги кровообращения), но и всей современной физиологии и эмбриологии.

<sup>10</sup> *Бюффон* Жорж Луи Леклерк (1707—1788) — французский естествоиспытатель, иностранный почетный член С.-Петербургской АН (с 1776). В основном труде «Естественная история» (Т. 1—36. 1749—1788) высказал представление о развитии земного шара и его поверхности, о единстве общего строения органического мира. В противоположность К. Линнею отстаивал идею об изменяемости видов под влиянием условий среды.

<sup>11</sup> *Робинет* (Робинэ; Robinet), Жан-Батист (1735—1820) — французский философ, материю считал одушевленной: все тела природы обладают животными функциями — питанием, ростом, размножением, — и располагаются на определенной месте лестницы существ, на вершине которой находится человек; пытался провести идею постепенного развития существ через возрастающую духовность. Главное произведение: «De la nature» (1761—1766; рус. пер. — «О природе», 1935).

<sup>12</sup> *Уэвелл* Уильям (1794—1866) — английский философ, логик. В работе «История индуктивных наук» (1837) и др. развивал концепцию научного познания, в которой пытался соединить индуктивные методы эмпирического наблюдения с признанием необходимости внеопытных идей и законов.

<sup>13</sup> *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus* — нет ничего в мышлении, чего бы не было раньше в ощущениях, кроме самого мышления (*лат.*). Сформулированное Локком и дополненное в духе рационализма Лейбницем положение эмпирической философии: «Нет ничего в мышлении, чего прежде не было бы в чувствах».

<sup>14</sup> *Ламберт* Иоганн Генрих (1728—1777) — немецкий философ, математик, физик, астроном и логик. Один из предшественников Канта, с которым вел переписку по поводу своей гипотезы о происхождении и устройстве мироздания, развитой в работе «Космологические письма» (1761), также о возможности совместной работы над реформой метафизики. В своем главном труде «Новый органон» (1762) пытался разработать новые принципы метафизики, направленные против вольфианского логицизма юмовского скептицизма. Внес большой вклад в развитие теории и методологии научного познания. В русском переводе изданы «Системы мира славного Ламберта...» (СПб., 1797).

<sup>15</sup> *Конт* Огюст (1798—1857) — французский мыслитель, один из основателей позитивизма в философии и социологии. Главный труд — «Курс позитивной философии» (ч. 1—6, Париж, 1830—1842; рус. пер. — 1899—1900). Считал основной задачей философии описание и систематизацию человеческих знаний, а их главным выражением — науку, которая проходит в своем развитии «три стадии»: теологическую, метафизическую и позитивную. Лишь на последней — третьей — стадии возникает подлинная наука, которая должна заниматься изучением наблюдаемых фактов и их классификацией.

<sup>16</sup> *Спенсер Герберт* (1820—1903) — английский философ и ученый, один из родоначальников позитивизма. Стремился к созданию «синтетической философии», которая объединила бы все данные конкретных наук и сформулировала общие закономерности природы и общества и их эволюционного развития. На рус. языке дважды издавалось собрание его сочинений (в 7 т., 1866—1869, 1898—1900).

## Вл. Соловьев

Кант  
<фрагмент>

Впервые: Энциклопедический словарь // Брокгауз и Эфрон (изд.). Т. 27. СПб., 1895. С. 321—339. Печатается по первой публикации.

*Соловьев Владимир Сергеевич* (1853—1900) — русский философ, поэт, публицист. Сын историка С. М. Соловьева. Магистерская диссертация «Кризис западной философии. Против позитивистов» (1874). Докторская диссертация «Критика отвлеченных начал» (1880). Преподавал в Московском и Петербургском университетах, на Высших женских курсах (СПб.). В 1881 ушел в вынужденную отставку за выступление против смертной казни убийц Александра II, после чего занялся публицистикой. В 1891 возглавил отдел философии в Большом Энциклопедическом Словаре издательства Брокгауза и Эфрона, где опубликовал более 130 своих статей. Труды Соловьева посвящены проблемам метафизики, антропологии, гносеологии, историософии, этики, эстетики, церковно-религиозной жизни, национальных отношений и др. В своих философских работах пытался разработать целостную систему «философии всеединства», которая могла бы дать ответы на все важнейшие теоретические и практические вопросы теокосмического и исторического бытия человечества.

*Соч.*: Собр. соч. Т. 1—8 (9 — доп.). СПб., 1901—1903 (2-е изд. Т. 1—10. СПб., 1911—1914); Письма. Т. 1—4. СПб., 1908—1911 (1923); *Соч.*: В 2 т. М., 1988; *Соч.*: В 2 т. М., 1989; Литературная критика. М., 1990.

Публикуемая здесь с некоторыми сокращениями (поскольку имеющаяся в ней библиография потеряла научное и информационное значение) статья В. Соловьева о Канте из Энциклопедического словаря Брокгауза и Эфрона (1895), безусловно, относится к числу лучших русскоязычных работ о немецком философе, как с точки зрения краткости и точности изложения, так и с точки зрения глубины исследовательского подхода и корректности критики. Указывая на односторонность формального и абстрактно-отвлеченного понимания Кантом способностей теоретического и практического разума, а также на недостаточную разработку вопроса об их отношении к «эмпирическому уму отдельного человека», к его «живому сознанию», Соловьев, тем не менее, считает «абсурдом» и попытку их эмпирико-психологической трактовки.

Не прибегает он и к характерным для философской и историко-философской мысли в России резким и одиозным критическим нападкам на трансцендентально-субъективный подход у Канта с позиций как религиозно-идеалистического онтологизма, (хотя и отмечает «односторонность» его рационалистически-морального толкования религии). Тем не менее,

в целом соглашаясь с Кантом относительно того, что познаваемый разумом мир образуется посредством присущих ему форм чувственного созерцания и рассудочных категорий и даже считая, что «этим он возвел философское мышление на высшую ступень», Соловьев усматривает здесь и «резкие противоречия с очевидностью». А именно, недостаточное или сомнительное осмысление вопроса об отношении разума к действительности, к реальным вещам, к наполняющему и движущемуся в пространстве бытию или материи, что и не позволило Канту последовательно избежать как ложного круга идеализма так и наивного реализма.

<sup>1</sup> «Всеобщая естественная история и теория неба» (См.: Т. 1).

<sup>2</sup> *Лаплас* Пьер Симон (1749—1827) — французский математик, физик, астроном. Член Парижской академии наук, почетный член Петербургской АН. Развивал идеи о происхождении Солнечной системы из охлаждающейся туманности под действием вращения.

<sup>3</sup> «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» — диссертация Канта «на предмет соискания в установленном порядке кафедры профессора логики и метафизики» Кенигсбергского университета, которую он публично защитил 21 августа 1770 (См.: Т. 2).

<sup>4</sup> Соловьев перечисляет работы Канта, ко времени написания статьи еще не переведенные на русский язык: «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука», 1783 (Т. 4. Ч. 1); «Основы метафизики нравственности», 1785 (Там же); «Метафизические начала естествознания», 1786 (Т. 6); «Критика практического разума», 1788 (Там же); «Критика способности суждения», 1790 (Т. 5); «Религия в пределах только разума», 1793 (Трактаты).

<sup>5</sup> *Сведенборг* Эммануэль (1688—1772) — шведский ученый, натуралист, математик, автор трудов по физике, алгебре, горному делу, физиологии. После пережитого в 57 лет духовного кризиса обратился к теософии и «духовидению» (*Arcana coelestia*. London, Vol. 1—8. 1749—1756; в рус. пер. — О небесах, о мире духов и об аде, 1863). Кант дал критический анализ его идей в работе «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика» (1776). См.: Т. 2. С. 291—360.

<sup>6</sup> *Фишер Куно* (1824—1907) — немецкий историк философии, гегельянец; приват-доцент, затем профессор в Гейдельбергском университете. Автор многотомной истории новой философии (1852—1877; рус. изд. — Т. 1—8, СПб., 1901—1907). Соловьев имеет в виду полемику Фишера с Шопенгауэром по поводу различий между первым (1781) и вторым (1787) изданиями Критики чистого разума. См.: *Фишер К.* История новой философии. СПб., 1901. Т. IV. С. 627.

<sup>7</sup> *Фридрих II* (1712—1786) — прусский король с 1740 г., за свою удачную международную политику получил прозвище Великий.

<sup>8</sup> *Цедлиц* (Zedlitz) Карл Альберт, барон фон (1731—1793) — прусский политический деятель. Служил в судебном ведомстве. В 1770 Фридрих Великий назначил его министром юстиции, затем под его управление перешли также народное просвещение и духовные дела. Свои взгляды на задачи народного образования он развил во вступительной речи при приеме в Академию наук. По его словам, главная задача образования — сде-

лять человека лучшим гражданином. В основе образования должно лежать учение Христа.

<sup>9</sup> Фридрих Вильгельм II (1744—1797) — сын принца Августа-Вильгельма, прусский король с 1786г.

<sup>10</sup> Вёлнер (Wöllner) Иоганн Христофор фон (1732—1800) — прусский государственный деятель, изучал в Галле богословие, министр народного просвещения в правительстве Фридриха Вильгельма II.

<sup>11</sup> Об Артуре Шопенгауэре см. примеч. 2 к публикации фрагмента работы М. И. Каринского «Критический обзор последнего периода германской философии».

<sup>12</sup> *Res* — вещь (*лат.*).

<sup>13</sup> *...ab esse ad posse valet consequentia...* — умозаключение от действительного к возможному имеет силу; (на основании существования чего-либо можно делать заключение о его возможности; — *лат.*).

## Н. Ф. Федоров

### Философия общего дела

Впервые: Философия общего дела: Статьи мысли и письма Н. Ф. Федорова. Т. I. Верный, 1906; Т. II. М., 1913. Печатается по: Федоров Н. Ф. Сочинения. М., 1982. С. 533—545.

Федоров Николай Федорович (1829—1903) — религиозный мыслитель, родоначальник русского космизма. Учился в одесском Ришельевском лицее, но не окончил его. Преподавал историю и географию в уездных училищах России. С 1869 работал библиотекарем в Москве, сначала в Чертовской библиотеке, а в 1874—1898 — в Румянцевском музее. Обладая обширными энциклопедическими познаниями, оказал значительное влияние на развитие книговедения и библиотечного дела в России. Уже в последней четверти XIX в. получил известность как автор религиозно-космической утопии — так называемой «философии общего дела», идей преодоления смерти, воскрешения умерших предков и т. п., положивших начало естественнонаучного и религиозного направлениям русского космизма. Особый интерес это учение, как и личность Федорова, вызвали у Л. Толстого, Ф. Достоевского, Вл. Соловьева, К. Циолковского. При жизни было опубликовано несколько небольших статей под псевдонимом или анонимом, рукописное наследие впервые было опубликовано его учениками в двух томах (1906 и 1913) под общим заголовком «Философия общего дела».

Соч.: Философия общего дела. Статьи мысли и письма Н. Ф. Федорова. Т. I. Верный, 1906; Т. II. М., 1913; Сочинения. М., 1982; Соч.: В 4 т. М., 1995—1998; «Фауст» Гёте и народная легенда о Фаусте // Контекст-1975. М., 1977. С. 311—343.

Публикуемые тексты Н. Ф. Федорова о Канте вряд ли способны выдержать серьезную полемику. Его гневные инвективы в адрес кантовской философии поначалу могут показаться наивным гневом праведника или мечтателя-утописта, вставшего на защиту своих невинных и благородных фантазий. Однако, если принять во внимание тот реальный историко-фи-

лософский контекст, в котором они возникли и в который вполне органично вписались, то такого рода иронические и безмятежные оценки высказываний Федорова представляются вполне верными. В самом деле его рассуждения о Канте оказываются не только поверхностными, крайне неточными или ошибочными, но и преднамеренно искаженными, лживыми, если не сказать сильнее.

В самом деле, можно ли считать наивными или невинными федоровские оценки «кенигсбергского профессора» как «лжесудьи», обречшего разум на незнание, а практический разум на «личные делишки и бездельицы», «с обязанностью не уничтожать зла», как мыслителя якобы давшего свободу «всему «низшему». Мы уже не говорим о его истолковании «безнравственных» и «безбожных» идей Канта как выражения некоей «сущности германизма», которое, якобы, «распространились на всю Западную Европу и даже на Россию» и сеет не только «рознь и бездействие», «бездушные и бессилие», но и смерть. Столь же не безобидными представляются идеи Федорова о том, что «великую будущность общего дела» он «чаёт видеть» именно в «славном славянском племени», но отнюдь не в европейском и американском, погрязшем рационализме, индивидуализме и «бездуховности». Иначе говоря, между «Философией общего дела» Федорова и его космизмом нет ничего общего с кантовским космополитизмом и идеей «вечного мира» между государствами и народами.

Многие из идей вовсе не были изобретением Н. Федорова: как мы уже видели, они неоднократно высказывались рядом предшествующих ему русских мыслителей в их критике Канта и западной философии в целом. Однако именно он с простодушной непосредственностью вынес на свет большую тайну, выдал «секрет полишинеля» вполне определенного и по сей день довольно влиятельного — квазипатриотического и крайне консервативного — направления в русской философской (и не только) мысли.

<sup>1</sup> ...в Аид, Гадес, в место, лишённое света. — Образы древнегреческой мифологии. Аид (от греч. 'невидимый', 'ужасный', отсюда — ад) — преисподняя, царство мертвых. По античной традиции Аид находился далеко на западе, за рекой Океаном. Гадес — в античные времена местность в Испании.

<sup>2</sup> «Позволительно ли принимать приглашение на неумеренность?» — Федоров иронически пересказывает даваемые Кантом в «Антропологии...» правила поведения на «хорошем обеде в хорошем обществе», на котором чувственное удовольствие должно сочетаться с душевным удовлетворением, благополучие с гуманностью и т. п. (см.: Т. 6. С. 526—530).

<sup>3</sup> ...3-я антиномия (по счету Канта). — Имеется в виду третья антиномия чистого разума. Тезис: «Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность»; антитезис: «Нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы» (см.: Т. 3. С. 378—379 и далее).

<sup>4</sup> 4-я антиномия... — Тезис: «К миру принадлежит или как часть его, или как его причина безусловно необходимая сущность». Антитезис: «Нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности в мире, ни вне мира — как его причины» (Там же. С. 384—385).

<sup>5</sup> Руссо Жан-Жак (1712—1778) — французский философ и писатель, один из первых критиков идей просвещения и прогресса цивилизации,

противопоставляя им теорию «естественного состояния» человечества, в котором нет частной собственности, неравенства и других пороков «общественного состояния». Один из основателей теории «общественного договора», литературного течения сентиментализма, а также новой концепции воспитания, основанной на культивировании естественных потребностей человека. Федоров имеет в виду слова Руссо, которыми начинается его работа «Об общественном договоре» (см.: *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М., 1969. С. 152).

<sup>6</sup> *1-я антиномия...* — Тезис: «Мир имеет начало во времени и ограничен в пространстве»; антитезис: «Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен и во времени и в пространстве» (Т. 3. С. 367—368).

<sup>7</sup> *2-я же антиномия...* — Тезис: «Всякая сложная субстанция состоит из простых частей»; антитезис: «Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей» (Там же. С. 372—373).

<sup>8</sup> *Третий разум...* — Имеется в виду третья «Критика» Канта «Критика способности суждения» (1790), в которой рассматривается эстетическая и телеологическая способность суждения.

<sup>9</sup> *За трансцендентальную аналитику должна следовать не одна трансцендентальная диалектика...* — За трансцендентальную аналитику, анализирующей категории рассудка как условия возможности научного познания, в кантовской «Критике...» следует трансцендентальная диалектика, где дается критика диалектического применения разума и его идей, образующих содержание трех метафизических дисциплин: рациональной психологии, космологии и теологии. Тем самым Кант вскрывает иллюзорность и неправомерность любых доказательств (или, по Федорову, «метафизических умозрений») бессмертия души и бытия Бога. В понятиях «имманентная синтетика или проектика» Федоров пытается выразить сущность своей «философии общего дела» как цельного знания, которое он противопоставляет как кантовской критике идей разума, так и традиционной рационалистической метафизике в целом, с ее строгим различием воли и разума, а также учений о человеке, мире и Боге.

<sup>10</sup> *Кронос* — персонаж античной мифологии, сын Урана и Геи, низвергший отца и заглатывавший своих детей, ради сохранения власти над миром.

## А. И. Введенский

Учение Канта о пространстве  
(Разъяснение и критика)

Впервые: Богословский вестник. 1895. № 6. С. 390—404; № 7. С. 73—102. Печатается по первой публикации.

*Введенский Александр Иванович* (1856—1925) — русский философ, психолог, логик. Командировался в Германию для научной работы (1884—1886). Профессор (с 1888), заведующий кафедрой философии Петербургского университета с 1890 до увольнения в 1922. Редактировал переводы европейской философской литературы (в частности, работы

В. Виндельбанда). Один из основателей Философского общества в России (1898). В своих работах разрабатывал проблемы натурфилософии, гносеологии, метафизики, опираясь на принципы философии Канта и называя своё учение логицизмом или русским вариантом критицизма. Тем не менее, ряд положений Канта подвергал критике с точки зрения принципов современной ему эмпирической или описательной психологии, критиковал экспериментальную психологию и отвергал возможность построения научной метафизики. Различал три уровня знания: априорное (аксиоматическое), апостериорное (эмпирическое) и метафизическое (относящейся к вещам в себе и исследующее границы между знанием и верой). Центральной философской дисциплиной считал гносеологию, которая исследует познание как открытие нового знания, тогда как логика должна проверять его правильность и истинность.

Основным способом познания внутренней жизни души считал метод интроспекции или самонаблюдения, способы познания другого Я усматривал в нравственном чувстве и долге, связанными с понятиями свободы воли и постулатами бытия Бога и бессмертия души, высоко оценивая заслуги Канта в разработке проблем нравственности.

*Соч.:* Опыт построения теории материи на принципах критической философии. СПб., 1888; К вопросу о строении материи. СПб., 1890; О пределах и признаках одушевления. Новый психофизиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики. СПб., 1892; Судьбы философии в России. // Вопросы философии и психологии 1898. Кн. 2 (42) С. 314—354; Спор о свободе воли перед судом критической философии // ЖМНП, 1901. Т. 337; Философские очерки. СПб., 1901; Новое и легкое доказательство философского критицизма. СПб., 1909; Логика как часть теории познания. СПб., 1909; Психология без всякой метафизики. СПб., 1914; Статьи по философии. СПб., 1996.

В статье дается очень обстоятельный и грамотный критический анализ кантовского учения о пространстве как априорной форме чувственного познания. Однако, его критика Канта строится преимущественно на психологической трактовке «Критики чистого разума», автор отвлекается от того, что развитое в ней учение о познавательных способностях и возможности опыта было ориентировано не столько на анализ деятельности познающего субъекта, сколько на уяснение и обоснование условий и предпосылок научного знания — математики и естествознания.

<sup>1</sup> *Тренделенбург* — см. примеч. 4 к работе М. И. Каринского.

<sup>2</sup> *Файхингер* Ганс (1852—1933) — немецкий философ, один из основателей так называемой «кантофилологии», автор «Комментария к “Критике чистого разума”» (1881—1882); основатель журнала «Kant-Studien» (1897) и Международного кантовского общества (1904). В работе «Philosophie des Als Ob» (1877), опираясь на идеи кантианства, позитивизма и бихевиоризма, развивал принципы так называемого фикционализма или философии «как если бы».

<sup>3</sup> Далее Введенский перечисляет работы немецких профессоров, последователей Канта:

*Коген* Герман (1842—1918) — немецкий философ, основатель и глава Марбургской школы неокантианства. Автор фундаментальных исследований по философии Канта (в том числе «Теория опыта Канта», 1871),

в которых пытался переосмыслить ряд ее положений (понятие вещи-в-себе, различие чувственности и рассудка и т. п.) в духе новейших достижений науки (неевклидова геометрия, исчисление бесконечных малых и др.).

*Риль* Алоиз (1844—1924) — немецкий философ, профессор философии в университетах в Граце, Берлине и др. В работе «Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft» (1876—1887, рус. пер. — 1888) представил «реалистическую» трактовку кантовского критицизма, на основе которой стремился преодолеть метафизику и построить научную философию.

<sup>4</sup> *Козлов* Алексей Александрович (1831—1901) — русский философ, публицист. Приват-доцент, затем — профессор Киевского университета (1876—1887); автор статей, редактор и издатель журналов «Философский трехмесячник» (1885—1887, вышло четыре номера), «Свое слово» (1888—1898, вышло пять номеров), автор книги «Генезис теории пространства и времени Канта» (Киев. 1884). В своих работах «Философия как наука» (1877) и др. разрабатывал теорию панпсихизма, положившей начало философии персонализма в России.

<sup>5</sup> *Кудрявцев* (Кудрявцев-Платонов) Виктор Дмитриевич (1828—1891) — русский философ, православный теолог, декан богословского факультета (1870—1884) Московской духовной академии и ее ректор. На основе систематизации исторических форм религиозных представлений и обобщения их основных идей пытался выработать собственную философию религии, которую он определял как «трансцендентальный монизм».

<sup>6</sup> *Преосв. Никанор* — см. преамбулу к комментарию к публикации его работы «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» (с. 000).

<sup>7</sup> *Адикес* (Adickes) Эрих (1866—1928) — исследователь и издатель рукописного наследия Канта (Handschriftliche Nachlass...), один из участников подготовки издания Полного академического собрания его сочинений (Kants gesammelte Schriften / Hrs. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Akademie Ausgabe. Berlin; Leipzig, 1910 — издание продолжается). В своих трудах придерживался так называемой «реалистической» трактовки кантовского понятия вещи-в-себе.

<sup>8</sup> Критика. С. 78 (В-38).

<sup>9</sup> *Виндельбанд* Вильгельм (1848—1915) — немецкий философ и историк философии. Автор трудов «История древней философии» (1888, рус. пер. — 1893), «История новой философии» (т. 1—2, 1878—1880, рус. пер. — 1902—1905). Основатель Баденской школы неокантианства, разрабатывал философию ценностей или так называемый «нормативный критицизм» (с 1903).

<sup>10</sup> *Вундт* Вильгельм Макс (1832—1920) — немецкий философ, физиолог, языковед, один из основателей экспериментальной психологии. Цель философии видел в создании всеобщей и единой системы научного знания, способной объединить результаты и способы деятельности всех познавательных способностей человека (чувственного восприятия, рассудка и разума).

<sup>11</sup> *Дюнан* (Dunan) Шарль-Станислав (1849—?) — французский философ и психолог, автор книги «Les deux idealisms» (Paris, 1911), «Essais de philosophie générale» (Paris, 1902) и др.

<sup>12</sup> Критика. С. 78 (В-38—39).

<sup>13</sup> *Шамиссо* Альберт фон (также: Людовиг-Шарль-Аделаид де Шамиссо; 1781—1838) — немецкий поэт и писатель, естествоиспытатель, участвовал в кругосветном плаванье на корабле «Рюрик» под командой русского капитана Коцебу (1815—1818). По возвращении получил степень почетного доктора философии в Берлине. У Введенского речь идет о герое романа Шамиссо «Peter Schlemihl's wundersame Geschichte» (в рус. пер. «Удивительная история Петера Шлемиля»).

