

**ТОМ ЧЕТВЕРТЫЙ**  
**ИММАНУИЛ КАНТ И ЕГО УЧЕНИЕ**  
**ЧАСТЬ ПЕРВАЯ<sup>1\*</sup>**

**Книга первая**

**ВОЗНИКНОВЕНИЕ  
КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

**Глава первая**

**ЭПОХА КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

**I. НОВОЕ НАПРАВЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ**

**1. СПЕКУЛЯЦИЯ И ОПЫТ**

Прежде чем ознакомиться с историей развития Канта и его учения, попытаемся предварительно познакомиться с характером его эпохи, насколько это позволяют рамки введения.

Совершенно неведомым до него путем Кант пытается обновить философию радикально, ибо он видел, что здания ее познаний обветшали и поколеблены. Все дело в том, как он понял свою задачу; именно в этом понимании сам он видел первую отличительную и главную черту своего творения. До него всякая спекуляция хотела быть объяснением вещей, каждая стремилась по-своему к мировой системе и давала более или менее законченный очерк, обнимающий весь мир явлений. И пока наряду с таким универсальным познанием еще не существовало частных разветвлений науки, обнимающих отдельные области познания, философия царила, не встречая мощного отпора, и распростерла свое господство на огромное государство, в провинциях которого царило безначалие. Но как только явились частные науки и устроили эти провинции, стало постоянно расти число противников, оспаривавших у философии вместе с господством также и право на существование. В древности было раздолье метафизике, в средние века – теологии, заступившей ее место, потому что науки, основанные на наблюдении, были еще несовершеннолетними, незрелыми детьми. Благодаря открытиям, составившим эпоху в истории новейших времен и перестроившим все

области нашего мирозерцания, они выросли; специальное исследование усилилось; в той же мере, в какой увеличились отдельные области человеческого познания, умалилось царственное значение философии, и для того, чтобы ее государство не погибло, как блаженной памяти римско-германское, ей нужно было завоевать себе новое, прочное положение, признанное опытными науками и неоспоримое. Она была лишнею, когда являлась только двойником опытных наук и повторяла то, что было открыто и познано последними; она была плоха, когда хотела объяснить те же самые вещи независимо от всякого опыта и противоречила сомнительными или фальшивыми спекуляциями несомненным выводам; она должна была уступить дорогу опыту, но не терять его из виду: прежде всего она должна была покинуть поприще опытных проблем, поприще познания вещей и сделать своей проблемой возможность самого опыта, возможность познания вещей вообще; разрешением этой проблемы она дала начало новому взгляду на мир. Это был единственный, необходимый выход, которого требовал познавательный инстинкт человеческого духа. Нетрудно видеть, что, при начатой Кантом реформе философии, отношение спекуляции к

опыту должно было составить один из тех основных вопросов, который определяет характер и направление его учения.

## 2. ВОПРОС КРИТИКИ

Основной вопрос не в том: как возможны вещи и их явления, те факты, совокупность коих называют природой или действительностью? А заключается он в том: как возможен вообще факт опыта и познания вещей? Поскольку опыт не есть и не может быть сам для себя предметом, постольку же невозможно решение этого вопроса при посредстве опыта. Поскольку же необходимо его решение, постольку же необходимо научное, отличное от опыта исследование, однако неотступно направленное на него. Такова была точка зрения, на которую стал Кант, на эту точку поставил он философию и довольно простым способом установил яйцо, что до него пробовали сделать многие, но без всякого успеха.

Вопрос о возможности познания, как таковой, был не нов; в истории философии было множество теорий познания. До Канта, как в древние, так и в новые времена этот вопрос довольно часто ставили и исследовали, но ответы на него всегда получались такие, в которых условия, дающие начало факту нашего познания, при ближайшем рассмотрении, уже сами оказывались вполне фактом познания, хотя и

простейшего вида. Таким образом, этот факт не был объяснен, а являлся предположением, все равно – заключалось ли это предположение в факте прирожденных идей или чувственно данных и связанных впечатлений, все равно – называлась ли эта связь впечатлений причинной связью или последовательностью. До Канта философы объясняли познание особым родом познавательной материи, подобно тому, как прежде физики объясняли тепловые явления существованием тепловой материи, или горение – существованием флогистона. Итак, факт человеческого познания оставался необъясненным, а так как сделанные предположения были не случайны, а являлись необходимым следствием свойства и направления их системы, то он оставался вместе с тем и необъяснимым. Он считался догмой, которая была нужна даже скептикам и которую они оставляли в покое вопреки своему всеотрицанию.

Кант прозрел это догматическое состояние философии и положил ему конец очень простым и ясным требованием: условия познания и опыта не могут быть сами познанием или опытом, а должны предшествовать им, как в природе причины предшествуют действиям. Большая разница между тем, что выходит за пределы

нашего познания или превышает его (трансцендентное), и тем, что ему предшествует и что было обозначено Кантом выражением "a priori" или "трансцендентальное": первое лежит по ту сторону горизонта нашего познания, последнее – по эту. кантовское исследование направляется по эту сторону опыта; в этом направлении оно ново и отлично от всей прежней философии: оно относится к условиям человеческого познания, не опираясь на предположения, а расследуя, испытывая, познавая, т. е. не догматически, а критически. В критическом духе его исследования и учения и заключается факт, составляющий эпоху.

### **3. ВЕК КРИТИКИ**

Чтобы правильно оценить значение и важность этой эпохи, полезно предварительно ответить на вопрос: что значит вообще мыслить критически, независимо от понимания собственно кантовской проблемы? Ко всем объектам можно относиться догматически или критически: догматически – если мы предполагаем их данными и познаем их наличные свойства; критически – если мы исследуем условия возникновения их и их свойств, т. е. исследуем их происхождение и прослеживаем стадии их развития. Происхождение и развитие объектов суть проблемы критического мышления; эволюционно-историческое представление вещей есть плод его работы. Если мы принимаем мироздание за нечто данное и готовое и пытаемся познать законы существующего устройства, то мы относимся к делу догматически; наоборот – критически, если вопрос идет о том, как возникла вселенная и результатом каких постепенных изменений явилось ее теперешнее состояние. То же самое можно сказать и об изучении Земли и всей земной жизни в полном разнообразии ее форм, человечества, его рас и их истории,

религий и их письменных памятников, поэзии и искусства, одним словом, всего культурного мира. Стоит только назвать имена Канта и Лапласа, Ламарка и Дарвина, Фр. А. Вольфа и Г. Нибура, Д. Фр. Штрауса и Ф. Хр. Баура и др., чтобы вызвать картину столетия, в котором мы всюду встречаем стремление путем критического исследования достигнуть эволюционно-исторического мирозерцания. Я говорю не о каком-либо частном результате исследования, а о критическом направлении умов; к нему должны приобщиться также и противники, чтобы оспаривать те выводы, которые им не нравятся. Каждый из наших великих ученых со времен Лессинга может служить примером критического отношения в области познания вещей; на вершине стоит Кант, ибо он относился критически к самому познанию и благодаря этому заложил философское основание века, по справедливости названного критическим. В этом заключается значение и важность его эпохи, которая никогда не может отжить в этом смысле.

## II. КРИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

### 1. КРИТИКА РАЗУМА И ЧУВСТВЕННЫЙ МИР

Условия, которые предшествуют всяческому опыту и являются производящими его факторами, не могут быть самим познанием, а могут быть только познавательными способностями, голыми способностями, которые Кант объединил под именем "чистого разума" и сделал предметом своего исследования. Поэтому-то "Критика чистого разума" и составляет собственно тему его открытий и основание его системы. Уже постановка задачи дает возможность получить представление об ее объеме, далеко выходящем за пределы всех прежних теорий познания. Для предварительной характеристики кантовского творения я должен указать моим читателям на эту важность задачи и буду впоследствии еще часто и настойчиво возвращаться к этому обстоятельству, игнорирование или непонимание которого совершенно преграждает путь к уразумению духа кантовского учения.

Возможность опыта заключается в его условиях. Без возможности опыта нет также и предметов возможного опыта, нет объектов опыта, нет их совокупности, называемой нами чувственным миром. Поэтому вопрос о возможности опыта, о происхождении познания должен в известном смысле совпадать с вопросом о происхождении чувственного мира. В связи с такой постановкой задачи кантовская философия должна требовать и установить такую точку зрения, с которой чувственный мир уже не является чем-то данным, а является как нечто созданное при посредстве разума: такую точку зрения, с которой происхождение чувственного мира явствует из условий разума и его деятельности.

## **2. КАНТ, КАК КОПЕРНИК ФИЛОСОФИИ**

Только теперь нам открывается пропасть, разделяющая догматический и критический способ мышления, и делается ясным, какого необычайного умственного напряжения требуют открытие и понимание последнего. Трудности, которые нужно преодолеть новым формам жизни и познания, во всяком случае столь же велики, как и отдаленность этих форм от обычного течения жизни и познания. Они становятся особенно значительными, когда мы вынуждены отречься от естественной и как бы укоренившейся точки зрения наших представлений. В таком отношении находится критический способ мышления к догматическому.

Трудности, о которых идет речь, я попытаюсь уяснить посредством сравнения, имеющего с занимающим нас вопросом более тесную связь, нежели простое сопоставление. С естественной точки зрения, на которой мы опознаем себя, мироздание является нам в виде наличного, данного объекта, в виде сферы, в центре которой покоится Земля, а вокруг нее вращается небесный свод и Солнце, Луна и планеты по своим орбитам в различные промежутки времени. На этом

основном созерцании зиждется древняя астрономия, которой, при дальнейшем развитии, для объяснения данных феноменов общего и частного движения небесных тел понадобилась искусственная система сфер, а для истолкования, по-видимому, запутанного движения планет оказалось нужным известное птоломеевское допущение эпициклов, которое, однако, в конце концов явилось недостаточным для объяснения фактов, связанных с движением планет. Феномены оставались необъясненными.

Коперник прозрел шаткость древней астрономии и корень ее заблуждения: оно заключалось в геоцентрическом представлении. Чтобы понять мир планет, необходимо было оставить точку зрения первого, ближайшего чувству созерцания и стать на гелиоцентрическую, с высоты которой человеческий ум захватывает в свой кругозор Землю, открывает ее в числе планет и смотрит сверху на свое земное местопребывание. Теперь ясно, что житель Земли не воспринимает вращения вокруг оси и кругового движения своей планеты, что из этого невосприятия, из этого неведения собственной деятельности необходимо вытекает та иллюзия, которая заставляет нас видеть суточное движение небесного свода,

годовое движение Солнца вокруг Земли и неправильности в течении планет, вращающихся вместе с Землею вокруг одного и того же центра. Система Коперника опровергает и низвергает Птоломееву, она познает ее коренное заблуждение и с гелиоцентрической точки зрения объясняет все те кажущиеся движения, которые считались и должны были считаться последней неопровержимыми фактами очевидности; она ставит на место искусственных и недостаточных гипотез простейшее и естественнейшее решение. Подобно тому, как в астрономии система Коперника относится к Птоломеевой, как в представлении мира планет гелиоцентрическая точка зрения относится к геоцентрической, так относится вообще способ критического рассмотрения к догматическому, трансцендентальная точка зрения к естественной.

Пример и учение Коперника невольно дают нам важное указание. Как вообще обстоит дело с нашим представлением вещественного мира, в частности планетной системы, так же, конечно, может и будет обстоит оно с чувственным миром в целом. Можно предвидеть, что схожие коренные заблуждения будут иметь и схожие последствия, что мы, не сознавая собственной умственной деятельности в образовании всего

нашего чувственного мира представлений, принимаем последний за данный объект и считаем собственную работу за состояние и качества вещей вне нас, подобно тому, как во вселенной вместо движения собственной планеты мы видим движения других небесных тел, так как не воспринимаем движений земного шара. Самообман, подобный тому, какой влечет за собою геоцентрическая точка зрения, господствует над всем нашим миром представлений, и чтобы уяснить его и подорвать его значение, нужно подобное же самосознание и самопознание; только основания этого самообмана далеко значительнее и скрыты глубже, почему открыть и исследовать их труднее, нежели внедренные в нашем земном мире корни геоцентрического заблуждения.

Чтобы познать устройство мира планет и в нем движение Земли, Коперник должен был ввести в астрономию гелиоцентрическую точку зрения. Чтобы познать устройство чувственного мира и деятельность вашего собственного разума, философия должна была подняться на критическую (трансцендентальную) точку зрения, с которой весь мир явлений становится видимым во времени и пространстве. Как гелиоцентрическая точка зрения относится к

земному миру, так же относится критическая к человеческому разуму: кругозор познания первой простирается так же далеко, как область небесных тел, кругозор второй – так же далеко, как время и пространство, как разум и его границы. Кант стал Коперником философии и хотел быть им. Наше сравнение вполне согласуется с тем, что он сам думал и говорил; он охотно и неоднократно сравнивал свое дело с делом Коперника, как Бэкон свое – с делом Колумба<sup>2</sup>.



### 3. КАНТ И СОКРАТ

Выше мы определили разницу между догматическим и критическим способом мышления таким образом, что в первом случае объекты предполагаются данными, во втором же, напротив, спрашивается: как они возникли? Ведь ясно, что в нашем разуме не может явиться и образоваться ни один объект без нашей собственной творческой деятельности. Поэтому взгляд, согласно которому вещи даны нам извне, возможен только тогда, когда мы не подозреваем о собственной воспроизводящей деятельности, не знаем или забываем о ней. Состояние бессознательности или самозабвения характеризует догматизм мышления. Не знать, что делаешь, и поэтому считать собственное произведение за чужое – в этом состоит и этим объясняется всякое догматическое отношение.

Если эта деятельность вытекает из более глубоких источников, нежели наше сознание, или, что одно и то же, если она предшествует ему, то она совершается бессознательно, и в таком случае догматический взгляд на объекты самая естественная в мире вещь: это первый и ближайший способ представления, опровержение

коего возможно лишь тогда, когда бессознательное творчество освещается и достигает области сознания. В этом состоит одна из труднейших задач критического мышления. Если воспроизводящая деятельность сознательна, то о ней можно забыть только благодаря полному недостатку самосознания, но последствия будут те же самые: в состоянии такого самозабвения мы будем считать собственное творение за чужое, только в этом случае неразумие догматического представления сейчас же бросится в глаза. Никто не находит геоцентрического мирозерцания неразумным, пока не познана его неосновательность, но всякий смеется над человеком, который не может в досталь надивиться тому, что люди открыли названия звезд. Однако первое заблуждение настолько же догматично, как и второе, – оба они необходимо вытекают из неведения собственных деяний; разница лишь в том, что мы не можем воспринять движения Земли, между тем как знаем хорошо, что всякое наименование есть дело человеческого вымысла. Кто не знает этого или забывает об этом, для того названия звезд должны являться в виде продукта посторонней деятельности, в виде чего-то данного извне, даже как бы в виде сигнатуры звезд, и тогда он, конечно, имеет право

удивляться открытию ее при помощи телескопа.

Неведение собственных деяний есть глубокая внутренняя основа всякого догматического отношения, всякого самообмана, ослепления и неразумия, также и в выборе наших целей жизни и ее направления. Знание собственных деяний есть вообще задача критического мышления, путь самопознания и самосознания, направленный к цели истинной науки и житейской мудрости. Канта удачно сравнили с Сократом: в только что приведенных характерных чертах заключается точка сопоставления. Самопознание, знание собственных деяний в связи со стремлением к житейской мудрости было темой, благодаря которой Сократ в древности, а Кант в наше время создали эпоху в философии. В выборе этой задачи они схожи друг с другом, в способе же решения совершенно различны.

### **III. ДОГМАТИЧЕСКАЯ И КРИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ**

#### **1. ПРЕДУСЛОВИЯ КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Мы дали такое изъяснение соотношению догматического и критического способов мышления, что из противоположности обоих явствует также и их необходимая связь. Наше миропредставление возникло бессознательно, и потому оно по природе догматично: на этой точке упорно стоит естественное сознание, на этом основном созерцании покоится догматическая философия, которая должна развить и исчерпать свои системы во всех возможных направлениях, прежде чем может наступить критический переворот. Поэтому неудивительно, что момент последнего наступил так поздно, после того как в истории человеческой мысли протекло более двух тысячелетий. Догматическая философия есть эволюционно-историческое предусловие критической, как Птолемея система – предусловие системы Коперника.

Всякий человек, равно и тот, кто призван к

величайшим научным открытиям, переживает в течение своего развития такой возраст, в котором догматическое отношение вполне естественно, критическое же прямо невозможно. Нужно узнать множество объектов, нужно сделаться обладателем огромного количества представлений, чтобы получить интерес к их происхождению и быть в состоянии поставить вопрос: как возникли эти объекты? Если ребенку рассказывают какую-нибудь историю, которую он слушает с жадностью и напряженным вниманием, стремясь насытить свою потребность представления и воображения, то ему не приходит в голову спрашивать: откуда взялась эта история? кто ручается за нее и кто ее творец? Он спрашивает, конечно, истинная ли она, но спрашивает не из какого-либо интереса познания, а потому что желает этой истинности, ибо действительное происшествие производит на детскую фантазию совершенно иное и гораздо более сильное впечатление, нежели вымышленное. Доверчиво слушая какую-нибудь историю, ребенок хочет такого впечатления, а вовсе не исследования, которое могло бы поколебать его веру. Поэтому он вполне довольствуется, если его уверить в истинности дела. По той же самой причине в религиозных

вещах детская, а стало быть, и народная вера требует действительности Священного Писания и ощущает каждое умаление исторической реальности, как ослабление высокого впечатления и потерю веры.

При виде картины наш первый интерес сосредоточивается вполне и исключительно на вещественном содержании; если ребенку показать какую-нибудь картину, напр. Мадонну Рафаэля, то он захочет узнать, что изображено. Он не спрашивает: подлинная или подделка? копия или оригинал? маэстро или его школа? Такие критические вопросы лежат всецело вне его умственного кругозора, они предполагают наличность таких представлений, каких ребенок не имеет и не может иметь. Этот пример учит нас, насколько необходимым и нужным является в деле образования нашего мира представлений догматическое отношение, – как нелепо и смешно требование с самого начала мыслить критически. Совершенно так же необходима и нужна догматическая философия в истории развития человеческой мысли; совершенно так же невозможна критическая в начале философского мирозерцания.

## 2. ОБЪЕКТ КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Наше познание вещей в его как бы природном догматическом виде есть не только предусловие, но даже самый предмет критического мышления. Факт познания должен быть уже налицо, для того чтобы исследовать его возможность и право на существование; он должен быть дан, должен возникнуть нерелективным, некритическим путем, чтобы вызвать вопрос: как он дан? Критическая философия относится, стало быть, к нашему природному (догматическому) познанию вещей (беря последнее в его полном объеме, в который входит и догматическая философия), как физиология к жизни, оптика к зрению, акустика к слуху, грамматика к речи и т. д.

Благодаря превратному толкованию вещей легко можно приписать критической философии нелепое мнение, будто с познанием вещей нужно ждать до тех пор, пока оно само себя не объяснит и не обоснует; что сперва нужно бы исследовать, как мы познаем, прежде чем с этой способностью познания ринуться в поток вещей! Тогда Кант, как пошутил Гегель, уподобился бы тому глупцу, который не хочет идти в воду, пока не научится плавать. Правильно применяя в данном случае ту

же самую метафору, следует сказать, что Кант относится к нашему природному познанию вещей не так, как этот глупец к плаванию, а как Архимед!

Последовательность наших состояний восприятия и познания ясна: сперва естественное зрение, потом оптика, потом наученное, рассуждающее, критическое зрение, при котором мы хорошо сознаем все неизбежные оптические обманы, все обманчивые образы очевидности; естественное зрение есть предмет оптики, критическое – ее следствие. Такова и последовательность в развитии философии: сначала естественное познание и догматические системы, затем критика разума, из которой вытекает критически дисциплинированное и исправленное познание, прозревающее самообманы разума, догматические иллюзии и избегающее всех основанных на них искусственных систем познания. Если Кант в этом смысле и пытался остановить дальнейшее созидание и попытки известного рода метафизики, то, повторяя прежнее сравнение, он хотел предостеречь не от плавания по воде, а от головокружительного полета по воздуху.

Критицизму было сделано возражение, что он в сущности невозможен, ибо он якобы ставит

правильное применение способностей познания в зависимости от его исследования, которое, однако, может быть произведено лишь при посредстве этих способностей. Мы должны исследовать наш разум, чтобы пользоваться им: этого требует Кант. Но мы должны пользоваться разумом для его исследования – так возражают противники. Таким образом дело как будто вертится в каком-то круге и не двигается с места; предметом нашего познания, по-видимому, не может быть оно само; познаваемый объект, казалось бы, может быть всем, чем угодно, только не познающим субъектом. Вследствие этого все самопознание и самосознание становятся невозможными. Но они есть; предприятие критической философии кажется столь же невозможным и является столь же необходимым, как самопознание, осуществляемое и требуемое самосознанием, составляющим характер и природную особенность нашего разума. Впрочем, при выше приведенном возражении эта кажущаяся невозможность, основывающаяся на идентичности познающего субъекта и познаваемого объекта, не имеет даже значения. Ибо способности, в силу коих разум исследует свое познание вещей, отнюдь не те самые, с помощью которых он осуществляет познание их.

Однако этот вопрос слишком глубоко коренится в самой системе, и более обстоятельное изложение его выходит из рамок введения.

Нас прежде всего занимает вопрос о возникновении критической философии. Нам нужно припомнить историю догматической философии, из которой она вышла, нужно изучить жизнь и характер основавшего ее человека и проследить путь философского развития, который привел самого Канта к его эпохе.