<sup>14</sup> Критика. С. 78—79 (В-39).

<sup>15</sup> ...«как будто»... — как если бы (als ob), одно из важных понятий «Критики способности суждения», посредством которого Кант пытался выразить специфику эстетической и телеологической способности суждения.

<sup>16</sup> Критика. С. 80 (В-41).

<sup>17</sup> *Чичерин* Борис Николаевич (1828—1904) — русский философ, теоретик государства и права, историк и публицист, общественный деятель. Заведующий кафедрой и профессор права в Московском университете (1861—1868); московский городской глава (1882—1883). После выхода в отставку из-за несогласия с политикой Александра III занялся философией истории и права. Испытал влияние Гегеля, был сторонником государственной школы, считая конституционную монархию идеальной формой правового государства. Вместе с тем, различая нравственность и право, придерживался либеральных идей, считая свободу личности основным принципом общественного развития. Разрабатывал программу либеральных реформ в России, послужившей основой для идеологии партии кадетов. Автор «Истории политических учений» (ч. 1—5. 1869—1902).

<sup>18</sup> *Лобачевский* Николай Николаевич (1792—1856) — русский математик, проф. и ректор Казанского ун-та, создатель неевклидовой геометрии, которая стала возможной благодаря пониманию логической независимости аксиом Евклида о параллельных линиях от других аксиом геометрии.

<sup>19</sup> *Риман* (Riemann) Георг Фридрих Бернхард (1826—1866) — немецкий математик, прочитал лекцию «О гипотезах, лежащих в основаниях геометрии» (1854).

<sup>20</sup> *Гельмгольц* Герман Людвиг Фердинанд (1821—1894) — немецкий ученый. Автор фундаментальных трудов по физике, биофизике, физиологии, психологии. Впервые (1847) математически обосновал закон сохранения энергии, показав его всеобщий характер. Разработал термодинамическую теорию химических процессов, заложил основы теории вихревого движения жидкости.

<sup>21</sup> Критика. С. 80 (В-41).

<sup>22</sup> *Ланге* Николай Николаевич (1858—1921) — русский философ и психолог. Стажировался у Вундта, профессор философии Новороссийского университета (1888—1921). С позиций позитивизма и психологизма критиковал метафизику и развивал собственную «реалистическую» философскую концепцию психологии, основанную на принципах психофизического взаимодействия и активности сознания.

<sup>23</sup> *Лотце* — см. примеч. 5 к публикации М. И. Каринского.

<sup>24</sup> См.: Критика. С. 82 (В-44; А-28).

<sup>25</sup> Там же. С. 83 (В-45).

### А. И. Введенский

Новое и легкое доказательство философского критицизма

Впервые: Журнал министерства народного просвещения. СПб., 1909. С. 122—144. Печатается по первой публикации.

В этой работе Введенский пытается показать правомерность кантовского учения о границах познания и непознаваемости вещей в себе. Для этого он использует свое, во многом заимствованное у неокантианцев баденской школы, различие законов логики на естественные (тождества и исключенного третьего) и нормативные (закон достаточного основания и, отчасти закон противоречия). Вместе с тем, разделяя кантовскую идею о невозможности метафизики как науки, он считает «логически позволительным» исповедование любой метафизики в виде веры.

<sup>1</sup> *Гамильтон* Уильям (1788—1856) — шотландский философ. Профессор гражданской истории, логики, метафизики. Сочетал принципы шотландской школы философии здравого смысла с кантианством. Свою философию называл «естественным реализмом».

<sup>2</sup> *...ex nihilo nihil fit.* — ничего не происходит из ничего (*лат.*).

<sup>3</sup> *Маймон* (наст фамилия — Хейман) Соломон (1753/54—1800) — немецкий философ-самоучка. Критиковал философию Канта, прежде всего понятие вещи-в-себе. Оказал влияние на становление философских воззрений И. Г. Фихте и других представителей немецкого классического идеализма.

### В. И. Вернадский

Кант и естествознание XVIII столетия

Впервые: Вопросы философии и психологии. 1905. Кн. 1 (76). С. 36—70. Печатается по первой публикации.

*Вернадский Владимир Иванович* (1863—1945) — русский естествоиспытатель и философ, организатор науки. Профессор Московского университета (1898—1911); академик Российской АН (1912); 1918—1919 — первый президент Украинской АН; руководитель Биогеохимической лаборатории АН СССР (1928—1945). Вел научные исследования в области геохимии, биогеохимии, космохимии, радиогеологии, а также истории науки и философии. Один из родоначальников русского космизма — учения о взаимосвязи всех природных и социальных процессов на Земле с космическими процессами, а также о биосфере и ноосфере. Своим идеям пытался дать солидное естественнонаучное обоснование, называя свое учение научным мировоззрением.

*Соч.:* Очерки и речи. Вып. 1—2. М., 1922; Очерки геохимии. М.; Л., 1927; Проблемы биогеохимии. Ч. 1. Л., 1934; Избр. соч.: В 5 т. М., 1954—1960; Живое вещество М., 1987; Философские мысли натуралиста. М., 1988; Труды по всеобщей истории науки М., 1981 (2-е изд. — 1988); Труды по истории науки в России. М., 1988; Биосфера и ноосфера. М., 1989; Научная мысль как планетное явление. М., 1991; Живое вещество

и биосфера. М., 1994; Публицистические статьи. М., 1995; О науке. Т. 1: Научное знание; научное творчество; научная мысль. М., 1997; Т. 2: Научная деятельность. Научное образование. СПб., 2002.

Статья Вернадского по сей день остается одним из лучших в отечественной литературе исследованием естественнонаучных воззрений Канта, который был довольно крупным ученым натуралистом своего времени. Автор дает краткий анализ содержания основных научных работ мыслителя, его открытий и достижений в области космологии, астрономии, геологии, географии Земли и т. д. Однако основная ценность работы Вернадского состоит в том, что он прослеживает влияние кантовской философии на развитие научных идей в различных областях естествознания на протяжении XVIII и даже XIX вв., их рецепции крупнейшими учеными того времени. Свою работу Вернадский завершает словами о том, что новейшие научные открытия начала XX столетия открывают новые горизонты для развития человеческой мысли и потребуют от нее новой созидательной философской работы. Это замечание можно считать завещанием замечательного русского ученого, которое актуально и сегодня.

<sup>1</sup> Работа Канта «Всеобщая естественная история и теория неба» (Т. 1. С. 115—162).

<sup>2</sup> Ринк Фридрих Теодор (1770—1811) — немецкий философ, издатель лекций Канта по физической географии. См. «План лекций по физической географии и уведомление о них» Канта (Там же. С. 365—374).

<sup>3</sup> *à la lettre* — в буквальном смысле (фр.).

<sup>4</sup> Гельвеций Клод Адриан (1715—1771), Гольбах Поль Анри (1723—1789), Кондильяк Этьен Бонно де (1715—1780) — французские философы-материалисты, просветители. Кондильяк придерживался сенсуалистической гносеологии; был членом Французской Академии, а также Академий в Берлине и Лионе.

<sup>5</sup> Морлей (Morley) Джон (1838—?) — английский политический деятель. Автор историко-литературных трудов, посвященных преимущественно социологическим характеристикам отдельных крупных писателей и политических деятелей: «Voltaire», 1871 (рус. пер. — 1889), «Rousseau», 1873 (рус. пер. — 1882), «Diderot and the Encyclopaedists», 1878 (рус. пер. — 1882).

<sup>6</sup> Дидро Дени (1713—1784) — французский философ, просветитель, писатель, организатор, редактор и один из авторов французской «Энциклопедии». Противник феодального строя и клерикализма, был сторонником конституционной монархии и просвещенного абсолютизма, отстаивал материалистические и атеистические идеи, за распространение которых был заточен в тюрьму. Признавая материю единственной, хотя и разнокачественной субстанцией действительного мира, считал ее источником движения и всего многообразия вещей, в том числе живой природы и человеческого сознания.

<sup>7</sup> Д'Аламбер Жан Лерон (1717—1783) — французский математик и философ-просветитель, один из издателей и авторов «Энциклопедии». Предложил новое решение вопроса о способе измерения меры движения, по поводу которого в XVIII в. шла полемика между сторонниками Декарта и Лейбницем. В своей первой работе «Об истинной оценке живых сил»

Кант попытался дать собственной решение этого вопроса, (см.: Т. 1. С. 51—82).

<sup>8</sup> *Эйлер* Леонард (1707—1783) — швейцарский философ, математик и физик. Внес большой вклад в развитие математического анализа, теории чисел, высшей алгебры и геометрии, построил математическую модель классической механики, автор крупнейших открытий в астрономии, оптике и других науках. В своих философских воззрениях придерживался принципов деизма и картезианского дуализма.

<sup>9</sup> *Бюффон* — см. примеч. 11 к работе Н. Я. Грота.

<sup>10</sup> *Варениус* Бернхардус (Бернхард Варений; 1622—1650) — нидерландский географ. Выделил в системе знаний о Земле географию как особую науку (Всеобщая география, 1650).

<sup>11</sup> *Мариотт* (Mariotte) Эдм (1620—1684) — французский физик. Вместе с Бойлем установил один из газовых законов (Бойля—Мариотта). Исследовал движение жидкостей, дифракцию света и др.

<sup>12</sup> *Амонтон* (Amontons) Гийом (1663—1705) — французский механик и физик. Труды по теории трения, термометрии, усовершенствованию физических приборов. Пришел к идее абсолютного нуля, который, по его данным, получится при  $-293,8$  °С.

<sup>13</sup> *Лассвиц* (Lasswitz) Курд (1848—1910) — немецкий философ и издатель.

<sup>14</sup> *Галилей* (Galilei) Галилео (1564—1642) — итальянский физик, механик и астроном, один из основателей современного естествознания, поэт, филолог и критик

<sup>15</sup> *Торричелли* Эванджелиста (1608—1647) — итальянский физик и математик. Ученик Галилея. Изобрел ртутный барометр, открыл существование атмосферного давления и вакуума (Торричеллиева пустота). Вывел «формулу Т.» — о скорости жидкости, вытекающей из отверстия в стенке сосуда.

<sup>16</sup> *Сталь* (Шталь) Георг Эрнест (1660—1734) — немецкий химик и врач, создатель теории флогистона, объясняющую процесс горения наличием в телах особого гипотетического «начала горючести», т. е. части веществ, которую они якобы теряют при горении и обжиге. Гипотеза флогистона опровергнута трудами А. Лавуазье.

<sup>17</sup> *Лавуазье* — См. примеч. 6 к работе Н. Я. Грота.

<sup>18</sup> *Гюйгенс* (Хейгенс; Huygens) Христиан (1629—1695) — нидерландский механик, физик и математик, создатель волновой теории света. Первый иностранный член Лондонского королевского общества (с 1663).

<sup>19</sup> *Мопертюи* Пьер Луи Моро де (1698—1759) — французский математик физик и философ, президент Берлинской АН (1745—1753), иностранный почетный член Французской (1723) и С.-Петербургской АН (с 1738), где работал по 1741. Пропагандист идей Ньютона, сформулировал принцип наименьшего действия (1740).

<sup>20</sup> *Уоттон* (Wotton; 1568—1639) — английский дипломат, ученый, поэт.

*Цезальпин* Цезальпино Андреа (1519—1603) — итальянский врач, ботаник и философ. Исследовал кровообращение. В капитальном труде

«О растениях» (кн. 1—16, 1583) описал функции отдельных частей растений, предложил одну из первых систем растительного мира.

*Геснер* Конрад (1516—1565) — профессор философии в Цюрихе; где занимался также медицинской практикой и другими естественными науками, основал Ботанический сад и естественно-исторический музей. Создал одну из первых классификаций растений, основывающуюся на признаках цветка и семени. Писал о целебных источниках, лекарственных средствах. Занимался древними языками, комментировал античных авторов.

*Братъя Боген* — в своих работах (1616 и 1624) описали до 5000 видов растений и разработали их номенклатуру и систематику.

*Альдрованди* (Aldrovandi) Улиссе (1522—1605) — итальянский натуралист. Основал в Болонье ботанический сад и музей. Автор трудов по естественной истории: «Орнитология» (т. 1—3, 1599—1603), «О насекомых» (1602) и др., описал ряд новых животных, главным образом экзотические формы, возродил интерес к биологическим сочинениям Аристотеля.

*Агрикола* Георг (наст фамилия — Бауэр; 1494—1555) — немецкий ученый, гуманист. Впервые обобщил опыт горно-металлургического производства в труде «О горном деле...» (1550), служившим до XVIII в. основным пособием по геологии, горному делу и металлургии.

<sup>21</sup> *Кювье* (Cuvier) Жорж (1769—1832) — французский зоолог, один из реформаторов сравнительной анатомии, палеонтологии и систематики животных, один из первых историков естественных наук, член (1795) и непреходящий секретарь (1803) Парижской АН; член Французской академии (1818).

<sup>22</sup> *Сваммердам* Ян (1637—1680) — нидерландский натуралист, один из основоположников научной микроскопии. Писал труды по анатомии животных, преимущественно насекомых, где отвергал теорию самопроизвольного зарождения.

<sup>23</sup> *Коменский* Ян Амос (1592—1670) — чешский мыслитель-гуманист, просветитель, педагог, писатель. Развивал идею объединения всех наук о природе и человеке и проект энциклопедической системы знаний — пансофии в книге «Предвестник всеобщей мудрости». В «Обзрении реформированной во славу Божию физики» (1633) разрабатывал идею о трех началах мира — материи, свете и духе.

<sup>24</sup> *Рей* Джон (1627—1705) — английский биолог. Предложил первую «естественную систему растений». Впервые использовал в биологии категории рода и вида.

<sup>25</sup> *Фурье* Жан Батист Жозеф (1768—1830) — французский математик и физик. Труды по алгебре, дифференциальным уравнениям и математической физике. Его «Аналитическая теория тепла» (1822) явилась отправным пунктом в создании теории тригонометрических рядов (рядов Фурье).

<sup>26</sup> *Бошкович* (Боскович) Руджер Иосип (1711—1787) — хорватский физик, математик, астроном. Работал в Италии и Франции. Развил качественную теорию строения вещества как непротяженных и неделимых материальных точек, между которыми действуют силы, подчиненные универсальному закону и характер взаимодействия которых зависит от

расстояния между частицами. Основной труд — «Теория натуральной философии...» (1758).

<sup>27</sup> *Гадлей Э.* — английский метеоролог, именем которого названа воздушная циркуляционная ячейка (система вертикальной циркуляции в атмосфере).

<sup>28</sup> *Целльнер (Zöllner)* Иоганн Карл Фредерик (1834—1882) — немецкий астрофизик.

*Галлей (Halley)* Эдмонд (1656—1742) — английский астроном и математик, доказал периодичность появления кометы, впоследствии названной его именем.

<sup>29</sup> *Дове (Dove)* Генрих Вильгельм (1803—1879) — немецкий ученый-климатолог. Провел обширные исследования климата на Земле, где доказывал, что погода и климат зависят от результатов взаимодействия и смены полярных и экваториальных течений.

<sup>30</sup> *Майер* Юлиус Роберт (1814—1878) — немецкий естествоиспытатель, врач. Сформулировал закон сохранения энергии и теоретически рассчитал механический эквивалент теплоты.

<sup>31</sup> *Томпсон* Силванус Филипп (1851—?) — известный английский физик, популяризатор науки. Известны работы в области оптики, электротехники, по динамомашинам (Dynamo-Electric-Machinery, 1884), по электромагнитным механизмам (The Electromagnet, 1890).

<sup>32</sup> *Делонэ Шарль Эжен* (1816—1872) — французский астроном, профессор математики в Политехнической и Горной школах. С 1870 — директор Парижской обсерватории. Разработал новую теорию образования Луны (1860).

<sup>33</sup> *Дарвин Джорж Хауард* (1845—1912) — английский астроном и математик. Сын Чарльза Дарвина. Исследовал приливы, влияние примитивного трения на эволюцию небесных тел. Предложил гипотезу образования двойных звезд и применил ее к системе Земля—Луна.

<sup>34</sup> *...процессов денудации.* — Совокупность процессов сноса и удаления с возвышенностей продуктов выветривания горных пород с последующим их накоплением в понижениях рельефа (от лат. denudatio — обнажение).

<sup>35</sup> *Гофф фон К. Э.* (1771—1837) — немецкий геолог, был близок с Гёте, с которым разделял ряд геологических представлений.

<sup>36</sup> *Уистон (Whiston)* Уильям (1667—1752) — английский ученый, автор работы «Новая теория Земли» («A New Theory of the Earth», 1696), в которой изложил теорию потопа, проследившего из-за незначительного для непосредственного наблюдателя колебания частиц Вселенной, а также вследствие влияния комет.

*Бернет (Burnet)* Томас (1635—1715) — английский ученый, автор четырехтомного труда «Священная теория Земли, трактующая о происхождении нашего мира и об общих изменениях, которые он уже претерпел или которые он еще претерпит» («Telluris theoria sacra, orbis nostri originem et mutations generales, quas aut jam subiit aut olim sabitarus est, complectens», 1681—1689).

<sup>37</sup> *Сведенборг* — см. примеч. 6 к работе Вл. Соловьева «Кант».

<sup>38</sup> *Райт* Томас (1711—1786) — английский астроном.

<sup>39</sup> *Высоцкий* Николай Константинович (1864—1932) — русский геолог, горный инженер, исследователь платиновых месторождений, подробно описал третичные и четвертичные отложения Западной Сибири и Урала.

<sup>40</sup> *Мюллер* Иоганнес Петер (1801—1858) — немецкий естествоиспытатель, автор трудов по сравнительной анатомии, физиологии центральной нервной системы и органов чувств. Представитель «физиологического идеализма».

<sup>41</sup> *Галлер* (Халлер; Haller) Альбрехт (1708—1777) — швейцарский естествоиспытатель и поэт. Доктор медицины; в 1736—1753 — профессор Геттингенского университета, где основал Королевское общество наук, анатомический театр и ботанический сад. Предложил свою систему растений, основанную на строении плода и внешнем виде растений. Изучал эмбриогенез цыпленка, экспериментально установил свойства мышечных волокон: упругость, способность реагировать сокращением при раздражении соответствующего нерва, а также и самих мышц. Внес ряд дополнений к учению У. Гарвея, уточнив связь различных звеньев системы кровообращения.

<sup>43</sup> *Грассманн* (Grassmann) Герман (1809—1877) — немецкий физик и ориенталист.

## Л. М. Лопатин

### Нравственное учение Канта

Впервые: Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 4. С. 65—82. Печатается по первой публикации.

*Лопатин Лев Михайлович* (1855—1920) — русский философ и психолог. Профессор философии Московского университета (с 1892); редактор журнала «Вопросы философии и психологии» (1905—1918); председатель Московского психологического общества (1899—1918). Критиковал позитивизм за отрицание значения онтологических проблем, а также односторонний рационализм традиционной метафизики. Под влиянием идей Лейбница, Лотце и Вл. Соловьева развивал концепцию «конкретного» или «динамического спиритуализма», согласно которой действительность состоит из одушевленных и внутренне деятельных субстанций-монад, лежащих в основе всех вещей материального мира. Человеческая душа является наиболее свободной, активной, богатой и бессмертной монадой, которая стремится познать всю иерархию духовных субстанций и их эволюцию в мире, что позволяет человеку морально совершенствоваться и приближаться к Богу. Свободу воли рассматривал не только как основу нравственного поведения человека, но также и его творческой деятельности.

*Соч.:* Положительные задачи философии. Ч. 1—2. М., 1886—1891; Вопрос о свободе воли. М., 1889; История древней философии. Лекции... М., 1901; Психология М., 1902; Настоящее и будущее философии. М., 1910; Философские характеристики и речи. М., 1911; Лекции по истории новой философии. Вып. 1. Кант и его ближайшие последователи. М., 1915; Неотложные задачи современной мысли. М., 1917; Аксиомы философии. Избранные статьи. М., 1996.

Лопатин дает весьма точный анализ и вполне адекватную трактовку кантовского учения о нравственности и моральном законе, однако, считает он, у Канта в данном случае имеет место всего лишь «вдохновенная и блестящая, но все же не выдерживающая анализа гипотеза», а то и призрак. Кант не смог обосновать, что практический разум существует в нас реально, что человек действительно может руководствоваться абстрактным нравственным законом и на деле, в реальной практике преодолевать свои чувственные влечения. Моральный закон у Канта обладает не безусловной обязательностью, а всего лишь «неизбежно ощущаемой обязательностью нравственной», т. е. выражает лишь субъективную принудительность. Поэтому, считает Лопатин, обязательность исполнения нравственного закона оказывается у Канта всего лишь безотчетным влечением или темным и необъяснимым чувством, даже своего рода инстинктом, о котором нельзя сказать, лучше и дороже ли он для нас, нежели инстинкт наслаждения.

В данном случае Лопатин затрагивает действительно весьма серьезную и острую проблему кантовского учения о моральном законе, которая оживленно обсуждается и поныне, что имело место, например, на юбилейном Международном кантовском конгрессе, состоявшемся в Москве в мае 2004. В самом деле, существует ли реально моральный закон в человеке как в конкретном, чувственном существе и обладает ли он действительной обязательностью, психологической значимостью и практической действительностью?

Следует, однако, заметить, что сам Кант не только не уходил от обсуждения этой проблемы, но достаточно внятно и подробно отвечал на аналогичную критику в свой адрес со стороны представителей так называемой «популярной философии», Последние как раз и пытались выводить принципы нравственности из «знания природы человека», из его чувственных потребностей или склонностей и т.п. Более того, Кант специально рассматривает вопрос о принципиальном различии между «чистой» или философской нравственностью, где дается всего лишь теоретическая формула морального закона, с одной стороны, и нравственностью прикладной, т. е. примененной к человеческой природе (См.: Т. 4. Ч. 1. С. 245—250, 319 и др.).

Именно этот — «чистый», формальный или априорный аспект кантовского учения о практическом разуме Лопатин не только недоучитывает и даже упускает в своей критике Канта, но и вполне очевидно смешивает с прикладной этикой, т. е. с конкретным проявлением и применением морального закона и весьма некорректно сравнивает его с природным инстинктом, а моральное чувство уважения к закону с темным и безотчетным влечением. Вряд ли можно согласиться и с его трактовкой всего лишь психологически относительной ценности морального закона, якобы ничем не уступающей ценности стремления к наслаждению и других чувственных влечений.

Однако, по сути дела, Лопатин критикует Канта вовсе не за то, что у него моральный закон и его обязательность имеет характер природного инстинкта, а за то что в его кантовском понимании он якобы неспособен обладать достаточной силой и значимостью, чтобы противостоять любым другим инстинктам, природным влечениям и склонностям. Проблематичность и даже противоречивость кантовской постановки проблемы нрав-

ственного закона он усматривает в том, что у Канта он якобы основан всего лишь на недоказуемом убеждении или вере разума в его истинность, что и не позволяет ему быть достаточным основанием для своего непременного осуществления в наших поступках и действиях. Такую роль моральный закон сможет играть только в том случае, считает Лопатин, если он сам будет основан не на вере разума, а на вере в бессмертие души и бытие Бога. Только благодаря такой вере в личного и живого Бога, как гаранта победы добра над злом в мире, моральные принципы могут быть реализованы в действительности и служить достижению гармонии добродетели и счастья, идеала и действительности.

Таким образом, критика Канта завершается выводом о невозможности или неполноценности морали без религиозной санкции, без веры в Бога и т. п., т. е. в конечном итоге Лопатин приходит к точке зрения, прямо противоположной кантовской. Такой вывод не отличается какой-либо новизной, особенно на фоне традиционной для России религиозно-православной критики Канта. Однако к своему выводу Лопатин приход посредством тщательного и продуманного анализа проблемного содержания и аргументированной критики кантовских идей, не подменяя ее вульгарно-догматическими обвинениями Канта в «безбожии», рационализме, бездуховности и прочих грехах, на которые были столь падки некоторые его «опровергатели» в России.

<sup>1</sup> Т. 4. Ч. 2. С. 260.

<sup>2</sup> Там же. С. 270.

<sup>3</sup> Там же. С. 499.

<sup>4</sup> *Фулье* (Фуйе) Альфред (1838—1912) — французский философ-электик, соединял позитивизм с волюнтаризмом; сторонник «органической школы» в социологии.

## Л. М. Лопатин

### Учение Канта о познании

Впервые: Вопросы философии и психологии. 1905. Кн. 1 (76). С. 1—18. Печатается по первой публикации.

Статья написана в год юбилея Канта и, видимо отчасти по этой причине, носит менее критический характер. Вместе с тем, здесь Лопатин более определенно прописывает ту мысль, которая уже присутствовала и в предыдущей работе, хотя и где-то на втором плане. Речь идет об одном из центральных для кантовской философии понятий свободы, которому Лопатин пытается придать куда более широкое значение нежели Кант, а именно, рассматривать ее как основание не только для морального закона и нравственного поведения, а свободной и творческой деятельности человека вообще.

Лопатин исходит из того, что «коренная мысль философии Канта» — «полная автономность разума во всех сферах его проявления», причем не только нравственного, но и любого другого, т.е. всякой практической и теоретической деятельности, в основе которой лежит ноуменальная свобода и которая обладает «закономерностью свободно и творчески осуществ-

ляемого идеала». Однако, как выясняется, у Лопатина речь идет о свободе и творчестве как способности и деятельности не столько человека, (такие идеи Кант действительно развивал в своей «Критике способности суждения»), сколько способности «высшего» или божественного разума и воли.

Кроме того, помимо идеи о свободе и творчестве божественного разума, Лопатин усматривает у Канта еще и идею некоего мира как «всеобъемлющего духовного царства», который представляет собой «всецелую реализацию законов и свойств» высшего духа, т. е. Бога, в котором преодолевается дуалистическая пропасть между явлениями и вещами в себе и потому «не чуждого» нашему познанию и человеческому духу. Иначе говоря, вопреки Канту, Лопатин утверждает, что человек может постигать мир вещей в себе, но только благодаря своему приобщению к божественному духу, т. е. опять же благодаря вере в бытие Бога и его высшие способности. Именно в этом он усматривает подлинный «плод критики разума у Канта» и «единственно возможное решение поставленной им коренной проблемы».

В данном случае Лопатин не столько критикует Канта, сколько пытается приписать ему идеи, получившие воплощение в абсолютном идеализме Шеллинга и Гегеля, а затем и в религиозно-идеалистических концепциях ряда русских философов (у В. Соловьева и др.). Тем не менее, и данная статья Лопатина отличается корректностью анализа и аргументации, а главное — неординарностью его критической трактовки Канта.

## И. И. Лапшин

### Проблема чужого «Я» в новейшей философии <фрагменты>

Впервые: ЖМНП. 1909. Ч. XXII. Август. Отд. II. С. 225—293; 1910. Ч. XVIII. Август. Отд. II. С. 209—272; Ч. XIX. Сентябрь. Отд. II. С. 1—59. Печатается по изданию: *Лапшин И. И.* Проблема чужого «Я» в новейшей философии. СПб., 1910. С. 6—7, 156—161.

*Лапшин Иван Иванович* (1870—1952) — русский философ-неокантианец, логик и психолог. Профессор и заведующий кафедрой философии Петербургского университета. В 1922 выслан из Советской России, служил профессором Русского юридического факультета в Праге. Научные интересы Лапшина: философия, психология, история литературы, теория музыки. В диссертации «Законы мышления и формы познания» (СПб., 1906) разделяет позиции критицизма как способа освобождения от метафизики, которая переносит законы мышления на вещи сами по себе и подменяет своими абстрактными схемами красочность и неисчерпаемость явлений чувственно данного мира. Вместе с тем признавал эвристическую ценность метафизических гипотез для исследования проблемы чужого Я, его «имманентной» реальности, а также его способности к творчеству и изобретениям.

*Соч.:* О вселенном чувстве. СПб, 1911; Гносеологические исследования. Вып. 1: Логика отношений и силлогизм. Пг., 1917; Художественное творчество. Пг., 1922; Философия изобретения и изобретение в философии.

фии. Т. 1—2. Пг., 1922; Философские взгляды Радищева. Пг., 1922; Эстетика Достоевского. Берлин, 1923; Опровержение солипсизма // Уч. записки Научн. ин-та в Праге. 1924. Т. 1. Вып. 1; Бессознательное в научном творчестве // Воля России. Прага, 1929. № 1—3; Эстетика Пушкина // Сб. Русского института в Праге. 1931. Т. 2; Феноменология. Прага. 1937; Спор о свободе воли в современной философии. Прага, 1941; О своеобразии русского искусства. Прага, 1944.

Лапшин весьма содержательно анализирует кантовскую постановку проблемы чужих «Я» или множественности сознаний, причем не только в его основных критических работах, но и в рукописных фрагментах, лекциях и т. п. Он показывает, что если в «Критике чистого разума» этот вопрос практически Кантом не рассматривался, то в «Критике практического разума» он исходит из несомненности реальности множественности сознаний, хотя и отказывается от возможности ее какого-либо аподиктического или догматического решения.

Весьма ценным представляется мысль Лапшина о необходимости различения кантовского понятия сознания вообще и понятия «всеобщего сознания» как сверхиндивидуальной реальности. Первое понятие выступает у Канта как единство апперцепции или общая структура сознания как условия возможности необходимых и всеобщих форм любого знания. Оно есть учение о формальной однородности познавательной организации всех мыслящих существ и касается вопроса общезначимости или согласованности показаний познания отдельных индивидов между собой, что является необходимым условием, а также дополнительным признаком и источником объективности знания. Вместе с тем, подчеркивает Лапшин, Кант считает догматическим и безусловно отвергает понятие всеобщего сознания как сверхиндивидуальной реальности или Абсолютного Я, якобы содержащего в себе все эмпирические сознания.

Приводя многочисленные высказывания Канта по этому поводу, Лапшин считает их весьма полезными для критики и более поздних попыток решения этого вопроса. Следует отметить, что многие из идей Лапшина представляются вполне релевантными и для современных исследований кантовского понятия трансцендентального субъекта, а также с точки зрения сегодняшних дискуссий по проблеме интересубъективности.

<sup>1</sup> *Солипсизм* (от лат. *solus* — единственный и *ipse* — сам) или эгоизм — разновидность субъективного идеализма. Приводима Лапшиным вольфианская классификация философских систем, в том числе «эгоизма», содержится в работе Хр. Вольфа «Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще». Предисловие ко второму изданию (1721). См.: Христиан Вольф и философия в России. СПб., 2001. С. 227—358.

<sup>2</sup> *Пэлиц* Иоганн (1723—1788) — издатель «Лекций по метафизике» Канта.

<sup>3</sup> Эгоизм есть вершина идеализма и дальше этого пойти невозможно. Эгоисты утверждают, что существуют постольку, поскольку являются самосознющей сущностью и отрицают, что существует что-либо другое, кроме их собственных идей (*нем.*).

<sup>4</sup> См.: Т. 4. Ч. 1. С. 398.

<sup>5</sup> Догматический эгоизм есть скрытый спинозизм. Спиноза говорит: существует только одно существо (сущность — *Wesen*), а все остальные суть только модификации одного существа (*нем.*).

<sup>6</sup> *Лаас Эрнст* (1837—1885) — немецкий философ и педагог. Развивал близкую к эмпириокритицизму и имманентной философии теорию «коррелятивистского» отношения субъекта и объекта.

<sup>7</sup> Я не имею никаких других признаков относительно предметов вне меня, кроме представлений [в состоянии] бодрствования, согласующихся с другими людьми (*нем.*).

<sup>8</sup> *Паульсен Фридрих* (1846—1908) — немецкий философ, профессор Берлинского университета. Автор книги: *Паульсен Ф.* Иммануил Кант. Его жизнь и учение (рус. пер. — Н. Лосского. СПб., 1905).

<sup>9</sup> *Зигварт* (*Sigwart*) *Христоф* (1830—1904) — немецкий логик, проф. философии в Тюбингене, был близок к Баденской школе неокантианства.

<sup>10</sup> ...мы опять должны были бы взлететь в лейбницеvский мир монад, в мир чистых исключительно сущностей (*нем.*).

<sup>11</sup> *Арнольд* (*Arnold*) *Эмиль* (1828—1905) — немецкий философ, автор ряда монографий о жизни Канта и его философии.

<sup>12</sup> *Ноумен*(он) (греч. ‘мысленное, умопостигаемое’) — понятие введено Платоном для обозначения сверхчувственных идей как прообразов чувственно воспринимаемых вещей. В философии Канта ноумены — априорные понятия чистого рассудка, допустимые в негативном смысле, т. е. как обозначение границы познания, но недопустимые в положительном значении как понятия о неких умопостигаемых сущностях, поскольку они мыслятся как независимые от чувственного познания и лишены позитивного содержания

<sup>13</sup> *Гилозоизм* — философское учение о всеобщей одушевленности материи. (термин введен в XVII в. Р. Кедвортом). Гилозоизм характерен для ранней древнегреческой философии, для натурфилософии Возрождения (Б. Телезио, Дж. Бруно, Т. Парацельс), некоторых французских материалистов XVIII в. (Дидро) и др. Отношение Канта к проблеме гилозоизма выражена весьма однозначно в его работе: «Гилозоизм — смерть всякой натурфилософии» (Т. 6. С. 152). Отношение Канта к проблеме чужого Я см. в «Грезах духовидца...» (Т. 2. С. 296—7, 301—305, 342—344 и др.).

<sup>14</sup> Догматический идеализм и эгоизм должен быть изгнан из философии, поскольку он не имеет никакой пользы (*нем.*).

<sup>15</sup> Итак, проблематический (точнее — как проблема или проблематически) идеализм и эгоизм остаются в философии (*нем.*).

## П. И. Новгородцев

### Учение Канта о праве и государстве

Впервые: Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 3 (58). С. 315—361. Печатается по первому изданию.

*Новгородцев Павел Иванович* (1866—1924) — правовед, философ. Магистерская диссертация — «Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба» (1897); докторская диссертация — «Кант и Гегель в их

учениях о праве» (1902). Профессор Московского университета по кафедре энциклопедии права и истории философии права. Возглавлял школу естественного права в России. Исследовал философско-методологические проблемы права, морали. Подверг критике позитивистскую социологию. Член ЦК партии кадетов, депутат Государственной Думы I созыва. В эмиграции (1922—1924) возглавлял Русский юридический факультет при Пражском университете. Участвовал в издании сборников «Проблемы идеализма» (1902) и «Из глубины» (1918).

Соч.: Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба. М., 1896; История философии права. М., 1897; Кант и Гегель в их учении о праве и государстве. М., 1901; О задачах современной философии права. СПб., 1902; Нравственные проблемы в философии Канта. М., 1903; Введение в философию права. Кризис современного правосознания. М., 1909; Политические идеалы древнего и нового мира. М., 1913—1914. Вып. 1—11; Об общественном идеале. М., 1917 (переизд. — М., 1991); О путях и задачах русской интеллигенции // Из глубины. М.; Пг., 1918; Существо русского православного сознания // Православие и культура / Под ред. В. В. Зеньковского. Берлин, 1923; Сочинения. М., 1995.

Работа Новгородцева посвящена анализу вопроса о соотношении морали и права, политики и государственной власти, который, как известно, в отдельные периоды российской истории вставал необычайно остро, да и сегодня отнюдь не потерял своей актуальности. В публикуемой работе автор рассматривает его сквозь призму кантовской постановки, основанной на его дуалистическом понимании человека как существа одновременно ноуменального и чувственного, разумного и природного, нравственного и социального или гражданского и т. п.

Согласно Канту, проблема заключается в том, каким образом можно совместить эти две неразрывно связанные, но в то же время противоположные стороны человеческого существования? Соответственно и сама проблема имеет как бы две стороны: во-первых, каковы те пределы, за которыми внешние и принудительные (правовые, государственные и т. п.) ограничения личной свободы не превращаются в угрозу для ее притеснения, а то и уничтожения. А во-вторых, каковы те границы свободы, при нарушении которых она оборачивается произволом и анархией, а моральные идеалы и принципы — идеологией, навязываемой властью отдельных групп или даже личности всем другим членам общества или подданным государства?

Иначе говоря, считает Кант, принципиальное различие и жесткое соблюдение строгих границ между моралью и правом является необходимым условием для их совместного, неантагонистического и «взаимовыгодного» сотрудничества или сосуществования, а главное, «невмешательства», а тем более подчинения одного другому. Все дело, однако, заключается в том, что само это установление границ и их соблюдение, является вечной проблемой для человечества, неким идеалом, к которому необходимо стремится, хотя он и вряд ли когда-либо будет осуществлен в реальной человеческой истории.

Новгородцев дает тщательный анализ и вполне адекватное изложение кантовских идей, но главное, демонстрирует весьма точное и глубокое понимание их внутреннего проблемного смысла и общего мировоззренческого пафоса. В отличие от многих российских критиков кантовской

философии, он не впадает в праведный гнев по поводу ее формализма, дуализма и абстрактности и вовсе не склонен обвинять Канта в рационализме, индивидуализме и прочих грехах «западной» или «германской» философии.

Для статьи Новгородцева характерна столь редкая для России взвешенность, сдержанность и трезвость в понимании всей остроты и вместе с тем неразрешимости вопроса о возможности гармонического сочетания или совпадения индивидуальной свободы и социальной необходимости, интересов личности и государства, внутреннего закона долга и внешних норм права и т. п. Это, утверждает вслед за Кантом автор является бесконечным и потому недостижимым идеалом, который побуждает идти вперед, должен служить источником деятельного и ответственного отношения к действительности, но вовсе не становится источником пессимистического эгоцентризма или поводом для бегства в мир нравственных или религиозных иллюзий.

Показательно, что именно этот момент своего понимания кантовской концепции морали и права он еще раз специально подчеркнул в своей следующей работе «Кант как моралист». Отмечая возвышенный характер кантовского учения о нравственном законе, Новгородцев решительно выступает против попыток подчинить «формальные», «отвлеченные» и «мертвые» нормы и принципы права каким-либо «высшим» и прекраснодушным идеалам морали и религии, идеям соборности и т. п., что как известно из истории России нередко оборачивалось весьма печальными последствиями.

<sup>1</sup> ...*Maschinenwesen der Polizei*. — Механическая деятельность полиции (нем.). См.: Т. 4. Ч. 1. С. 488.

<sup>2</sup> ... *различия моральности и легальности*. — О различенности, о которой говорит П. И. Новгородцев, см.: Там же. С. 407—408, 487—488; и в «Метафизике нравов» (Т. 4. Ч. 2).

<sup>3</sup> См.: Т. 4. Ч. 1. С. 497—408, 487—488.

<sup>4</sup> См.: Т. 4. Ч. 2. С. 120—121.

<sup>5</sup> ...*разделение обязанностей на прямые и косвенные direct-ethische und inderkt-ethische Pflichten*. — Более подробно см.: Т. 4. Ч. 1. С. 243—289, 494—499; Т. 4. Ч. 2. С. 316, 355—357.

<sup>6</sup> *Кирхман* Юлий Герман фон (1802—1884) — немецкий философ, притерживался так называемого «реализма», который считал альтернативой как материализму, так и идеализму. Основатель «Философской библиотеки» (*Philosophische Bibliothek*, 1868—1883), в которой издавал труды классиков философской мысли, в том числе Канта.

<sup>7</sup> ...*schwer verständlich und schwülstig*. — трудно понятное и запутанное (нем.).

<sup>8</sup> *Чичерин* — см. примеч. 13 к статье А. И. Введенского «Учение Канта о пространстве».

<sup>9</sup> Таким образом, он (практический разум) в отношении такого предмета (внешнего) не может содержать никакого абсолютного запрета пользоваться им... (нем.) (см. «Метафизику нравов»: Т. 4. Ч. 2. С. 156).

<sup>10</sup> Нет абсолютной истины (нем.).

<sup>11</sup> См.: Там же. С. 157.

<sup>12</sup> ...тогда оно (строгое право) чисто и не смешано ни с какими нравственными предписаниями (*нем.*) (см. «Метафизику нравов»: Там же. С. 141).

<sup>13</sup> Делать правовые поступки своей максимой — это требование, предъявляемое мне этикой (*нем.*) (см. «Метафизику нравов»: Там же. С. 140).

<sup>14</sup> См.: Там же. С. 233.

<sup>15</sup> *raison d'être* — разумное основание (*фр.*).

<sup>16</sup> Государство в идее, каким оно должно быть в соответствии с принципами чистого права» (*нем.*) (см. «Метафизику нравов»: Там же. С. 233—234).

<sup>17</sup> П. И. Новгородцев перечисляет работы Канта «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784), «О поговорке: может быть это и верно в теории, но не годится для практики» (1793), «К вечному миру» (1795), «Спор факультетов» (1798), «Религия в пределах только разума» (1793), «Предполагаемое начало человеческой истории» (1786).

<sup>18</sup> *Шуберт* Готхильф Генрих фон (1780—1860) — немецкий естествоиспытатель и философ, проф. естествознания в Эрлангене (1819) и Мюнхене (1827); в философии следовал религиозно-мистическому направлению.

<sup>19</sup> См. примеч. 10 к публикации И. И. Лапшина.

<sup>20</sup> *Монтескьё* Шарль Луи де Секонда, барон де Монтескьё (1689—1755) — французский философ-просветитель, историк, писатель. Член французской Академии (с 1728). Разработал теорию разделения властей на законодательную, исполнительную и судебную.

<sup>21</sup> Ср.: Т. 6. С. 11—13.

<sup>22</sup> Там же. С. 9.

<sup>23</sup> «*Contrat social*» (Об общественном договоре) — краткое название трактата Ж.-Ж. Руссо «Об общественном договоре, или Принцип политического права» (*Du contrat social ou principes du droit politique*, 1762; рус. пер. — 1903, 1906).

<sup>24</sup> ...радикальное (или изначальное) зло в человеческой природе (*нем.*). Заголовок первой части работы Канта «Религия в пределах только разума».

<sup>25</sup> Необщительная (или недоброжелательная) общительность (*нем.*). — формулировка Канта из работы «Идея всеобщей истории...» (Т. 6. С. 11).

<sup>26</sup> ...состояние незаконной внешней (брутальной) свободы (*нем.*). См.: Трактаты. С. 165—166.

<sup>27</sup> Ср.: «Эта общая свобода есть следствие природы человека. Первый ее закон — самосохранение ее первые заботы — те, которыми человек обязан самому себе, и как только он вступает в пору зрелости, он уже только сам должен судить о том, какие средства пригодны для его самосохранения, и так он становится сам себе хозяином» (*Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты / Пер. с фр. М., 1998. С. 199*).

<sup>28</sup> Кант приводит сокращенную и несколько измененную цитату из труда Гоббса «О гражданине»: «...естественное состояние людей есть война всех против всех» (Ср.: *Гоббс Т. Избр. произв.: В 2 т. М., 1965. Т. 1.*

С. 307). При этом Кант считает, что «следовало бы сказать: есть состояние войны» (Трактаты. С. 166).

<sup>29</sup> Второе положение: ...необходимо выйти из естественного состояния (лат.; Там же. С. 166).

<sup>30</sup> *Фейербах* (Feuerbach) Пауль Йоханн Ансельм (1775—1833) — немецкий, правовед и юрист, философ права; отец Л. Фейербаха.

<sup>31</sup> *Боден* Жан (1529/1530—1596) — французский правовед, историк, политический и религиозный деятель. В работе «Шесть книг о государстве» (1576) доказывал, что только при монархизме можно достигнуть государственного суверенитета.

<sup>32</sup> *...volenti non fit injuria.* — Отказавшийся от своего права не может жаловаться на нарушение его (лат.).

<sup>33</sup> ...идея а priori объединенной (необходимо объединимой) воли всех... (нем) (См.: Т. 4. Ч. 2. С. 177).

<sup>34</sup> ...объединенная, а priori происходящая из разума воля народа (нем.) (Там же. С. 265).

<sup>35</sup> *Иеллинек* Георг (1851—1911) — немецкий теоретик государства и права. См. на рус. языке его работы: «Право современного государства» (СПб., 1903), «Декларация прав человека и гражданина» (М., 1905).

<sup>36</sup> *...volonté générale...* — общая воля (фр.).

<sup>37</sup> Т. 4. Ч. 2. С. 303.

<sup>38</sup> Там же. С. 303—304.

<sup>39</sup> *...non est potestas super terram, quae comparetur ei* — нет власти над миром, которая сравнилась бы с ней (лат.).

<sup>40</sup> Т. 4. Ч. 2. С. 240—243.

<sup>41</sup> *...seine unverlierbaren Rechte* — ...свои неотъемлемые права (см.: Там же. С. 95).

<sup>42</sup> Господствовать автократически и при этом управлять все же по республикански или по аналогии с ним, — и есть то, что делает народ довольным его конституцией (*Кант И.* Спор факультетов // Кантовский сборник. Вып. 6. Калининград, 1981. С. 103).

<sup>43</sup> *Малле дю Панн* (Mallet du Pan; 1749—1800) — французский публицист; по своим взглядам — умеренный конституционалист.

<sup>44</sup> *...vermitteltst ihrer Abgeordneten (Deputirten) ihre Rechte zu besorgen* — обеспечить соблюдение своих прав с помощью ваших депутатов (нем.).

<sup>45</sup> *...sofen er frei ist und praktische Vernunft hat.* — человек — поскольку он свободен и обладает практическим разумом (нем.).

<sup>46</sup> Государство в идее, такое, каким оно должно быть в соответствии с чистыми принципами права, причем идея эта служит путеводной нитью (norma) для любого действительного объединения в общность (следовательно, во внутреннем) (Т. 4. Ч. 2. С. 233—234).