## Глава вторая

### ТОЧКА ЗРЕНИЯ НОВЕЙШЕЙ ФИЛОСОФИИ ДО КАНТА

#### I. ЭМПИРИЗМ И РАЦИОНАЛИЗМ

##### 1. ПРОТИВОПОЛОЖНЫЕ И ОБЩИЕ ЧЕРТЫ ИХ

Свободное от предрассудков, независимое от всех преданий познание вещей человеческим разумом было постоянной задачей новейшей философии; ее решения искали с двух противоположных исходных точек, и потому оно выразилось в споре двух направлений познания. Первое из них, уже подготовленное в последнюю эпоху схоластики, устремилось на путь опыта; основанием и путеводной нитью ему служило положение, что всякое истинное познание заключается только в правильных восприятиях и правильно делаемых из них выводах. Когда же сопоставили тему задачи с этим способом решения, то должно было явиться возражение,

что при посредстве голого опыта вещи доступны познанию лишь постольку, поскольку они являются нам и воздействуют на наши чувства, – напротив, их собственная, независимая от нашего восприятия природа остается непознаваемой. Что такое вещи в действительности или сами по себе, какова их подлинная сущность – это не могло уясниться чувственному опыту, это может уразуметь только ясное, отчетливое, т. е. организованное по закону основания и следствия мышление. Таким образом, в среде новейшей философии выяснилась противоположность между эмпиризмом и рационализмом, антитеза между Бэконом и Декартом. (Два главных творения первого, Энциклопедия и *Novum organon*, относятся к 1605 и 1620 годам, два главных творения второго, *Размышления* и *Принципы*, – к годам 1641 и 1644). Спор между этими двумя направлениями составляет тему новейшей философии: познание вещей при посредстве сил человеческого разума – их общее требование; возможность такого познания – их общее предположение; допущение, что вещи даны нам в виде доступных познанию объектов, составляет их общий догматический характер, а в вытекающем отсюда следствии, что из данной природы вещей (в числе которых

находится и духовная сторона человека) возникает познание, сказывается их общее натуралистическое направление<sup>3</sup>.

## **2. СПОР МЕЖДУ ОПЫТОМ И МЕТАФИЗИКОЙ**

Эмпиризм требует и ищет познания вещей единственно по путеводной нити опыта; рационализм стремится решить ту же задачу, опираясь на принципы, или последние основания, и поэтому возводит свое учение на фундаменте метафизики (учения о принципах). Спор обоих направлений познания состоит, стало быть, в противоречии между метафизикой и опытом: эта антитеза составляет постоянную характерную черту и постоянную тему всей новейшей философии, и так как, исходя из общего предположения, догматически господствующего над обеими сторонами, невозможно разрешить их спор, то последний ждет решения и приговора от высшей точки зрения, что может наступить лишь после того, как спорный вопрос вполне разовьется и пройдет все свои стадии.

Впервые пред судилищем Критики разума могло быть обстоятельно обследовано положение сторон и мог высказаться их спор. Кант чувствовал себя этим беспристрастным и праведным судьей; он любил сравнивать свою критическую задачу с судебской, а спор

философских направлений с процессом, где дело идет о законных притязаниях разума и о его способности познавать вещи. Обширная проблема, открывшаяся ему и подлежащая его решению, состояла в этом продолжавшемся споре метафизики с опытом, в споре, который оказалось невозможным прекратить попытками эклектической мировой сделки. Посмотрим же, как с обеих сторон развилось положение партий и что было следствием этого.

## **II. ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ЭМПИРИЗМА**

### **1. ЭМПИРИЗМ БЭКОНА**

Бэкон явился основателем новейшей философии, когда он свел все человеческое познание к опыту, установил его метод и описал, как мог, объем его прозрений и открытий, круг его действий и задач; в деле эмпиризма он был больше указателем нежели систематиком, он указал опыту путь к изобретению, но оставил неисследованным вопрос, каким образом осуществляется самый опыт и из каких элементов он состоит. Гоббс систематизировал эмпиризм и дал ему натуралистическое обоснование, которого требовал, но не вывел Бэкон.

Здесь для нас важно обратить внимание на то положение, которое занял эмпиризм по отношению к метафизике уже при первом своем появлении. Бэкон приравнял все познание к нашему естественному, правильно руководимому наблюдением и экспериментами опыту, не знающему иных объектов объяснения, кроме естественных вещей; поэтому он приравнивал опытную науку к естественной науке и отрицал



познание сверхъестественного, божественного, равно как и человеческого духа, поскольку он отличается или должен отличаться от естественных вещей. Таким образом пала рациональная теология и психология. Метафизика была изгнана в область натуральной философии, где она должна была служить физике частью основанием, частью дополнением. Физика должна была объяснить явления природы исключительно действующими причинами. И вот метафизике, с одной стороны, выпало на долю познание самых общих сил природы, как бы физических принципов, с другой стороны, за ней осталось объяснение вещей конечными причинами, или целями, т. е. не физическими причинами. Как познание действующих основных сил природы, она есть физика под другим именем; как телеологическое рассмотрение вещей, она в глазах Бэкона не имеет научного значения, в физике непригодна, а вне ее является, в сущности, излишней забавой.

Стало быть, Бэкон отрицает метафизику в области теологии и психологии и допускает ее обособленное от физики существование в натуральной философии, чтобы сохранить хоть имя; он сдобривает метафизику опытом и, чтобы не совсем ее уничтожить, оставляет ей

натурфилософскую синекуру; в новой философской системе она ведет монашескую жизнь и занимается, как бы для препровождения времени, целесообразностью, которую являют механические действия сил природы, рассмотрением конечных причин, которые Бэкон изгнал из физики и о которых он сказал, что они посвящены Богу и бесплодны, как монахини<sup>4</sup>.

## 2. СЕНСУАЛИЗМ ЛОККА

Бэкон принял опыт за единственную путеводную нить всего дознания, не анализировал его. Если наше познание вещей возможно только при посредстве опыта, то следует спросить далее: как возможен самый опыт? Элементами его являются наши впечатления, или идеи, простые представления, ни одного из которых мы не создаем, а все получаем при посредстве нашего внешнего или внутреннего восприятия (сенсация и рефлексия), все равно, возникают ли эти элементарные представления только из внешнего или только из внутреннего чувства, или из обоих вместе, все равно, производятся ли внешние впечатления посредством одного из наших органов чувств или нескольких вместе. Во всяком случае единственный источник опыта есть восприятие, или восприимчивость чувств: такова точка зрения сенсуализма, установленная Локком в его "Опыте о человеческом рассудке" (1690).

Сенсуалистический взгляд должен был сузить кругозор нашего познания сравнительно с тем, что сделал Бэкон: теперь уже не все естественные, а только чувственные вещи могут считаться

очевидными. Нечто может заключаться в природе и ее деятельности и, однако, может быть недоступным нашим чувствам, стало быть, может быть естественным, но не чувственным. Теперь непознаваемое считается равным сверхчувственному, недоступному восприятию. Доступны восприятию только явления, только качества и внешние проявления вещей, а не их носители, сущность вещей; сущность же тел остается именно настолько же скрытой, как существо Бога и души. Познания вещей самих в себе вообще не существует, оно так же мало возможно в области космологии, как в области психологии и теологии. Таково учение Локка в его последовательном изложении, оставляя в стороне его колебания<sup>5</sup>.

На почве сенсуализма опытная философия вступает в фазис полной противоположности с метафизикой и становится лицом к лицу с вопросом: в чем состоят восприятия, или впечатления, эти элементы всех объектов познания? Ответ на это может быть двоякий. Впечатления имеют либо исключительно физическую, либо исключительно духовную природу; исключительно физическую, потому что они суть впечатления, или импрессии, исключительно духовную, потому что они суть

перцепции, или идеи. В первом случае они суть динамические состояния в нашем центральном органе, вызванные воздействиями внешних тел на органы наших чувств; в таком случае человек вполне машина, равно как и вселенная, и действительно, не существует ничего кроме вещества и вещественных изменений: такова точка зрения материализма, которому положил начало уже Гоббс, а французская философия прошлого столетия довела его до так называемой "Системы природы". Эта книга появилась 150 лет спустя после "Novum organon" Бэкона, в то самое время, когда Кант заложил первый фундамент критической эпохи (1770). Во втором случае впечатления суть только представления, или идеи, которые, будучи таковыми, не могут возникнуть и быть внушены нам материальным путем: такова точка зрения идеализма, которому дал начало Берклей в своих "Принципах человеческого познания" (1710), спустя два десятилетия после локковского "Опыта о человеческом рассудке".

### 3. ИДЕАЛИЗМ БЕРКЛЕЯ

Эмпиризм ограничил познание естественными, а сенсуализм чувственными объектами; в последних, стало быть, известно только то, что чувственно, или доступно восприятию; все же восприятия суть впечатления в нас, или представления, называвшиеся в тогдашней философии, как у Локка, так и у Декарта, идеями. Поэтому чувственные вещи состоят из идей; если отбросить идеи (т. е. впечатления, или восприятия), то от них не останется ничего. Итак, есть только воспринимающие и воспринимаемые сущности; первые суть духи, вторые – идеи: "есть, следовательно, только духи и идеи".

Но идеи суть впечатления, не фикции; первые мы получаем, вторые создаем. Идеи суть данные факты, которые мы воспринимаем, а не производим; их причиной может быть только Бог, ибо кроме идей существуют только духи и кроме воспринимающих духов существует только творческий. Бог создает в духах идеи (впечатления), воспринимаемые нами как данные объекты, или как вещи, находящаяся вне нас (чувственный мир). На самом деле нет никаких

вещей кроме нас, нет ничего независимого от представления, кроме представляющего духа, нет никакой вещи в себе, которая, в противоположность духу и представлению, была бы абсолютно недуховною, немыслящею и недоступною представлению сущностью, "нелепостью", называемой "материей".

В этих главных чертах заключается все учение Берклея, в них же сказывается его полная противоположность материализму. Антитеза эта была признана и высказана обоими учениями; каждое из них казалось другому верхом бессмыслицы, только творцы "Системы природы" нашли "методу" в бессмыслице Берклея, а последний не видел в учении материализма ничего кроме нелепости. Чрезвычайно достопримечателен и поучителен тот факт, что оба враждебных воззрения исходят из общего корня, что прославляемый материалистами сенсуализм последовательно приводит к такой точке зрения, которая заслуживает названия "идеализма". Берклей – это законченный Локк. Из сенсуализма следует, что вещи сами в себе непознаваемы, из идеализма – что они вообще не существуют; первый доказывает их непознаваемость, второй – их невозможность; первый отрицает метафизику, второй –

реальность материи. Если под вещами в себе понимается нечто, существующее независимо от духа и представления, то это нечто может быть только материей. Если догматизм, допуская познаваемость вещей, предполагает, что они даны независимо от всякого представления и всяких духовных способностей, то он совпадает с материализмом как раз в том смысле, в котором Берклей отрицает учение последнего, объявляя его нелепым. Поэтому Берклей и направление его антитезы уже потрясают догматизм в одной из его основ<sup>6</sup>.

Однако точка зрения идеализма сама еще догматична, потому что согласно ей объекты нашего познания все без исключения хотя и суть представления, или идеи, но данные: они суть впечатления, причиной которых является Бог. Факт нашего познания является таким образом непостижимым, как воля Божия, стало быть, недоступным человеческим силам: проблема познания вступает в такой фазис, что единственным рациональным путем для понимания и решения ее остается скептицизм Юма.

#### 4. СКЕПТИЦИЗМ ЮМА

Не подлежит сомнению, что познание следует ограничить областью наших восприятий, что уже не спрашивается: существуют ли вещи вне нас и независимо от наших представлений, а спрашивается, каким образом возникает в нас идея, или мысль о таких вещах? Если мы считаем впечатления (импрессии) и их оттиски (идеи) за единственно познаваемые объекты, то характерную и важную черту познания составляет не их обособление, а их связь. Вопрос в том: существует ли такая явная и необходимая связь наших впечатлений?

Если данные представления так относятся друг к другу, что из одного сравнения их явствует их связь, то последняя понятна сама по себе, и суждение, связывающее представления этого рода, имеет характер неоспоримой необходимости. Такие суждения возникают при посредстве анализа содержания данных представлений: они поэтому аналитичны. Для такого расчленения не нужно ничего кроме одного мышления, разлагающего данные идеи и сравнивающего их: поэтому Юм назвал прозрения этого рода "суждениями разума";

основная форма их есть равенство, представляющее собою тип всякого логического и математического познания, которое имеет характер демонстративной достоверности и оправдывает его возникновением своих суждений.

Иначе и труднее будет дело, если вопрос касается связывания разнородных впечатлений в том виде, как они являются нам в фактах восприятия. Как далеко простирается восприятие, так же далеко простирается и область опыта; в связывании фактов опыта состоит эмпирическое суждение, в необходимости этого связывания — эмпирическое познание. Вопрос в том: есть ли такое познание? Существует ли необходимое эмпирическое суждение? Так как в этом случае данные представления относятся друг к другу не так, как А к А, вместе с тем не так, как А к одному из своих признаков, а так, как А к В, то они не могут быть связаны формой равенства, а должны быть связаны, как различные члены, каким-либо особым способом. Такое связывание называется синтезом. Всякое эмпирическое суждение синтетично. Существует ли необходимый синтез? Этот вопрос составляет проблему Юма.

Если бы связь, соединяющая различные

факты, была дана так же, как и сами они, то решение вопроса не представляло бы затруднений: тогда эмпирическое суждение было бы тоже аналитическим, являясь следствием из данного содержания представления. Но это не так. Упомянутая связь не дана нам, а возникает через нас; необходимое связывание впечатлений и идей (если оно есть) совершается по законам нашей психической природы, а эти законы не могут быть логическими законами мышления, ибо мышление только сравнивает и анализирует; законы эти, стало быть, нужно искать в тех способах, какими мы произвольно связываем или соединяем друг с другом образы (идеи) впечатлений. Исследование Юма направлено поэтому на законы "ассоциации идей", по которым действует воображение.

Мы произвольно связываем в нашем воображении такие объекты, которые схожи друг с другом, или смежны в пространстве и времени, или которые так относятся друг к другу, как причина и действие, т. е. мы связываем по законам сходства, смежности и причинности. Законы эти в качестве путеводной нити человеческого воображения имеют только психическое и частное значение; лишь один из них имеет притязание на необходимое и общее

значение, независимое от случайностей индивидуального воображения: это закон причинности. Оправдывается ли это притязание? Этот вопрос составляет ядро исследования Юма и совпадает с вопросом о ценности опыта для познания.

Как доходим мы до представления причинности? Так как все представления либо суть впечатления, либо возникают из них, то причинность должна быть или данным впечатлением, или идеей, уясняющей мышление через расчленение впечатлений: в первом случае она есть эмпирическое понятие, во втором – понятие разума. Она ни то, ни другое. Даны нам отдельные впечатления, а не их соединение или связь: мы видим молнию и слышим гром, но мы не видим и не слышим в молнии причины грома. Причина не есть впечатление, не есть эмпирическое понятие. Насчет этого даже Локк мыслил довольно поверхностно, почему и обманулся, ибо он считал силу простой идеей, а действие непосредственным объектом восприятия.

Юм уничтожает эту иллюзию своим более глубоким исследованием. Причинность не есть также и понятие разума, иначе она должна бы стать очевидной логическому мышлению

аналитическим путем. Но как бы тщательно ни расчленили мы понятие А, мы не найдем в нем понятия В, стало быть, не найдем и того, что А есть причина В, значит, вообще того, что А есть причина, или сила, производящая что-нибудь. При посредстве одного только разума отнюдь нельзя понять, что, так как есть одно, то есть и другое.

Представление причинности не есть ни эмпирическое понятие, ни понятие разума, оно не следует непосредственно ни из восприятия, ни из мышления: оно может поэтому возникнуть только путем воображения и не может заявлять притязания ни на какое независимое от него значение. Как возникает оно? Нам даны различные впечатления и их хронологический порядок: одинаковые впечатления повторяются в одинаковом хронологическом порядке и именно настолько часто, что мы привыкаем к факту этого порядка и за первым впечатлением произвольно ждем второго. Сперва А, потом В. Частое повторение делает то, что это "post hoc" запечатлевается в нас, само становится впечатлением и является нам в виде постоянного порядка. Под влиянием этого не данного, а образовавшегося (ибо привычного) впечатления мы верим, что В всегда следует за А, и считаем А

необходимым условием или причиной В. Дан факт: А, потом В. Привычка превращает это в веру: А, потом всегда В. На этой вере основывается суждение: А, потому В. Так из "post hoc" образуется "propter hoc"; так возникает представление причинности. Если все идеи так относятся к впечатлениям, как копии к оригиналам, то оригиналом идеи причинности служит образовавшееся впечатление привычной последовательности. Все так называемое эмпирическое познание основывается на вере, возникшей при посредстве воображения и привычки, а потому оно не может притязать на общее и необходимое значение. В этом прозрении заключается скептицизм Юма, посягающий не на сущность нашего опыта, а только на догматический способ его обоснования.

Как обстоит дело с понятием причины, так же обстоит оно и с понятием субстанции, с представлением самостоятельного, независимого от всякого восприятия бытия вещей: с субстанциальностью физических и духовных сущностей.

Нам дан ряд впечатлений, обладающих высшей степенью сходства, связывание которых поэтому удается настолько легко и беспрепятственно, что они кажутся нам

идентичными, или одним объектом, остающимся постоянно тем же самым. Ассоциация данных идей в этом случае настолько непрерывна, настолько часто повторяется и потому привычна, что мы уже больше не замечаем перехода от одного представления к другому, что составляет дело нашего воображения, и считаем возникший таким образом объект не своим произведением, а данной вещью вне нас, независимо от смены наших представлений, а стало быть, и от них самих. Так возникает представление внешнего материального мира, которое требует в качестве своего коррелята представления души, как мыслящей субстанции, лежащей в основании всех внутренних явлений.

Достаточно нашего предварительного обзора критической философии, чтобы сейчас же увидеть, насколько близок ей дух исследований Юма. Уже в них дело идет о том, – каким образом возникает факт нашего познания и как из невосприятости наших собственных привычных деяний проистекает догматический взгляд на вещи. Геоцентрическая точка зрения философии поколеблена уже Юмом. Для исследований Канта совершена значительная предварительная работа, ему указаны пути к двум решительным пунктам: к понятию причинности и к понятию субстанции.

Понятие причинности не может быть объяснено без установления его отношения к хронологической последовательности; понятие субстанции не может иметь места без представления постоянного объекта.

Мнение Юма насчет метафизики более резко, нежели мнение его предшественников; он не только ее отрицает, он осуждает ее: "теологические и метафизические книги должны быть преданы сожжению, потому что в них не может заключаться ничего, кроме софистики и обмана". Между тем о Юме можно сказать то же самое, что и обо всей догматической философии. Он предполагает существующим то, что хочет объяснить; элемент, исходя из которого он объясняет опыт, есть уже опыт, именно связывание впечатлений. Он хочет показать, как связываются впечатления, и предполагает, что они связаны, что их хронологическая последовательность дана, что, стало быть, момент объекта принадлежит к числу его свойств, а само время – к числу данных впечатлений, что оно не есть способ представления, а свойство вещей. В этом отношении вывод Юма дает времени такое значение, которое давно отрицалось предшествующими ему метафизиками, ибо они объявляли, что время есть "modus cogitandi"<sup>7</sup>.



### III. ТОЧКИ ЗРЕНИЯ РАЦИОНАЛИЗМА

#### 1. ДУАЛИЗМ ДЕКАРТА

На почве предположения, что познание вещей, каковы они суть сами по себе или независимо от нашего чувственного восприятия, возможно только посредством ясного и отчетливого мышления, возникает рационалистическое направление новейшей философии, развивающееся в ряд метафизических систем. Ясное и отчетливое мышление есть очевидное, в строгой непрерывности переходящее от вывода к выводу, почему оно требует первых оснований непосредственной достоверности и несомненного значения закона причинности, именно связи основания и следствия, причины и действия. Поэтому путеводной нитью этой метафизики и прототипом ее метода служит математический порядок положений и доказательств: возникает метафизика по прототипу математики, все равно, в виде ли вольного или формального подражания.

Декарт обосновал это направление и взял за исходную точку положение самодостоверности

собственного мышления, откуда будто бы непосредственно явствует самостоятельность (субстанциальность) духа, бытие мыслящей субстанции; дальнейшими своими выводами он доказал, что кроме духа существуют вещи, независимые от него и противоположные ему: субстанции, которые только протяженны, т. е. тела. Эта противоположность между духом и телом составляет тот дуализм, который он сам объявил основанием своего учения, характерной чертой своей метафизики. Отсюда следует, что в вещественном мире не существует ничего кроме бессильной, недейтельной материи в приданном ей состоянии движения и покоя, общее количество которых остается постоянным, причем в этом состоянии все изменения или движения от внешних причин происходят по чисто механическим законам. По метафизическим основаниям это механическое учение о природе должно было отрицать материальную силу, как таковую, и однако для сохранения количества движения оно должно было придать телам стремление к косности, или силу сопротивления, которая была не в состоянии производить феномены движения, открытые и объясненные Галилеем. Такова антитеза метафизики и эмпирической физики, кончившаяся неудачно для

первой.

В человеке дух соединен с телом. Что это так, об этом свидетельствует факт чувственного представления (ощущение) и произвольного движения. Но каким образом это происходит и может происходить, это решительно непостижимо, раз что дух и тело считаются противоположными субстанциями, не имеющими по природе своей ничего общего друг с другом. Между этими субстанциями ни в каком случае не может иметь места естественное общение и взаимное влияние, как этого хотелось Декарту. Либо дух и тело субстанции, и соединение их – чудо, возобновляющееся при божественной помощи (*göttliche Assistenz*) каждый раз, когда к тому представится повод; либо их соединение вполне естественно, но в таком случае дух и тело не субстанции, и картезианский дуализм неверен. Первым путем идут окказионалисты, вторым, который указывает рационализм, идет Спиноза.

Живая сила в материальной природе и единство духа и тела в природе человеческой суть факты опыта. Учение Декарта построено таким образом, что своими основными понятиями оно не может справиться с этими фактами: оно не в силах объяснить их и, соблюдая последовательность, вынуждено их отрицать.

Такова антитеза между метафизикой и опытом, рассматриваемая с точки зрения метафизики и именно с ее первой точки зрения<sup>8</sup>.