<sup>47</sup> Т. 4. Ч. 1. С. 411.

<sup>48</sup> *Наморн* Пауль (1854—1924) — немецкий философ, с 1885 профессор университета в Марбурге. Один из основателей и ведущих представителей марбургской школы неокантианства. См. его работы на рус. языке:

Кант и марбургская школа // Новые идеи в философии. Сб. 5. СПб., 1913; Социальная педагогика. СПб., 1911.

<sup>49</sup> *Штаммлер* Рудольф (1856—1938) — немецкий философ-неокантианец, теоретик права. В работе «Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории» (1896, рус. пер. — СПб., 1899) развивал теорию права с точки зрения кантовского априоризма, выступил против марксистской теории права и теории общественно-исторического развития как вульгарно-экономической.

<sup>50</sup> Итак, не существует никакой содержательной цели государства. Вопрос о конечной цели государственной жизни никогда не может быть решен на основании какого-либо определенного эмпирического успеха, который можно было бы достичь посредством правового регулирования (нем.).

<sup>51</sup> Естественное право с меняющимся содержанием (нем.).

<sup>52</sup> *Муромцев* Сергей Андреевич (1850—1910) — историк права, адвокат, председатель Первой Государственной Думы. В работе «Очерки общей теории гражданского права» (М., 1887) выступал как сторонник исторического права.

<sup>53</sup> См. примеч. 38 к данной работе.

<sup>54</sup> ...идея государства, каким оно должно быть согласно чистым правовым принципам (нем.).

<sup>55</sup> «Влияние Канта на социальные науки в их современном развитии» (нем.). Статья немецкого философа-моралиста Голтиба Вильгельма Герлаха (Gerlach; 1786—1864).

<sup>56</sup> ...общество свободно волящих людей (нем.).

<sup>57</sup> ...республиканское устройство (нем.).

<sup>58</sup> Вероятная (wahrsagende) история человеческого рода должна быть связана с каким-нибудь опытом (нем.). См.: *Кант И.* Спор факультетов. § 5 // Кантовский сборник. Вып. 6. Калининград, 1981. С. 100.

## П. И. Новгородцев

### Кант как моралист

Впервые: Вопросы философии и психологии. 1905. Кн. 1 (76). С. 19—36. Печатается по первой публикации.

Статья написана на основе речи, произнесенной Новгородцевым по поводу 100-летия со дня смерти Канта, а потому имеет несколько «юбилейный» характер, но по своим мыслям во многом переключается с предыдущей работой. В ней автор более четко подчеркивает мысль о том, что кантовский абстрактный формализм и дуализм следует рассматривать не как недостаток, а как глубокую постановку проблемы соотношения индивидуальной свободы и социальной необходимости, в которой отражается исконное противоречие человеческого духа.

Кантовское учение о долге, связанное с понятием свободы воли, подчеркивает Новгородцев, есть обнаружение высшего призвания духа не как случайного достижения успеха, победы над внешним миром, а как его исполнения, неустанного разумного стремления, к которому ничто

внешнее или результативное ничего добавить не может. Его сила не в достижении, а в стремлении, в неустанном проявлении нравственной энергии. Поэтому философия Канта, утверждает он, это — светильник для свободной веры нового свободного человека. Таким как Кант «принадлежит вечность, ибо сами они исходят и обращают нас к вечности».

Любопытна и его критика послекантовской философии найти способы примирения или согласования этих противоположностей и построить некое универсальное гармоническое мирозерцание. Такие попытки, считает он, вовсе не решают проблему, а в лучшем случае лишь вновь к ней возвращают, если, конечно, не загоняют в тупик.

<sup>1</sup> *Карамзин* Николай Михайлович (1766—1826) — русский писатель, журналист, историограф.

<sup>2</sup> *Герцен* Александр Иванович (1812—1870) — русский писатель, публицист и мыслитель, приверженец так называемого западнического направления идейно-философских спорах середины XIX в. Основная тема философского творчества Герцена — единство бытия и мышления, жизни и идеала. Центральным пунктом его социально-философских взглядов стал принцип суверенности личности, свободы духа, воплощенные в первоначальном христианстве, возвращение к которому (с учетом современных достижений человечества) позволит прийти к обществу, лишенному антогонизмов (*Герцен А. И. Собр. соч. М., 1960. Т. 20. Кн. 2. С. 563*).

<sup>3</sup> О Шеллинге см. примеч. 6 к публикации работы П. Д. Юркевича «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта».

<sup>4</sup> Т. 4. Ч. 1. С. 413.

## Андрей Белый

Критицизм и символизм

По поводу столетия со дня смерти Канта

Впервые: Вesy. М., 1904. № 2. С. 1—13. Печатается по первой публикации.

*Белый Андрей* (псевдоним Бориса Николаевича Бугаева; 1880—1934) — русский поэт, прозаик, мыслитель. Сын профессора математики, философа, декана физико-математического факультета Московского университета Николая Васильевича Бугаева (1837—1903). Автор романов «Петербург», «Котик Летаев» и др. С 1902 один из ведущих деятелей символизма, теоретическое осмысление которого представил в книгах «Символизм» (М., 1910), «Арабески» (М., 1911). Дальнейшие духовные искания Б. привели его к антропософии: с 1913 он участвовал в работе Антропософского общества, возглавляемое немецким философом-эзотериком Р. Штейнером. Антропософские проблемы Б. разрабатывал в трудах: «Рудольф Штейнер и Гёте в мировоззрении современности», (М., 1917), «О смысле познания» (Берлин, 1922), в незавершенной и до сих пор неопубликованной работе «История становления самосознающей души» (1926—1931, Государственная Библиотека РФ) и др.

*Соч.:* Петербург. СПб., 1913—1914; На перевале: Кризис жизни. Пг., 1918; Кризис мысли. Пг., 1918; Кризис культуры. Пг., 1918; Кризис со-

знания. (1920, РГАЛИ); На рубеже двух столетий. М.; Л., 1930; Символизм как миропонимание. М., 1994; Критика. Эстетика. Теория символизма: В 2 т. М., 1994. Андрей Белый и Иванов-Разумник. Переписка. СПб., 1998.

Статья Белого интересна как свидетельство того огромного авторитета, который имя Канта приобрело в России уже в начале XX в. Кроме того, оценивая критицизм как «рубеж между догматизмом и символизмом», Белый сам того не желая, да и не очень-то понимая, усмотрел в кантовской критике догматизма критику именно тех пороков рационалистической мысли, того «злоупотребления отвлеченными понятиями», которое многие критики Канта в России как раз и вменяли в ему в вину.

Иначе говоря, пытаясь сделать Канта союзником символизма, Белый косвенным образом указал на неправомочность обвинений кантовской философии в формализме и враждебной жизни рассудочности, бездуховности и т. п.

<sup>1</sup> «Мысли об истинной оценке живых сил» (1746) — первая из опубликованных работ Канта.

<sup>2</sup> *Фишер Куно*. История философии. СПб., 1904. Т. 4. Философия Канта. С. 24.

<sup>3</sup> *Ницше Фридрих* (1844—1900) — немецкий философ, профессор филологии Базельского университета. Под влиянием волюнтаристических идей Шопенгауэра, развивал идеи «вечного становления» и «возвращения» как имманентной действительности иррациональной силы, которая обнаруживается в человеке в качестве индивидуальной воли к жизни и власти. В своей «нигилистической» философии призывал к «переоценке всех ценностей», резко критиковал науку, христианскую религию и мораль. Оказал заметное влияние на формирование «философии жизни», феноменологии, экзистенциализма и других антиэциентистских философских направлений конца XIX — начала XX в.

<sup>4</sup> *Освальд* (Оствальд) Вильгельм Фридрих (1853—1932) — немецкий философ и химик. Доктор химических наук (1878); профессор (1881); чл.-корр. Петербургской АН (1896); лауреат Нобелевской премии по химии (1909). Автор теории «энергетизма», представлявшей энергию «единственной субстанцией мира» и сводившей все явления (в т. ч. психические и социальные) к изменениям и видам энергии.

<sup>5</sup> *Лопатин* — о нем см. преамбулу к публикации работы Л. М. Лопатина «Нравственное учение Канта» (с. 875 наст. изд.).

<sup>6</sup> *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии // Лопатин Л. М. Соч. М., 1996. С. 356.

<sup>7</sup> Т. 3. С. 149.

<sup>8</sup> См.: *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собр. соч. М., 1992. Т. 1. С. 56—57 и др.

<sup>9</sup> *Бодлер Шарль* (1821—1867) — французский поэт, продолживший романтические традиции французской поэзии и ставший предтечей символистов. Самое значительное произведение — сборник стихов «Цветы зла» (1857), в котором пытался найти новый язык для выражения мучительного раздвоения личности поэта.

<sup>10</sup> Мф 6: 17.

## Н. О. Лосский

Гносеологический индивидуализм в новой философии  
и преодоление его в новейшей философии

(Речь, произнесенная 10 апреля 1906 г. в Московском университете  
перед защитой диссертации «Обоснование интуитивизма»)

Впервые: Вопросы философии и психологии. 1907. Кн. 88. С. 227—  
238. Печатается по первой публикации.

*Лосский Николай Онуфриевич* (1870—1965) — философ, представитель интуитивизма в России. Ученик А. Введенского и А. Козлова. В 1901—1903 стажировался у В. Виндельбанда и В. Вундта. Доктор философии (1907); с 1916 экстраординарный профессор Петербургского университета. Переводчик «Критики чистого разума» И. Канта на русский язык (1907). В 1921 уволен из университета, в 1922 — выслан из России. Работал в университетах Праги, Брно, Братиславы. С 1946 — в США: профессор Свято-Владимирской духовной академии в Нью-Йорке (до 1950). До 1961 вел активную научную деятельность. Умер в Париже. Развивал идеи персоналистической онтологии, согласно которой мир есть некое «единое целое», в основе которого лежит некое сверхвременное субстанциональное и деятельное личностное начало, познаваемое посредством интенциональных интуитивных актов. Автор работы «История русской философии» (1951, рус. пер. — 1954).

*Соч.:* Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. СПб., 1903; Обоснование интуитивизма. СПб., 1906; Введение в философию. СПб., 1911; Интуитивная философия Бергсона. М., 1914; Мир как органическое целое. М., 1917; Основные вопросы гносеологии. Пг., 1910; Свобода воли. Париж, 1934; Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. Париж, 1938; Бог и мировое зло. Прага, 1941; Условия абсолютного добра. Париж, 1949 (М., 1991); Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк, 1953; История русской философии. Нью-Йорк, 1953; Характер русского народа. Франкфурт-на-Майне, 1957; Избранное. М., 1991.

Будучи одним из самых выдающихся представителей русской философии начала — первой половины XX в., Лосский разработал стройную и глубокую философскую концепцию интуитивизма, весьма органично связанную с определенной онтологической и гносеологической традицией истории философской мысли. Именно это обстоятельство, не говоря уже о превосходном знании текстов Канта (его перевод «Критики чистого разума» и по сей день остается едва ли не лучшим), позволило ему дать весьма продуманную и аргументированную критику кантовского критицизма.

В первой из публикуемых здесь работ Лосского основной порок кантовской философии он усматривает в ее гносеологическом индивидуализме, т. е. ориентации на субъект-объектное отношение, в котором мир рассматривается с точки зрения субъекта, а человеческое Я как первооснова познания. Исходным же пунктом философии должна быть другая главная противоположность — абсолютного мира и конечных вещей, к числу которых относится и человек как часть мира. Только при таком подходе, по его мнению, можно преодолеть раскол между человеком и миром, агностическим противопоставлением знания и бытия, явлений чувствен-

но воспринимаемого мира и вещей в себе, устранить пропасть между личностью и Божеством как универсальным началом, неизбежно приводящей к индивидуализму, скептицизму, эгоизму, безверию и т. п.

Именно в этом Лосский и видит главную цель своего «органического миросозерцания», в котором индивидуальное и универсальное начала находятся в отношении гармонической координации, где субъект также становится абсолютным, вселенским, а эмпирическое *Я* его индивидуальной модификацией. Взаем же традиционного понимания познавательного отношения человека к миру, Лосский предлагает свою концепцию универсалистского эмпирического интуитивизма или учения о способах непосредственного постижения бытия.

С точки зрения этой концепции, представленной в книге «Обоснование интуиции», Лосский и развивает свою конкретную критику кантовской философии, которой посвящена публикуемая здесь одна из ее глав. Так, считает он, Кант ошибается, что связи или соединение многообразного в чувственности и категориях не даются нам извне, а создаются самим субъектом, не понимая, что ощущения сами могут обладать реальными связями, а знания не соответствует объектам, но и не создают их, а «заключает их в себе как они есть».

Кант, согласно Лосскому, не видел также, что априорные формы познавательной деятельности могут быть не только условиями опыта, но и основой самого мира, непосредственно воспринимаемого в актах опытного знания. При этом мир дается в опыте целиком, т. е. вместе с необходимостью своей природы, а единство и необходимость опыта обеспечивается не только единством самосознания, но и единством самого мира. Индивидуальное единство сознания вплетено в сверхиндивидуальное вселенское единство, которое и открывается ему в акте интуиции.

Именно с таких онтологических позиций Лосский и пытается преодолеть основные пороки кантовской философии, которые он усматривает в ее субъективизме, дуализме, интеллектуализме и агностицизме. Свою же теорию надьиндивидуального знания он считает основой для построения нового реалистического миросозерцания, которое ведет не к идеализму, а к сближению тенденций греческого и нового мышления.

Несомненным и редким достоинством отношения Лосского к философии Канта является то, что в своей критике он нигде не прибегает к искажениям, а тем более к огульным обвинениям, но строит ее на вполне адекватном изложении и понимании основных кантовских установок и принципов. Последним он противопоставляет свои принципы онтологического реализма, надьиндивидуального знания и интуитивного постижения мира и т. п., которые для русской философской мысли были отнюдь не новыми, а скорее даже типичными и традиционными. Однако, в отличие от многих своих отечественных предшественников и современников, своим принципам Лосский дает серьезное историко-философское обоснование и пытается выстроить глубоко продуманную и тщательно разработанную философскую концепцию.

Именно поэтому в своей критике кантовской философии ему удается обнаружить ее действительно слабые моменты или спорные вопросы (например, вопрос о происхождении или генезисе априорных форм познания, об их объективной значимости, об отношениях явлений или предметов опыта к вещам в себе или самим по себе и т. п.). Вместе с тем, Лосский не

придает должного значения тому обстоятельству, что в кантовской «Критике» можно найти и вполне определенные критические указания относительно тех идей и принципов, которые составляют основание концепции русского мыслителя. Так, Кант достаточно убедительно показал догматический характер онтологии, как «науки» о первых принципах бытия и познания в составе традиционных метафизических учений. Вполне четко он высказался и по поводу способности интуитивного познания: такая способность первоначального или интеллектуального созерцания, считает Кант, может быть присуща лишь первосущности (т. е. Богу), но не человеку как существу конечному и зависимому в своем существовании от существования объекта и его воздействия на чувственную способность представления (см.: Т. 3. С. 152—153).

Тем не менее, нельзя не признать тот факт, критика Лосским кантовской философии обладает тем неоспоримым достоинством, что она имеет характер именно философской критики, т. е. позволяет читателю не просто делать однозначный выбор или отдавать предпочтение той или другой из спорящих сторон, но видеть в самом предмете их расхождений вполне реальные проблемы, трудности и противоречия философского познания и миропонимания вообще.

<sup>1</sup> Имманентная философия — философское направление конца XIX — начала XX в., отождествляющее познаваемую реальность с содержанием сознания и отрицающее существование независимой от сознания действительности. Основные положения разработаны В. Шуппе, к этому направлению принадлежали также Р. Шуберт-Зольдерн, М. Кауфман, И. Ремке и др.

*Шуппе* (Schuppe) Вильгельм (1836—1913) — немецкий философ. В работе «Erkenntnistheoretische Logik» (Bonn, 1878) и др. развивал принцип единства логики и теории познания, исходя из идеи совпадения или тождества сознания и действительности.

<sup>2</sup> *Нормативный критицизм* — воззрения представителей баденской школы неокантианства, учение о «нормальном сознании» у Виндельбанда или «индивидуализирующих понятиях» у Риккерта как нормах или ценностях культуры, которые они противопоставляют понятиям научным или обобщающим.

<sup>3</sup> *Мах Эрнст* (1838—1916) — немецкий (австрийский) философ, физик и математик, один из основателей и ведущий представитель эмпириокритицизма, согласно которому действительный мир есть комплекс ощущений.

## Н. О. Лосский

### Обоснование интуитивизма <фрагмент>

Впервые: Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 2—5 (72—75); 1905. Кн. 2—4 (77—79). Печатается по: *Лосский Н. О. Избранное*. М., 1991. С. 106—146.

Все сноски на «Критику чистого разума» Лосский приводит по первому изданию ее перевода, опубликованного в 1905 г.

<sup>1</sup> *Фолькельт* (Volkelt) Йоханесс (1848—1930) — немецкий философ, психолог, эстетик. В своей работе «I. Kant's Erkenntnisstheorie» (Lpz., 1879) дал критику кантовской теории познания как «имманентной», а потому якобы приводящей к субъективизму и скептицизму. Под влиянием идей А. Шопенгауэра и Э. Гартмана развивал собственную концепцию познания, в которой допускается наличие некоего «трансубъективного» бытия и возможность его постижения посредством бессознательных и интуитивных актов души.

<sup>2</sup> *Файхингер* — см. выше примеч. 2 к публикации А. И. Введенского «Учение Канта о пространстве».

<sup>3</sup> См.: Т. 4. Ч. 1. С. 97.

<sup>4</sup> Там же. С. 138.

<sup>5</sup> Там же. С. 103.

<sup>6</sup> Там же. С. 117.

<sup>7</sup> Там же. С. 119—120.

<sup>8</sup> См. примеч. 6 к настоящей публикации.

<sup>9</sup> См.: Т. 4. Ч. 1. С. 115—116.

<sup>10</sup> Там же. С. 200—201.

<sup>11</sup> См. русское изд. книга Г. Кюгена «Кантовская теория опыта» (Kants Theorie der Erfahrung, 1871).

<sup>12</sup> *...vis medicatrix naturae* — врачующая сила природы (лат.).

## П. А. Флоренский

Космологические антиномии Иммануила Канта.

С прибавлением excursus об антиномической структуре разума

Впервые: Космологические антиномии Иммануила Канта: С прибавлением excursus об антиномической структуре разума. Сергиев Посад, 1909. — 32 с. Печатается по изд.: *Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 3—33.*

*Флоренский Павел Александрович* (1882—1937) — русский религиозный мыслитель, ученый. В 1911 принял священство. Профессор Московской духовной академии по кафедре истории философии; редактор «Богословского вестника» (1912—1917). В 1921—1924 — профессор ВХУТЕМАСа (печатно-графический факультет); с 1921 — научный сотрудник Государственного экспериментального электротехнического института. Редактор и автор 150 статей в «Технической энциклопедии». В 1928 сослан в Нижний Новгород, где работал в радиолaborатории. Автор многочисленных изобретений и открытый в различных областях науки. В 1933 арестован и сослан в Забайкалье; в 1934 переведен в Соловецкий лагерь (СЛОН), где работал над проблемой производства йода и других лекарственных растений из водорослей (агар-агара). Там же расстрелян. В богословских трудах главными темами его исследований были теодицея и антроподицея, София Премудрая. Занимался также проблемами философии культуры (язык, имена, типы культуры) и искусства и др.

*Соч.:* Соль земли. Сергиев Посад, 1909; «Не восхищение непщева» (Фл. 2: 6—8) (К суждению о мистике). Сергиев Посад, 1915; Около Хомя-

кова. Сергиев Посад, 1916; Смысл идеализма // В память столетия Московской духовной академии. Сергиев Посад, 1916. Ч. 2; Первые шаги философии. Из лекций по истории философии. Сергиев Посад, 1917; Мнимости в геометрии. М., 1922; Иконостас // Богословские труды. 1972. Сб. 9; Собр. соч. Статьи по искусству / Под ред. Н. А. Струве. Париж, 1985. Т. 1; Автореферат // Вопросы философии. 1988, № 12; Столп и утверждение Истины: В 2 кн. М., 1990; У водоразделов мысли. М., 1990.

«Пробная лекция» П. Флоренского отличается редкостью эрудированностью, прекрасным знанием не только философии Канта и его учения об антиномиях разума, но и широкими познаниями в области тех предметов или проблем, которые в нем обсуждаются. С точки зрения поразительной для столь краткой работы насыщенности идеями и глубине их осмысления лекция русского мыслителя представляет собой одно из самых ярких и оригинальных в отечественной литературе исследований кантовского учения. Автор прослеживает исторические, научные и философские предпосылки и истоки его возникновения, выявляет проблемное содержание тезисов и антитезисов, рассматривает способы их доказательств и разрешения, а главное те цели или задачи, которые Кант преследовал или пытался решить в своем учении.

Основное внимание автор уделяет анализу двух первых антиномий разума, в которых верно усматривается выражение того конфликта, который возник между естествознанием и натурфилософией, или наукой и метафизикой в XVIII столетии по поводу понимания мира, его конечности и бесконечности, делимости и неделимости пространства и т. п. К анализу этих вопросов Флоренский привлекает полемику между Лейбницем и ньютонами о природе бесконечно малых величин и их исчислении, профессионально использует для анализа этого вопроса сложный математический аппарат, а также обращается к новейшим математическим разработкам понятия актуальной бесконечности.

Достаточно убедительна критика кантовского способа выведения идей разума о безусловном посредством логических умозаключений, подмены идеи мира в целом понятиями пространства и времени, некорректного сближения актуальной бесконечности первого с потенциальной бесконечностью второго, ряда промахов и ошибок в доказательствах тезисов и антитезисов, весьма искусственного порядка и формы расположения антиномий в соответствии с логическими таблицами категорий и суждений и т. п.

Вместе с тем, в изложении и критике кантовского учения Флоренским имеется и немало заметных пробелов, не вполне корректных, а то и ошибочных утверждений, а его общие выводы и оценки философского содержания и мировоззренческого смысла антитетики разума отличаются очевидной односторонностью и даже предвзятостью. Так, автор считает, что понятие вещи в себе совершенно отсутствует в круге кантовских доказательств и крайне бегло останавливается на анализе третьей антиномии разума. При этом он совершенно оставляет в стороне вопрос о том, что у Канта именно свобода выступает отнюдь не как противоречивая иллюзия, а как вполне возможная и правомерная идея разума, которая хотя и относится к миру вещей в себе, но которая и служит основанием для практического разума и его морального закона. Именно с обоснованием возможности идеи свободы Кант связывал решение главных позитивных задач

своей критики разума, однако Флоренский в своем анализе никак этот вопрос не затрагивает.