## 2. МОНИЗМ СПИНОЗЫ

Рационализм требует познаваемости двойственной человеческой природы. Соединение духа и тела вовсе не чудесное, а естественное деяние Бога; оно осуществляется Его волей не случайно, а необходимо следует из Его существа. Поэтому должно отождествить Бога с природой вещей и признать одну и единственную субстанцию, соединяющую мышление и протяженность, как свои атрибуты. Так возникает монизм Спинозы, или учение о всеединстве, отрицающее картезианскую противоположность субстанций (дух и тело), но утверждающее и сохраняющее противоположность атрибутов (мышление и протяженность). Из существа Бога исходит от века совокупность и порядок всех вещей, один и тот же порядок, постоянный и неизменный, как сам Бог; этот миропорядок тождествен с причинной связью, при которой все проистекает из действующих причин и ничего не происходит через посредство самоопределения и целей: мы видим детерминистическую по своему основному взгляду, механическую систему познания, вполне и явно противоположную всякому телеологическому взгляду на вещи; она

воспроизводит рациональное изображение мира не только математическим способом мышления, а формальным подражанием математическому методу, "more geometrico".

Если все вещи необходимо вытекают из мыслящей и вместе с тем протяженной сущности Бога, то природа каждой вещи должна быть одновременно мыслящей и протяженной, одновременно духом и телом; стало быть, весь вещественный мир должен быть одушевлен, и общий порядок всех вещей должен быть мыслим и познан испокон века. Вместе с мировой системой здесь дана испокон века заключающаяся в ней истинная система познания. Познание не возникает, оно есть. В человеческом духе оно затемнено, но оно и здесь не рождается, а возникает через просветление тьмы, через просвещение заблуждения, понимаемого Спинозой, как подвластное аффектам состояние запутанности и злосчастия, которое невыносимо для природного стремления к поддержанию и возвышению собственного бытия и должно быть побеждено им, если оно исполняет свой закон. Если догматизм состоит в том, что предполагает факт познания и допускает, что оно дано в природе вещей, то учение Спинозы является самым чистым его примером.

Если должна быть подтверждена противоположность между мышлением и протяженностью, если вместе с тем должны быть признаны познаваемость, полное единство и причинная связь вещей по закону действующих причин, то из таких условий последовательно не может развиваться никакая иная система, кроме этого учения<sup>9</sup>.

Противоположность между мышлением и протяженностью, взаимное исключение духовной и физической природы признавалось и Спинозой, и Декартом; в этом отношении все равно, есть ли мышление и протяженность атрибуты противоположных субстанций или противоположные атрибуты одной единственной субстанции, все равно, называются ли духи и тела субстанциями или модусами. Тут должно считаться невозможным, чтобы духовные явления производились физическими причинами и наоборот; оба философа понимали эту невозможность и указали на нее. В таком случае, однако, решительно необъяснимо, как может иметь место факт ощущения и чувственного представления, стало быть, также и факт восприятия и опыта. Мы подробно изложили и указали ранее, как все попытки объяснения обоих философов потерпели крушение в этом месте и

должны были потерпеть его<sup>10</sup>. Метафизическая система познания, как в своей дуалистической, так и в монистической форме, противоречит не только известным фактам, которым учит опыт, она противоречит факту самого опыта и его элементов. Антитеза между метафизикой и опытом является здесь со стороны метафизики во всей своей силе.

### 3. УЧЕНИЕ ЛЕЙБНИЦА О МОНАДАХ

Лейбницу пришлось освобождать философию из этого полного противоречий положения и преобразованием ее метафизики лучше приспособить ее к природе вещей, согласной с опытом. Вопреки Декарту он отрицал бытие противоположных субстанций, дуализм между духом и телом, вопреки Спинозе – учение о единственности субстанции и о божественном всеединстве, вопреки обоим – дуализм между мышлением и протяженностью. Он утверждал наперекор Декарту сплошную единосущность и единородность вещей, наперекор Спинозе – множественность субстанций, наперекор обоим – единство мышления и протяженности в понятии силы, действующей сообразно целям, представляющей, заключающейся в каждой вещи, силы, которую он отождествил с сущностью субстанции и определил как единицу силы или монаду.

Мир есть совокупность бесчисленных монад; все они представляют вселенную, каждая по-своему, т. е. в присущей ей степени ясности, прогрессирующей поэтому от самых темных до самых светлых ступеней представления, и именно

с бесконечно малыми оттенками или разностями, ибо при бесконечном количестве монад нет ни одного незанятого места, т. е. ни одной возможной степени, которая не была бы реализована. Миропорядок представляет, стало быть, непрерывную или сплошную скалу представляющих сил, из которых ни одна не происходит из другой, но каждая вполне независимо выполняет сообразное со своей природой назначение, развивает свое основное начало и через это образует в мире вещей принадлежащую ей ступень. Ни одно существо не производит другого, все они одинаково вечны; их порядок состоит, стало быть, не в естественной зависимости или общности, как этого требует закон причинности, а в вечной согласованности, которую Лейбниц назвал гармонией: "предобразованной", поскольку она заложена в природе вещей и дана, "предустановленной", поскольку божественная воля является ее последней творческой причиной. Из самостоятельности первосуществ (монад) следует их взаимная исключительность, которая должна обнаруживаться в виде отталкивающей силы и в виде сосуществования наполненных силою сфер, т. е. в виде пространственного вещественного мира, восходящего от безжизненных,

по-видимому, масс к органическим телам, а в царстве последних – постоянно к высшим и более богатым организациям. Пространство и материя считаются здесь феноменами силы, формой явления монад, основывающейся на их взаимном исключении, на ограниченной и темной природе представляющих сил. Поэтому Лейбниц говорил, что материя есть "темное или запутанное представление".

Учение о монадах отрицает то, что утверждает опыт: причинную связь и естественное возникновение вещей. Тут происходит столкновение лейбницевской метафизики с опытом. Эта метафизика познает в природе вещей только отталкивающую силу и отрицает силу притяжения: в этом состоит антитеза между Лейбницем и Ньютоном, оставляя в стороне их личный спор об изобретении дифференциального исчисления. Ясное и отчетливое познание вытекает, по учению о монадах, из природы и порядка вещей, из представляющих сил, из данной мировой гармонии: оно заключено в сущности вещей в виде задачи; в прогрессирующем решении этой задачи состоит тема мира. Познание вытекает из природы человеческого духа путем развития его основных начал, через достижение области

сознания прирожденными или несознаваемыми идеями; оно не возникает через внешние впечатления, ибо последние сами совершенно невозможны при условии существования монад: тут происходит столкновение Лейбница с эмпиризмом, откуда вытекает им самим полемически изложенная антитеза против Локка.

В мире реальное не может быть ни увеличено, ни уменьшено. А так как учение о монадах отождествляет реальное с запасом сил, то Лейбниц должен был учить, что в вещественном мире остается постоянным (не количество движения, а) сумма или количество силы: это учение о сохранении силы в противоположность Декарту, который на основании своих принципов отрицал живую силу и утверждал наперекор опыту сохранение количества движения в вещественном мире: отсюда возник тот спор о мере и определении величины сил природы, который Кант пытался разрешить в своем первом сочинении. По учению о монадах основные силы мира принадлежат к категории представляющих и действующих сообразно целям; поэтому механическая деятельность физических причин находится в зависимости от конечных причин и обусловлена ими: здесь мы опять наталкиваемся на антитезу между Лейбницем и Спинозой. То,

что последний принципиально отрицает, первый принципиально утверждает: значение целей. Исследовать, изложить и разрешить спор между механическим и телеологическим взглядом на мир – это составляет одну из глубочайших и труднейших задач критической философии. В систематическом ряду ее задач это была последняя.

#### **4. ЭКЛЕКТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА ВОЛЬФА**

Сам Лейбниц считал возражения против своей системы ничтожными и опровергнутыми; он воображал, что установил познание вещей самих в себе в полнейшем согласии с требованиями мышления и опыта и осветил своим учением о монадах сущность души, мира и Бога; в его метафизике заключались все учения, невозможность которых была провозглашена эмпиризмом со времени Бэкона: рациональная психология, космология и теология. Между тем этот первый немецкий философ новых времен изложил свои идеи не в форме системы и не на языке своего народа. Разрешение этой двойной задачи дидактического и грамматического истолкования, проведение новой философии в нормальную и обширную систему, сплошное облечение ее в форму демонстративного метода, вместе с тем приобщение ее к немецкой литературе предпринял Хр. Вольф, положив этим начало своей славы.

В 1726 году он закончил целый ряд немецких учебников, начатых им в 1712 году; в них он дал полное изложение всех частей новой системы. Первым из этих учебников была логика:

"Разумные мысли о силах человеческого рассудка" (1712), вторым – метафизика: "Разумные мысли о Боге, мире, душе, а также о всех вещах вообще" (1719). И так как Вольф со своей философией хотел быть не только немецким профессором, а учителем человечества, то он дал ту же систему в пространнейшем изложении также и на всемирном ученом языке, и за рядом немецких учебников выпустил ряд латинских (1728–1753).

Взяв метафизику так, как она была дана Лейбницем и существовала в начале прошлого столетия, он придал ей вид, удобный для преподавания и изучения, и таким образом основал ту школу немецкой философии, которая, по выражению Бильфингера, называлась "лейбниц-вольфовскою" и открыла путь немецкому просвещению. Эта школа была первая, которую пришлось пройти Канту и которая определила его начинания.

Характер вольфова учения был совсем не метко определен этим названием, данным ему одним из лучших его учеников, но не одобренным учителем. Уже стремление к величайшей общепонятности должно было иметь следствием то, что Вольф искал примирения везде, где возникали возражения и противоречия, и пошел

поэтому эклектическим путем, совершенно иначе, нежели Лейбниц, который удерживал за собою поле сражения, тогда как Вольф уступал его противнику. Он отбросил то, что в принятой им метафизике было задумано слишком глубоко для того, чтобы его можно было сделать доступным опыту и разъяснить в удобопонятной форме доказательств: этой участи подвергся ни более, ни менее, как истинный и оригинальный характер учения о монадах, согласно которому сущность вещей состоит из представляющих сил. Он сглаживал то, что со стороны метафизики обостряло существующие антитезы до непримиримости, и таким образом построил систему, в которой рационализм шел об руку с эмпиризмом, Декарт с Лейбницем, а что касается способа доказательств, то, по-видимому, в ней выполнены даже требования Спинозы.

От метафизики требовалось, чтобы она выводила из сущности вещей то, что было дано в фактах опыта; от опыта требовалось подтверждение того, что доказывала метафизика, исходя из последних оснований: так дополняли друг друга в его системе рациональная и эмпирическая космология, рациональная и эмпирическая психология; противники являлись в ней в полном согласии, антитеза между



метафизикой и опытом была как бы устранена. В метафизике он подтверждал лейбницевское учение о простых одаренных силою субстанциях, но не признавал, чтобы эти единицы силы были духовной или представляющей природы. В этом пункте учение о монадах отстывает перед картезианским дуализмом и уступает ему поле; теперь только фактическое согласование души и тела могло еще считаться "предустановленной гармонией"; тут опять должен был поэтому выступить Лейбниц, чтобы призраком своего учения, из которого было устранено самое главное, поддержать дуализм как раз в том, в чем он опроверг его.

И эта коалиционная система картезианской и лейбницевской метафизики была построена и выведена, положение за положением, по тому самому логическому методу, который господствовал в математике; только значение целей отнюдь не отрицалось, а, напротив того, божественные намерения в устройстве мировой машины и польза вещей для человека были возведены в тему особого философского рассмотрения, которое должно было относиться к рациональной теологии вроде того, как эмпирическая психология к рациональной и экспериментальная физика к догматической.

Лейбницевское понятие внутренней целесообразности, вытекавшее из учения о монадах и оспаривавшее механическую систему причинности, потеряло здесь свою силу и значение; его место заняло понятие внешней целесообразности или полезности вещей.

Нечего удивляться характеру учения Вольфа и его господству, если мы сумеем правильно обсудить и рассмотреть в целом то состояние философии, из которого оно вытекает. В момент его появления точки зрения эмпиризма и рационализма, а вместе с тем и взаимный спор обоих направлений познания в главных чертах развились вполне: Декарт стоит против Бэкона, Локк против Декарта, Лейбниц против Локка; сенсуализм разветвляется на противоположные друг другу идеализм и материализм и идет навстречу скептицизму. Если противоположности так глубоко вкоренились в природе человеческого духа, как эти направления познания, и так полно выразились и развились, как это было после Локка и Лейбница, то из исчерпанной антитезы вытекает потребность примирения, и вместе с этим попытка эклектическим путем установить универсальную систему, которая была предметом стремлений, но не была достигнута. Эта попытка могла явиться только со стороны рационализма и

была сделана Вольфом.

Не иначе обстоит дело с точками зрения и противоречиями в самой метафизике. В каждой из ее систем господствует основное воззрение, выходящее из устройства мира и навязывающееся непредубежденному уму с силой естественной истины. Эти истины следующие: 1) противоположность между бессознательным и сознательным существом; 2) необходимая и полная связь вещей, несмотря на эту противоположность; 3) прогрессирующей ряд степеней, не терпящий в природе вещей никакого раскола и сглаживающий их противоположности постепенными переходами. Первая идея проникает и регулирует систему Декарта, вторая – Спинозы, третья – нашего Лейбница<sup>11</sup>. Это как бы три слова натуралистически настроенной метафизики до Канта. Четвертого нет. Точки зрения и антитезы исчерпаны, и задача только в их сближении и объединении. Эту попытку делает лейбниц-вольфовская философия, возобновляя картезианский дуализм между духом и телом, между мыслящей и немыслящей природой и заимствуя дедуктивный метод у математики, и стало быть, невольно у Спинозы.

Школьная форма системы, конечно, скрывает на первый взгляд внутренне несистематичный и

бессвязный характер целого, однако последний не может не обнаружиться, и в конце концов из вольфовской школы выходят открытые эклектики, пытающиеся соединить немецкую метафизику с английским эмпиризмом, Лейбница с Ньютоном и Локком, Вольфа с английскими деистами и мораль-философами, с Шефсбюри и Руссо. Ламберт является в своих "Космологических письмах" (1761) посредником между Лейбницем и Ньютоном, в своем "Новом органоне" (1764) и "Архитектонике" (1771) – посредником между Лейбницем и Локком; подобные же стремления к связыванию рационалистического и сенсуалистического учения о познании и душе видны у Д. Тидеманна в "Исследовании о человеке" (1771) и у Н. Тетенса в "Опытах о человеческой природе", относящихся к тому же времени. Между тем Кант уже выступил на арену философии и положил начало критической эпохе.

Среди верующих в откровение теологов, как правоверного, так и пиетистического направления, система Вольфа находит противников и приверженцев; первые оспаривают в ней рационалистическое, детерминистическое, механическое объяснение мира, учение о безызъятном значении

достаточного основания и о предустановленной гармонии между душой и телом; вторые пользуются ее логической формой преподавания, как церковное учение схоластикой и заставляют ее служить своей догматике. Сам Вольф находил обыкновенно, что лучше всего его поняли бы не-противники, потому что для него было важнее распространение учения, нежели его последовательность, как этого и требовал эклектический характер. Как известно, первыми и жесточайшими его врагами были пиетисты из Галле, содействовавшие его изгнанию из Пруссии (1723). Одним из главных его противников правоверного лагеря был Хр. А. Крузиус в Лейпциге (1712–1776), пытавшийся философским путем опровергнуть рационализм Вольфа и особенно нападавший на закон достаточного основания (1743). Между тем были также благочестивые теологи пиетисты, сдружившиеся с вольфовским методом, как, напр., в Кенигсберге Фр. А. Шульц, с которым мы опять встретимся в биографии Канта, были и физики, умевшие соединить метафизику Вольфа с натуральной философией Ньютона и с правоверной теологией, как М. Кнутцен в Кенигсберге, который из всех академических преподавателей Канта имел на него самое

большое влияние. Чтобы сделать возможным такие прилаживания, надо было устранить из системы самый значительный камень преткновения, учение о предустановленной гармонии между душой и телом, и поставить на его место естественное взаимодействие обоих элементов. Но в том факте, что вольфовская философия могла ужиться с верующей в откровение теологией и, в то же время, послужила основанием такому радикальному отрицанию, какое дал Г. С. Реймарус в своей критике Библии, мы имеем очевиднейшее доказательство того, что метафизика и ее школа находились уже в состоянии полного разложения.

#### IV. ФИЛОСОФИЯ ПРОСТОГО ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РАССУДКА

Философские системы докантовского времени с их школьными формами и с их антитезами отжили свой век, и общий их результат, вытекающий из духа учения Вольфа, сказывается в немецком просвещении и популярной философии, развивающейся во второй половине прошлого столетия и составляющей духовную атмосферу того времени. Это не лишенная характерных черт и искусственно возникшая смесь разнородных мирозерцаний, как, пожалуй, может показаться на первый взгляд; у нее есть свой компас, который не вертится по всем румбам, а указывает точное направление, задачи и способ изложения в философии. Что в существующих системах само по себе явственно непредубежденному, природному уму, то утверждается; что противоречит ему, то отрицается. Каждая из этих систем покоится на какой-нибудь основной истине, которой она придает исключительное значение, последовательно развивает ее и доводит до непримиримого противоречия к другой, такой же естественной и явственной истине. Такое

противоречие ложно и является противоестественным насилием, в котором виновата односторонность системы.

Неоспоримо, что для познания вещей нам нужны чувственное восприятие и опыт, но мы грешим против естественной истины, если делаем отсюда вывод, что вообще не существует ничего объективного кроме одних впечатлений, или идей, никаких вещей вне нас, никаких тел, никакой материи; так же обстоит дело и с противоположным выводом, который в угоду чувственному познанию не признает иной действительности кроме материи и движения. Достоверно, что дух и тело разной природы, но на основании этого нельзя отвергать естественной связи между душой и телом, этого очевидного факта нашего ежедневного опыта. Вполне справедливо утверждают закономерную причинную связь вещей, но вполне несправедливо отрицают, на основании этого, целедеятельные силы, обнаруживающиеся в нашей собственной природе. Что миропорядок образует скалу возрастающих совершенств, в этом можно охотно сделать уступку лейбницевскому учению, но что оно, на основании этого, провозглашает невозможность всякой естественной общности вещей, всякого

естественного возникновения и воссоздания их, это никогда не станет понятным обыкновенному сознанию.

Так портят философские системы свои истинные прозрения неестественными выводами, вымученными под пыткой тисками мышления. Простое, безыскусственное мышление судит иначе и правильнее, нежели искусственно дисциплинированное и дрессированное в школьных системах, которое преувеличивает всякую естественную истину и превращает ее через это в неестественность и неправду. Так рассуждает теперь догматическая философия, начавшая свой путь с полным доверием к природному свету разума; она как бы возвращается к своему началу, пройдя предварительно разобщенные пути рационализма и эмпиризма, испробовав их точки зрения и придя через их последовательное развитие к таким выводам, которые затемняют этот природный свет и поэтому противоречат здравому человеческому рассудку. Его-то и берет теперь философия своим компасом и поводом. Следовать его путеводной нити и мыслить согласно с естественными истинами, которыми простой рассудок владеет, а не создает их – это значит философствовать правильно и

просвещенно, независимо от спора систем и школ, будучи застрахованным от заблуждений и ложных путей отжившего догматизма, которые, все вместе, привели к пропасти скептицизма.

Философия "простого рассудка", которой хотелось бы возратить нашему естественному познанию его первоначальную и безраздельную основу, была методически обоснована шотландцами, появившимися после Юма с Томасом Рейдом (1710–1796) во главе. Его главное сочинение касалось исследования основных истин "Common sense" (1764). Немецкие философы просвещения, вышедшие из эклектизма вольфовской школы, пошли по тому же направлению. Как наиболее значительного мыслителя и писателя этого направления, назовем Христиана Гарве (1742–1798), который своим переводом и объяснением моральной философии Фергюсона (1772) и знаменитого главного творения Адама Смита доказал свое духовное родство с шотландцами.

Трактат о принципах нравственного учения, который Гарве предпослал своему переводу аристотелевской Этики (одна из его последних работ), по способу изложения и обсуждения в нем различных моральных систем, может служить образцовым примером просветительной

философии, руководящейся так называемым здравым рассудком. Его "Фергюсон" оказал в высшей степени полезное влияние на первое развитие философских идей у нашего Шиллера, тогда еще воспитанника герцогской военной академии. Он первый публично разобрал кантову Критику разума (1782) и выказал такое понимание нового учения, которое представлялось его основателю хотя и совершенно ошибочным, однако достаточно важным для того, чтобы в своем пояснительном сочинении и во втором издании главного творения сделать его возражения предметом опровержения.

Защитники этого эклектического образа мыслей, подогнанного к требованиям обыкновенного сознания, не хотят уже больше быть философами для школы, а являются и хотят быть философами "для всех", они видят нелепость в каждом противоречии простому рассудку, в каждой несогласии между умом и сердцем – признак заблуждения – и считают поэтому выяснение естественных истин подлинной темой просвещения, распространение последнего среди человечества – одной из существенных задач литературы, а общепонятность и красоту научной речи,

действующей равномерно на чувство и рассудок, – стилистической задачей писателя философа.

Именно так понимали и выполняли задачи просвещения такие люди, как Моисей Мендельсон (1729–1786), в свое время знаменитейший из этих "мудрецов" нашего просвещения, даровитый, рано умерший Томас Аббт (1738–1766), который, по примеру французов и англичан, сообразно вкусу времени, начал с большим успехом разрабатывать форму так называемых *Essais*, наконец, Иоганн Яков Энгель (1741–1802), современник и друг Гарве, эстетический оратор здравого рассудка. Чтобы получить представление о вышеописанных главных чертах этой философии, для этого вряд ли найдется лучшее свидетельство, чем собрание тех маленьких статей, которые большею частью написаны самим Энгелем и изданы им (1775–1777) под характерным заглавием: "Философ для всех" ("Der Philosoph für die Welt").