Более того, он считает, что открыв насквозь антиномичную природу разума, Кант не нашел подлинного способа их преодоления, не смог подняться над ними и в конце концов примиряется с их сосуществованием, признаваясь в своей бессилии. Учинив судебный процесс над разумом он открыл его неизбежную и неустранимую антиномичность и обвинил его в совмещении двух противоположных начал — конечности и дурной бесконечности. В этом, состоит его великая моральная заслуга, однако, считает Флоренский, Кант удержался от вынесения разуму окончательного приговора и ограничился всего лишь «вызовом рационализму XVIII века», «укором эпохе просветительства». Таким образом, Кант не смог понять, что антиномии приоткрывают дверь за «кулисы разума», а главное не сумел прорваться глубже, а именно — в религиозную мистику, найти путь от истины человека к истине от Бога и т. п.

Такой вывод автора представляется вполне объяснимым, если учесть то обстоятельство, что свою лекцию он читал перед довольно специфическим собранием слушателей в духовной академии и незадолго до принятия сана священства. Главное же, однако, заключается в том, что в кантовском открытии антиномичности разума Флоренский усматривает постановку вопроса о том, как возможен сам разум, ответ на который он и пытается найти в работе «Столп и утверждение Истины» (1914). Собственно говоря, именно об этом он и говорит в своем «Вступительном слове», произнесенном им перед защитой на степень магистра богословия книги «О духовной истине» в 1914 г. (см.: *Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины*. М., 1990. Т. 1 (II). С. 820—822).

Здесь он прямо указывает, что для того чтобы утвердиться на «Столпе Истины», необходимо оттолкнуться от «Столпа Злобы Богопротивныя», на котором почивает антирелигиозная мысль нашего времени, а именно — от Канта. На вопрос о возможности истины Кант отвечает указанием на «организацию разума со всеми его функциями», на чем его критическая мысль и «увязает как в трясине». Иначе говоря, последней опорой у Канта оказывается факт науки, математического естествознания, в который он верит и согласно которому Разум и оказывается Истиной. Флоренский же считает, что как раз здесь и возникает вопрос — что такое разум и как он возможен?

Ответы на эти вопросы он дает всецело в духе своей теодицеи: «мертвый в своем рассудочном бытии» трансцендентальный разум есть «полное разложение, ничтожество, геенна», а потому он жаждет спасения, «ищет начала жизни и крепости», устойчивости и непоколебимости и т. п., которые ему может обещать только религия и теодицея. Они показывают, что разум есть орган живого существа или «вид связи бытия», в котором он имеет «высшее проявление», «цветет и благоухает», т. е. познает Истину, которая и делает разум разумным. Сама же Истина обладает самоистинностью и единосущием, а «догмат Троичности делается общим корнем религии и философии», преодолевает их «противоборственность» и т. д.

Здесь нет необходимости вдаваться в анализ и критику того рода рассуждений священника Флоренского, отметим лишь два момента, весьма важных для уяснения его трактовки кантовской антитетики и, как нам думается, для характеристики его удивительно активной и продуктивной

деятельности как ученого и естествоиспытателя. Как уже отмечалось, Флоренский дает крайне беглый и бедный анализ третьей антиномии Канта, посвященной проблеме свободе, что особенно бросается в глаза на фоне подробного и весьма содержательного анализа других антиномий.

Именно с обоснованием идеи свободы как необходимым основанием морального закона Кант связывал решение важнейшей задачи своей критики, однако Флоренский как бы не замечает этой ее положительной направленности, усматривая в третьей антиномии всего лишь выражение и столкновение в Канте традиций его пиетистского воспитания и естественнонаучного образования. Думается, что в данном случае имеет место его неприятие как православного священника протестантского по духу и просветительского по сути кантовского истолкования религии как следствия или функции нравственного сознания.

Вместе с тем Флоренский также отнюдь не случайно подчеркивает, что идея Канта о возможности антиномий — самая глубокая и плодотворная из его идей, что особенно наглядно проявляется в его анализе двух первых антиномий разума, и прежде всего понятий конечности и бесконечности. В данном случае он, возможно даже и независимо от своего сознательного намерения, по существу признает правомерность указанной противоположности в качестве вопроса о соотношении конечного знания и бесконечного процесса познания. Иначе говоря, как подлинный ученый Флоренский чутко чувствует эвристическое значение кантовской антигеттики как антиномий-проблем, как побуждающей идти вперед движущей силы научного познания, как выражения бесконечного стремления разума к познанию бесконечного мира как вещи самой по себе и в себе и т. п.

Вполне возможно, что здесь мы сталкиваемся с одним из проявлений самой, пожалуй, важной, характерной и внутренне противоречивой особенностью общего мировоззрения Флоренского как крупного религиозного мыслителя и выдающегося ученого. В этом смысле именно в Канте он нашел весьма близкого ему по духу мыслителя, в котором интересы ученого, исследователя природы также совмещались с «влюбленностью в метафизику», с прочным убеждением в первостепенной важности для человека вопросов о свободе воли, бессмертии души и бытии Бога.

Однако если Кант нашел для себя критический путь для устранения противоречий между этими двумя противоположными интересами разума, для преодоления лженаучных и догматических иллюзий по поводу достижения абсолютной истины и возможности метафизического познания безусловного и бесконечного и т. п. Флоренский же не смог ограничиться допущением всего лишь бесконечного стремления разума к их познанию и удовлетвориться самодостаточностью нравственного закона, но встал на путь утверждения «Столпа Истины», т. е. «крепости и прочности разума», которые ему может обещать только религия и теодицея.

Несомненным можно считать одно: критика антиномий Канта у Флоренского ставит читателя перед возможностью и необходимостью философского и даже общемировоззренческого выбора между двумя бесконечностями: как всего лишь бесконечной задачи разума у первого или как актуально данной, хотя и только посредством веры, у второго.

<sup>1</sup> *...pro venia legendi* — на получение права чтения (*лат.*), или речь на защите сочинения, дающем право на преподавание. 23 сентября 1908

Флоренский был утвержден и. о. доцента Московской духовной академии по кафедре истории философии.

<sup>2</sup> *quaternio terminorum* — четверение терминов (лат.); нарушение логического правила, согласно которому в силлогизме должно быть не больше и не меньше трех терминов.

<sup>3</sup> Ср.: Т. 3. С. 367—368.

<sup>4</sup> Ср.: Там же. С. 372—373.

<sup>5</sup> Ср.: Там же. С. 378—379.

<sup>6</sup> *ad indefinitum* — до бесконечности (лат.).

<sup>7</sup> *post hoc* — после этого (лат.).

<sup>8</sup> *propter hoc* — по причине этого (лат.).

<sup>9</sup> Ср.: Т. 3. С. 384—385.

<sup>10</sup> *πρότων ψεύδος* — основное заблуждение (др.-греч.).

<sup>11</sup> *Кольер* Артур (1680—1732) — английский философ, в духе субъективного идеализма Беркли отождествлял объективные вещи с их ощущениями и восприятиями, рассматривая Бога в качестве их единственного источника. Считал, что признание действительного существования объективной реальности ведет к неустранимым противоречиям в мышлении (конечного и бесконечного, делимого и неделимого и т. д.), предвосхитив, тем самым, учение Канта об антиномиях чистого разума.

<sup>12</sup> О Фридрихе Паульсене см. примеч. 10 к публикации И. И. Лапшина «Проблема чужого “Я” в новейшей философии». Цит. книга: *Паульсен Ф. Иммануил Кант. Его жизнь и учение* / Пер. Н. Лосского. СПб., 1905. С. 204—205.

<sup>13</sup> *Клэрк* (Кларк) Сэмьюэл (1675—1729) — английский философ, теолог и ученый, пытался дать религиозное истолкование ньютоновского учения о пространстве и времени, выступал против их трактовки Лейбницем в качестве свойств или атрибутов материи (см.: Переписка Г. В. Лейбница и С. Кларка по вопросам философии естествознания (1715—1716) Л., 1960).

<sup>14</sup> *sensorium Dei* — средоточие Бога (лат.).

<sup>15</sup> *Вольф* — см. примеч. 3 к публикации А. И. Галича «История философских систем, по иностранным руководствам составленная. Кант».

*Мейер* Георг Фридрих (1718—1777) — немецкий философ, видный представитель эмпирико-психологического направления в составе вольфовской школы метафизики. Учебник Мейера по логике использовал в своих лекциях И. Кант.

<sup>16</sup> *Пиетизм* (от лат. *pietas* — благочестие) — противостоящее ортодоксальному протестантизму религиозно-мистическое течение конца XVII—XVIII вв. П. ставил религиозное чувство выше религиозных догматов и выступал как антитеза рационализму естественной религии и деизма. В детстве и юные годы Кант получил воспитание в духе пиетизма.

<sup>17</sup> *Кнутцен* Мартин (1713—1751) — немецкий философ, приверженец философии Вольфа и пиетизма, преподавал в Кенигсбергском университете, где его лекции слушал Кант, переняв от него интерес к математике и естествознанию.

<sup>18</sup> *Теске* — немецкий философ и ученый, сторонник Ньютона, учитель Канта.

<sup>19</sup> «Физическая монадология» — неточное название работы раннего или докритического Канта (1756), в Собр. соч. Канта 1963—1966 гг. опубликована под заголовком «Применение связанной с геометрией метафизики в философии природы», на рус. язык впервые опубликована в 1905 (пер. с лат. П. Флоренского. Сергиев Посад).

<sup>20</sup> Кант И. Физическая монадология / Пер. с лат. П. Флоренского // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1905. Сентябрь (№ 9). С. 7—8 (Т. 1. С. 315—336).

<sup>21</sup> Там же. С. 8 (Там же. С. 336).

<sup>22</sup> *Пандекты* (от греч. Πανδέκται — всеобъемлющий) — то же, что *Дигесты* — правовые сборники систематически расположенных кратких извлечений из законов и сочинений юристов.

<sup>23</sup> *statum contrariarum legum* — самопротиворечивый закон (лат.).

<sup>24</sup> ...законодательством Юстиниана. — Имеется в виду Кодекс Юстиниана — систематизированный свод римского права, составленный при императоре Юстиниане (VI в. н. э.), оказал значительное влияние на развитие феодального, а затем и буржуазного права.

<sup>25</sup> Шрёдер Эрнст (1841—1902) — немецкий математик и логик, профессор политехникума в Дармштадте и Высшей технической школы в Карлсруэ.

<sup>26</sup> Кутюра (Couturat) Луи (1868—1914) — французский философ, логик, математик. В его трудах заметно влияние идей Декарта, Лейбница, Канта, Рассела.

<sup>27</sup> «Естественная история и теория неба» (1755) — труд раннего Канта, содержащий его знаменитую космогоническую теорию о происхождении Солнечной системы.

## Л. Шестов

Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления  
<фрагмент>

Впервые: Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления. СПб., 1905. Печатается по: Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1991. С. 39—46.

Шестов Лев (наст. имя — Лев Исаакович (Иегуда Лейба) Шварцман; 1866—1938) — философ, литературовед. В 1889 окончил университет в Киеве. Работая на семейном мануфактурном предприятии, писал на социально-экономические темы; его диссертацию по рабочему законодательству в России не пропустила цензура. С середины 90-х началась литературно-философская деятельность. С 1895 по 1914 Шестов жил в Швейцарии. Приезжая в Россию, участвовал в религиозно-философских собраниях. С 1920 — в эмиграции (Франция). В 1922—1937 преподавал в Сорбонне, был знаком и состоял в переписке с Гуссерлем, Хайдеггером, Бубером и др. Под влиянием Паскаля, Кьеркегора, Достоевского и Ницше противопоставил классическому рациональному субъекту иррационалистическое понимание человека как своевольной, безрелигиозной, трагической

и имморальной личности. В более поздних работах усилились религиозные и теоцентрические мотивы в понимании человека, попытки обращения к истинам ветхозаветного откровения как способу преодоления (или освящения) абсурдности его личностного бытия и спасения от первоначального познавательного грехопадения. Многие его идеи во многом предвосхитили идеи религиозного экзистенциализма.

Соч.: Шекспир и его критик Брандес. СПб., 1898; Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. СПб., 1900; Достоевский и Ницше. СПб., 1903; Власть ключей. Берлин, 1923; На весах Иова. Париж, 1929; Киркегард и экзистенциальная философия. Париж, 1939; Афины и Иерусалим. Париж, 1951; Умозрение и откровение. Париж, 1964; *Sola fide* — Только верою. Париж, 1966; Соч.: В 2 т. М., 1993.

Работа принадлежит перу уже не очень молодого, но еще во многом начинающего автора, открывшего в себе (хотя и не без влияния «свалившего мораль» ницшеанского анархизма и нигилизма) ощущение некоторого эстетического восторга от переживания отчаянной безнадежности и желания «жить без почвы». Это ощущение пока еще переживается Шестовым с юношеской непосредственностью и даже выражается форме азартной и эпатирующей публицистики, оно еще не достигло у него той метафизической или религиозной глубины переживания бытия, которой он достиг в своих более поздних работах. Тем не менее, общая стратегическая суть его будущей концепции здесь уже вполне определенно заявлена, что позволяет отметить в ней те моменты, которые представляют интересными для нашей книги.

Мы имеем в виду отношение Шестова к кантовской или «германской» философии и к русской религиозно-православной мысли, хотя поначалу критические стрелы своего «Апофеоза беспочвенности» он направляет против аксиологии неокантианцев баденской школы, а вкуче с ними против «почвенничества» Ф. М. Достоевского и «ненасилия» Л. Н. Толстого. Вина первых, по мнению Шестова, состоит в попытке подчинить познающий или теоретический разум практическому разуму, а тем самым придать ценностное или нормативное значение законам науки и найти ей моральное оправдание. Вторые же, напротив, стремились поставить мораль выше науки или даже восстать против нее.

И те и другие, однако, считает он, стремились найти некие надежные, прочные основания, устойчивую почву — будь то наука, мораль или религия — для надежного, уверенного и спокойного существования, для преодоления страха перед незнанием и неуверенности в будущем. Разумеется такого рода сближение двух радикально противоположных, если не антагонистических начал — западноевропейской рациональности и российской онтологической целостности и соборности — не могло не вызвать решительное отторжение со стороны как либеральной интеллигенции, так и мыслителей религиозно-православного направления.

Для нас, однако, позиция Шестова, этого «одинокого волка» отечественной мысли, представляет интерес с той точки зрения, что он не только выступает против традиционной устремленности русской мысли к «живому и цельному» знанию, универсальному и освященному верой мирозерцанию, но и показывает несостоятельность их критических нападок на западный рационализм, бездуховность и индивидуализм. На самом деле, считает Шестов, мыслители Запада также стремятся найти надеж-

ную опору и твердую почву, хотя и не в религиозной вере и национальной идее.

Здесь не место останавливаться на дальнейшей эволюции воззрений Шестова, в ходе которого он существенно скорректировал свое отношение к европейскому рационализму. Следует, однако, заметить, что в своей критике всеобщности абстрактных и бездушных научных истин он исходил из иных экзистенциально-онтологических и религиозных установок, но отнюдь не из духовности и соборности православного «всемства», к признанию истинности которых он никогда так и не пришел.

Что же касается непосредственных оценок Шестовым кантовской философии Канта в данной работе, то они не отличаются особой оригинальностью и, как правило, неверны. Разумеется, его идеи относительно «спасении» Кантом закона причинности от скептицизма Юма, его стремлении найти «надежную почву», свести «неизвестное к известному» и т. п., не очень характерны и близки для российских критиков немецкого философа. Более того, они вполне могли бы возразить Шестову, указав на кантовский агностицизм, а главное, на его опровержения доказательств бытия Бога. Однако они вполне бы согласились с обвинениями Канта в бюргерском стремлении к порядку и покою, не говоря уже о его эмоциональном возгласе: «Много грязи, пошлости, гадости и глупости в тебе, Германия». Нельзя, однако, не признать, что в истории русской кантиан-ны работа Шестова представляет собой своеобразное и яркое явление.

<sup>1</sup> ...*нормативная теория закона причинности* — попытка ценностно-го (аксиологического) истолкования законов научного знания, характерная для некоторых представителей баденской школы неокантианства.

<sup>2</sup> *Достоевский Федор Михайлович (1821—1881)* — русский писатель, мыслитель и публицист; в своем творчестве ставит вопросы об антропологических корнях социального зла, о самоценности личной свободы, о необходимости этического фундамента, без которого эта свобода вырождается в разрушительный и асоциальный произвол. В центре его картины мира — человек, личность, носитель идеи, ощущающий непреложность своего Я перед лицом мира, — с этой позиции он критически рассматривает позитивистские и рационалистические концепции человека, а через него и всего мира.

*Толстой Лев Николаевич (1828—1910)* — русский писатель, религиозный мыслитель. Познакомился с «Критикой практического разума» Канта в 1887 г., был под сильным впечатлением от «того основного положения, к которому пришел Кант, что наша свобода, определяемая нравственными законами, и есть вещь сама в себе (т. е. сама жизнь)» (*Толстой Л. Н. Собр. соч. Т.19/20. С. 153*). «Категорический императив» Канта Толстой приравнивал к «высшему нравственному религиозному закону», перед требованием которого уничтожается мирской суд (Там же. С. 569).

<sup>3</sup> *Александр (356—323 до н. э.)* — сын Филиппа, царь Македонии с 336 до н. э. Предпринял военные походы в Азию, покорив практически весь известный европейцам к тому времени мир.

<sup>4</sup> *Шекспир Уильям (1564—1616)* — английский поэт, драматург.

## Л. Шестов

## Великие кануны

Впервые: Русская мысль. 1909. Кн. IV. С. 35—40. Печатается по первой публикации.

«Великие кануны» Шестова можно отнести к переходному периоду, к «кануну» начала более зрелого этапа в эволюции его воззрений, а потому в ней намного меньше определенности, но куда больше недомолвок и противоречий, чем в его «Апофеозе...». С одной стороны, он как будто более корректен по отношению к науке и научному знанию, которое он даже защищает от его философской апологетики, равно как и от моральных на него нападок (в частности, со стороны Толстого). Вместе с тем, менее однозначным, но и более противоречивым становится его отношение к Канту, да и к рациональной философии вообще. Заявляя, что Кант стремился всего лишь объяснению факта существования науки, а не ее «оправданию», Шестов, тем не менее, видит в нем не просто защитника научного закона причинности от скептицизма Юма, но его метафизическую апологетику, вернувшего человечество на позиции Спинозизма, т. е. всеобщего господства необходимой связи и неизменности существующего порядка.

Не останавливаясь на беспочвенности подобного обвинения в адрес Канта, следует сказать, что в апологетике науки Шестов видит теперь источник не просто «пошлости и грязи», а прагматизма и рыночной пользы, т. е. «хаоса и ужаса», а отнюдь не стремления к «надежной почве» и «твердой опоре» и т. п. Правда при этом грань между наукой и ее апологетикой остается у Шестова настолько неопределенной, что из контекста его рассуждений крайне трудно понять — несет ли ответственность за царящие «хаос и ужас» апологетика науки или само «несовершенство» научного знания.

Теперь Шестов обвиняет Канта, да и всех других философов в том, что своей апологетикой, а точнее «мертвой и банальной логикой», своими формулами и выводами, они делают недоступной и даже закрывают «тайну мироздания». Правда Шестов теперь называет ее не «беспочвенностью», а «настоящей и подлинной истиной» «иным знанием», которые как и все в мире «подсунуты нам божеством», но доступны только пророкам и поэтам — эпилептикам и безумцам.

И именно здесь у Шестова обнаруживается вся парадоксальность, если не сказать, осознанная абсурдность его мышления. Канта он обвиняет не в бездоказательности, противоречивости или субъективности его учения о пространстве и времени, синтетических суждениях априори и т. п., а в том, что он пытался выдать их за объективную и общеобязательную истину, которая якобы открывает нам «тайну мироздания» или «последнюю и таинственную истину» сущности мира. Тот факт, что именно Кант четко ограничил научное знание областью чувственных явлений опыта и противопоставил его миру непознаваемых вещей в себе, или самих по себе, для Шестова не имеет никакого значения.

Основной порок Канта, да и других философов, он усматривает в том, что они пытаются «быть первыми» и выдать свою истину за истину проверенную, доказательную и общеобязательную, т. е. общую и единую для всех, а потому претендующую на право называться наукой. Подлинная

же истина, считает Шестов, есть «великая тайна», истина или знание, к которым можно «приобщиться» только путем мгновенного откровения, доступного пророкам — этим «уединенным» и «бессильным в своей замкнутой гордости людям», но нельзя доказать и передать всем другим.

Более того, следуя этим установкам, Шестов заявляет: «Будет он (Кант) последовательным, вся его философия окажется системой абсурдов и нелепостей; будет он последовательным — тем менее он заслуживает внимания». Разумеется, противоречивость, которая несомненно присуща философии Канта, да и всем великим мыслителям, свидетельствует о необычайной содержательности и глубине поставленных им проблем. Однако утверждать, будто бездоказательность, непоследовательность или несообщаемость философского учения и составляет его основное достоинство, его «приобщенность» к «великим тайнам мироздания, представляется, мягко выражаясь, несколько странным.

Шестов не скупится на хвалебные эпитеты в адрес Канта, Платона, Аристотеля и других мыслителей прошлого: «их творения, пишет он, поражают силой, глубиной, смелостью, красотой и оригинальностью мысли». Однако, он отказывает им не только в том, что «их устами говорит сама истина», но и считает тщетными все их усилия избежать ошибок и противоречий. Трудно что-либо возразить мыслителю, который утверждает, что «все, что есть в этом мире», даже природа — «толкает нас в таинственную область вечно фантастического, вечно беспорядочного и, быть может, кто знает? ...вечно прекрасного». С поэтической точки зрения это выглядит красиво, но когда он заявляет, что «все в мире» и любящая истина, (даже, что дважды два равно пяти), «подсунуты нам Богом», то лучше, наверное, промолчать.

<sup>1</sup> *...qui s'excuse — s'accuse.* — ...кто оправдывается, тот себя и уличает (фр.).

<sup>2</sup> *argumentum ad hominem* — довод человеку (лат.), т. е. аргумент, предназначенный убедить данное лицо или определенных лиц, но не опирающийся на достаточные основания и не решающий существа спора или дела.

<sup>3</sup> *ipso facto* — в силу самого факта (лат.).

<sup>4</sup> *Милль* — см. примеч. 18 к публикации фрагмента работы архиеп. Никанора «Критика на “Критику чистого разума” Канта»

<sup>5</sup> *Шопенгауэр* — см. примеч. 2 к публикации фрагмента работы М. И. Каринского «Критический обзор последнего периода германской философии».

<sup>6</sup> *amor intellectualis Dei* — интеллектуальная любовь к Богу (лат.) — девиз Спинозы, сформулированный им в «Этике».

<sup>7</sup> *Маркс* (Marx) Карл (1818—1883) — немецкий мыслитель, экономист и общественный деятель, его социальная доктрина построения справедливого общественного строя (марксизм) к началу XIX в. получила широкую известность и политическое оформление в виде социал-демократических партий по всей Европе.

<sup>8</sup> *...суду Линча.* — расправа без суда и следствия, самосуд. По наиболее распространенной версии термин, вошедший в употребление в конце

XVIII в., связан с именем американского полковника Линча, командовавшего в годы войны за независимость США батальоном стрелков.