Всеобщей темой излагаемой то в образной, то в объясняющей и диалогической речи, также охотно трактуемой в форме легкого рассказа, служит практическая жизненная мудрость, которая держится золотой середины в жизни и во взглядах и умеет избегать всяких крайностей посредством правильного их сочетания,

сообразно здравому рассудку. К крайностям философии, к этим противоположностям между догматизмом и скептицизмом, между рационализмом и эмпиризмом, между идеализмом и материализмом и т. д. философ для всех относится так, как его Товий Витт к трем чатам, живущим с ним по соседству, которые постоянно портят себе дело тем, что в своей манере говорить или поступать всегда доходят до экстравагантностей в противоположных направлениях. "Я же, живя среди обеих манер выражаться", – говорит Товий Витт, – "усвоил себе обе манеры, и потому, смотря по обстоятельствам, говорю то как господин Грелль, то как господин Томм".

Наша безыскусственная природа дает нам твердые убеждения, как теоретические, так и практические, и их не смогут вырвать у здравого рассудка и чувства ни скептицизм, ни материализм, эти наросты чрезмерного просвещения. Оба эти направления отвергает "Философ для всех"; он оспаривает их неоднократно и горячо, как ложное просветительство, идущее якобы вразрез с указаниями естественного мышления и отдающее людей снова в руки предрассудка, как показывает современный опыт. Ложному просвещению наш

философ противопоставляет настоящее. Дело, по его мнению, заключается не в возрастании или "возвышении", а скорее в "распространении просвещения", в возвращении от скептицизма к "разумному, скромному догматизму"<sup>12</sup>.

Таким образом, немецкое просвещение в союзе с шотландской школой исповедует естественное догматическое мировоззрение, в котором обыкновенное сознание чувствует себя как дома, мировоззрение, которого крепко держится обычный рассудок, как своей путеводной нити, и должно держаться философское мышление, если не хочет потерять почвы под ногами. Нет сомнения, что это обычное сознание фактически имеет значение и, наперекор всем системам и сомнениям философов господствует в мире. Значение и признание этого факта не может более возбуждать колебаний. Но вот вопрос, от решения которого зависит успех философии: исключается ли вместе с признанием обычного рассудка его обоснование или, напротив того, оно требуется? Должно ли быть наше сознание последним из всех оснований или, напротив, первой из всех проблем философии? Приверженцы шотландской школы и немецкого просвещения взяли за основание "common sense" и объявили его истины основными фактами и

путеводной нитью всякого философствования; они хотели вернуться к той точке в истории новой философии, которая предшествовала ее разделению на эмпиризм и рационализм.

Такой возврат невозможен нигде, и там, где к нему стремятся, он является искусственной и тщетной попыткой. Ближайший прогресс философии требует, чтобы простой рассудок со своими так называемыми естественными прозрениями, это предусловие всего догматического познания, не становился исходной точкой философии, а сделался бы первой из ее проблем, предметом ее исследования. Это и совершается благодаря Канту. Как возможен факт нашего обычного, или естественного, сознания? Как возможен факт нашего общего чувственного мира? Основной факт догматической философии становится основным вопросом критической. Проще и согласнее с законом духовного развития нельзя формулировать этот прогресс. Догматическая философия со всеми вычужденными ею антитезами и вступившее на путь эклектизма просвещение со всеми мировыми сделками, к которым оно стремится, дают нам возможность познать яснейшим образом не только задачу критической философии, но также и направление

ее решения и намеченные им цели.



## Глава третья

### БИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ – ОБРАЗ ЖИЗНИ КАНТА И ЕГО ВРЕМЯ. – ЮНОСТЬ И АКАДЕМИЧЕСКОЕ ПОПРИЩЕ

#### I. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

##### 1. БИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ

Прежде чем рассматривать ход духовного развития философа, его внутренний мир, в котором постепенно созревала критическая эпоха, ознакомимся с самим человеком по обстоятельствам его жизни, с его характерными качествами, насколько возможно, по имеющимся у нас скудным источникам, получить представление о его личности. К сожалению, нет никаких автобиографических заметок. Ближайшие сведения находятся в нескольких небольших очерках, появившихся в год смерти Канта, и важны тем, что написаны людьми, издавшими философа и частью лично знавшими его в течение многих лет.

Один из этих очерков имеет значение благодаря особому обстоятельству. Боровский (единственный евангелический архиепископ, которого имела Пруссия) во времена своего студенчества принадлежал к числу первых учеников Канта; будучи пастором в Кенигсберге, он часто видался со своим прежним учителем (1782–1792) и в 1792 году набросал его биографический очерк, желая прочесть его кенигсбергскому немецкому обществу. Предварительно он представил рукопись на рассмотрение философа и просил его согласия. Кант согласился на просмотр, но пожелал, чтобы это сочинение до его смерти не делалось достоянием публики, даже и в устном изложении; он возвратил его с пометками на полях и написал в препроводительном письме с мудрой скромностью, что хотел бы отклонить от себя предложенную честь, так как по природной склонности избегает всего того, что имеет вид торжественности, частью же и потому, что обыкновенно на хвалителя сыщется и хулитель. Во избежание ложных толкований он вычеркнул некоторые места, восстановленные Боровским в виде примечаний, так как их фактическая верность не подлежала для него сомнению. Очерк, который был пополнен перед изданием,

скуден, в некоторых указаниях ошибочен и, несмотря на все высказываемое в нем удивление величию Канта, не дает убедительного и меткого отзыва. Преимущество его в том, что его (отчасти) прочел и просмотрел сам философ<sup>13</sup>.

Два другие очерка, появившиеся одновременно с сочинением Боровского, дополняют последнее, не разделяя с ним упомянутого преимущества. Яхман, бывший учеником и секретарем Канта в то десятилетие, когда он достиг вершины своей славы (1784–1794), в своих "Письмах к другу" дал скорее материал к характеристике его образа жизни и мышления, нежели биографию философа. Описание последнего периода жизни дает нам Васианский, который был секретарем Канта в течение десяти лет до Яхмана (1774), с 1790 г. принадлежал к числу друзей его дома и сотрапезников, и когда под конец философа поборола старческая немощь, занимался всеми его делами (1801–1804); ему же доверил Кант составление своего духовного завещания. Самую полную биографию философа дал Шуберт в первом издании полного собрания сочинений Канта<sup>14</sup>.

## 2. ОБРАЗ ЖИЗНИ КАНТА

Жизнь Канта не представляет собою ничего блестящего по внешности, за исключением его славы, которую он заслужил и пережил в самой полной мере, хотя и не искал ее. Едва ли еще когда-нибудь столь славное имя прикрывало такую тихую, скромную жизнь. Из философов нового времени на долю Канта выпала труднейшая задача. Если измерять силы мыслителей по величине и силе сопротивления тех трудностей, которые им приходится преодолевать, то его силы, без сомнения, были наибольшие. И в смысле характера это был человек единственный в своем роде. Мы сделаем оценку этого характера позже, здесь же хотим только в беглом очерке сопоставить его с его предшественниками.

Какой контраст в этом отношении между Кантом и Бэконом! Этот первый основатель новой философии соединял высший сан, почести и богатство со страстной любовью к блеску, страстью к пышности и корыстолюбием, которые довели лорда-канцлера Англии до преступной бесчестности и сделали его жертвой позорного судебного приговора. Кант, который был всего

только немецким профессором и не хотел быть ничем большим, в своем образе мыслей и действий – сама простота и честность. Его частная жизнь протекает ровно, в ней нет места быстрым переходам от одиночества к общественной сутолоке, нет места той неукротимой страсти к странствованиям и путешествиям, которая так сильно волновала в юности Декарта и бросала его в пучину мирской суеты.

Сосредоточенный в самом себе, идет по своему жизненному пути наш философ медленно и уверенно вперед, совершенно регулярно, с возрастающим самоуглублением; ему не нужно и не хочется никаких рассеивающих впечатлений от внешнего мира, он как бы прикован к своему месту и также в этом отношении напоминает Сократа, которого инстинкт самоисследования удерживал в Афинах. Кант дожил почти до восьмидесяти лет и никогда не выезжал из своей родной провинции, только нужда заставила его на несколько лет покинуть родной город. Его жизнь, посвященная философским размышлениям, похожа на жизнь Спинозы, только без его судьбы, без тех ранних и тяжелых преследований, которые кладут на жизнь изгнанного еврея отпечаток некоторого трагического величия. Мы

не находим у Канта ни той гениально-многогранной и кипучей деятельности, которой отличался Лейбниц, ни его пристрастия к внешним почестям, еще менее честолюбия, сопутствующего такому блеску. В скромном, с трудом и поздно достигнутом положении академического профессора, положении которым пренебрег Лейбниц, хотя мог достичь его рано, непритязательный Кант, благодаря мощи своих творений, сделался для всех времен тем, чем вообразил и величал себя с самохвальством Вольф: учителем не только академической молодежи, но и человечества.

### 3. ВРЕМЯ КАНТА

Начиная с Лейбница, новейшая философия акклиматизировалась в Германии и уже появилась в том государстве, которое возвысилось после вестфальского мира благодаря силе и мудрости своих правителей и получило огромное влияние на судьбу нашей нации. Лейбниц был свидетелем основания прусского королевства, пользовался доверием при берлинском дворе и сделался духовным основателем тамошней академии. На кафедре одного прусского университета, самого значительного в то время, развивал свою философию Вольф, испытав здесь эффектную судьбу позорнейшего изгнания и почетнейшего возвращения.

Родиной Канта был город, где короновались прусские короли: он остался навсегда местом его деятельности; здесь он пережил эпохи троекратной перемены царствования, оказавшей заметное влияние на его жизнь и его судьбы. Юность Канта совпадает с царствованием Фридриха Вильгельма I, и здесь мы видим тот дух домовитости, тот строгий дух гражданской дисциплины и порядка, который в то время,

исходя сверху, проникал все слои общества, оказывая на него руководящее и благотворное влияние. В тот самый год, когда Фридрих II вступил на трон и Вольф явился в Пруссию, наш философ начал свое академическое учение. Его философская деятельность в качестве преподавателя и писателя от самых первых начинаний до вершины его мировых творений относится к царствованию великого короля – это самые возвышенные и славные страницы его истории. Внешний успех Канта затормозила Семилетняя война; в следующие мирные годы медленно созревала его Критика; главные основоположения нового учения были установлены, когда времена Фридриха приходили к концу. В царствование следующего короля, опутанного врагами просвещения, последовали нападки на Канта и его учение, но они уже не могли послужить помехой законченному творению, а только угнетали его творца, достигшего почтенного семидесятилетнего возраста. Но старцу снова явилась возможность вздохнуть свободнее в новые и лучшие времена Фридриха Вильгельма III.

## II. ЮНОСТЬ КАНТА (1724–1755)

### 1. ПРОИСХОЖДЕНИЕ КАНТА И ЕГО СЕМЬЯ

Иммануил Кант родился 22 апреля 1724 г. в Кенигсберге и был четвертым ребенком в семье честных ремесленников, обладавших маленькими достатками. В числе шотландцев, которые в конце 17 и начале 18 столетия массами покидали отечество и выселялись частью в Швецию, частью в Пруссию, был и его дед, поселившийся в Тильзите. Таким образом наш философ находится в известном национальном родстве с Давидом Юмом, исследования которого оказали такое огромное влияние на исследования Канта. Отец его Иоганн Георг Кант, по ремеслу седельник (шорник), еще придерживался шотландского правописания своей фамилии (Cant), и только сын переменял уже начальную букву ее во избежание неправильного произношения (Zant). Имя его матери было Анна Регина Рейтер; она умерла после двадцатидвухлетнего супружества, в течение которого имела девятерых детей, 18

декабря 1737 г., когда нежно любимому ею Иммануилу, особенно нуждавшемуся в ее попечении ввиду слабого телосложения, шел тринадцатый год. Из многочисленных сестер Канта шесть умерли рано; его самого пережила только младшая (Екатерина Тейер), жена ремесленника, ухаживавшая за Кантом в последние дни его жизни. Единственный оставшийся у него брат, Иоганн Генрих, бывший на одиннадцать лет моложе его, умер четырьмя годами раньше Канта в должности пастора в Нейрадене в Курляндии.

Родители Канта были оба прямыми и вполне благочестивыми последователями господствовавшего тогда пиетизма, с которым совершенно согласовалось его воспитание; "оно было", – как рассказывает Яхман, – "как дома, так и в школе, вполне пиетистским. Он сам часто говорил это о себе и, основываясь на собственном опыте, хвалил это пиетистское воспитание, как защиту для сердца и нравственности от порочных впечатлений"<sup>15</sup>. Боровский описывает это домашнее воспитание несколько подробнее и, без сомнения, очень метко очерчивает его характеристикой родителей: "отец требовал работы и честности, в особенности удаления от всякой лжи, мать кроме того требовала и

святости". "Возможно", – прибавляет он, "что вследствие этого Кант и выказывал в своей морали такую непреклонную строгость"<sup>16</sup>.

Об этом влиянии, именно материнском, Кант помнил всегда. Он считал, что не только унаследовал от матери сходные черты лица, но вместе с тем обязан ей благотворнейшим и непрекращавшимся воздействием на свой характер. Еще и в старости он говорил об этом с глубоким умилением. "Я никогда не забуду мою мать, потому что она посеяла и питала во мне первые семена добра, она открыла мое сердце впечатлениям природы, она разбудила и расширила мои понятия, и ее наставления имели постоянное благодетельное влияние на мою жизнь".

У нас есть собственноручное свидетельство Канта о своем происхождении, достатках и характере своих родителей. Когда знаменитый философ стал также считаться и достаточным человеком, объявились из Швеции нуждающиеся в поддержке люди, носящие его имя. Епископу Линдблему, который рекомендовал ему таких мнимых родственников, Кант отвечает: "Из живых родственников с отцовской стороны я здесь не знаю почти никого, и, за исключением потомства моих сестер (так как сам я холост), мой

род совершенно прерывается; о нем же я могу сказать с похвалою лишь то, что мои родители, происходя из сословия ремесленников, будучи людьми образцовой честности, нравственной благопристойности и порядочности, не оставив состояния (но также и долгов), дали мне воспитание, которое, если смотреть на него с моральной стороны, не могло быть лучше и за которое я, при каждом воспоминании о них, чувствую глубочайшую благодарность". Так писал философ на 74-м году своей жизни<sup>17</sup>. Семейство его было так несостоятельно, что расходы по погребению родителей не могли быть оплачены. Церковная книга, свидетельствуя о погребении, обозначает его в обоих случаях словами: "Скромно. Бедно"<sup>18</sup>.

## 2. ФР. А. ШУЛЬЦ И COLLEGIUM FRIDERICIANUM

В дни юности нашего философа пиетистское религиозное направление нашло в его родном городе в высшей степени достойного и пользовавшегося большим успехом защитника в лице доктора Франца Альберта Шульца<sup>19</sup>, который в 1731 г. (будучи тогда 39 лет) сделался пастором и советником консистории в Кенигсберге, в следующем году стал профессором теологии и вскоре принял начальство над "Collegium Fridericianum", получившим права казенного учебного заведения. Он приобрел большое доверие короля и в течение последних лет его царствования оказывал огромное влияние на вверенное его надзору и заведованию церковное и школьное дело в Пруссии. В лице его соединялись проповедник и учитель, догматик и катехет, соединялись силы назидательной и педагогической деятельности, для которой искусство обучения в том виде, как его предлагала вольфова философия, должно было явиться очень желательным орудием. Проходя учебный курс в Галле, он одновременно познакомился с учениями теологов пиетистского

направления и с лекциями Вольфа; к первым приковывал его религиозный интерес, ко вторым – дидактический. Когда Шульц прибыл в Кенигсберг, время преследования Вольфа прошло, и даже в высших сферах настроение стало мягче. И так как вольфова философия вовсе не отличалась упорством, а напротив, была склонна ко всевозможным уступкам и придавала большее значение своему способу обучения, нежели известным предосудительным тезисам, то сближение для обеих сторон было легко, и пиетизм мог теперь прекрасно уживаться с некогда столь ненавистной философией. Как упомянуто выше, Шульц и дал в Кенигсберге пример такого соединения; сам Вольф выхвалял его, как отменного знатока своего учения<sup>20</sup>.

В числе семейств, с которыми имел сношение прославленный проповедник в качестве их тароватого на помощь и благодетельного друга, было также и семейство нашего Канта. Когда пришло время давать способному мальчику высшее образование, его отдали в ранее упомянутое заведение, где начальником был Шульц, хотя оно было наиболее удалено от дома его родителей. По словам Боровского, это было вполне естественным желанием со стороны матери, принимая во внимание питаемое ею

уважение к директору Фридриховой школы<sup>21</sup>. Столь же естественно, что с обеих сторон имелось в виду для Иммануила в будущем изучение теологии<sup>22</sup>. Имя Фр. А. Шульца философ произносил всегда с горячей благодарностью; посвятить памяти этого учителя и благодетеля его юности печатный труд о пиетизме было всегдашним намерением Канта, которое он часто высказывал, но, к сожалению, не выполнил<sup>23</sup>.

О его семилетнем школьном периоде (1733–1740) немного можно рассказать достопримечательного. Кант был совершенной противоположностью скороспелого гения. Школа не была той ареной, на которой уже могли обнаружиться во всем удивительном блеске его способности и необыкновенные духовные силы. С детства хилый мальчик, нежного, некрепкого телосложения, с плоской, впалой грудью и несколько сутуловатый, Кант должен был проявить большую силу воли, чтобы достигнуть энергического самочувствия и духовной упругости. Ему приходилось бороться в особенности с двумя препятствиями, находившимися в связи с его телесными несовершенствами: с робостью и забывчивостью, двумя недостатками, которых уже довольно,

чтобы скрыть таланты мальчика. До известной степени Кант так и не освободился от этой прирожденной робости; ее увеличивала еще его скромность. При этом он выказывал уже с раннего возраста черты быстрой находчивости, приносившей ему пользу в тех маленьких опасностях, какие обыкновенно встречаются мальчикам. Он был робок, но не труслив. Конечно, можно было видеть, что у него хватит силы воли для преодоления этих несносных препятствий, поставленных на его пути природой. Чем далее шел он по школьному пути, тем заметнее становились его способности, с которыми вполне согласовалось его рвение к учению.

Что касается самого обучения, то преподавание древних языков, именно латинского, было обставлено Гейденрейхом превосходно, преподавание же математики и философии, напротив, очень плохо. От этого и случилось, что Кант пристрастился тогда к изучению классиков, и в нем не замечалось в школе никаких признаков будущего философа. С особым рвением читал он римских писателей, упражняя на них как стиль, так и память. Он выучился писать по-латыни правильно и легко, так что впоследствии умел свободно излагать



даже трудно доступные метафизические материи искусным школьным латинским языком; его память так сжилась с римскими поэтами, что до самой старости он знал наизусть их лучшие места, именно стихотворение Лукреция о природе вещей.

Тогда у Канта было намерение совершенно посвятить себя классической филологии. Он уже воображал себя будущим филологом, пишущим латинские книги, в заголовке которых стоит имя "Cantius". В этих стремлениях и планах насчет будущей профессии он сходил с двоими из своих товарищей; один из них, Давид Рункен из Штольце, достиг вожденной цели и стяжал себе в филологическом мире громкую известность под именем "Ruhnkenius'a"; другим был Мартин Кундэ из Кенигсберга, но его таланты заглохли, подавленные жизненной нуждой, не дававшей ему выбиться из незначительного положения; он умер ректором школы в Растенбурге. Эти трое юношей состязались в изучении филологии, читали вместе любимых авторов и сообща строили планы на будущее.

С тех пор прошло много лет; Рункен и Кант стали знаменитыми профессорами, один в Лейдене, другой в Кенигсберге. И вот, 10 марта 1771 года Рункен пишет Канту, вспоминая в

классическом послании к старому другу о их юношеских годах, проведенных вместе в Collegium Fridericianum. О философе Канте Рункен знал тогда не более того, что ему удалось почерпнуть из слухов да кое-каких рецензий об его сочинениях, одна из которых попала ему случайно; он знал только, что Кант занимается английской философией и придает огромное значение ее изучению. В письме он просит его писать свои книги по-латыни, чтобы их могли читать также голландцы и англичане; ему, мол, это должно быть легко, так как он великолепно умеет писать по-латыни еще со школьной скамьи.

Вообще в то время, когда Кант был вместе с Рункеном в последнем классе, он был лучшим из учеников; по крайней мере таким помнит его друг, который пишет о нем: "Erat tum ea de ingenio tuo opinio, ut omnes praedicarent, posse te, si studio nihil intermisso contenderes, ad id quod in literis summum est, pervenire". Может быть, в этом месте латинская риторика и преувеличила эти ожидания. Первые воспоминания юности, в самом начале письма, относятся к пиетистам учителям; дисциплина их вспоминается филологу-классику почти как скверное приключение, от которого оба приятеля отделались счастливо и благополучно: "Anni

triginta sunt lapsi, cum uterque tetrica illa quidem, sed utile nec poenitenda fanaticorum disciplina continebatur"<sup>24</sup>.

Философские и математические науки не нашли в школе своего Гейденрейха. Преподавание этих предметов оставалось совершенно безрезультатным. Всякий раз, когда Кант впоследствии вспоминал об этих уроках, он сходилась со своим другом Кундэ в том мнении, что их тогдашние учителя не могли раздуть в пламя ни одной из таившихся в них искр философии, а разве только могли задуть их.

### **3. АКАДЕМИЧЕСКИЕ УЧЕНЫЕ ГОДЫ. М. КНУТЦЕН**

Совершенно обратное обстояло дело в университете. Науки, находившиеся в крайнем пренебрежении в коллегии, имели на своей стороне в университете лучшие научные силы. Философию и математику преподавал талантливый, молодой Мартин Кнутцен, а физику Готфрид Тэске. Здесь нашему Канту открылся новый мир, ставший его родиной. Та таившаяся в нем искра, которую не могла раздуть школа, разгорелась теперь в светлое пламя и стала впоследствии лучезарным солнцем для мыслящего мира. Наибольшее влияние на Канта оказал М. Кнутцен, который ввел его в изучение математики и философии, познакомил с творениями Ньютона и, как учитель и друг, помогал учащимся советом и делом. Как и его великий ученик, он родился в Кенигсберге (14 декабря 1713 г.) и, казалось, блестяще начал академическое поприще, получив 21 года звание экстраординарного профессора логики и метафизики (1734), но злая судьба не дала ему подняться выше, несмотря на объем и успехи его

выдающейся ученой деятельности; он умер еще в цвете лет, в самом начале тридцать восьмого года своей жизни (29 января 1751 г.).

Его философской точкой зрения было учение и метод Вольфа в том эклектическом виде, который давал ему возможность быть в теологической области последователем своего учителя Фр. А. Шульца и защищать истины христианской религии от английских деистов, между тем как в области натуральной философии он пошел по пути Ньютона. В своей диссертации на звание профессора, о связи между душой и телом (1733), он отверг учение о предустановленной гармонии, ограниченное Вольфом и перенесенное им из космологии в антропологию, и объяснил соотношение между душой и телом физическим влиянием, или естественным взаимодействием обоих, как необходимым следствием естественного взаимодействия вещей вообще. Если же допустить последнее, то тогда система действующих причин и сообразно с этим механическое мирозерцание вступает в полную силу и получает реальное значение, какое и приписывал ему Ньютон. В этом смысле Кнутцен расширил и разработал тему диссертации в своем главном творении: "Systema causarum

efficientium"<sup>25</sup>.

Пока мы будем полагать силу души только в представлении и силу тела только в движении, до тех пор взаимное физическое влияние обоих останется для нас трудно понятным. Поэтому прежде всего следует спросить: в чем состоит сущность и деятельность силы, как таковой? Этот вопрос был взят Кантом за исходную точку его первого сочинения: "Мысли о правильном измерении величины живых сил".

В самом начале его он напирал на то, что силу тел вообще не следует понимать слишком узко, что ее должно считать действующей, а не только двигающей силой. "Ничто не могло более помешать некоему остроумному писателю дать полное торжество физическому влиянию над предустановленной гармонией, нежели эта маленькая путаница понятий, в которой легко разобраться, если только сосредоточить на ней свое внимание"<sup>26</sup>. Говоря эти слова, Кант, может быть, имел в виду своего учителя Кнутцена. Изданное М. Кнутценом сочинение о комете 1741 года, по свидетельству Хр. Як. Крауса, вызвало у Канта те идеи, которые он изложил (1755) в своей "Всеобщей естественной истории неба", пользующейся ныне всемирной славой<sup>27</sup>.

#### 4. ОТНОШЕНИЕ КАНТА К ИЗУЧЕНИЮ ТЕОЛОГИИ

В течение школьной поры и пяти академических учебных лет (1740 до 1745 г.) Кант все более и более удалялся от первоначально предначертанного ему пути, целью которого была пасторская должность. В школе его внимание приковывали больше всего древние писатели, и он воображал себя будущими филологом; в университете он прежде всего отдался изучению философии, математики и естествознания. В конце концов он принял решение идти по этому направлению и достичь профессуры. Его духовные интересы были если не единственным, то все же главным мотивом, определившим течение его дальнейшей жизни. При этом почти праздным и не имеющим значения является вопрос: намеревался ли когда-нибудь Кант серьезно изучать теологию? слушал ли он когда-нибудь и какого рода теологические лекции? говорил ли он проповеди и домогался ли тщетно, в качестве кандидата теологии, низшей учительской должности и т. д.?

Со времени появления якобы документальных сведений Боровского о жизни Канта, на которые

опирается и полагается Шубертова биография, казалось установленным, что специальным предметом изучения и призвания Канта была теология. Издатель этих биографических очерков говорит об этом с полной уверенностью, исключая всякое сомнение. Относительно времени домашнего учительства Канта по окончании университета Боровский рассказывает: "Впрочем, он еще считал своей специальностью теологию, поскольку каждый учащийся юноша должен, как это называлось, держаться одного из высших факультетов. Он пробовал также несколько раз проповедовать в сельских церквях, но, занимая низшее положение в среде учительского персонала здешнего соборного училища и будучи обойден для другого, без сомнения не более искусного<sup>28</sup>, отказался от всяких притязаний на духовную должность, чему, конечно, может быть, способствовала тоже его слабая грудь". Хотя это место принадлежит к числу зачеркнутых Кантом при чтении рукописи (а вовсе не к числу добавленных им, как ошибочно думает Шуберт), тем не менее Боровский восстановил свое показание, предпослав ему следующее примечание: "Я не знаю, почему Кант зачеркнул его. Так как, однако, содержание его верно, то пусть оно здесь

останется"<sup>29</sup>.

Что Кант пожелал зачеркнуть это место без всякого возражения по существу дела, для чего достаточно было одного слова на полях рукописи или в письме, при котором она была отослана, это можно бы считать признаком желания Канта отклонить опубликование данного факта, а не возбудить сомнение в его правильности. Таким же образом он зачеркнул другое место, где было рассказано, что в бытность Фридриха Вильгельма II в Кенигсберге министр фон Герцберг оказывал нашему философу особенное почтение и охотно пользовался его обществом<sup>30</sup>. Кто станет сомневаться, что это было так? Только Кант мог не желать разглашения таких вещей. Большой публике незачем знать, что он изменил теологии вследствие неудачного домогательства, или, что он был случайно отличен министром.

Также и другая свидетельства говорят за то, что во время своего студенчества Кант обстоятельно занимался теологическими предметами. Так Гейльсберг, его приятель и товарищ по университету, рассказывает, что Кант пунктуально посищал

Можно предположить, что учебный путь Канта отнюдь не ограничивался предначертанной колеей теологических предметов, а принял свое

собственное, самостоятельное направление, согласное с его внутренней склонностью. Если даже принять во внимание его любимые занятия, то все-таки нельзя узнать, чем собственно хотел быть Кант; если судить о его занятиях по тому, чем он должен был или хотел быть наружно, то все же нельзя сказать, чем он собственно занимался. Нечто подобное было и с Лессингом.

Взвесив эти свидетельства за и против, Б. Эрдман, охотно относящий рассказ о теологической деятельности Канта и клонящихся к ней специальных занятиях к числу легенд и мифов, недавно счел себя однако вынужденным дать следующее объяснение: "нет ничего невероятного в том, что, как желания его родителей, так и желания Шульца побуждали его к теологической деятельности; кажется, верно и то, что Кант согласился записаться на теологический факультет"<sup>31</sup>; это утверждение снова переносит спорный вопрос из области сказаний в область достоверно засвидетельствованных фактов.

Теперь наконец вопрос этот решен, так как Эмиль Арнольд, автор основательных исследований о Канте в Кенигсберге, доказал документально то, что биограф Шуберт мог бы доказать уже сорок лет тому назад: что Кант не

был записан на теологический факультет<sup>32</sup>. Как глубоко проник Кант в главные и основные вопросы теологии, это явствует из его более поздних творений и будет нами обстоятельно разобрано в следующем томе этого сочинения, в изложении его учения о религии. Насколько сильно привлекала его в пиетизме внутренняя сторона религии, просветление сердца, строгость нравов и дисциплина воли, и напротив, отталкивала ее внешняя оболочка, это доказывает последнее изданное им сочинение – я разумею глубокомысленное рассуждение о пиетизме и мистике в "Споре факультетов".

Истинное благочестие согласовалось с его природой и было глубоко внедрено в его детской душе примером родителей, словами его матери. Именно поэтому и претило ему одно только кажущееся благочестие и было ему противно еще в школе. Та форма благочестия, или собственно ханжества, которой подчинялись некоторые из его товарищей, иной раз из очень низменных побуждений, отнюдь не могла прийтись ему по вкусу. "Но он", – подчеркивает Боровский, – "конечно, не позволил бы себе охарактеризовать эту школу, подобно Рункену, как "fanaticorum disciplina"<sup>33</sup>.

Согласно с его биографами, собственными

признаниями и сочинениями мы можем сказать что то продолжительное влияние, которое оказывал на Канта пиетизм, истекало не из вероучения, а из морали и дисциплины, что дисциплина пиетизма более согласовалась с его взглядами, чем его догматика, и что требование пересоздания человеческой воли было для него яснее, нежели его догматическое обоснование учением о сверхъестественном внезапном излиянии божественной милости.

Все спорные вопросы об учебной поре Канта лучше всего решаются его собственными признаниями. Проще и правдивее его самого никто не объяснил, какие побудительные причины заставили его заниматься теологией. В зимний семестр 1742–43 г. он и оба его приятеля, Влемер и Гейльсберг слушали догматику у Ф. А. Шульца. Влемер заявил, что он юрист, Гейльсберг не знал, кем будет впоследствии, а Кант сказал, что хочет быть медиком. Когда же профессор затем спросил: "зачем же вы слушаете теологию?" – то Кант ответил: "из любознательности". Это рассказывает Гейльсберг<sup>34</sup>.

Какую цель наметил себе и преследовал Кант в течение своих академических учебных лет, какой путь предначертал он себе, судя по

изучаемым им предметам, – все споры на этот счет должны замолкнуть ввиду его первого сочинения, где наш философ сам высказался об этом совершенно положительно, открыто и решительно. Он говорит в предисловии: "Мне думается, что порой бесполезно оказывать своим силам некоторое благородное доверие. Такого рода доверие оживляет все наши усилия и до известной степени окрыляет их, что очень благоприятствует исследованию истины. Если человек в состоянии убедить себя в том, что еще можно оказывать некоторое доверие своему взгляду, что, пожалуй, возможно уличить в ошибках какого-нибудь господина Лейбница, то он прилагает все усилия к тому, чтобы оправдать свое предположение. Если, отважившись на какое-нибудь предприятие, мы даже тысячу раз заблудимся, то все-таки познание истины выигрывает через это гораздо более, нежели в том случае, если мы пойдем торною дорогой. На этом основываюсь я. Я уже предначертал себе тот путь, которым хочу идти. Я вступаю на него, и ничто не должно мне препятствовать продолжать его"<sup>35</sup>.

Такое заявление не есть плод внезапно пришедшей в голову мысли, а, как это и согласуется с характером Канта, является итогом

хорошо взвешенных решений, постепенно созревших в течение пятилетних занятий и не встречающих более никаких препятствий. Не все ли равно после этого, слушал ли он теологические лекции или нет, даже проповедовал ли он раз или несколько раз – или нет? не все ли равно, хотел ли он добиться и добился ли низшей учительской должности, к чему побуждала его только слишком основательная забота о собственном пропитании, – или нет? Его первое сочинение есть первый смелый шаг на им самим избранном, вполне ему подобающем пути, который не мог вести ни к какой иной цели, кроме профессорской должности. Кант был совершенно беден. В течение своего студенчества он большею частью поддерживал свое существование тем, что репетировал и занимался с учащимися, а также давал частные уроки в семействах, за что и получал вполне заслуженное пособие. В первые годы он был сожителем Влемера и через него познакомился с Гейльсбергом. Он чаще сидел дома или выходил в чужом, позаимствованном платье, так как его собственное было в заплатах<sup>36</sup>.

### III. ВРЕМЯ ДОМАШНЕГО УЧИТЕЛЬСТВА

Наш философ, наверно, охотно остался бы в своем родном городе и вблизи университета, если бы нашел там место, обеспечивающее в достаточной степени его существование. То, что он зарабатывал частными уроками, не хватало для этого. Скудный источник родительской помощи иссяк со смертью отца (24 марта 1746), последние годы которого уже были отравлены расстройством его материальных дел. В числе его родственников с материнской стороны был фабрикант Рихтер, человек, обладавший достаточными средствами и щедростью, чтобы оказывать своему племяннику некоторую помощь; он же взял на себя издержки по печатанию первого сочинения Канта, которое было издано им по окончании университета и показало сразу, какого рода направление приняли его ученые занятия и какую задачу он себе поставил. Это был натурфилософский трактат: "Мысли о правильном определении величины живых сил в природе" (1747).

Чтобы обеспечить свое внешнее положение, не нуждаться в посторонней поддержке и скопить себе из сбережений кое-какой достаток для

будущей деятельности, Кант счел необходимым покинуть Кенигсберг и сделаться домашним учителем. Он и был им в течение девяти лет (1746–1755) в трех разных семействах: сначала у реформатского пастора Андерша в Юдшене близ Гумбиненна, затем в семействе фон Гюльзен в Гросс-Арнсдорфе близ Морунгена и, наконец, в доме графа фон Кейзерлинга в Растенбурге близ Тильзита.

За этот долгий промежуток времени у нас нет подробных биографических сведений. Сам философ уверял, что он более сведущ в теории, нежели в искусстве воспитания и что, как он говорил шутя, вряд ли когда-либо существовал гувернер с лучшими принципами и в то же время худший, чем он. О его пребывании в Юдшене не дознано ничего более подробного. С семействами фон Гюльзен и Кейзерлинг Кант оставался в дружеских отношениях, а с последним кроме того знакомство его продолжалось. Один из молодых фон Гюльзен впоследствии был помещен у него в качестве пансионера. В высшей степени достопримечательно, что воспитанники Канта были в числе первых землевладельцев Пруссии, добровольно раскрепостивших крестьян.

Не следует полагать, что в этот девятилетний период Кант все время был домашним учителем и



переходил без перерыва с одной должности на другую. Быть может, дольше всего он жил и занимался в доме фон Гюльзен. Самую продолжительную была его связь с домом Кейзерлинг. Графиня была женщиной выдающейся по своему уму и достоинствам; она высоко ценила нашего философа и охотно проводила время в его обществе. Она вступила в первый брак с Иоганном Гебгардом фон Кейзерлинг, который оставил должность президента консистории, когда в 1744 году, будучи возведен Фридрихом Великим в графское достоинство, купил в Восточной Пруссии Растенбургские поместья у графов фон Трухзесс-Вальдбург и женился на их сестре Каролине Шарлотте Амалии, рожденной графине фон Трухзесс-Вальдбург. От этого брака родилось двое сыновей: Карл Филипп Антон (1745–1794) и Альбрехт Иоганн Отто (1746–1809). Графине было 16 лет, когда она выходила замуж, и 18, когда у нее были уже оба эти сына. По смерти своего супруга (1761) она во второй раз вышла замуж (1763) и именно за графа Генриха Христиана фон Кейзерлинга, тайного советника русской службы, который сделал из Растенбургских поместий майорат и назначил первым владельцем его своего пасынка.

Сам он остался бездетным. Графиня была третьей женой своего первого и вторую – своего второго мужа. С 1772 года графская чета жила постоянно в Кенигсберге.

Что касается воспитательской деятельности Канта в доме Кейзерлинг, то, собственно говоря, она ограничивалась только одним старшим сыном (Карлом Филиппом) и относится к 1752–1755 годам, соответствующим промежутку времени от седьмого до десятого года мальчика. Во всяком случае она была непродолжительна. Мальчик был не из тех, которые дают возможность воспитателю увидеть плоды трудов своих. В тридцатилетнем возрасте (1775 г.) этот питомец Канта вследствие слабоумия и неспособности управлять имуществом был взят под опеку и умер в сумасшедшем доме (1794). Его отчим умер в 1787 г., а мать в 1791 г.

В то время, когда росла слава Канта (1772 до 1791) и когда он, продолжая поддерживать дружеские сношения с домом Кейзерлинг в Кенигсберге, бывал в нем запросто, там жил Христиан Як. Краус с начала 1777 г. до конца 1778. И в высшей степени удивительно, что этот человек, почитатель, друг и сослуживец философа, свидетельствует, что никогда не слышал, чтобы Кант когда-либо был воспитателем

в доме Кейзерлинг в Растенбурге (за 25 лет перед этим). Может быть, что вследствие страшной катастрофы, разразившейся незадолго перед тем в доме родителей, никогда не заходила речь об этом сыне, а стало быть, и о его воспитании. Этими сведениями мы обязаны исследованиям Арнольда<sup>37</sup>.

Краус рассказывает, как очевидец: "Многолетнее

"Насколько припоминаю", – рассказывает Краус, – "Канта регулярно раз или два в неделю отвозили в Трухзесс-Вальдбургское имение графов, Капустигаль, чтобы заниматься, уж не знаю чем, с графом, который еще живет. На обратном пути в Кенигсберг, как он мне рассказывал, ему очень часто приходило в голову сравнение своего воспитания с воспитанием в графском доме". Там же, стр. 59. непрерывное знакомство с домом Кейзерлинг, хозяйка которого, умная графиня, находила особенное удовольствие в обществе Канта, настолько же служит доказательством его светскости, насколько и обратно это знакомство, может быть, имело влияние на такую редкую для столь глубокомысленного ученого светскость, ловкость и деликатность. За столом у Кейзерлинг Кант всегда сидел на почетном месте, непосредственно

рядом с графиней, и это место уступалось из вежливости разве только какому-нибудь совершенно новому человеку в доме"<sup>38</sup>.

Элиза фон дер Рекке познакомилась с Кантом, как с другом семейства Кейзерлинг, и написала о нем тотчас после его смерти следующее воспоминание: "Я не знаю его по его сочинениям, потому что его метафизические спекуляции выходили за пределы моего понимания. Но интересное личное знакомство с этим знаменитым человеком памятно мне по прекрасным, умным беседам; мне ежедневно приходилось говорить с этим любезным собеседником в доме моего кузена, графа фон Кейзерлинга, в Кенигсберге. Кант был в течение тридцати лет другом этого дома и любил общество покойной графини, которая была женщиной блестящего ума. Часто я видала его там так мило беседующим, что никак нельзя было бы заподозрить в нем глубоко абстрактного мыслителя, который произвел в философии такую революцию. Иногда в общем разговоре он умел облекать в приятные формы даже абстрактные идеи и каждое утверждаемое им мнение излагал ясно. Он имел в своем распоряжении изящное остроумие, и порой его разговор был приправлен легкой насмешкой, которая всегда высказывалась

им с самой безобидной миной, без всяких претензий"<sup>39</sup>.

В Растенбурге собственно не мальчики были воспитанниками Канта, а их мать, молодая графиня, которая питала страсть к учению и ощущала живейший интерес к философии. В известном смысле и Кант был или сделался ее воспитанником. Он говаривал обыкновенно: "От этой дамы я впервые научился искусству тонкой беседы". Великое почитание Канта поддерживалось в этом доме ею и переходило по наследству вплоть до ее правнука, графа Александра фон Кейзерлинга (1815–1891), который стяжал себе вполне заслуженную известность, как геологический исследователь России, как государственный муж и энергический защитник немецких культурных интересов в Прибалтийском крае, в особенности же как попечитель юрьевского университета и юрьевского учебного округа (1862–1869). Он был сыном третьего майоратного владельца Растенбурга (Генриха Вильгельма), который хорошо помнил, что во времена своего детства часто видел Канта в дедовском доме; он учился там под руководством Крауса и для изучения камеральных наук поступил в университет в тот самый год, когда Кант получил знаменитый

именной указ (1794), о котором упоминается ниже<sup>40</sup>.

#### IV. АКАДЕМИЧЕСКОЕ ПОПРИЩЕ И ПРЕПОДАВАТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

В 1755 году для Канта, наконец, настало время получения ученой степени в Кенигсберге. Политические события были неблагоприятны, ибо это был год перед началом Семилетней войны. Диссертацией об огне, которую его прежний учитель Тэске не только похвалил, но и сделал предметом своего изучения, Кант приобрел ученую степень 12 июня 1755 г.; вторая диссертация о принципах метафизического познания, которую он защищал публично 27 сентября, дала ему звание приват-доцента философии. Согласно королевскому повелению от 1749 года на должность экстраординарного профессора не могли быть представляемы лица, не защищавшие предварительно три раза своих печатных диссертаций: это последнее условие Кант выполнил в апреле 1756 г. сочинением о физической монадологии. Таким образом первые станции академического пути были пройдены благополучно. До сих пор Кант зависел сам от себя, и дело шло быстро. С этого времени стала необходима вместе с тем помощь судьбы и обстоятельств, а так как они были

неблагоприятны и тяжки, то дело дальнейшего внешнего успеха на избранном им пути подвигалось вперед чрезвычайно медленно. Ему пришлось пробыть пятнадцать лет приват-доцентом, прежде чем удалось получить должность ординарного профессора. Мы сейчас же и укажем на те препятствия, которые встретились философу и затруднили ему дальнейшее движение по академическому пути. После своей третьей диссертации он просил о том месте экстраординарного профессора логики и метафизики, которое оставалось вакантным после смерти Кнутцена уже с 1751 г. Но война была близка, и прусское правительство решило не замещать более должностей экстраординарных профессоров. Итак, хлопоты Канта не увенчались успехом. Два года спустя (1758) освободилась должность ординарного профессора логики и метафизики, которую, несмотря на войну, нужно было заместить. Кант стал хлопотать о месте, а одновременно с ним и другой приват-доцент, по фамилии Букк, читавший те же самые предметы и дольше чем Кант. Уже в начале года русские заняли Пруссию и 22 января вступили в Кенигсберг; все управление провинцией, как военное, так и гражданское, а стало быть, и замещение университетских должностей

находилось в руках русского генерала. В своих хлопотах Кант нашел поддержку со стороны своего старого учителя Шульца, который, однако, присоединил свое ходатайство лишь после того, как улеглись некоторые его теологические сомнения, и Кант лично уверил его, что остался богобоязненным человеком. Он велел позвать к себе Канта и довольно торжественно спросил его, когда тот входил в комнату: "Боитесь ли вы также всем сердцем Бога?" Очевидно он хотел этим вопросом вызвать более чем простое признание, которое послужило бы ему ручательством за скромность Канта. Но если вопрос был задан с этой целью, то он кажется мне непонятным. Боровский же думает так и ссылается на самого Канта, который будто бы неоднократно так объяснял это дело<sup>41</sup>. И на этот раз счастье не благоприятствовало нашему философу; русский генерал фон Корф отказал ему в месте в пользу его соперника.