<sup>9</sup> *privilegium odiosum* — невыгодное преимущество (лат.).

<sup>10</sup> *ad oculos* — наглядно, воочию (лат.).

<sup>11</sup> ...покрывале Майи... — одно из главных понятий индийской философии, согласно которому действительный, чувственно данный мир есть видимость, иллюзия, скрывающие подлинную сущность сотворившей его силы (Брахмана).

<sup>12</sup> Гёте Иоганн Вольфганг (1749—1831) — немецкий поэт, мыслитель и государственный деятель.

<sup>13</sup> Чехов Антон Павлович (1860—1904) — русский писатель и драматург, отразивший в своем творчестве надломленность бездуховного бытования и жажду изначальную жажду человека прорваться сквозь скорлупу обыденности ради возвращения к самому себе.

<sup>14</sup> ...*cogito ergo sum*... — мыслю, следовательно, существую. Начальное положение философии Декарта, в котором он видел абсолютно (т. е. не могущее быть подвергнутым никаким сомнениям) достоверное суждение.

<sup>15</sup> *ad oculos* — к работе; за дело (лат.).

<sup>16</sup> Савл — еврейское имя ап. Павла.

<sup>17</sup> ...*Ueberschensch*... — сверхчеловек (нем.), понятие в философии Ницше.

<sup>18</sup> Подлинная причина заключается в неспособности догматизма встать на точку зрения критической философии (нем.).

<sup>19</sup> *ratio* — смысл, разум (лат.).

<sup>20</sup> «*Pereant qui ante nos nostra dixerunt*». — Да погибнут те, кто раньше нас сказал, что говорим мы теперь (лат.). Ироничное выражение досады от вольного или невольного совпадения мыслей, идей и т. п.

<sup>21</sup> *zur Sache gehören* — относится к делу (нем.).

<sup>22</sup> «*Menschliches, Allzumenschliches*» — «Человеческое, слишком человеческое» (нем.). Одна из работ немецкого мыслителя Ф. Ницше, написанная в 1878 г. Полное название — «Человеческое, слишком человеческое, книга для свободных умов» (Ницше Ф. Собр. соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1).

<sup>23</sup> Полная безответственность человека по отношению к своим действиям и своему долгу — вот та горькая пилюля, которую познающий вынужден проглотить, если он привык видеть свое человеческое достоинство в ответственности и чувстве долга (нем.).

<sup>24</sup> *Adelsbrief* — жалованная (дворянская) грамота (нем.).

<sup>25</sup> *an und für sich* — в себе и для себя (нем.).

<sup>26</sup> *Vogelfrei* — вне закона, отверженный (нем.).

<sup>27</sup> *in integrum restitutio* — восстановление в первоначальном виде (лат.).

<sup>28</sup> «*Заратустра*» — Имеется в виду работа Ф. Ницше «Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого» (1883—1885).

## Б. В. Яковенко

### О современном состоянии научной философии

Впервые: Логос. 1910. Кн. 1. С. 250—267. Печатается по первой публикации.

*Яковенко Борис Валентинович* (1884—1949) — философ, публицист. Член редколлегий журнала «Логос». Публиковался в «Логосе» (с 1910), «Вопросах философии и психологии» (с 1908), «Русских ведомостях» и др. изданиях. Подвергался аресту за связь с эсерами (1912). С 1913 по 1924 жил в Италии, затем переехал в Прагу. В 1929—1934 издавал на немецком языке журнал «Русская мысль», где публиковались материалы по русской философии и культуре. С 1935 по 1944 издавал серию «Международная библиотека по философии». Первоначально был близок к неокантианству, затем развивал идеи трансцендентально-плюралистического онтологизма — учения об абсолютном бытии Сущего, понимаемого как «Всемножественное Всесущее Все», которое постигается в индивидуальной интуиции каждого Я.

*Соч.:* К критике познания Риккерта // ВФП. 1908. Т. 93 (III). С. 379—412; О Логосе // Логос. 1911. Кн. 1. С. 57—92; Что такое философия. Введение в трансцендентализм // Логос. 1911—1912. Кн. 2—3. С. 27—103; Об имманентном трансцендентализме, трансцендентном имманентизме и дуализме вообще. Второе и более специальное введение в трансцендентализм // Логос. 1912—1913. Кн. 1—2. С. 99—182; Философия Эд. Гуссерля // Новые идеи в философии. 1913. № 3. С. 74—146; Путь философского познания // Логос. 1914. Кн. 1. Вып. 1. С. 24—44; Основная идея теоретической философии И. Г. Фихте // ВФП. 1914. Кн. 122. С. 143—164; Наукоучение (Опыт историко-систематического исследования) // Там же. С. 283—411; Философия большевизма. Берлин, 1921; Очерки русской философии. Берлин, 1922; Десять лет русской философии // Логос. 1925. Кн. 1; Мощь философии // Там же; Saggio di storia della filosofia russa. Roma, 1927; К критике русского интуитивистического идеализма // Научные труды Рус. народного ун-та в Праге. Прага, 1929. Т. 2; Vom Wesen des Pluralismus. Bonn, 1928; Zur Kritik der Logistik, der Dialektik und der Phdnonologie. Prag, 1936; Geschichte des Hegelianismus im Russland. Prag, 1938; Тридцать лет русской философии (1900—1929) // Филос. науки. 1991. № 10.

Хотя статья Б. Яковенко в основном посвящена анализу состояния немецкой философии начала XX в., тем не менее, она представляет несомненный интерес и с точки основной темы нашей книги. Глубокий и оригинальный мыслитель и блестящий историк философии Б. Яковенко дает в своей статье не просто реферативный обзор идей крупнейших представителей и основных направлений западной философии указанного периода, но и их весьма содержательную критику. Его работа наглядно свидетельствует о том, что в этот период философская мысль в России перестала оставаться где-то на периферии или обочине общеевропейского процесса философского развития.

Автор убедительно показывает, что представление, будто пестрота и несогласованность современной европейской философской мысли якобы свидетельствует о ее «умственном развале и вырождении», основывается

на поверхностном и стороннем ее восприятии, не способном проникнуть в общий исторический ход философского развития, на непонимании глубинного внутреннего единства ее основных черт. Ее общие истоки и предпосылки следует искать в истории немецкой философии предшествующих веков, прежде всего — в кантовской философии.

В лице Канта, подчеркивает Яковенко, немецкая философия и философия вообще нашла своего истинного основателя, сознательно сформулировавшего то, что до него в течение почти двух тысяч лет так или иначе сказывалось в более менее бессознательной форме. Благодаря ему философия отмежевалась от других областей знания, получила свой собственный предмет и встала на собственные ноги. Его «Критика чистого разума» заложила основания новой философии, освободив ее от трансцендентного рационализма, имманентного эмпиризма, мистики и реиньяций.

Столь высокая оценка всемирно-исторического значения кантовской философии уже сама по себе весьма показательна для характеристики состояния философской мысли начала XX в. не столько в Германии, сколько в самой России. Однако еще большим свидетельством ее зрелости может служить тот вполне оригинальный и довольно критический анализ, которому Яковенко подвергает как некоторые элементы догматизма в составе самой кантовской философии, так и попытки их преодоления у ее последователей в немецком классическом идеализме.

Он показывает, что попытки освободить философию от психологической догматики посредством формалистической диалектики Гегеля, привели к утрате ее связи с бытием, а также с наукой. Поэтому, считает он, основная задача современной философской мысли заключается в том, чтобы, с одной стороны, вернуться к кантовской постановке вопроса о смысле и объективной значимости научного знания, а с другой, по-новому поставить вопрос о путях и способах получения этого знания, т. е. о процессе познания. Возможность решения этих вопросов автор связывает с необходимостью создания некоей новой психологии и именно в попытках ее разработки он и усматривает основное проблемное содержание немецкой философии мысли того времени, а также того бесконечного разнообразия, несогласованности и острой полемики, которая велась между ее ведущими представителями.

Здесь не место вдаваться в анализ вопроса о том, какое именно конкретное содержание вкладывал Яковенко в свое понятие новой психологии (из некоторых его замечаний можно сделать вывод, что он подразумевал под этим своего рода синтез идей неокантианства и ранней феноменологии). Для нас более важным является тот факт, что его статья демонстрирует, с одной стороны, умение выявлять имманентное содержание многочисленных и разнообразных философских идей и учений рассматриваемого периода в истории немецкой философии, а с другой — способность к их рефлексивной и обобщающей историко-философской оценке и самостоятельной теоретической критике.

Именно в этом, на наш взгляд, состоит главное достоинство работы Яковенко, и именно этими соображениями мы и руководствовались при ее подготовке к публикации в данной книге.

<sup>1</sup> *sub specie aeternitatis* — с точки зрения вечности (лат.).

<sup>2</sup> *Гуссерль* Эдмунд (1859—1938) — немецкий философ, преподавал в Галле, Геттингене, Фрейбурге (ординарный профессор с 1916). Один из основателей современной феноменологии — учения о методе, теории познания и сознания.

<sup>3</sup> *Больцано* Бернارد (1781—1848) — чешский просветитель-гуманист, теолог, философ и математик. Член Чешского королевского общества наук (1815). Автор «Науконаучения» (в 4 т.), посвященного методологии точных наук, логике и теории познания. Противник психологизма в логике.

<sup>4</sup> «*Logische Untersuchungen*» — «Логические исследования», работа Э. Гуссерля, положившая начало феноменологии XX в. (2 т., 1900—1901; рус. пер. 1 тома впервые опубликован в Санкт-Петербурге в 1909).

<sup>5</sup> *Мейнонг* Алексиус фон (1853—1920) — австрийский психолог и философ, исходя из идей Brentano развивал концепцию неореализма и теорию «предметности». Ввел понятие интенциональности, оказавшее влияние на формирование феноменологии Гуссерля.

<sup>6</sup> *Мюнстерберг* Гуго (1863—1916) — немецкий психолог и философ, развивал учение о ценностях как особых телеологических и смысловых сущностях и связях душевной жизни, составляющих предмет «наук о духе»; проф. Гарвардского университета (США, с 1892), создал институт экспериментальной психологии в Гарварде.

<sup>7</sup> *Липпс* Теодор (1851—1914) — немецкий философ и психолог, придерживался психологической трактовки логики и теории познания, считая психологию всеобщей «наукой о духе». Развивал учение о психофизическом параллелизме как двух «фазах» субъективного опыта человеческого сознания, различая в последнем «содержание» и интенциональный акт активности души; автор трудов по психологии, логике, этике.

<sup>8</sup> *Дильтей* Вильгельм (1833—1911) — немецкий философ и историк культуры, один из родоначальников философии жизни и «понимающей психологии» или «наук о духе». В последних, в отличие от «объясняющего» метода «наук о природе», используется метод «понимания» или интуитивного постижения целостности душевной жизни. Один из основателей герменевтики как метода истолкования и интерпретации истории духовной культуры.

<sup>9</sup> *Риккерт* Генрих (1863—1936) — немецкий философ, один из основателей баденской школы неокантианства.

<sup>10</sup> *Хофлер* (Höfler) Алоис (1853—1922) — австрийский философ, психолог и педагог, профессор в Вене, один из основателей теории гештальт-психологии.

<sup>11</sup> *Рава* (Ravá) Адольфо — профессор университета в Падуе, автор книг «Классификация наук и общественные дисциплины» (1904), «Лекции по философии» (1931—1937).

<sup>12</sup> *Кассирер* Эрнст (1874—1945) — немецкий философ, представитель марбургской школы неокантианства, разработал теорию понятий, а также оригинальную философию культуры.

<sup>13</sup> *Кинкель* (Kinkel) Готфрид (1813—1882) — немецкий поэт и художественный критик, профессор богословия и церковной истории.

<sup>14</sup> *Рассел* (Russell) Бертран (1872—1970) — английский философ, логик, математик, социолог и общественный деятель, проделавший слож-

ную эволюцию своего развития, которую сам определил как переход от платоновской интерпритации пифагореизма к юмизму. Автор работ «Естественно-научный метод в философии» (1914), «Наше знание об внешнем мире...» (1915) и др.

<sup>15</sup> *Кутюра* — см. примеч. 27 к публикации работы П. А. Флоренского «Космологические антиномии Иммануила Канта».

<sup>16</sup> *Ланге* Фридрих Альберт (1828—1875) — немецкий философ-неокантианец и экономист, проф. философии Цюрихского и Марбургского университетов; его двухтомная работа «История материализма и критика его значения в настоящее время» переведена Н. Н. Страховым в 1881—1883 (2-е изд. — 1899) и Вл. Соловьевым в 1899—1900.

<sup>17</sup> «Телеологический критицизм» — одно из определений баденской школы неокантианства.

<sup>18</sup> Имеются в виду работы Бодера Христиансена «Психология и теория познания» (рус. пер. — М., 1907) и «Философия искусства» (рус. пер. — СПб., 1911).

<sup>19</sup> *Трёлъч* Эрнст (1865—1923) — немецкий протестанский теолог, философ, социолог и историк религии.

*Баух* (Bauch) Бруно (1877—1942) — немецкий философ, профессор философии в Галле и Йене.

*Кронер* Рихард (1884—1974) — немецкий философ, один из виднейших представителей неогегельянства, проф. во Фрайбурге и др. университетах. Один из основателей и издателей журнала «Логос». В своих воззрениях эволюционировал от неокантианства к неогегельянству, а затем к философии жизни, занимался проблемами философии культуры. В поздних трудах критиковал философскую спекуляцию с точки зрения религиозного откровения.

*Гессен* Сергей Иосифович (1887—1950) — философ-неокантианец баденского направления, публицист, соредaktor журнала «Логос».

<sup>20</sup> *Эйкен* Рудольф (1846—1926) — немецкий философ, последователь Фихте; проф. Базельского и Йенского университетов.

*Ремке* Йоханнес (1848—1930) — немецкий философ, представитель имманентной философии, проф. философии в Грейфсфальде.

*Майер* Эрнст (1832—1911) — немецкий правовед, проф. государственного права в Галле.

*Медикус* (Medicus) Фридрих (1876—1956) — немецкий философ, проф. в Цюрихе, автор работ о Канте (Kants transz. Ästetik, 1889; Kants Philosophie d. Gesch., 1902) и Фихте (J. G. Fichte, 1905), был редактором собрания сочинений последнего.

*Руге* (Ruge) Арнольд (1802—1880) — немецкий философ-младогегельянец, публицист и политический деятель, издатель влиятельных философских журналов.

## Н. А. Бердяев

Опыт эсхатологической метафизики  
<фрагмент>

Впервые: Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1947. Печатается по первому изданию (с. 13—34, 81—85).

*Бердяев Николай Александрович* (1874—1848) — философ, публицист. Окончил юридический факультет Киевского университета Св. Владимира. Первоначально разделял воззрения «легальных марксистов», участвовал в социал-демократическом движении, в 1898 был арестован и исключен из университета. В дальнейшем воззрения изменились: Б. примкнул к либеральному движению, в философии перешел на позиции христианской метафизики, богоискательства. Участвовал в сборниках «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909). Редактировал философские журналы «Новый путь», «Вопросы жизни» (1904—1905). Основные идеи собственной философии сформулировал в работах: «Философия свободы» (1911) и «Смысл творчества» (1916). В 1922 выслан за границу. В 1922—1924 — в Берлине. Его работа «Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы» (1924) принесла ему европейскую известность. С 1924 вел активную творческую издательскую и общественную работу: был редактором религиозно-философского журнала «Путь», участвовал в работе издательства YMCA-Press. В годы Второй мировой войны выступал с позиции русского патриота. Доктор Кембриджского университета (1947).

*Соч.:* Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907; Судьба России. М., 1918; Философия неравенства. Берлин, 1923; Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Берлин, 1923; Мирозерцание Ф. М. Достоевского. Прага, 1923; О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931; Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж, 1934; О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. Париж, 1939; Русская идея. Основные проблемы русской мысли конца XIX — начала XX века. Париж, 1946; Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. Париж, 1947; Самосознание. Опыт философской автобиографии. Париж, 1949; Царство духа и Царство Цезаря. Париж, 1949.

Работа, публикуемая в данной антологии во фрагментах, относится к позднему периоду творчества Бердяева, его так называемого «обновленного эсхатологического христианства». Тем не менее, как и в своих ранних трудах «Философия свободы» (1911) или «Смысл творчества» (1916), он и в данной работе остается верным доминирующей во всем его творчестве идее свободы, причем рассматриваемой им преимущественно в кантовском ее понимании.

Поэтому далеко не случайно, что в данной работе Бердяев обращается к философии Канта, усматривая в кантовском противопоставлении мира явлений и вещей в себе прежде всего «победу духа» над обыденным наивно-реалистическим восприятием мира, согласно которому человек есть всего лишь малая и подчиненная часть этого мира. На самом же деле чувственный, эмпирический и феноменальный мир есть творение человеческого разума и воли, результат его свободы, который ошибочно принимается за объективно существующую реальность или мир вещей самих по себе. Согласно Бердяеву в этом и заключается самоотчуждение разума, т.е. догматическая и иллюзорная вера, будто объект имеет власть над субъектом, а понятия соответствуют бытию.

Излагая это в общем-то довольно традиционное понимание кантовской философии, в чем-то близкое к ее идеалистической трактовке у Фихте и Гегеля, Бердяев пытается совместить ее с новейшими метафизико-онтологическими ее интерпретациями, прежде всего с экзистенциали-

стским истолкованием понятия вещи в себе как особого способа человеческого бытия или онтологической свободы. Показательно, что при этом Бердяев оказывается как бы в оппозиции традиционной религиозно-идеалистической критике Канта со стороны многих русских мыслителей, обвинявших его как раз в «забвении бытия», «цельности мира», «утрате почвы» и, наконец, в безбожии.

По его мнению, именно антропоцентризм и субъективизм философии Нового времени, в том числе «германской мысли» и Канта, в особенности, имеет «христианскую основу», в отличие от космоцентризма античности и средневековья. Более того, даже кантовское понимание просвещения как выхода человека из состояния несвободы к способности самостоятельно пользоваться своим разумом, Бердяев рассматривает в качестве способа обретения веры в свободу и свое достоинство как образа Божьего в человеке. Свою столь неожиданную религиозную трактовку просвещения он пытается обосновать ссылкой на кантовскую же идею об ограниченности познания миром явлений и неспособности разума проникнуть в мир вещей в себе.

Однако в этом пункте рассуждений и обнаруживается вся бесплодность попытки Бердяева (да и не только его) использовать печально известное кантовское высказывание по поводу того, что ему «пришлось ограничить знание, чтобы освободить место вере» (см.: Т. 3. С. 95) в целях обоснования каких-либо религиозных представлений и догм. Более того, здесь обнаруживается, что для этих целей приходится прибегать не только к субъективно-идеалистическому, но и к иррационалистическому истолкованию философии Канта, а точнее, отбрасывать не только вещь в себе в значении объективного источника ощущений, но и кантовское понимание разума, границ познания и даже самой свободы.

Так, соглашаясь с кантовской критикой попыток разума познать мир ноуменов как иллюзорных, Бердяев тут же критикует Канта за то, что познание мира явлений он считает подлинным, тогда как оно как раз и является иллюзорным, поскольку иллюзорным является и сам мир чувственный мир явлений. Спутав поначалу кантовское понимание этого мира с фихтеанским понятием не-Я, а затем и с «открытым» в Упанишадах его пониманием как иллюзии или «покрывала Майи», Бердяев обрушивается на Канта за то, что тот всего лишь ограничил разум, но не отбросил его вообще и не заменил неким «духовным опытом».

Здесь обнаруживается вся обманчивость экивоков Бердяева на «христианские основы» антропоцентричной и субъективной философии Нового времени и «германца» Канта, зато со всей очевидностью проявляется его глубинная приверженность традиции русской религиозно-православной критики западного рационализма (немного, впрочем, подкрашенная иррационалистическим экзистенциализмом «Гейдеккера»). Отсюда уже с неумолимой необходимостью следует все последующие критические замечания, а точнее — обвинения в адрес Канта, который хотя и был «единственным метафизиком свободы», но в отношении ноуменального мира у него имелась всего лишь некая «интуиция», идея и даже всего лишь субъективная потребность разума в его познании.

На самом же деле человек оказывается у Канта «закупоренным» в мире феноменов, поскольку он не хотел признать возможность непонятного, духовного, экзистенциального, волевого и эмоционального познания

ноуменов. Теперь уже Бердяев прямо говорит об ошибке и грехе «германского» идеализма и метафизики, которые свели человеческую личность, его волю, страсть и эмоции, а главное — свободу — к чистой мысли или самосознанию, которое якобы творит мир, забывая, что сам человек есть создание Бога.

Правда в данном пункте Бердяев оказывается в весьма щекотливой ситуации, поскольку, с одной стороны, он не только ратует за человеческую свободу, усматривая в ней «подлинное бытие» человека, но и подчеркивает ее именно «творчески-динамический» характер. С другой же стороны, противопоставляя свободу внешнему «застывшему бытию» и т. п. он сталкивается с опасностью смешения акта творения мира Богом с творческим актом человеческой свободы.

Кроме того, Бердяев оказывается и перед опасностью того же самого гипостазирования сознания и абсолютизации человеческого Я, т. е. рационалистического или субъективизма и индивидуализма, в чем он сам же и обвиняет Канта и других немецких мыслителей. Однако отказ от такого рода классического понятия субъекта, который он называет инперсоналистическим, оборачивается для него угрозой иррационализма, что вполне объяснимо с точки зрения его близости к экзистенциалистскому пониманию свободы у Хайдеггера.

Нельзя не отметить, что Бердяев не только довольно хорошо понимает все эти угрожающие ему опасности, но и пытается найти способы их устранения. Что касается угрозы иррационализма, то он объявляет ее всего лишь кажущейся, поскольку на самом деле его концепция свободы направлена лишь против сведения человеческой личности, воли, страсти и эмоций к чистой мысли, а духовного опыта — к разумному познанию и рациональному самосознанию. Конечно, подобные апелляции к волевым и эмоциональным началам человеческой личности остаются не более чем словесными заверениями на фоне его явно иррационалистического и онтологически-экзистенциалистского понимания свободы, в существо которого он, разумеется, старается не вдаваться.

Что же касается угрозы субъективизма и индивидуализма, то он пытается ее преодолеть указанием на то, что его понимание свободы вовсе не противопоставляет ее духу соборности: свободный дух, утверждает он, не может быть изолирован и индивидуалистичен, он — соборен, равно как и соборность может быть только свободной. Такое заявление также могло бы остаться не более чем словесным заверением, однако в данном случае Бердяев пытается подкрепить его своим религиозно-экзистенциалистским или эсхатологически-историцистским пониманием сознания и свободы.

Он обвиняет Канта за то, что у него общеобязательность сознания, т. е. необходимость и всеобщность априорных способностей разума, отождествляется с объективностью, а не с социологической природой сознания, которое не может быть неподвижным или раз навсегда данным, но зависит от отношения людей. Кроме того, он считает, что у Канта ноуменальная свобода не раскрывается и не развивается в мировом историческом процессе.