К концу войны времена изменились к лучшему. С восшествием на престол Петра III в начале 1762 г. между Россией и Пруссией был заключен мир, русская вражда сменилась союзничеством, завоеванные провинции были возвращены и кенигсбергский университет попал снова под прусское управление. Своими лекциями

и сочинениями, одно из которых как раз в это время было увенчано второй премией берлинской академии, Кант привлек к себе внимание прусского правительства. Он должен был занять первую открывшуюся профессорскую вакансию. Но и тут случилась новая неудача, – открывшееся в июле 1762 г. место была кафедра поэзии. Конечно, Кант и не думал хлопотать о такой должности, в связи с которой находилась обязанность цензуровать все стихи на случай и сочинять официальные стихи ко всем академическим торжествам, к празднику Рождества, ко дню коронации, ко дню рождения короля и т. д. Когда по заключении мира нужно было заместить эту должность, правительство наметило Канта. Министерство юстиции, как высшая инстанция надзора за прусскими университетами, послало письменный запрос в попечительский совет в Кенигсберге, осведомляясь о некоем тамошнем магистре, Иммануиле Канте, известном министерству по некоторым из своих сочинений, одно из которых свидетельствует об очень основательной учености; министерство спрашивало, имеет ли упомянутое лицо надлежащие дарования и склонность, чтобы быть профессором поэзии. Кант отказался от предложенного ему места и

просил правительство иметь его в виду для более подходящего случая. Министерство предписало, "чтобы магистру И. Канту для пользы кенигсбергской академии было предоставлено в ней место при другом случае"<sup>42</sup>.

Случай представился в следующем году, но это была не профессорская должность, а скромное место помощника библиотекаря в королевской дворцовой библиотеке с еще более скромным содержанием в 62 талера в год. Именным указом от 14 февраля 1766 г. это место было дано "способному и прославившемуся своими учеными сочинениями магистру Канту". Это была его первая казенная должность, доставшаяся ему в то время, когда ему шел сорок второй год.

Кант ссылаясь на упомянутое предписание кенигсбергского попечительства, когда 24 октября 1765 года просил короля о месте помощника библиотекаря в королевской библиотеке, после того как надворный советник Горайский оставил эту должность. В прошении его было сказано: "Пожалованием этого места, Ваше Королевское Величество, с одной стороны, предоставите мне вождеденный случай послужить на общую пользу, с другой – окажете милостивую поддержку для облегчения моего слишком

необеспеченного существования при здешней академии". Дело, значит, было не совсем так, как полагал Хр. Я. Краус и как он написал после смерти Канта в своих заметках к наброску речи в его память: "что Кант никогда в своей жизни ничего для себя не просил и не искал"<sup>43</sup>.

Наконец после пятнадцатилетнего ожидания и многих тщетных стараний Кант достиг давно заслуженного положения. В ноябре 1769 г. его вызывали в Эрланген ординарным профессором его специального предмета, в январе же следующего года он получил из Иены запрос, равносильный предложению. Он поехал бы в Эрланген, если бы как раз в это время в самом Кенигсберге не открылась перспектива, вполне согласовавшаяся с его желаниями. Освободилась должность профессора математики; Букк, получивший ту кафедру логики и метафизики, в которой русский генерал-губернатор некогда отказал Канту, перешел на вакантное место, а Кант сделался ординарным профессором логики и метафизики вместо Букка в марте 1770 года. Это была та самая должность, которой он тщетно домогался за двенадцать лет до этого времени.

В рапорте от 29 марта 1770 г., в котором министр доносил королю об открывшейся в Кенигсберге после смерти профессора

Лангханзена кафедре математики и представлял на его место Букка, значилось далее: "Вместо же Букка я не могу рекомендовать на должность профессора философских наук никого, кто мог бы принести университету более пользы, нежели прославившийся своими сочинениями, как в Германии, так и за границей, М. Кант". Фридрих Великий написал на полях этого донесения: "Vene"<sup>44</sup>.

Сочинение, которое Кант защищал публично 20 августа 1770 г. для вступления в должность ординарного профессора философии, трактовало "О форме и принципах чувственного и интеллигибельного мира" ("De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis"). Марк Герц, один из наиболее близких к Канту и способнейших учеников, был при этом случае его респондентом. Самое сочинение уже содержало в себе первые основоположения критической философии. Таким образом 1770 год является одной из значительнейших поворотных точек в жизни Канта и составляет эпоху, как в его внешнем общественном положении, так и в его внутренней научной деятельности.

Это место Кант занимал до самой смерти и, пока мог, исполнял обязанности своей должности с добросовестной пунктуальностью. В 1772 году

он сдал должность при библиотеке, которая отнимала много времени и была тяжела также и в другом отношении, и всецело отдался своим лекциям и занятиям<sup>45</sup>. Великая идея о полном преобразовании философии непрестанно занимала его в течение этого десятилетия. Повышение Канта в факультете шло медленно. Только первые четыре члена факультета заседали и в академическом совете; в августе 1780 г. Кант попал на четвертое место в факультет, а вместе с этим и в совет. Летом 1786 г. он сделался в первый раз ректором университета и в качестве такового должен был от имени академии приветствовать короля Фридриха Вильгельма II, когда он прибыл в Кенигсберг вскоре после своего воцарения для принятия присяги на верность. Летом 1788 года он во второй раз сделался ректором и еще до 1792 г. стал сеньором не только философского факультета, но и всей академии.

Познакомившись с внешней стороной академической карьеры Канта, рассмотрим теперь подробнее его учебную деятельность, род и объем его лекций. Первую свою лекцию он прочел в зимний семестр 1755–56 г. Боровский присутствовал на ней и рассказывает по этому поводу следующее. "Он жил тогда в доме

профессора Кипке в Нейштадте и имел там просторную аудиторию, которая вместе с сенями и лестницей была наполнена несметным количеством учащихся. Это, по-видимому, приводило Канта в крайнее смущение. Непривычный к делу, он почти совсем растерялся, говорил еще тише, чем обыкновенно, часто поправлялся, но это тем более усиливало наше живейшее удивление человеку, в котором мы предполагали обширнейшую ученость и который показался нам здесь только очень скромным, а вовсе не робким. В следующий час дело совершенно изменилось. Его изложение было, как и оставалось впоследствии, не только основательным, но также свободным и приятным"<sup>46</sup>.

Все слушавшие его лекции находили их чрезвычайно поучительными и увлекательными, а порой даже вдохновенными и возвышенными. Читая свои лекции, Кант всегда имел в виду истинную задачу академического преподавателя, и именно преподавателя философии; сообщать своим слушателям поменьше данных, но побольше возбуждать их, направлять умы к самостоятельности и к самостоятельному мышлению – такова была его цель; несчетное число раз он высказывал с кафедры, что у него

нужно учиться не философии, а философствовать. Поэтому передача верных и готовых результатов отнюдь не была для него главным делом; он, напротив, сам производил перед слушателями исследование, показывал им научные операции, показывал постепенное возникновение правильных понятий, втягивал таким образом их самостоятельное мышление в предмет своей лекции и при таком методе обучения требовал внимания и полной находчивости тех, кто его слушал.

Такие лекции были, конечно, рассчитаны не на каждого, а только на восприимчивые и способные головы, причем приходилось довольствоваться тем, что множество посредственностей со временем перестало посещать их. Даже записывающие слушатели не нравились Канту, – ему хотелось таких, внимание которых вполне и безраздельно сосредоточивалось бы на лекции. При таком постоянном и успешном стремлении возбуждать слушателей к самостоятельному мышлению, не столько сообщать истину, сколько доводить дело до того, чтобы она сама зарождалась в других, Кант, как преподаватель философии, собственно никогда не держал себя на кафедре догматически. Он читал, как того требовал обычай, по



имевшимся учебникам, и при большом числе лекций, которые ему приходилось читать, это вспомогательное средство было настолько же нужно для него самого, как и для его слушателей. Впрочем, он не связывал себя учебником и не принижал своего изложения до степени шаблонного объяснения печатных параграфов. Он предоставлял и самому себе ту свободу развития мыслей, которую хотел пробудить в своих слушателях. Таким образом, часто он отдавался непринужденно течению своих мыслей и только, если они в конце концов слишком удалялись от данной темы, сразу обрывал нить изложения каким-нибудь "и прочее" или "и так далее", и обычным выражением "в итоге, господа" возвращался к подлинной теме исследования.

Помимо этой свободы изложения, слушателей, а в том числе и мало способных и расположенных к самостоятельному мышлению приковывал еще оживленный характер его речи, изящные, интересные, порой даже поэтические обороты, которыми он умел пользоваться, извлекая из своей большой начитанности всякого рода примеры из поэтов, описаний путешествий, исторических сочинений, для наглядного пояснения своих мыслей. Так как при таком

способе изложения все его внимание должно было сосредоточиться на предмете, то всякая помеха являлась для него в высшей степени несносной. Его внимание могла развлечь самая малейшая безделица, если только она являлась чем-нибудь необычным, как, например, бросающийся в глаза костюм студента. По этому поводу Яхман рассказывает характерный и комический случай. Во время своих лекций, чтобы сосредоточиться также и с внешней стороны, Кант имел обыкновение пристально смотреть на одного из ближайших слушателей, как бы к нему обращая свои доказательства. Как-то раз видит он перед собою слушателя, у которого случайно не хватает пуговицы; Кант замечает эту неисправность, невольно взгляд его устремляется беспрестанно на то место, где нет пуговицы, точно перед ним пустое место в ряду зубов, и всю лекцию он читает поразительно рассеянно.

В более тесный круг лекций Канта входили те предметы, по которым он защитой диссертаций приобрел кафедру в университете: логика, метафизика, математика, физика; в более обширный – физическая география, антропология, естественное право к моральная философия. Учебниками, по которым он читал,

были: по логике – Баумейстер, а позже – Мейер, по метафизике сначала Баумейстер, потом Баумгартен, по математике и физике – Вольф и Эбергардт<sup>47</sup>.

Летом 1757 года, может быть, и годом ранее, он начал свои лекции по физической географии; с 1760 года он постепенно расширял свой круг, чтобы, поучая и возбуждая слушателей, воздействовать на более обширную область частью академических занятий, частью научного образования вообще. Написав в 1763 и 1764 годах свой трактат о единственно возможном основании для доказательства бытия Божия и свои наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного, он, по-видимому, читал специальные лекции и по этим предметам<sup>48</sup>, о чем, однако, ничего не говорится в расписаниях лекций.

Он читал ежедневно по два часа, которые были точно установлены, как и вообще распределение его времени. В более ранние годы он читал даже от четырех до пяти часов в день. Четыре раза в неделю читал он от 7 до 9 часов утра, два раза от 8–10, кроме того по субботам от 7–8 занимался репетированием. Относительно этих часов он был в высшей степени пунктуален. Яхман уверяет, что не помнит ни одного случая,

чтобы в течение девяти лет, когда он слушал лекции Канта, последний пропустил лекцию или опоздал хоть на четверть часа<sup>49</sup>.

Он объявлял о лекциях метафизики 49 раз и, конечно, читал их, читал по четыре часа, с 1772–73 г. всегда публично. Наибольшее число слушателей доходило до 80 (зима 1782–83 г.), наименьшее – до 40 (зима 1789–90 г.). – Срав. E Arnoldt: Zur Beurtheilung von Kants Kritik der reinen Vernunft und Kants Prolegomena. Прибавление к трактату: Die äussere Entstehung und die Abfassungszeit der Kritik der reinen Vernunft Nr. 4 und Nr. 5. II. Abtheilung. Полное насколько возможно расписание всех читанных или только объявленных лекций Канта вместе с относящимися сюда заметками и примечаниями. *Altpreuss. Monatsschr.* Bd. XXX Heft 7 und 8 S. 501–635. Понятно, что в течение сорока лет сила изложения постепенно ослабевала, тем более, что ему никогда не благоприятствовали внешние средства. Пока на слушателей действовала внутренняя живость изложения, имя учителя, новизна дела, до тех пор слабый и тихий голос Канта вынуждал их еще более напрягать свое внимание. Со временем же эта внутренняя живость изложения, вероятно, пропала. В первые годы Кант мог производить очень сильное

впечатление и увлекать за собою самых восприимчивых из них, в особенности, когда с помощью своих любимых поэтов, Галлера и Попа, делал свое чтение доступным также и фантазии. Одна из подобных лекций раз произвела такое сильное впечатление на одного слушателя, что он передал ее содержание в стихотворении, которое на другой день лично вручил учителю. Последнему стихи так понравились, что он прочел их в аудитории.

Этот слушатель-поэт был И. Г. Гердер, учившийся в 1762–1764 годах в Кенигсберге и слушавший лекции Канта. Первую из них он посетил 21 августа 1762 г. Вспоминая свою юность и академические годы, Гердер в своих письмах для распространения гуманности (1792) дал портрет своего тогдашнего учителя в живых и теплых красках. "На мою долю выпало счастье познакомиться с одним философом, который был моим учителем. В самые цветущие свои годы он обладал радостной бодростью юности, и мне думается, что она не покинула его до самой глубокой старости. На его открытом, созданном для мышления челе лежала печать невозмутимой духовной ясности и радости; из уст его лилась богатейшая мыслями речь; шутка, острота и юмор всегда были к его услугам, и его лекция

была самой занимательной беседой. Совершенно так же, как он исследовал Лейбница, Вольфа, Баумгартена, Крузиуса, Юма и рассматривал законы природы Ньютона, Кеплера и физиков, он относился и к появившимся тогда сочинениям Руссо, к его Эмилю и Элоизе, равно как и ко всякому сделавшемуся ему известным открытию в области природы; он производил им оценку и постоянно снова возвращался к свободному от предрассудков познанию природы и к моральному достоинству человека. История человека, народов и природы, естественные науки и опыт были теми источниками, которыми он пользовался для оживления своих лекций и бесед; ничто достойное знания не было для него безразличным; никакая интрига, никакая секта, никакой предрассудок, никакая жажда авторитета не имели для него ни малейшей привлекательности по сравнению с распространением и выяснением истины. Он поощрял и приятно понуждал к самостоятельному мышлению; деспотизм был чужд его характеру. Этот человек, имя которого я произношу с чувством величайшей благодарности и уважения, Иммануил Кант: его образ стоит у меня перед глазами, и я с удовольствием думаю о нем"<sup>50</sup>.

Тридцать лет спустя прибыл в Кенигсберг Фихте с целью познакомиться с философом. Послушав его, он записал в свой дневник: "Я был на лекции Канта, но и здесь мои ожидания не оправдались: его изложение снотворно". Фихте явился в Кенигсберг с преувеличенным представлением о Канте, которого действительный Кант не оправдал. Но в этом нельзя усматривать повода к порицанию его, – напротив. Суждение Фихте может быть в своем роде настолько же правильным, как и суждение Гердера, – ведь за промежуток времени между теми лекциями, которые довелось слышать им обоим, успело вырасти целое поколение<sup>51</sup>.

Наиболее многочисленных слушателей привлекли его лекции по антропологии и физической географии, которые были рассчитаны на большой круг образованных людей. При этом, в духе научного просвещения, Кант хотел распространять те полезные сведения, те нужные и интересные знания, то знание мира и людей, которые сам он усвоил в удивительной степени. Постоянное занятие географией и этнографией было для него научным отдохновением. Размышления Канта, с какой бы стороны мы ни брали их, были посвящены тому самому предмету, в котором, как в центре, сходились все

его исследования: этим предметом была человеческая природа. Чтобы познать ее, как таковую, чтобы познать, каким образом она предшествует всякому опыту, порождает этот опыт и пребывает независимой от него в своей изначальности, для этого нужна та спекулятивная сила ума, которая создала творения критической философии. Чтобы познать ее в том виде, в каком она представляется предметом опыта и является в числе данных мировых отношений, для этого нужно основательное и огромное знание о всем мире<sup>52</sup>.

В течение 82 семестров своей преподавательской деятельности Кант объявлял о лекциях по физической географии 47 раз и, конечно, столько же раз читал ее; как то доказано, он читал ее 29 раз по четыре часа, всегда летом, некоторые же разы и зимою, в первый раз, вероятно, уже в третий свой семестр (лето 1756 г.). Зимою 1772–73 г. он читал эти лекции в доме герцога Фридриха фон Гольштейн-Бек перед смешанной аудиторией. Наибольшее число учащихся слушателей простиралось до 69 (лето 1783 г.), наименьшее – до 23 (лето 1796 г.), среднее – от 30 до 50.

О лекциях по антропологии, которые вовсе не были первоначально связаны с физической

географией и затем отделены от нее в самостоятельный курс, а скорее были включены позже в число предметов его преподавания, Кант объявлял в течение 47 семестров (зима 1772–73 до 1795–96 г. г.) 24 раза и, вероятно, столько же раз читал их; как то доказано, он читал их 19 раз – по четыре часа, всегда зимою, первый раз зимой 1772–73 г., во второй – в следующий зимний семестр, как значится в одном письме без даты к М. Герцу (причем письмо это, вероятно, относится к концу 1773 г. или началу 1774 г.). Наибольшее число учащихся слушателей было 70 (зима 1791–92), наименьшее – 28 (зима 1775–76).

О лекциях по естественному праву Кант объявлял десять, а читал их девять раз, в летние семестры 1767, 1769, 1775, 1776, 1780, 1782, 1784, 1786, 1788 г. г. и зимою 1772–73 г. г. Чтение лекций, назначенных на лето 1776 г., не состоялось "ob defectum auditorum".

Срав. Emil Arnold. Zur Beurtheilung von Kants Kritik der reinen Vernunft und Kants Prolegomena. Добавление к трактату: Die äussere Entstehung und Abfassungszeit der Kritik der reinen Vernunft. Nr. 2. Kants Vorlesungen über Anthropologie. Altpreuss. Monatsschr. Bd. XXVII. Heft 1 und 2 (1890) S. 91–119.

Там же. Добавление. Nr. 3. Kants Vorlesungen

uder phisische Geographie und ihr Verhältniss zu seinen antropologischen Vorlesungen. Там же, Bd. XXVII. Heft 3 u. 4 (1890). S. 228–314.

Не совершая никаких путешествий, Кант не мог почерпнуть сведений о жизни людей из собственных наблюдений. Поэтому он заменил странствования описаниями путешествий, которые читал с величайшим удовольствием и усердием. Наряду с очень хорошей памятью он обладал в высшей степени живым воображением, способным следить за мельчайшими подробностями в описаниях вещей и настолько отчетливо запечатлевать и удерживать их, что описываемые предметы представлялись ему так, как будто он видел их перед собою. Иной раз его можно было принять за туриста, – так живо и с такой точностью умел он рассказывать об особенностях чужих стран, городов и т. д. Раз он описал вестминстерский мост в Лондоне, его вид, размеры, пропорции и проч. так ясно и подробно, что один англичанин, слышавший это, принял его за архитектора, вероятно, прожившего несколько лет в Лондоне. В другой раз он подобным же образом говорил об Италии, точно узнал эту страну из собственных продолжительных наблюдений.

Отсюда можно заключить, как увлекательны

и поучительны должны были быть его лекции по физической географии, если их оживляла эта редкая способность изрядной силы воображения, рисующей описываемое в мельчайших подробностях. Эти лекции посещали не только учащиеся, но также в значительном числе и образованные люди более зрелого возраста самых разнообразных положений. Они пользовались такой широкой известностью, что даже люди, жившие далеко от Кенигсберга, старались достать записки их. К числу таких далеких слушателей Канта принадлежал прусский министр фон Цедлиц, споспешествовавший просвещению в духе Фридриха и выказывавший особенную благосклонность кантовской философии. Через год после того, как Кант вступил в должность ординарного профессора, Цедлиц был поставлен во главе департамента духовных дел, и ему был вверен главный надзор за всей учебной частью Пруссии. Он желал, чтобы мнениям, в особенности научным, была предоставлена полнейшая свобода, но чтобы при этом было устранено губительное влияние на академическое преподавание устарелых и ставших негодными теорий и учебников. В этом смысле министр писал в декабре 1775 года кенигсбергскому университету; профессорам было запрещено

преподавать по устарелым учебникам. Преподавание должно было носить философский характер; крузианскую же философию преподавать возбранялось. В числе достохвальных исключений наряду с Рейшем было указано в особенности на Канта, который был поставлен в пример остальным преподавателям университета. Таким завзятым крузианцам, как Вейман и Влохациус, было предложено читать о других предметах. Благomyслящий рескрипт во всяком случае несколько повелителен, что согласовалось с просвещением тогдашней эпохи; профессорам приказывалось перестать быть ограниченными.

Лично о Канте Цедлиц был очень высокого мнения и сам стремился поучаться у него. Так, 21 февраля 1778 г. он писал философу: "я слушаю теперь курс физической географии у Вас, милейший г. профессор Кант, и самое меньшее, что могу сделать, это, конечно, принести Вам мою благодарность. Как ни странно покажется Вам при расстоянии около восьмидесяти миль, но я должен засвидетельствовать, что нахожусь в положении студента, который или сидит слишком далеко от кафедры, или еще не привык к дикции профессора, ибо рукопись, читаемая мною теперь, несколько неясна, а местами и неверно

написана. Между тем разобранные ее части вызывают во мне самое горячее желание узнать также и остальное". Кант велел изготовить копию и поручил Краусу, особенно ценимому им слушателю, который как раз в то время ехал в Берлин, передать ее министру<sup>53</sup>.

21 июня 1777 г. по смерти Г. Фр. Мейера, одного из известнейших вольфианцев, освободилась философская кафедра в Галле. Цедлиц страстно желал, чтобы эта первая в Пруссии профессура была принята Кантом. Он дважды предлагал ему ее, описывал все преимущества переселения в Галле и заключил свое вторичное предложение словами: "уступите моей убедительной просьбе. Нет слов выразить, как Вы меня этим обяжете"<sup>54</sup>.

Однако даже эти просьбы ничему не помогли. Ни лучший климат, ни удвоенное жалование вместе с перспективой несравненно большего круга деятельности не могли заставить философа покинуть Кенигсберг, еще того менее – титул, приготовленный для него министром. И не одна только любовь к родному городу удерживала его. Получив второе письмо министра, он искренно высказал причины своего отказа в письме к Герцу. Это объяснение настолько характерно для него, что я привожу его дословно: "Получение

материальных выгод и перспектива большой аудитории, как Вы знаете, мало привлекают меня. Спокойное и как раз удовлетворяющее моим потребностям положение с чередованием работы, размышления и беседы, в которых без напряжения поддерживается деятельность моего легко возбудимого, в остальном, впрочем, беззаботного духа и моего еще более прихотливого, хоть вовсе не больного тела – вот все, чего я желал и что получил. Всякая перемена пугает меня, хотя бы она сулила почти несомненное улучшение положения, и я думаю, что нужно обращать внимание на этот инстинкт моей природы, если только я хочу протянуть еще несколько ту нить, которую Парки прядут для меня очень тонкой и нежной". В середине этого письма Канта прерывает послание министра с вторичным предложением галльской профессуры. Он рассказывает об этом другу и добавляет: "все-таки я должен отказаться от нее по приведенным уже непреодолимым причинам"<sup>55</sup>.

К этим непреодолимым причинам, как мы сейчас увидим, принадлежала одна важная работа, которая захватила его тогда всецело и должна была отгонять всякую мысль о перемене внешнего положения.

## Глава четвертая

### РАЗРАБОТКА И ПОЯВЛЕНИЕ ГЛАВНЫХ ТВОРЕНИЙ. ПРОСЛАВЛЕННЫЙ УЧИТЕЛЬ

#### I. ТВОРЕНИЯ, СОСТАВЛЯЮЩИЕ ЭПОХУ

##### 1. КРИТИКА ЧИСТОГО РАЗУМА

Диссертация 1770 года заключала в своей теме задачи критической философии, и притом одну из самых фундаментальных: обоснование чувственного познания новым учением о пространстве и времени. Что касается вопросов о форме и принципах интеллигибельного мира, то эта исследование нужно было произвести в гораздо более обширном объеме и глубже, нежели это было сделано там. Ибо дело здесь шло не только об отвлеченном познании вещей в отличие от созерцательного (математического), но также и о принципах нравственного и эстетического порядка, стало быть, о новых основах, как метафизики в более тесном смысле,

так и морали и учения о вкусе: дело шло о таких основах, которые согласовались бы с установленным уже учением о пространстве и времени. Нам нет надобности заниматься теперь содержанием и связью этих проблем; мы проследим только биографическую нить возникновения и разработки тех творений, которыми Кант создал свою эпоху.

Медленно и верно, как того и требовала трудность дела и основательность философа, подвигалась к концу эта колоссальная работа ума. Поле исследования было так обширно и так мало возделано, что по мере поступательного движения последнего цель, казалось, удалялась, и Кант не раз считал конец работы ближе, нежели он был в действительности. Его письма к Марку Герцу 1770–81 года – единственные сведения, дающие нам возможность заглянуть в мастерскую философа и составить себе некоторое понятие о плане работы и о причинах ее замедления<sup>56</sup>. В числе последних не было недостатка в затруднениях физического свойства, которые причиняли слабое здоровье и преклонные годы Канта. "Я здоров", – писал он, – "так как привык в течение многих лет считать уже здоровьем то мало-мальски сносное состояние, которое вызвало бы у большинства людей очень скорбные



жалобы, привык, насколько возможно, подбадривать себя, беречь и давать себе отдых"<sup>57</sup>.

По одному из первых писем мы видим, как Кант тотчас же связывает свою новую задачу с диссертацией: "у меня в голове сложился план более полного изложения". Определение темы также напоминает о диссертации: "поэтому я занят теперь несколько более подробной разработкой одного сочинения, которое под заглавием "Границы чувственности и разума" должно заключать в себе соотношение определенных для чувственного мира основных понятий и законов вместе с очерком того, что составляет сущность учения о вкусе, метафизики и морали". Ибо не только для философии, но даже для важнейших, целей человечества вообще имеет огромное значение умение правильно различать то, что относится к природе нашей познавательной способности, от того, что относится к природе предметов, и точно познавать, "что базируется на субъективных принципах душевных сил чувственности и рассудка"<sup>58</sup>. Различные фундаментальные задачи критической философии совмещаются еще здесь в плане одного сочинения, долженствующего трактовать о границах разума и чувственности и

под этим заглавием обнимать все то, что впоследствии в течение двадцати лет появилось отдельно в трех Критиках: чистого разума, практического разума и способности суждения.

Одна из этих задач сейчас же выступает на первый план: это теоретический вопрос, метафизическая проблема, касающаяся познания вещей, причины согласования между нашими представлениями и объектами, между понятием и предметом. Именно на этот пункт указывает философ в одном в высшей степени достопримечательном месте письма, как на подлинное зерно своего исследования. "Обдумывая теоретическую часть во всем ее объеме и взаимные отношения всех частей, я заметил, что у меня как будто не хватает чего-то существенного, что я при моих долгих метафизических исследованиях, как и другие, упускал из виду и что в действительности является ключом ко всем тайнам до сих пор еще не раскрывшейся самой себе метафизики. Я именно спросил себя: на чем основывается отношение к предмету того, что мы называем в себе представлением?"

Если бы наши понятия были или причинами, или действиями объектов, то согласование обоих можно бы было объяснить естественным путем.

Но они ни то, ни другое. Однако сверхъестественное объяснение ведет к допущению либо божественного озарения (Платон, Мальбранш), либо предустановленной гармонии (Лейбниц) и в обоих случаях прибегает к деянию рук Божиих. – "Но в определении источника и действительности наших познаний *deus ex machina* является самым нелепым из всего, что только можно выбрать, и не только направляет по ложному кругу ряд наших логических выводов, но приносит еще и тот вред, что способствует фантазии создавать благочестивые или вздорные химеры".

Поэтому исследование направляется на "источники интеллектуального познания", без чего нельзя определить природу и границы метафизики. "Я теперь в состоянии предложить критику чистого разума, трактующую о природе как теоретического, так и практического познания, насколько последнее чисто интеллектуально; я разработаю сначала ее первую часть, обнимающую собою источники метафизики, ее метод и границы, а потом уже приступлю к чистым принципам нравственности и первую часть издам примерно через три месяца". Так писал Кант 21 февраля 1772 года<sup>59</sup>.

То, что философ определяет здесь, как содержание первой части Критики чистого разума, составило впоследствии содержание всей Критики. Но три месяца превратились в девять лет. И проходит более четырех лет до того момента, когда из мастерской мыслителя, глубоко погруженного в свою проблему, мы снова получаем известие о состоянии работы. Будущая система Критики разума является в более определенных очертаниях; нам говорят, что для ее изложения нужны "критика, дисциплина, канон и архитектоника чистого разума, нужна формальная наука, для которой не может пригодиться ничто из существующих наук, и которая даже требует для себя совершенно особенных технических выражений". Сочинение в том виде, в каком мы его знаем, подразделяется на "элементарное учение" и "методологию". То, что Кант называет здесь "критикой", составляет тему первого; то, что он обозначает словами: "дисциплина, канон и архитектоника", служит темой второй.

Надеясь окончить эту работу летом 1777 г., Кант, однако, не хочет возбуждать ожиданий, принимая во внимание крайнее непостоянство своего здоровья; он, по-видимому, боится, что не окончит ее. И все-таки по отношению к

последним шести годам, он может сказать, что занимался этой работой непрерывно. "Со всех сторон я получаю упреки в бездеятельности, в которой, по-видимому, пребываю долгое время, и, однако, в действительности я никогда не занимался так систематично и так усидчиво, как с того времени, что вы меня не видите"<sup>60</sup>.

Система новой философии, идея целого была ясна философу. Но прежде всяких систематических изложений нужно вывести фундамент: критику разума, требующую строжайшей ясности, так как ее исследования совершенно новы, а этим тормозится успешность работы.

"Со времени нашей разлуки мои исследования, направленные некогда порознь на всевозможные предметы философии, приобрели систематический вид и мало-помалу привели меня к идее целого, которая только и делает возможным суждение о ценности и взаимном влиянии частей. Но выполнение всех этих работ встречает на своем пути как бы камень преткновения в том, что я называю критикой чистого разума; устранением этого препятствия я только и занят теперь и надеюсь покончить с ним в эту зиму. Меня задерживает не что иное, как старание изложить с полной ясностью все, о чем

там говорится, ибо я нахожу, что то, с чем сам освоился и что считаешь доведенным до высшей степени ясности, может быть не понято даже знатоками дела, раз оно совершенно не согласуется с их привычным образом мыслей"<sup>61</sup>.

И на этот раз надежда Канта не сбылась; работа не была закончена в зиму 1777–78 г. "Между тем она подвигается вперед", – пишет он в следующем письме, – "и, вероятно, будет готова этим летом". Так как это письмо без даты наверно написано после 28 мая 1778 г., то срок, в течение которого предполагалось издать "обещанное сочиненьице", рассчитан на небольшое количество месяцев. "Я надеюсь, что со временем, взвесив сущность дела и самого замысла, вы найдете основательными причины промедления в издании сочинения, которое по числу листов невелико"<sup>62</sup>.

Проходит лето 1778 г., но надежда и обещание нашего философа не исполняются. Его лекции по метафизике приобретают в последние годы новый характер, очень отличающийся от прежнего и от общепринятых понятий. Своему берлинскому ученику и другу, разрабатывающему его идеи и желающему получить записки этих лекций, Кант обещает "руководство по

метафизике", над которым он еще работает неутомимо, надеясь скоро его окончить<sup>63</sup>. О Критике разума в этом письме, как и в трех следующих (от 20 октября 1778 г. до 9 февраля 1779 г.), более ничего не говорится. Только из письма к Энгелю, издателю "Философа для всех", мы узнаем, что Кант надеется закончить свое сочинение к концу 1779 года; ранее он не может дать желаемой статьи: "Я не могу прервать работы, которая так долго препятствовала мне обрабатывать все другие темы размышления"<sup>64</sup>.

Но и это было еще слишком рано. Только в течение следующего года сочинение было готово к печати. Следующее письмо к М. Герцу от 1 мая 1781 г. начинается словами: "В эту пасхальную ярмарку я выпущу книгу под заглавием: Критика чистого разума. Она печатается в издании Гарткноха у Грунерта в Галле". "Эта книга содержит в себе итоги всех тех разнообразных исследований, которые начались с понятий, служивших некогда предметом наших диспутов о *mundo sensibili et intelligibili*, и для меня важно то обстоятельство, что все результаты моих трудов я передаю на обсуждение тому же проницательному человеку, который счел достойным разрабатывать мои идеи, при чем его

острому уму оказалось доступным самое глубокое проникновение в них"<sup>65</sup>.

То, что за три года перед этим называлось "сочиненьцем, которое по числу листов невелико", превратилось в очень объемистое сочинение, превышающее по числу листов двойное число букв алфавита<sup>66</sup>.

Имея постоянно в виду полную ясность своих исследований в понятность их для читателя, философ должен был стремиться к величайшей отчетливости изложения и вместе с тем мудрым соблюдением меры достигнуть того, чтобы излишней растянутостью частей не затруднить обозрения целого. Мерой краткости служит не только число листов автора, но также и время читателя; поэтому ошибочна всякая краткость, уменьшающая отчетливость, равно как всякая отчетливость, ослабляющая впечатление и представление целого. Есть книги, которые, по меткому выражению аббата Террассона, были бы гораздо короче, если бы не были так коротки, и есть другие, как прибавляет Кант, которые были бы гораздо понятнее, если бы их авторы не стремились к чрезмерной понятности. Не сделать ошибки ни в ту, ни в другую сторону, но соединить надлежащую краткость с надлежащей отчетливостью – это было целью, которой хотел

достигнуть Кант, как он говорит в предисловии. На смену побежденным трудностям исследования явились трудности изложения и затянули последнюю стадию работы, законченной философом с чувством сознания, что он не смог дать своему творению той понятности и общедоступности, к которым стремился, потому ли, что дело оказалось слишком трудным, или потому, что сам он оказался недостаточно искусным для решения этой задачи.

Не следует думать, что Канту понадобилось более десяти лет для того, чтобы написать Критику чистого разума в том виде, в каком мы ее знаем. Эта композиция скорее есть дело последнего редактирования, где с перепиской соединялись отделка и сглаживание: скорее она представляет собою ту предназначенную к печати чистовую рукопись, которая была изготовлена в промежуток времени от четырех до пяти месяцев. Именно так понимаем мы собственное заявление Канта в одном письме к Мендельсону, которого Критика разума не привлекала, а напротив, отталкивала вследствие своей темноты. Философ берет вину на себя и приписывает недостаткам своего изложения: "Это очень огорчает меня, хотя несколько не удивляет, так как продукт по крайней мере двенадцатилетних размышлений я

обработал приблизительно в 4–5 месяцев, как бы на ходу, хотя и с величайшим вниманием к содержанию, но прилагая мало старания к изложению и не заботясь о понятности читателю; я и теперь еще не раскаиваюсь, что решился на это, ибо без этого и при дальнейшей отсрочке дела с целью придать сочинению популярность, оно, вероятно, вовсе не появилось бы на свет, между тем как последняя ошибка может быть мало-помалу исправлена, если только имеешь хоть необработанный продукт своего труда". "Немногие обладают счастливым даром думать за себя и вместе с тем за других и уменьем схватить подходящую для них манеру изложения. Есть только один Мендельсон"<sup>67</sup>.

Последняя, окончательная работа над сочинением приходится на средние месяцы 1780 года. Из писем И. Г. Гамана к Гарткноху и Тендеру видно, что уже в первых числах октября Гарткнох в Риге предложил философу издать его сочинение и что в декабре печатание его уже шло<sup>68</sup>. Оно подвигалось вперед медленно. 6 апреля 1781 г. Гаман получил первые тридцать листов, которые прочел на следующий день в один присест; следующие восемнадцать он получил только 6 мая. "Такая объемистая книга", – писал он 10 мая Гердеру, – "не соразмерна ни с

ростом автора, ни с понятием чистого разума, противопоставляемого им ленивому, моему. Во всяком случае он заслуживает имя прусского Юма".

Спустя шесть недель Гаман жалуется, что он и сам Кант все еще не получили остальной части сочинения (начала) и конца<sup>69</sup>. Из рук философа он получил посвященный ему экземпляр только в последних числах июля<sup>70</sup>. Между тем Гаман вполне ознакомился с текстом еще за несколько недель до этого, что явствует из его заметки, написанной им 1 июля и предназначенной для кенигсбергской газеты, но не напечатанной. В своем предисловии Кант цитирует и дополняет выше приведенные слова аббата Террассона. То же делает Гаман в конце своей заметки. "Счастье писателя состоит в том, чтобы быть хвалимым некоторыми, быть известным всем, – рецензент же добавляет еще сюда, как максимум истого авторства и критики, – быть понятым очень немногими"<sup>71</sup>.

Кант, конечно, сознавал, что его ждет такая судьба. В посвящении сочинения государственному министру фон Цедлицу есть место, выпущенное в позднейших изданиях: "Кого удовлетворяет жизнь, полная созерцаний и размышлений, для того отвечающее его

скромным желанием одобрение просвещенного и достойного судьи служит поощрением к трудам, польза которых велика, хотя и принадлежит будущему, почему совершенно ускользает от взоров заурядных людей". Посвящение помечено 29 мартом 1781, и не помеченное никаким числом предисловие, конечно, относится к тому же времени. Тогда была напечатана только большая половина текста; поэтому мы не можем считать дату посвящения днем рождения сочинения, вышедшего в свет лишь спустя несколько месяцев.

Появление его составляет критическую эпоху в истории философии: это одно из труднейших и, что составляет еще большую редкость, одно из самых зрелых и продуманных творений, какие только когда-либо являлись. Но в то самое мгновение, когда философия совершенно обновляется в этом творении и вступает в новую эпоху, автор его, несущий на своих плечах пятьдесят семь лет, стоит уже на пороге старости. Будучи от природы слабого телосложения и обладая легко расстраивающимся здоровьем, он нуждается теперь в полном напряжении своих духовных сил и вместе с тем во всем, еще остающемся ему времени, чтобы воспитать это поздно родившееся дитя. Новые основания даны.

Новая система должна быть воздвигнута на них. На этой задаче сосредоточивает Кант свои силы, он становится еще бережливее относительно времени, потому что года его преклонны, а между тем у него впереди еще столько дела, у него впереди задачи, которых никто не может решить, кроме него; он реже появляется в обществе, становится скупее на письма, и часто проходят года, пока он соберется написать ответ; часть своего времени он посвящает своей профессорской должности, а досуг – развитию нового учения.

## **2. ПРОЛЕГОМЕНЫ И ПОЗДНЕЙШИЕ ИЗДАНИЯ КРИТИКИ РАЗУМА**

Придерживаться при трактовке трудных предметов той желательной краткости, которая не идет в ущерб понятности дела и не требует от читателя бесполезной траты времени, можно лишь после того, как эти предметы изложены обстоятельно и подробно. На пути такого изложения, которое ради понятности становятся пространным, встречаются все затруднения, препятствующие краткости. Надо испытать их, чтобы получить возможность их победить. Поэтому сначала *volumen*, потом *compendium*! Тотчас же после издания своего главного творения Кант почувствовал в себе потребность и силы написать *compendium*, которое краткостью и интенсивным освещением главных пунктов облегчило бы понимание предмета и сделало бы Критику популярной. Такое сочинение могло быть названо извлечением из главного творения, а также и руководством по метафизике; Кант имел это в виду уже давно и делал попытки написать его. Уже в выше упомянутом письме к Гердеру от 5 августа 1781 г. Гаман, получивший всего за несколько дней до этого из рук философа

экземпляр Критики, говорит: "Канту хочется издать популярное извлечение из своей Критики для неспециалистов". В следующем письме снова идет речь об этом "извлечении", называемом также "книгой для чтения по метафизике", и 8 февраля 1782 г. Гарткноха поздравляют с новым изданием<sup>72</sup>.

Однако при этом следующем издании дело шло кое о чем большем, нежели только об извлечении из существующего произведения. Сущность Критики, как предвидел Кант, а вскоре и познал на опыте, была отчасти так мало, отчасти так ложно понята, что она требовала истолкования, которое сделало бы ясным элементарный характер ее темы и ее проблем. Основные вопросы Критики разума суть предварительные вопросы всякой метафизики, как ученой, которой занимаются школы, так и общей, считаемой обыкновенным сознанием за нечто понятное само по себе. Теперь Критика должна была явиться в этом виде пропедевтики или подготовки к метафизике. Поэтому философ назвал этот очерк своего главного произведения: "Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки".

Гаман усмотрел в главном творении Канта скептицизм и мистику. После прочтения первых

тридцати листов ему казалось, что все "сводится к скептической тактике"; он назвал автора "пруссим Юмом" и даже сказал ему при случае, что одобряет его Критику, но отвергает заключающуюся в ней мистику. "Этим я его несколько озадачил. Он совершенно не мог понять, каким образом дошел до мистики"<sup>73</sup>.

В то время, как Кант писал Пролегомены, в "Zugabe zu den göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen" появилась 19 января 1782 г. первая анонимная рецензия о кантовской Критике. Она была написана Гарве, но Федер, редактор журнала, по недостатку места, так изменил и сократил ее, что первый уже не считал ее своим произведением, а приписывал себе только "некоторое участие" в ней. По желанию Канта, которого Гарве уведомил письменно об этом своем участии, он напечатал затем полную рецензию в "Allgemeine deutsche Bibliothek"<sup>74</sup>. В промежуток времени между обеими рецензиями, из которых первая была искаженным отрывком второй, появились "Пролегомены".

Если сравнить обе рецензии Гарве, ту, которую Федер поместил в измененном виде в "göttingische gelehrte Anzeigen", и ту, которая появилась в "Allgemeine deutsche Bibliothek", то



разница в объеме, содержании и тоне их будет вовсе уж не так значительна, как уверяет Гарве в письме к автору Критики разума. Обе рецензии свидетельствуют об одинаковом недостатке понимания главного творения Канта, о недостаточном проникновении в его смысл и значение, а потому и о недостаточно правильной оценке почтенных заслуг автора. Недостатки эти идут рука об руку. При этом совершенно безразлично и несущественно то обстоятельство, что Федер, выпустив кое-что в рецензии Гарве и изменив ее, сократил ее на одну треть (а не на две)<sup>75</sup>.

Гаман не знал, что обе статьи вышли в сущности из одного и того же источника. "Я прочел с удовольствием геттингенскую рецензию о Критике чистого разума", – писал он в апреле 1782 г. Гердеру. "Кто мог бы написать ее? Полагаю, что автор не будет ею доволен; не знаю, имеет ли он на это причины. Мне она показалась основательной, беспристрастной и приличной. Верно только, что без Берклея не было бы Юма, как без последнего не было бы Канта. В конце же концов все сводится к преемственности"<sup>76</sup>. Однако, когда позже ему попала рецензия в "Allgemeine deutsche Bibliothek", он не узнал в ней автора геттингенской. "Только на прошлой

неделе", – писал он 8 декабря 1783 г. Гердеру, – "имел я случай получить рецензию Гарве о Критике, несмотря на то, что она была прислана Канту много недель тому назад, почему я и посетил его. Но мне было неловко и совестно расспрашивать его об этом. Он должен быть недоволен рецензией и может жаловаться, что с ним обошлись, как с глупцом. Отвечать он не будет; он ответит геттингенскому рецензенту, если последний затронет Прологомены".

Гаман носился тогда с планом написать "метакритику о пуризме чистого разума", которая должна была выйти основательнее его ненапечатанной рецензии от 1-го июля 1781 года. "Я надеюсь, что с тех пор дело с книгой подвинулось у меня немного вперед, хотя и не настолько, как нужно для того, чтобы разобрать ее. Но моя бедная голова по сравнению с головою Канта – разбитый горшок, глина по сравнению с железом!"<sup>77</sup> Сам Гарве, когда он за несколько недель до своей смерти еще раз писал Канту (в сентябре 1798) и, "как высшее доказательство глубокого уважения", посвятил ему свой трактат о принципах этики, вспомнил с выражением благородного самоотречения о той рецензии, которая за шестнадцать лет перед тем впервые произнесла публично приговор над Критикой

разума: "в самом деле это был очень неудовлетворительный, односторонней и неправильный приговор"<sup>78</sup>.