Насчет того, что априорные формы разума у Канта отнюдь не имеют социально-исторического происхождения Бердяев, несомненно, прав, как прав он отчасти и в том, что у Канта всеобщность и необходимость априорного знания иногда сближается с объективной значимостью последне-

го. Тем не менее, Кант был крайне далек от мысли о том, что чистый разум является источником содержания знания, а уж тем более существования вещей самих по себе. Известно, что он категорически выступил против подобной трактовки его критицизма у Фихте, объявив «напрасным трудом» все попытки «выковырять» реальный объект из чистой логики (см.: Тракаты, «Заявление по поводу Наукоучения Фихте». С. 625).

Оставляя здесь в стороне вопрос о том, каким образом Кант представил решение вопроса о возможности реализации свободы в чувственном или феноменальном мире, отметим лишь, что для самого Бердяева этот вопрос всегда был и оставался вплоть до его последних работ камнем преткновения. Дело в том, что его трактовка свободы как творческого начала в человеке, неизбежно оборачивалась либо его обожествлением, либо, напротив, превращения свободы в источник не только внешнего «застывшего бытия», но и творца отчужденного от человека мира иллюзий.

Именно поэтому в своих поздних работах он обращается к вопросу об историческом характере раскрытия ноуменальной свободы, однако при этом он не допускает никакого развития ни самой свободы, ни исторического процесса. Свободный творческий акт трактуется им как дискретное обнаружение или проявление некоего духовного начала личности, которое, однако приводит не к какому-либо прогрессирующему развитию в истории, но всего лишь к ее эсхатологическому концу, к завершению, исторического времени в евангельском царстве Божиим.

Здесь не место давать анализ концепции «обновленного эсхатологического христианства», к которой Бердяев пришел в конце своего творчества. Для нас важно лишь то обстоятельство, что в ходе длительной эволюции своих философских воззрений Бердяев неизменно сохранял верность своей ранней идее свободы, причем преимущественно в ее именно кантовском понимании и постановке. Будучи весьма чутким к самым разным, а порой и противоположным идеям и направлениям русской и европейской философской мысли XX века, Бердяев воспринимал и отзывался на них преимущественно сквозь призму этой кантовской идеи. И именно поэтому все его наследие в известном смысле можно рассматривать как своего рода энциклопедию или справочник по истории русской кантианы первой половины XX столетия.

<sup>1</sup> Имеется в виду 11 тезис из рукописи Маркса, названной «Тезисы о Фейербахе» (1845), изданной уже после смерти автора (в 1888) его другом Ф. Энгельсом. Политические последователи Маркса и Энгельса приписали эту мысль исключительно своему кумиру.

<sup>2</sup> *Нумен* (нуменальный мир) — от понятия 'ноумен' — «мысленное», «умопостигаемое» бытие, «сверхчувственная сущность» в отличие от понятия феномена, или феноменального, обозначающих предметы или явления чувственного мира. В философии Канта играет также роль пограничного понятия, обозначающего границы человеческого познания или опыта.

<sup>3</sup> *Августин* Аврелий (354—430), Блаженный — христианский богослов и философ, Отец Церкви. Стремился соединить христианский неоплатонизм с проблемами антропологии, интересом к конкретному индивиду, его внутренней жизни и человеческой истории. Его концепция предподре-

деления и свободы воли сыграла важную роль для возникновения идей протестантизма.

<sup>4</sup> *Гейдеггер* (Хайдеггер) Мартин (1889—1976) — немецкий философ, ученик Риккерта и Гуссерля. В работе «Бытие и время» (1927, рус. пер. — 1997) и др. разработал идеи «фундаментальной онтологии», ставших основанием экзистенциализма. В поздних работах занимался проблемами языка, критики современной технотронной цивилизации и др.

<sup>5</sup> *Фома Аквинский* (Аквинат; 1225/6—1274) — средневековый теолог и философ, монах доминиканского ордена. В работах «Сумма теологии» и др. предпринял рационалистическую систематизацию средневековой схоластики. Основатель томизма, оказавшего влияние на последующую историю католической теологии и философии. В XIX в. его доктрина становится основой неотомизма. Канонизирован в 1323.

<sup>6</sup> *Existenz* — существование (*нем.*), одно из основных понятий экзистенциализма.

<sup>7</sup> *Николай Кузанский* (1401—1464) — теолог, религиозный деятель, философ и ученый. Под влиянием идей неоплатонизма и гуманистической культуры эпохи Возрождения критиковал принципы средневековой схоластической теологии, пытался найти новое решение вопросов об отношении Бога, мира и человека, о способностях познания.

<sup>8</sup> *Св. Григорий Нисский* (между 335 и 340 — после 394) — христианский богослов и религиозный деятель. Вел полемику с арианами и унитариями с позиции тринитарного учения о триединстве божественного бытия.

<sup>9</sup> *Дунс Скот* Иоанн (ок. 1266—1308) — христианский богослов, философ, в полемике между реализмом и номинализмом занимал позицию концептуализма, согласно которому сущности вещей существуют как объекты божественного интеллекта. Признавал свободу воли, считая ее самостоятельной и независимой от разума и естественных склонностей человека способности.

<sup>10</sup> Работа Канта «Ответ на вопрос: что такое просвещение?» (1784). Издана в 6-м томе Собрания сочинений Канта в 6 т. (М., 1966).

<sup>11</sup> *Соборность* — понятие, используемое рядом русских религиозно-православных философов, преимущественно славянофильского направления, для обозначения особого духовного объединения людей, выражающие некоторые общинные, коллективистские особенности, которые якобы присущи русской мысли, в отличие от преимущественно рационалистического и индивидуалистического характера западноевропейского мышления.

<sup>12</sup> *Упанишады* (*санскр.* — сокровенное знание) — древнейший памятник индийской религиозно-философской литературы (VI—III вв. до н. э.), содержит более 100 текстов, примыкающих к Ведам и комментирующих их тайный смысл. Оказали влияние на всю последующую историю индийской мысли.

<sup>13</sup> *Аттила* (ок. 434—453) — царь, объединивший гуннов и другие кочевые народы для захватнических войн с Римской империей.

<sup>14</sup> *Логос* (от греч. — λόγος) — слово, смысл — термин, введенный в философию еще в Древней Греции Гераклитом, в русской философии приобрел значение идеала цельного органичного знания.

<sup>15</sup> *Бёме* Якоб (1575—1624) — немецкий философ-мистик, теософ, по профессии сапожник. В работе «Аврора или Утренняя заря...» (1612) и др. развивал идеи немецкой средневековой мистики и стихийной диалектики.

<sup>16</sup> *Экхарт* Иоанн (Мейстер Экхарт; 1260—1327/28) — немецкий теолог, проповедник, мистик. Монах ордена доминиканцев. Развивал традиции христианского неоплатонизма и средневековой мистики, критически относился к схоластике, за что его идеи были объявлены папой Иоганном XXII еретическими (1329).

<sup>17</sup> *Каббала* — предание (*древнеевр.*) — мистическое течение в иудаизме возникшее в III—VIII вв., пытавшееся дать символическое толкование тайного смысла, якобы скрытого в буквах и знаках текстов Ветхого Завета, творений пифагорейцев, неоплатоников и гностиков.

<sup>18</sup> *Гераклит* — см. примеч. 22 к публикации работы В. П. Андросова «Замечания на прибавление к статье о философии».

<sup>19</sup> *Im Anfang war die Tat.* — «В начале было дело» — цитата из «Фауста» Гёте (Часть 1. Рабочая комната Фауста. Монолог Фауста).

<sup>20</sup> *Баадер* Франц Ксаверий фон (1765—1841) — немецкий ученый, религиозный философ, испытал влияние теософии Бёме, де Сен-Мартена. Оказал влияние на формирование романтизма, натурфилософских идей Шеллинга и Новалиса, христианского социализма. Проф. философии и богословия Мюнхенского университета (1826—1838).

<sup>21</sup> *Таулер* Иоганн (1304—1361) — немецкий теолог, философ-мистик, ученик Экхарта. Развивал идеи апофатической теологии и индивидуального спасения как божественной благодати, критиковал церковную иерархию. Оказал влияние на Лютера и др. деятелей немецкой Реформации.

<sup>22</sup> *Плотин* (204 или 205 — 270) — древнегреч. философ-платоник, пытался дополнить платоновский идеализм динамическим учением о едином как первоначале всего сущего, которое рассматривается как последовательные ступени или ипостаси его проявления или осуществления. Понятию единого как свету (солнцу) и благу противопоставлял понятие материи как начала тьмы и зла.

<sup>23</sup> *Ямвлих* (между 245 и 280 — 330) — античный философ, предпринял детальную школьную разработку неоплатонической концепции иерархии единого и сущего.

<sup>24</sup> *Прокл* Диадок (412—485) — древнегреч. философ-неоплатоник, был главой платоновской Академии, комментатором диалогов Платона и текстов других античных авторов. Пытался дополнить динамическую иерархию бытия Плотина иерархией наук, соответствующую ступеням приобщения человека к сфере ума как ипостаси единого.

<sup>25</sup> *Einbildungs-Kraft...* — сила (способность) воображения (*нем.*).

<sup>26</sup> «Наставление к святой жизни» (*нем.*).

<sup>27</sup> «О я как принципе философии» (*нем.*).

<sup>28</sup> *Aufhebung* — снятие, одно из центральных понятий у Гегеля.

<sup>29</sup> *Docta ignorancia* — «Ученое (знающее) незнание» (*лат.*), название работы Николая Кузанского (1440).

<sup>30</sup> *Зенон* Элейский (ок. 490 — ок. 430 до н. э.) — древнегреч. философ, ученик Парменида, основателя элейской школы. В своих апориях показывал немыслимость, т. е. противоречивость попыток мыслить бытие чувственных вещей, их множественность, движение и т. п.

<sup>31</sup> *Гаман* Иоганн Георг (1730—1788) — немецкий философ-иррационалист, вел существование непрофессионального философа сократического типа, один из ранних критиков Канта (см.: «Метакритика пуризма разума», опубл. 1800).

<sup>32</sup> *Брахман*, *Атман* — понятия древнеиндийской философии, первое означает объективное, безличное абсолютное духовное начало или реальность как вечную и непознаваемую основу мира и всего сущего; второе (дыхание) — субъективное начало, душа или *Я*, противоположное брахману, но в то же время сливающееся с ним посредством его осознания. Имеют аналогию с понятиями объективного и субъективного духа в европейской философии.

### Ф. А. Степун

Открытое письмо Андрею Белому  
по поводу статьи «Круговое движение»

Впервые: Труды и дни. 1912. № 4/5. С. 74—86. Печатается по:  
*Степун Ф. А.* Сочинения. М., 2000. С. 807—816.

*Степун Федор Августович* (1884—1965) — философ, историк, социолог, литератор. Учился в Гейдельбергском университете, защитил диссертацию по философии Вл. Соловьева на кафедре В. Виндельбанда (1910). Один из редакторов журнала «Логос» (1910—1914). После революции активно сотрудничал с культурными институтами Советской России. Выслан из России в 1922 г. Преподавал социологию в Высшем техническом училище в Дрездене (1926—37), откуда был уволен нацистами. В 1931—1939 совместно с Г. Федотовым издавал журнал «Новый град». С 1946 по 1959 преподавал историю русской мысли в Мюнхенском университете. Занимался вопросами типологии революционного движения в России, участия в нем интеллигенции и т. д. Под влиянием Вл. Соловьева и немецкого романтизма разрабатывал идеи радикального религиозного персонализма, проблемы творчества как трагического переживания и эстетического выражения невыразимой божественной природы жизни.

*Соч.:* Из писем прапорщика-артиллериста. М., 1918; Жизнь и творчество. Берлин. 1923; Основные проблемы театра. Берлин, 1923; Николай Переслегин. Философский роман в письмах. Париж, 1929; Бывшее и несбывшее: В 2 т. Нью-Йорк, 1956 (переиздан — СПб., 1994); Встречи. Мюнхен, 1962, (М., 1998); Christentum und soziale Revolution. München, 1961.

Работа Степуна, помимо жесткой критики манеры рассуждений Андрея Белого, показательна своим неприятием обвинений Канта и его последователей в современной западной философии в чрезмерной рассудочности, враждебности к культуре и жизни. Заслугу Канта он усматривает в том, что он превратил трансцендентное в трансцендентальное, оставив абсолютное за горизонтом рационально познаваемых предметов, но тем са-

мым указал философии «безусловную необходимость проникновения в глубины и тайники культуры и жизни».

«Письмо Андрею Белому», как и краткие «Не афоризмы» Ф. Степуна показательны также своим весьма позитивным отношением к неокантианцам и другим представителям современной западной философии. По его мнению, они «врывают кантовский критицизм в плодоносную почву живой культурной работы», утвердили под видом идеального бытия не данных, но заданных ценностей, свободно творящую мощь человеческого духа, этический пафос его волевого и деятельного начала и т. п.

Впрочем, отказ неокантианцев от «постижения Абсолютного», философии бытия и «узрения Божьего лица», Степун связывает с их отказом от рассудочности кантовской философии и усилением ее иррационального момента, «утверждением иррационального начала самосозидающегося культурного космоса». Тем не менее, работа Степуна весьма показательна с точки зрения уяснения некоторых характерных тенденций и настроений русской философской мысли начала XX века.

<sup>1</sup> Статья А. Белого «Круговое движение (сорок две арабески)», в которой он возвещал о своем приобщении к учению Рудольфа Штейнера была опубликована в том же номере «Трудов и дней» (С. 51—73), что и «Открытое письмо...»; в свою очередь это «письмо» вызвало ответ Белого, помещенный в следующем номере журнала «Ответ Ф. А. Степпуну на открытое письмо в № 4—5 “Трудов и дней”» (С. 16—26), в котором Белый пытался представить увлечение модной в то время теорией как результат последовательного логического развития своих воззрений.

<sup>2</sup> См.: Белый А. На перевале. XIV. Штемпелеванная культура // Вестн. 1909. № 9. С. 74—80. Подпись — Борис Бугаев (перепечатка: Наш Современник. 1990. № 8. С. 184—187).

<sup>3</sup> ...*пленником Доврского деда...* — Имеется в виду фантастический персонаж драматической поэмы Г. Ибсена «Пер Гюнт».

<sup>4</sup> Неявная цитата Степуна с примерами «кругового движения» в литературе и образительном искусстве из статьи А. Белого (С. 62—64).

...*Островский, Ибсен, Метерлинк, Гамсун, Андреев...* — Перечисляются наиболее видные представители различных направлений в драматургии: *Островский* Александр Николаевич (1823—1886) — русский драматург реалистического театра; *Ибсен* Генрик (1828—1906) — норвежский драматург и поэт; *Метерлинк* Морис (1862—1949) — бельгийский драматург, поэт, теоретик символизма; *Гамсун* (наст. фам. — Педерсен) Кнут (1859—1952) — норвежский прозаик и драматург символист; *Андреев* Леонид Николаевич (1871—1918) — русский прозаик и драматург.

...*Мачтет, Ницше, Ибсен, Бодлер, Маллармэ, Гофмансталь, Георге, Рильке, Шишвышевский, Манн, Эччегарай, Ибаньес, Аверченко...* — Перечисляются писатели, которые в своем творчестве либо демонстративно противопоставляют свое я миру, либо сознательно ориентированы на массовость. *Мачтет* Григорий Александрович (1852—1901) — русский прозаик и журналист; *Бодлер* Шарль (1821—1867) — французский поэт, критик, эссеист; *Малларме* Стефан (1842—1898) — французский поэт-символист, литературный критик; *Гофмансталь* Гуго фон (1874—1929) — австрийский драматург, поэт, прозаик; *Георге* Стефан (1868—1933) — немецкий

поэт-символист; *Рильке Райнер Мария* (1875—1926) — австрийский поэт и прозаик; *Пушпышевский Станислав* (1868—1927) — польский прозаик и драматург; *Манн Генрих* (1871—1950) — немецкий прозаик, публицист, драматург; *Эччегарай-и-Эйсагурре Хосе* (1832—1916) — испанский драматург; *Аверченко Аркадий Тимофеевич* (1881—1925) — прозаик-юморист, драматург, театральный критик.

*Врубель и колоссальный маляр Матис...* — *Врубель Михаил Александрович* (1856—1910) — русский живописец-символист; *Матис Анри* (1869—1954) — французский живописец-абстракционист, график, мастер декоративного искусства.

<sup>5</sup> ...похож на того чеховского учителя... ~ ..едят сено и овес. — Имеется в виду второстепенный персонаж рассказа А. П. Чехова «Учитель словесности» Ипполит Ипполитович.

<sup>6</sup> ...исповедь горячего сердца верх пятами... — Аллюзия на творчество Ф. М. Достоевского через упоминание названия главы книги 3-й романа «Братья карамазовы» (Исповедь горячего сердца. «Верх пятами»).

<sup>7</sup> Неточная цитата (в оригинале 1-я строка: «Mut zeigt auch der Mameluck») из баллады Ф. Шиллера «Der Kampf mit dem Drachen» («Бой с драконом», 1798) в переводе П. И. Вейнсберга: «Живет и в сердце бедуина / Отвага; но христианина / Покорность украшает».

<sup>8</sup> ...*Im Anfang war die Tat.* — См. примеч. 19 к работе Н. А. Бердяева «Опыт эсхатологической метафизики».

<sup>9</sup> «Предмет познания» (Der Gegenstand der Erkenntnis. Leipzig, 1892; рус. пер. — Киев, 1904) — первое значительное произведение немецкого философа, одного из ведущих представителей баденской школы неокантианства Генриха Риккерта (1863—1936). Посвящено исследованию природы человеческого познания и обоснованию учению о трансцендентном мире ценностей.

<sup>10</sup> *Ласк Эмиль* (1875—1915) — немецкий философ, представитель баденской школы неокантианства. Изучал философию у Риккерта во Фрейбурге, проф. Гейдельбергского университета.

<sup>11</sup> «Символизм» — сборник статей Андрея Белого (1910), куда, в частности, вошли следующие работы: «Проблема культуры», «Эмблематика смысла», «Смысл искусства», «Магия слов», «Будущее искусства» (см.: *Андрей Белый. Символизм как миропонимание.* М., 1994).

<sup>12</sup> *Плотин* (204/205—270) — греческий философ-платоник, основатель неоплатонизма.

<sup>13</sup> Обыгрываются крылатые образы из комедии Н. В. Гоголя «Ревизор»: в частности, Степун намекает на реплики Городничего: «Унтер-офицерша налгала вам, будто бы я ее высек; она врет, ей-Богу врет. Она сама себя высекла» (действие 4, явление 15); «Оно, конечно, Александр Македонский герой, но зачем же стулья ломать? От этого убыток казне» (действие 1, явление 1). См.: *Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.* <Л.,>1951. С. 77, 15.

<sup>14</sup> В твоём мышлении живут мировые мысли... / В твоём чувстве парят мировые силы... / В твой воле действуют мировые сущности... (нем.) — Строки из мистерии Р. Штейнера «Страж порога» («Der Hüter der Schwelle», 1912), цитируемые Белым в статье «Круговое движение».

**Ф. А. Степун**

## Не афоризмы

Впервые: Благонамеренный. 1926. № 1. С113—118. Печатается по первой публикации.

<sup>1</sup> Я не считаю возможным столь высоко ценить слово и пишу с утешением (*schreibegetrost*): в начале было дело (*нем.*) — см. примеч. 8 к публикации Ф. А. Степуна «Открытое письмо Андрею Белому по поводу статьи “Круговое движение”».

<sup>2</sup> *Verinnerlichung des Glaubens*. — Овнутрение веры (*нем.*) — одна из основных установок протестантизма в эпоху Реформации.

<sup>3</sup> *Уайльд* Оскар (1854—1900) — английский писатель и мыслитель, один из основателей декадентства и модернизма в искусстве и литературе.

<sup>4</sup> «Открытая система» Риккерта — характеристика философских воззрений Г. Риккерта.

<sup>5</sup> *Птоломей* (Птолемей; ок. 90 — ок. 160) Клавдий — античный мыслитель и астроном, основатель теории о геоцентрическом устройстве Солнечной системы, опровергнутой гелиоцентрической системой Коперника.

<sup>6</sup> «Божественная комедия» — творение Данте Алигьери (1265—1321) — итальянского поэта и мыслителя эпохи раннего Возрождения.

<sup>7</sup> ...*Wahlverwandschaft*. — родство душ (*нем.*).

**В. Ф. Эрн**

## Критика кантовского понятия истины

Впервые: Философский сборник: Льву Михайловичу Лопатину к 30-летию научно-педагогической деятельности (1881—1911) от Московского психологического общества. М., 1912. С. 49—61. Печатается по первому изданию.

*Эрн Владимир Францевич* (1882—1917) — философ, публицист, религиозный деятель. Профессор Московского университета, один из основателей Философско-религиозного общества памяти Вл. Соловьева в Москве (1906), член редколлегии журнала «Путь». В революции 1905—1907 усматривал признаки «религиозного ренессанса» в России, а события первой мировой войны трактовал как столкновение «германского» рационализма и кантовского феноменализма с российским «Логосом». В своих работах разрабатывал идеи об особой духовно-целостной природе восточно-христианской философии и русской мысли, которую он противопоставлял западноевропейскому рационализму, «меонизму» или онтологическому нигилизму, феноменализму, индивидуализму и материализму. Считал, что корни человеческого сознания следует искать в Божественном разуме или целостном и творящем Логосе, который пронизывает все сущее своими энтелехиями и открывается человеку в искусстве, философии и религии. В противоположность традиционному пониманию истины как соответствия понятия предмету, рассматривал ее как онтологическое

и динамическое человеческое бытие-в-истине, приобщающего человека к абсолютному смыслу вселенского бытия». Занимался также вопросами русского христианского социализма, религиозного обновления и церковной реформы, в которой развивал идеи В. Соловьева о воссоединении восточной и западной церквей. Оказал влияние на П. А. Флоренского, В. В. Зеньковского, Г. В. Флоровского, А. Ф. Лосева и др.

Соч.: Христианское отношение к собственности. М., 1906; Социализм и общее мировоззрение. Сергиев Посад, 1907; Борьба за логос. М., 1911; Гносеология В. С. Соловьева // Сб. 1. О В. Соловьеве. М., 1911; Толстой против Толстого // Сб. 2. О религии Льва Толстого. М., 1912; Г. С. Скворода. Жизнь и учение. М., 1912; Природа научной мысли. Сергиев Посад, 1914; Меч и Крест. Статьи о современных событиях. М., 1915; Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия. М., 1915; Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божиим. М., 1917; Соч., М. 1991.

Эрн приводит рассуждения Канта о критериях истины, согласно которым ее всеобщий критерий возможен только относительно формы знания, но не касается его материи или отношения к своему предмету, а потому недостаточен для определения истинности знания. В отношении же к материи знания всеобщий критерий истинности, согласно Канту, невозможен, поскольку противоречивым оказывается само требование его всеобщности (см.: Т. 3. С. 160). Источником этого противоречия, считает Эрн, является само традиционное понимание истины, которое разделяет Кант и в опровержении которого он и видит основную задачу своей статьи.

Оставляя пока в стороне известную фантастичность предлагаемой Эрном трактовки истины, его рассуждений о возможности неких всеобщих сверхопытных истин и т. п., следует отметить, что в своей статье он дает довольно меткую и не лишённую оснований критику кантовского понимания «материальной стороны» опыта и ее отношения к его всеобщей и необходимой форме. Кант, считает Эрн, отождествляет истину с понятием опыта, однако ограничиваясь в его анализе исключительно субъективной деятельностью априорных и чистых способностей разума и вопросом о возможности опыта с точки зрения его формального единства, Кант «забывает» о материи опыта или знания и лишает его какого-либо эмпирического содержания. В теории опыта у Канта речь идет всего лишь о «синтезе» субъективных и чистых форм чувственности и рассудка и их соответствии друг другу, а отнюдь не о соответствии знания предмету или об отношении между формой и содержанием опыта.

В данном случае Эрн рассуждает в русле традиционной критики дуализма и агностицизма кантовского учения, согласно которой тезис о непознаваемости вещи в себе превращает его учение об опыте в равнозначность субъективного идеализма или феноменализма и ведет, по терминологии Эрна, к «меоническому» пониманию материи. При всем остроумии замечаний Эрна по поводу «холостячества» кантовского априоризма, лишённого «женственной» материи или превратившего ее в «отсутствие формы» и даже в «ничто», он не замечает главной особенности кантовского учения об опыте.

Хотя Кант и говорит о нем как о «царстве истины», он никак не отождествляет, да и в силу своего агностицизма никак и не мог отождествлять опыт с истиной, понимаемой в духе так называемой «корреспондентной теории истины», т. е. в качестве соответствия знания своему предмету.

Однако основной просчет тезиса Эрн об отождествлении понятий опыта и истины состоит в том, что Кант отнюдь не придерживается и феноменалистического, а точнее — субъективно-идеалистического понимания ни опыта, ни истины.

Выше в комментариях к тексту Бердяева уже приводилось кантовское «Заявление по поводу Наукоучения Фихте», где он категорически выступил против трактовки его философии в духе субъективного идеализма. Можно привести и массу других высказываний Канта против такой интерпретации его критицизма, однако о ее ошибочности свидетельствует вся его теория опыта, где ни о каком выведении его материи или эмпирического содержания из чистого разума или трансцендентального субъекта не может быть и речи.

Здесь не место вдаваться в критику кантовского противопоставления вещей в себе и явлений опыта, но при всех недостатках его дуализма и агностицизма, в своей теории опыта он понимает его именно как предметное знание, т. е. как специфическое субъективно-объективное образование, некоторое двуединство объективного содержания и субъективной формы. «Материальную» сторону опыта и его явлений, эмпирическое содержание априорного знания и т. п. Кант вовсе не отождествляет ни с реальным объектом или вещью в себе, ни с субъектом или чистым разумом.

Опыт у Канта не есть «чистое бытие», нечто «космически» или онтологически сущее, ни продукт чистого разума, его субъективных познавательных способностей или априорных форм. Он выступает у него как действительно данная естественнонаучная картина мира, относительно которого он и пытается сформулировать понятие особой гносеологической объективности предметного научного знания. Эту объективность знания Кант отнюдь не отождествляет с его необходимостью и общеобязательностью, как считает Эрн, она выступает как одна их характеристик или сторон предметного знания, которое обладает двойственным или двусторонним составом: материальным или содержательным, относящимся к предмету познания, с одной стороны, и формальным, необходимым и общезначимым, относящимся к абстрактному субъекту научного познания, с другой, не являясь при этом, однако, ни тем, ни другим.

Собственно говоря, именно такое понимание двойственного характера предметного знания, его специфического субъективно-объективного статуса нашло отражение и дальнейшее развитие в концепциях так называемого «третьего мира», активно разрабатываемых в эпистемологических концепциях XX века. Разумеется, у Канта нет сколько-нибудь однозначной формулировки, а тем более окончательного решения этой важнейшей гносеологической проблемы. Но именно в этом и состоит принципиальное отличие кантовского трансцендентализма как от односторонности как материализма и онтологизма, так и субъективного идеализма и феноменализма.

С этой точки зрения наглядно проявляется односторонность критики Эрном кантовского понятия истины, а главное — несостоятельность его собственных исходных установок. Эрн безусловно прав в своих замечаниях по поводу неопределенности и двусмысленности кантовских понятий материи явлений, многообразия эмпирического содержания представлений и т. п. Однако, двусмысленность в данном случае свидетельствовала о поисках Кантом адекватных формулировок и определений для выраже-

ния весьма сложных и вполне реальных проблем познания и научного знания, для уяснения их действительно двойственного, внутренне противоречивого и диалектического содержания.

Попытки же Эрна представить кантовское понятие материи как «отсутствие формы» или «ничто» не только не соответствуют кантовской концепции опыта, но и свидетельствуют о его непонимании всей глубины поставленной Кантом проблемы. Тем более это касается обвинений Канта в феноменализме или в терминологии Эрна, в «меонизме», то они всего лишь повторяют обвинения его первых критиков в субъективном идеализме, Беркли и т. п.

Что же касается исходной позиции Эрна, основанной на «онтологическом» понимании истины как «бытия в себе», то несмотря на ее кажущуюся «простоту», ясность и непротиворечивость, оно тем существенным недостатком, который Кант определял как догматизм, а именно полной бездоказательностью утверждений о существовании некоей «сверхопытной истины» или «бытия-в-истине» и т. п. Ведь по сути дела у Эрна речь идет о существовании некоей божественной истины», которая в отличие от Бога не может быть предметом одной лишь веры, но требует каких-то рациональных или философских аргументов для доказательства своего существования, не говоря уже о каких-то общепонятных способах приобщения к ней человека.

Тем не менее, работа Эрна представляется заметным явлением в российской кантиане, он не смог понять глубины и сложности той реальной проблемы познания, которая была поставлена Кантом, а потому весьма односторонне и одиозно обвинил его в феноменализме, «меонизме» и т. п. Но ему удалось довольно тонко уловить и отметить те субъективные трудности и противоречия, с которыми столкнулся Кант при попытках их осмысления и решения и которые проявились в его далеко не самых удачных и не всегда однозначных определениях понятий «материи», «эмпирическое содержание», в трактовке их отношения к априорной форме знания и т. п.

<sup>1</sup> *nonsense* — бессмыслица (нем.).

<sup>2</sup> *conditio sine qua non* — условие, без которого нет (лат.). Непременное условие (для существования или осуществления чего-либо).

<sup>3</sup> *схватывание* (apprehension) — кантовское обозначение одного из способов деятельности априорной формы чувственного познания в «Критике чистого разума» Канта (см.: Т. 3. С. 210 и др.).

<sup>4</sup> *nihil privativum* — нечто, лишенное всего; пустой предмет понятия (лат.). Одно из кантовских определений амфиболии или двусмысленности понятий, возникающей при смешении их трансцендентального и эмпирического применения. (См. Там же. С. 334—335).

<sup>5</sup> ...*меонически* (меонизация) — не сущее, онтологический нигилизм (от древнегреч. μή ὄν — меон). Понятие, которое Эрн использует как одну из характеристик западноевропейского «рацио», утратившего связь с божественным логосом как животворящим началом бытия, мышления и т. п.

<sup>6</sup> *reductio ad absurdum* — сведение к абсурду (лат.); в логике — способ доказательства, состоящий в условном допущении положения, противоречащего тому, что требуется доказать («доказательство от противного»).

<sup>7</sup> *jurant in verba magistri* — клясться словами учителя (лат.), ссылка на чужое мнение, слепое следование за авторитетом.

<sup>8</sup> *errur si muove!* — И все-таки вергится (движется) (итал.); слова, якобы произнесенные Галилеем перед инквизицией после его вынужденного отречения.

## В. Ф. Эрн

### Сущность немецкого феноменализма

Впервые: Эрн В. Ф. Меч и крест. М., 1915. Печатается по: Эрн В. Ф. Сочинения. М., 1991. С. 319—328.

В этой статье Эрн пытается оправдать свою скандальную статью «От Канта к Круппу», в которой он обвинил кантовский феноменализм в проповеди воли к власти и в «блиндированных мечтах» о всемирной гегемонии. Эрн пытается даже представить свои идеи в качестве теоретического анализа, который не посягает на общепризнанные ценности и не ставит пределы критическому и свободному исследованию. Правда тут же он ссылается на мнение «осторожного» М. О. Гершензона, который тоже признал некую связь и «какое-то странное соответствие» немецкой теории с «глупым и грубым материализмом немецких властей», «зверствами Круппа».

Под видом же теоретического анализа «агрессивного» немецкого феноменализма Эрн предлагает свою «концепцию познания» как взаимоотношение мужского начала — субъекта — с женским началом — объектом, действительностью или формируемой материей. В феноменализме английского эмпиризма и французского энциклопедизма он усматривает насилие над внутренним бытием женского начала или проповедь дон-жуанство, а у Канта некий конкубинат, который «узаконяет самые низкие формы блудных отношений», вплоть до разрушения Реймского собора снарядами Круппа.

В духе некоторых идей В. Соловьева и В. Розанова Эрн противопоставляет всем этим греховным порокам западного феноменализма русский религиозно-эротический вариант теории познания, понимаемого как «освященный небом брак», «страдное и блаженное материнство», преддверие «глубинной невестности женского естества» и влюбленности как абсолютного соединения или «непостижимого брака Агнца с Церковью» и т. п. Исходя из таких эротико-метафизических предпосылок, Эрн дает решительный бой всему западноевропейскому рационализму, который ведет к отрицанию и меонизации познаваемой действительности, к «уничтожению светлых... онтологических форм действительности», превращает ее в нечто целиком творимое и создаваемое разумом либо в нечто непознаваемое, в проблематичное и пограничное понятие и т. п. В этом он видит воплощение завета «чистого насильничества» над действительностью, который рассматривает «женственную сущность сущего» как предмет овладения и удовлетворения эротических стремлений, хотя маскирующий это свое намерение нарочитыми абстракциями и схоластической терминологией. сделав ее предметом «научного метода» и апперцепции и т. п.

Правда, учитывая дуализм кантовского учения о явлениях и непознаваемых вещах в себе, Эрн вынужден признать, что Канта как деспотический судья прекратил «легкомысленные связи» между разумом и действительностью, провозгласил между ними развод, тем самым оставив вещи в себе как бы «не тронутыми насилем». Однако за всем этим Эрн видит выражение черты безбрачника т. е. абсолютного холостяка, который, впрочем, не прекратил роман с метафизикой в форме «патологического эроса» и продолжил пафос Sturm und Drang'a, аномалии отвлеченной мужественности немецкого народа и отрицания положительной женственности. В этом Эрн усматривает развитие традиции Лютера, который «перерезал живое духовное питание Пресвятой Девы» и привел немецкий дух «к современному гордому предприятию: чистому насилию и одной лишь люциферической, отвлеченно-мужской технике своей культуры», т. е. к захвату власти над народами и овладению Землей.

Не удержался Эрн и от издевательской иронии по поводу кантовских слов о звездном небе, созерцание которого наполняет душу чувством удивления и благоговения. По Эрну, это не есть звездное небо, священо переживаемое православием; Кант его обездушил и обесмыслил, превратив в пространство, иллюзию и даже в наполненные туманом мрачные пещеры, в коих зародился чудовищный кентавр и мелкие белокурые бесстыи современного германизма.

Впрочем, сменив праведный гнев на снисходительную милость, Эрн заключает в конце своего «теоретического исследования», что у немцев имеются и другие линии духовного развития — классическая музыка и вершины поэзии — Шиллера, Гете, Новалиса и др. Поэтому победа России над Германией будет не «простым сокрушением германского могущества», а «освобождением» лучших сторон немецкого духа и именно в этом «должна проявиться с особым духовным сиянием освободительная миссия православной России».

Разумеется, ко всем этим рассуждениям Эрна трудно относиться без чувства юмора и, уж тем более, нельзя забывать о конкретном историческом контексте их появления на свет. Нельзя, однако, забывать и о том, эти его идеи возникли не на пустом месте и что в них нашли выражение вполне определенные тенденции и установки русской философско-религиозной мысли. Усматривать в ней истоки русского квазипатриотизма или шовинизма было бы столь же нелепо, как и обвинять кантовский агностицизм в импотенции, а немецкий феноменализм в агрессивности, однако опыт Эрна лишний раз напоминает о том, что философ обязан быть крайне осторожным в отношении к своим идеям и принципам, а в отношении к другим — предельно терпимым.

<sup>1</sup> «Wille zur Macht» — «Воля к власти» (нем.), название работы Ф. Ницше (опубл. 1889—1901).

<sup>2</sup> *Krupp* (Срупп) — одна из крупнейших сталелитейных фирм Германии, принадлежащая семье Крупп, основана в 1810. Заводы выпускали металлопродукцию, в т. ч. для германской армии.

<sup>3</sup> *honoris causa* — «ради почета» (лат.), обозначение присвоения учебного звания без защиты диссертационного сочинения, но всего лишь на основании прежних заслуг.

<sup>4</sup> *Savoir — c'est prévoir...* — знать — значит предвидеть (фр.).

<sup>5</sup> Гершензон Михаил Осипович (Мейлик Йосифович; 1869—1925) — российский публицист, философ, переводчик. Исследовал проблемы истории общественной мысли, культуры и религии в России. Изучал и издавал творческое наследие А. С. Пушкина, П. Я. Чаадаева, И. В. Киреевского, Н. П. Огарёва, А. И. Герцена и др.

<sup>6</sup> Гершензон М. Уроки войны // Русские ведомости. 1914. Ноябрь. № 240.

<sup>7</sup> Статья В. Ф. Эрнэ «Природа мысли» была опубликована в журнале «Богословский вестник» (1913. № 3. С. 500—531; № 4. С. 803—843; № 5. С. 107—120).

<sup>8</sup> *Конкубинат* — незаконное, блудливое сожителство мужчины и женщины (от лат. *concupinatus* — незаконное); в римском праве фактическое, но незаконное сожителство мужчины и женщины с намерением установить брачные отношения.

<sup>9</sup> «Борьба за Логос» — сборник статей Эрнэ (М., 1911).

<sup>10</sup> *Grenzbegriff* — пограничное (предельное) понятие (нем.), одно из значений кантовского понятия 'ноумен'.

<sup>11</sup> *Sturm und Drang* — «Буря и натиск» (нем.), литературное движение в Германии 70—80-х годов XVIII в. Выступало с гуманистическими, антифеодальными идеями, отвергало нормативную эстетику классицизма. Возглавляли движение И. Г. Гердер, И. В. Гёте, Ф. Шиллер и др.

<sup>12</sup> Арну София Мадлен (1740—1802) — французская актриса, оперная певица, автор сборников афористических высказываний (*Arnoldiana*, 1813; *Mémoires de m-ll S. Arnould*. Vol. 1—2, 1837) славящихся своим остроумием.

<sup>13</sup> *Orbis scientiatum...* — круг знаний, совокупность знаний (лат.).

<sup>14</sup> *Трансцендентальная апперцепция* — в философии Канта понятие, обозначающее единство познающего субъекта, который с помощью рас-судка конструирует (мыслит) свои объекты.

<sup>15</sup> Неточная цитата из стихотворения Лермонтова «Из-под таинственной холодной полумаски...» 1(841).

<sup>16</sup> *Плеяды* — звездное скопление в созвездии Тельца. В греческой мифологии обозначали семь дочерей Атланта, превращенных Зевсом в созвездие.

<sup>17</sup> *Blonde Bestien* — белокурые бестии (нем.), одно из метафорических обозначений «сверхчеловека» у Ф. Ницше. См.: *Ницше Ф. Генеалогия морали*. Pamфлет. СПб., 1908.

<sup>18</sup> *Иксионово колесо* — образ из древнегреч. мифологии; в наказание за нечестие Иксион в Тартаре был привязан к вечно вращающемуся огненному колесу.

<sup>19</sup> *Белый А.* Под окном (Урна. Стихотворения. М.: Гриф, 1909).

<sup>20</sup> *Новалис* (псевд. Фридриха фон Харденберга; 1772—1801) — немецкий поэт и философ, представитель раннего романтизма в Германии.

## К. М. Милорадович

### Два учения о времени: Канта и Бергсона

Впервые: ЖМНП. СПб., 1913. № 9/10. С. 323—329. Печатается по первому изданию.

Милорадович Ксения Михайловна — публицист.

Столь же краткая, сколь и содержательная статья Милорадович интересна прежде всего тем, что хотя она и посвящена в основном анализу работы Лосского «Введение в философию», а также учению о времени в учении Бергсона, тем не менее, в ней затрагивается целый комплекс проблем, типичных для отношения к Канту со стороны многих русских мыслителей. Он верно подчеркивает, что в своем анализе кантовского учения об априорных синтетических суждениях Лосский выделяет главным образом «разумный элемент» в философии Канта, тогда как и апостериорные элементы или «остаток», который мы находим в опыте «за вычетом его априорных элементов», играют в ней не менее важную роль. Их недооценка Лосским и оказывается источником обвинений Канта в обеднении мира, сведенного к априорным схемам разума, а в конце концов в интеллектуальном солипсизме.

По мнению Милорадович, признание Кантом наличия в опыте апостериорного элемента равнозначно признанию им в самих явлениях опыта наличия чего-то непознаваемого, а следовательно известного дуализма не только между вещами в себе и явлениями, но и внутри явлений. Чувственные данные и сменяющиеся во времени явления даны нам, согласно Канту, извне и составляют апостериорный материал опыта. Мысль же о том, что в их смене существует порядок, есть всего лишь требование или постулат разума, который, однако, отнюдь не подчиняет их закону, не диктует его вещам самим по себе, но устанавливает его только для познания и как закон познания. Более того, установив повторяемость явлений в неких обстоятельствах, разум обнаруживает, что эти обстоятельства, как и изменение явлений вовсе не повторяются и их невозможно предвидеть, а происходит это именно потому, что они не создаются самим разумом, но даются нам извне и существуют как апостериорный элемент нашего опыта или знания.

Автор верно отмечает, что обвинения Канта в субъективизме и феноменализме, превращающих апостериорный, (материальный или содержательный) момент опыта в продукт разума или субъекта, происходят отчасти из некоторой двусмысленности кантовского понятия «аффицирования», которое может быть истолковано как процесс порождения представлений. На самом же деле, не без оснований утверждает Милорадович, Кант сознательно игнорирует вопрос о *происхождении* явлений, ограничивая свое исследование анализом *конструкции* опыта, т. е. структуры данного, уже существующего или ставшего знания, для чего понятия «аффицирования» становится излишним и вовсе уже и не требуется.

В данном случае автор отчасти прав, тем не менее, без понятия «аффицирования», т. е. воздействия вещи самой по себе на «нашу душу» или восприимчивость чувственности, Кант не смог бы объяснить «внешний» источник «материи ощущений» и эмпирического содержания априорных форм чувственных созерцаний (см.: Т. 3. С. 127—128). Мы уже не гово-

рим о том, что анализ конструкции опыта или наличного знания имплицитно подразумевает вопрос о его происхождении, его познавательном генезисе, который Кант действительно затрагивает крайне бегло и не вполне ясно, но тем не менее, отнюдь не отрицает.

Далее автор касается одного из самых деликатных и даже болезненных для российских критиков Канта вопроса о том, существует ли вещь в себе вне наших представлений или последние и есть сама объективная реальность. По мнению автора, Кант избегает однозначного ответа на этот вопрос, считая, что мы не можем знать ничего кроме того, что «находим в жизни нашего духа» и что нам представляется. В данном случае автор не вполне прав, поскольку в текстах Канта можно найти немало «догматических» утверждений о реальном существовании вещей в себе или самих по себе (особенно в его «Опровержении идеализма», написанном специально для второго издания «Критики чистого разума», а также в «Прологоменах», где Кант резко выступил против сближения его критицизма с субъективным идеализмом).

Тем не менее, даже оставаясь в рамках этой своей предельно острой трактовки кантовской философии, автор справедливо отмечает, что понятие вещи в себе необходимо Канту для напоминания о том, что без этого понятия сами наши представления перестают отличаться чем-либо от самой «реальной реальности», т. е. неизбежно превращаются в объективную реальность как таковую или в вещь саму по себе. Но даже и не зная о том, существует ли в реальности вещь сама по себе, она необходима нам для напоминания о необходимых границах нашего познания или как «пограничный столб на рубеже Европы и Азии, на одной стороне которого написано:»далее ни шагу», а на другой — «познай самого себя».

Трудно сказать, по каким причинам Милорадович обратилась к такому многозначительному сравнению кантовского учения о границах познания с пограничным столбом между Европой и Азией, и какой конкретный смысл она в это образ вкладывала. Во всяком случае понимание вещи в себе как границы познания явно заимствовано в неокантианских трактовках кантовской философии. Кроме того, вслед за Бергсоном автор проводит различие между вещью в себе как таковой, и вещью в себе внутри самого явления, но как его не только апостериорном или материальном моменте, но и его хаотической или иррациональной стороне. Более того, и в составе явления вещь в себе играет роль границы незнания, символа или слова, обозначающего границу между порядком и хаосом, рациональным и иррациональным, априорным и апостериорным и т. п. Об этой вещи в себе или иррациональном моменте в составе явления, мы можем сказать, что он есть, поскольку без него невозможен опыт, в отличие от вещи в себе вне опыта и разума, о которой нельзя сказать ровным счетом ничего.

В данном случае автор придерживается крайне неточной трактовки вещи в себе у Бергсона как некоего «иррационального остатка» в кантовском понятии явления, а также весьма односторонне противопоставляет вещь в себе в явлении вещи в себе как таковой, т. е. вне явления и опыта, и даже отрицает какую-либо связь между ними. С такой точкой зрения можно отчасти согласиться лишь в том смысле, что, согласно Канту, вещь в себе как данную в опыте, разум действительно как бы вычленяет или изымает из ее связи с вещью самой по себе, т. е. с бесконечным и объек-

тивно существующим миром, но он вовсе не отрицает наличие между ними необходимой связи.

Далее автор дает достаточно интересный и содержательный сравнительный анализ учений о пространстве и времени у Канта и Бергсона, считая, что несмотря на их значительные различия, особенно в понимании времени, принципиальной противоположности между ними не существует. Можно, конечно, указать на известные неточности и натяжки в предлагаемой Бергсоном трактовке кантовской философии, однако этот вопрос выходит за рамки тематики данной книги. Что же касается статьи Милорадович, то она, несомненно, представляет большой интерес для истории русской кантианы и хотелось бы надеяться, что ее публикация поможет устранить пробел в наших о ней представлениях.

<sup>1</sup> *Бергсон* Анри Луи (1859—1941) — французский философ и психолог, представитель интуитивизма и философии жизни. Член Французской академии (1914), лауреат Нобелевской премии по литературе (1927). В работе «Творческая эволюция» и др. развивал учение о жизни как некоем космическом процессе, метафизическом «жизненном порыве», который постигается посредством интуиции и проявляется в творческом акте.