Однако эта рецензия, сущность которой состояла в том, что кантовское учение приравнивалось в главном пункте к берклеевскому идеализму, при чем существенная разница между обоими была недостаточно выяснена, оказала очень сильное влияние на истолкование и позднейшее издание Критики разума. В этом отзыве Кант видел первый пример совершенно превратного понимания, против которого защита должна была направить все свои усилия и на которое должны были ополчиться Прологомены.

С этой целью к первой части были прибавлены три "примечания", а к целому сочинению еще и "приложение"; назначением их было наставить геттингенского рецензента на путь истинный и раз навсегда оградить Критику от всякого смешения со всевозможными родами догматического идеализма, в особенности берклеевского.

В таких доспехах появились Прологомены в 1783 году. Опровержение было написано в тоне очень энергичной и негодующей полемики. Мнение противника названо "возражением,

проистекающим из непростительного и почти умышленного ложного толкования". "Мой протест против всяких требований идеализма так убедителен и очевиден, что мог бы показаться даже излишним, если бы не было некомпетентных судей, которые охотно подыскивают старое название для всякого отклонения от их превратного, хотя и общепринятого мнения и никогда не проникают в дух философских определений, а придерживаются только буквы и вместе с тем готовы подставлять свои собственные измышления на место определенных понятий, искажая и уродуя их этим"<sup>79</sup>. В "приложении" геттингенская рецензия трактуется как произведение бессмысленное, как "попытка произнести приговор над Критикой до предварительного ее исследования". Этот приговор над Критикой разума доказывает, что самозванный судья ничего из нее не понял да вдобавок не понимал хорошенько и самого себя<sup>80</sup>.

Чтобы удалить из своего учения всякий призрак идеализма, который мог бы быть принят за подобие берклеевского, Кант изменил в самом главном творении в важных пунктах изложение этого учения сокращением, переделкой и

добавлением, когда через несколько лет после Прелегомен снова издал Критику разума (1787). Это второе издание осталось прототипом всех следующих, которых при жизни философа появилось еще три<sup>81</sup>. Таким образом между двумя первыми изданиями Критики разума возникла та значительная разница, которая со времени первого полного издания сочинений Канта постоянно была предметом объяснений и спорных вопросов. Рассматривая развитие его учения, мы вернемся к этому пункту.

### 3. СИСТЕМА ЧИСТОГО РАЗУМА

Критика разума заключала в себе основу, а также и главные черты "системы чистого разума", долженствовавшей обнимать собою принципы естествознания, учения о нравственности и учения о вкусе. Если мы подставим вместо выражения: учение о принципах – слово "метафизика", не относя его, однако, к теологическому воззрению (каковым является эстетическое), то, значит, дело идет о метафизике природы, о метафизике нравов и о телеологическом учении о принципах, или о критике способности суждения, как назвал последнее Кант по причинам, которые будут изложены ниже. "Такую систему чистого (спекулятивного) разума", – говорит философ в конце предисловия к своему главному творению, – "я надеюсь дать в сочинении под заглавием: Метафизика самой природы; оно будет по объему менее половины, но по содержанию несравненно богаче Критики, которая прежде всего должна была указать источники и условия ее возможности, должна была расчистить и выровнять совершенно заросшую почву"<sup>82</sup>.

Таковы были ближайшие задачи. Они были

разрешены в течение пяти лет (1785–1790) рядом сочинений, из которых каждое было решительным, имеющим важные следствия деянием. "Метафизические начала естествоведения" (1786) дают основы новой натурфилософии, "Обоснование метафизики нравов" (1785) и Критика практического разума" (1788) дают новое миро- и жизневоззрение, а "Критика способности суждения" (1790) – новое понимание органической и эстетической природы, преобразовывая как натурфилософию, так и эстетику. Из этих задач первую, за которую взялся философ и над которой он трудился уже тогда, когда еще занимался Прологоменами, было новое обоснование морали. Еще не появилась геттингенская рецензия о Критике разума, а Гаман сообщил уже рижскому издателю: "Кант работает над Метафизикой нравов"<sup>83</sup>. Под этим следует понимать выше упомянутое "Обоснование", которое и появилось первым из новых сочинений; а "Метафизика нравов" с ее обеими частями, "метафизическими началами учения о праве и учения о добродетели" вышла лишь двенадцать лет спустя (1797). Последнее десятилетие прошлого столетия было также последним десятилетием научной энергии нашего философа. Оставалась еще одна задача: учение о

нравственности требовало учения о вере, или учения о религии, которое не могло быть изложено без отличения его от церковной догматики и критического освещения последней. Вообще, после создания Критики и системы чистого разума, нужно было разграничить критику и догмат, рациональное и положительное. И чем полнее и последовательнее исчислял Кант при помощи своего критического искусства рациональное, тем резче должна была обнаружиться его противоположность положительному. В кантовской философии эта противоположность была понята гораздо глубже и гораздо значительнее приблизилась к будущему примирению, чем это бывало прежде, в эпоху просвещения. Мы увидим, как со своей новой точки зрения, основанной на глубочайших недрах человеческой природы, Кант мог прозревать и утверждать даже в положительной вере такие элементы, которые были недоступны прежнему просвещению и совершенно отрицались им. Между тем возражение и спор были неизбежны. И здесь против Канта стояли в первой линии вера в образе положительной религии, во второй – право в форме положительного, исторически данного государства, в последней – положительные науки, воплощенные в так

называемых высших факультетах в отличие их от философского. Изложение и улажение этого "спора факультетов" было его последним критическим актом (1798) после того, как несколькими годами ранее он выдержал опасное столкновение со стражами положительной религии.

## **II. ПРОСЛАВЛЕННЫЙ УЧИТЕЛЬ. ПОЧЕТНЫЙ ПОДАРОК**

К празднованию шестидесятого дня рождения (22 апреля 1784) Кант получил от своих слушателей почетный подарок в виде золотой медали, поднесенной ему в аудитории перед концом зимнего семестра, 4 марта 1784 г., Михаилом Фридендером из Берлина; граф Кейзерлинг, один из самых ревностных его слушателей, сказал при этом речь. Для заказа медали обратились к М. Герцу в Берлин, последний просил составить ее рисунок М. Мендельсона, которому мотивом для составления рисунка или для идеи медали послужило, конечно, одно место из полученного им незадолго перед тем письма от Канта. Такое предположение справедливо сделано Файхингером. В своем письме к Мендельсону, от 18 апреля 1783 г., Кант сказал о Критике разума, что он не хочет ниспровергать метафизику, а только задается целью исследовать почву, на которой должно быть построено ее здание. И в предисловии к его только что появившимся тогда Прологоменам было сказано: "Но человеческий разум так любит строить, что уже много раз возводил башню,

однако затем опять разбирал ее, чтобы посмотреть, как устроен ее фундамент". В прибавлении к тому же сочинению Кант написал примечание против своего оппонента (Гарве), назвавшего Критику разума высшим идеализмом: "Ни в каком случае не высший. Высокие башни и подобные им великие метафизики не для меня; около них всегда большой ветер. Мое место – плодотворная глубина опыта"<sup>84</sup>.

Мендельсон и сравнил Критику разума с башней, построенной на хорошо исследованном фундаменте, хотя она кажется падающей. На одной стороне медали был портрет Канта, на другой – наклонная Пизанская башня со спущенным лотом в доказательство того, что она не падает. Кругом шла надпись: "Perscrutatis fundamentis veritas stabilitur". Мендельсон проектировал немецкую надпись: "Drohet, aber fällt nicht" (т. е. угрожает, но не падает). Внизу стоит число 1723, ошибочно обозначающее год рождения философа, как доказательство того, насколько незнакомы были с жизнью автора Критики и Прологомен даже в 1784 году такие люди, как М. Герц и М. Мендельсон, ученики его и почитатели. Неверный год рождения на медали!

Мудреная аллегория на медали непонятна большинству. Лежащий же у подножия башни

сфинкс нисколько не способствует ясности. Очень может быть, что Мендельсон дал место известного рода лукавой сатире при составлении проекта медали, на которой Критика разума, бывшая для него недоступной книгой, имела такой наклонный и шаткий вид. Многие думали, что это Вавилонская башня!

Так как в числе участников по издержкам на подарок было несколько евреев из Берлина, и именно родители Фридендера внесли свою долю или выдали для этой цели ссуду, то возник бессмысленный слух, будто берлинское еврейство заказало медаль в честь Канта.

Но так как не знали, какие такие особенные услуги оказал Кант берлинскому еврейству, то возникли не шутя нелепые толки, что Кант прочел лекцию о талмуде и объяснил в нем целый ряд труднейших мест. Эти толки получили такое распространение, что Михаил Фридендер счел необходимым поместить опровержение их в Берлинском ежемесячнике 1-го марта 1805.

Однако профессор Вальд, который должен был говорить официально речь в память Канта 22 апреля 1804 г., предварительно задал Васианскому в числе прочих и следующий вопрос: "Когда берлинские евреи заказали медаль в честь Канта?"<sup>85</sup> И такой вопрос мог задать даже

сослуживец после того, как со времени появления этой медали прошло уже более двадцати лет!

## **Глава пятая**

### **УЧЕНИЕ КАНТА О РЕЛИГИИ В БОРЬБЕ С ЦЕНЗУРОЙ. ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ И КОНЕЦ**

#### **I. И. ХР. ВЕЛЬНЕР И КАНТ**

##### **1. РЕЛИГИОЗНЫЙ ЭДИКТ**

Нам придется несколько уклониться в сторону, чтобы рассказать об этом неприятном и достопримечательном конфликте. Тут в дело замешались внешние обстоятельства и неблагоприятное время; только в силу этих обстоятельств спорный теологический вопрос мог послужить основанием для политического преследования. В царствование великого короля, при его мудром министре, с кенигсбергским философом никогда не случилось бы того, что стало теперь естественным результатом изменившегося направления в политике. 17-го августа 1786 г. умер Фридрих Великий. Его преемник, Фридрих Вильгельм II, человек образа

мыслей крайне непостоянного, нисколько не связанного догматами, но очень восприимчивого к магическим и мистическим впечатлениям, сам по себе никогда не сделался бы опасным для нашего философа. В первые годы своего царствования он даже выказал Канту знаки благоволения и почтения. Когда вскоре после своего восшествия на престол он прибыл в Кенигсберг для принятия присяги в подданстве (в сентябре 1786), Кант, бывший в первый раз ректором университета, должен был встретить его торжественной речью; король поблагодарил оратора и в своем ответе упомянул о его философской славе. Но наука не была в числе предметов его духовных потребностей и склонностей; он предпочитал всякого рода мистические и таинственные вещи, действующие на чувственное воображение. Атмосфера просвещения была несколько суха и возбуждала именно в высших слоях европейской публики страстную жажду суеверия, которую сумели утолить с избытком Сен-Жермен и Калиостро; розенкрейцеры и заклинатели духов были в моде и служили своим мороченьем также церковной политике обращения, как в католических, так и в протестантских странах. Мы говорим о тех временах и нравах, под впечатлением которых

Шиллер писал своего Духовидца (1786–1789). Путем магического мороченья и короля Пруссии склонили к религиозному направлению, враждебному всякому просвещению и рационалистическому образу мыслей<sup>86</sup>.

2. Emil Fromm в его уже упомянутом сочинении "Immanuel Kant und die Preussische Censur" (1894), в котором дело разобрано очень точно и подробно по актам королев. секретного государственного архива в Берлине, при чем автор исправляет в некоторых пунктах сочинения предыдущего писателя.

Еще будучи кронпринцем, Фридрих Вильгельм II близко подружился с генералом фон Вишофвердером, познакомился через него с пастором Иоганном Христофом Вельнером и под их влиянием проникся столь живым интересом к волхованиям тогдашних розенкрейцеров, что сам вступил в этот орден. В тот самый год, когда появилась Критика чистого разума, прусский кронпринц сделался розенкрейцером! И вот, как только настали благоприятные для того обстоятельства и кронпринц стал королем, религиозная, библейская и церковная вера в чудеса, или, как это называлось, чистая и неискаженная религия в ее иерархическом всемогуществе снова заняла господствующее



положение, и Фридрихово просвещение, на которое стали смотреть, как на опасность для государства и религии, должно было быть устранено. Когда Фридриху Великому было сделано представление о возведении Вельнера в дворянское достоинство (1768 г.), он не изъявил на это своего согласия и написал на полях: "Вельнер – это лживый, пронырливый поп и ничего более"<sup>87</sup>.

Со смертью Фридриха наступило благоприятное время; был организован поход против просветителей, министры Фридриха были уволены – и прежде всех Цедлиц. Его место занял 3-го июля 1788 г. Иоганн Христоф Вельнер, пожалованный званием действительного государственного министра и министра юстиции и "по особому доверию" поставленный во главе департамента духовных дел. 9 июля появился новый религиозный эдикт, в котором обещалось не нарушать прежней веротерпимости и свободы совести, "пока каждый будет спокойно исполнять свои обязанности, как добрый гражданин государства, но вместе с тем всякое особенное свое мнение сохранять при себе и безусловно остерегаться распространять таковое или убеждать других и сбивать их с толку или колебать их веру". 19 декабря 1788 г. вышел

новый закон о цензуре, долженствовавший поставить в надлежащие границы "разнузданность так называемых просветителей и свободу прессы, выродившуюся в наглость прессы"<sup>88</sup>.

## 2. ЦЕНЗУРНОЕ ВЕДОМСТВО

Чтобы, однако, исполнить этот закон со всей строгостью и беспощадностью, нужно было учредить состоящее из вельнеровских креатур новое ведомство главного надзора, которому было поручено строжайше наблюдать за замещением церковных и школьных должностей и за печатанием книг, именно теологического и морального содержания, равно как и за самой книжной торговлей. Учреждение этой наблюдательной комиссии произошло 14 мая 1791 г. Она состояла из четырех членов, называвшихся советниками главной консистории; из них укажем здесь особенно на Э. Г. Вольтерсдорфа, проповедника церкви Георгия, в Берлине, на Герм. Даниила Гермеса, бывшего ранее проповедником в Бреславле, и на Готтлоба Фридр. Гильмера, ранее занимавшего должность учителя в гимназии Магдалины в Бреславле; он вышел из гернгутерской колонии Ниски, во время одного путешествия сделался в Париже членом какой-то мистической ложи и стал ревностным приверженцем духовидения<sup>89</sup>.

Обоим этим людям, Гермесу и Гильмеру,

было поручено именным королевским указом от 1 сентября 1791 г. наблюдение за выполнением эдикта о цензуре, и по особому ходатайству Гильмера их цензуре были подчинены не только книги, но также и периодические издания (19 октября 1791). Ближайшим следствием такой меры было то, что два распространенных издания, вышедших в Берлине, перешли: Allgemeine Deutsche Bibliothek Николаи в Киль, а Berlinische Monatsschrift Бистера в Иену; это был тот самый журнал, в котором Кант помещал большую часть своих сочинений. Одновременно с этим разгоралась французская революция, уже вступившая в фазис законодательного собрания и принявшая то направление, которое, благодаря событиям 20 июня и 10 августа 1792 г., повело к аресту и низведению с престола короля, к сентябрьским убийствам, провозглашению республики и к первой коалиционной войне; все это естественно должно было способствовать распространению и усилению реакционных мероприятий в Пруссии. И здесь тоже перестали господствовать закон и справедливость, уступив место подозрению и доносам; и здесь стала применяться система террора, к счастью, только не к людским жизням, а лишь к сочинениям; и король, и Вельнер со своими креатурами не

упускали случая указывать постоянно на страшные события во Франции, как на плоды просвещения и его кощунственного отношения к религии. В просветителях видели новаторов или "неологов" и относились к ним подозрительно, как к якобинцам, демократам и революционерам.

### **3. УЧЕНИЕ КАНТА О РЕЛИГИИ И ИМЕННОЙ КОРОЛЕВСКИЙ УКАЗ**

Кантова Критика практического разума, уже содержавшая в себе элементы учения о религии и требовавшая их разработки, вышла в один год с вельнеровским религиозным эдиктом. И сначала казалось, что новый министр, по каким-то причинам, вовсе не имел намерения становиться поперек дороги кенигсбергскому философу. Напротив, королевским декретом, подписанным Вельнером (3 марта 1789 г.), ему была назначена без всякой просьбы с его стороны значительная прибавка жалования в доказательство признательности, "которую заслуживает усердие и бескорыстие столь способного и честного человека, как professor philosophiae Кант, работающий с неутомимым рвением для славы университета без всякого желания улучшить свое положение"<sup>90</sup>. Одновременно с этим в Кенигсберге находился Кизеветтер, посланный туда на королевский счет (конечно, не без ведома и желания Вельнера), чтобы изучить кантовскую философию у ее источника и затем преподавать ее. Он вернулся в Берлин еще в 1789 году и занимался с тремя младшими детьми короля

математикой и философией.

Однако вскоре, когда мероприятия против просветителей усилились, на Канта стали тоже смотреть как на опасного для государства и религии писателя. Как видно из одного письма Кизеветтера от 14 июня 1791 г., найденного в оставшихся после Канта бумагах, Вольтерсдорф уже в первые дни исполнения своей должности ходатайствовал перед королем о запрещении кенигсбергскому философу писать для печати<sup>91</sup>.

Кант очень хорошо знал через Кизеветтера, что творилось при дворе в Берлине и в каком "положении находился слабый телом и душой, тиранизируемый Бишофвердером, Вельнером и госпожою Ритц король, который сидит по целым часам и плачет и которому уже несколько раз являлся Господь Иисус"<sup>92</sup>.

Для Канта настало время печатания его религиозно-философских сочинений, и хотя он видел, что академической свободе преподавания и писания грозят большие стеснения, тем не менее, не убоаясь послать свое сочинение "О радикальном зле в человеческой природе", этот свой первый религиозно-философский трактат, для напечатания в Берлинском ежемесячнике, при чем настоятельно требовал, чтобы он был

цензирован в Берлине, так как ему хотелось избежать всякого подозрения в литературной контрабанде. Гильмер дал согласие на печатание статьи, "так как", – прибавил он в виде аргументации и для собственного успокоения, – "сочинения Канта читают только глубокомысленные ученые". Статья появилась в апреле 1792.

Вслед за этим таким же путем должен был появиться второй трактат: "О борьбе доброго и злого начала за власть над человеком". Статья эта была отнесена к области библейской теологии и поэтому, согласно положению, читалась и цензуровалась обоими цензорами. Гермес не дал дозволения на ее печатание, Гильмер согласился с ним (14 июня 1792). Таким образом возник конфликт между Кантом и прусской цензурой.

Бистер, редактор Берлинского ежемесячника, получил распоряжение, которое поразило его и его знаменитого сотрудника всей своей тяжестью и всей своей возмутительной нелепостью: "что Гермес и Гильмер дерзают давать миру предписания, должен ли он читать Канта или нет!" Он тотчас же обратился к Гермесу, требуя объяснения причины запрещения или снятия его, но последний ответил уклончиво и коротко (16 июня 1792), что ответствен только перед королем

и что, цензурируя сочинения теологического содержания, он руководствуется исключительно религиозным эдиктом.

Тогда редактор обратился непосредственно к самому королю. Так как запрещенное высшим цензурным учреждением сочинение знаменитого, высоко ценимого также самим королем Канта не идет вразрез ни с религиозным эдиктом, ни с законом о цензуре, то цензоры либо должны были получить секретное, доселе неизвестное распоряжение, либо поступили незаконно; король же может повелеть обнародовать такое секретное распоряжение, чтобы всякий мог им руководствоваться, и вместе с тем приказать снять запрещение. Все это было изложено подобающим языком официальных бумаг. Вместе с тем редактор просил, чтобы эта его жалоба пошла через совет министров<sup>93</sup>.

Но, хотя государственный совет, большинство членов которого придерживалось веротерпимости, не был склонен применять террор к литературе и вовсе не видел необходимости в таком запрещении, как то, которое касалось иенской Всеобщей литературной газеты, тем не менее, благодаря ходу событий во Франции, настроение руководящих сфер настолько ухудшилось,

озлобление их настолько усилилось, что об отмене меры против Канта нечего было и думать. В просьбе Бистеру было отказано, и запрещение кантовского сочинения осталось в своей силе (2 июля 1792). Ведь сам же король в именном указе от 21 февраля 1792 г. сделал упрек всем своим министрам, что они слишком беспечны в деле разрешения к печатанию возбуждающих сочинений и даже, по-видимому, покровительствуют просветителям. "У всякого перед глазами печальный пример того великого государства, где зерно революции надо искать у тех вольнодумцев, которых еще и теперь, после смерти, обожествляет одуроченная толпа. Министрам следовало бы тесно сплотиться, чтобы до конца выполнить королевскую волю"<sup>94</sup>.

Но ничто не могло отвратить Канта от его намерения, т. е. от решения напечатать свое учение о религии, и он спокойно продолжал идти своей дорогой. Так как ему воспрепятствовали печатать его религиозно-философские трактаты порознь, как сотруднику Берлинского ежемесячника, то он решил издать все четыре вместе, как университетский ученый и философ. Для этого ему нужно было получить разрешение какого-нибудь университета. Он имел в виду

только цензуру философского факультета, но прежде хотел спросить богословский – возьмет ли он на себя цензуру такого сочинения?

В Геттинген, как в чужеземный университет, Кант не хотел обращаться, в Галле незадолго перед тем было отказано в разрешении печатания автору Критики всяческого откровения (Фихте); он избрал кратчайший и прямой путь. Богословский факультет в Кенигсберге не принял на себя цензуры, а философский дал разрешение. Четыре трактата вышли в виде цельного сочинения под заглавием "Религия в пределах чистого разума" (1793). Уже в следующем году потребовалось новое издание.

12-го октября 1794 г. Кант получил следующий именной указ: "Божию милостью, Фридрих Вильгельм, король Пруссии и проч. Прежде всего, шлем наш милостивый привет. Достойный и высокоученый верноподданный! Наша высочайшая особа уже давно усматривает с великим неудовольствием, как вы злоупотребляете своей философией для искажения и унижения некоторых главных и основных учений Св. Писания и христианской веры; что именно сделано вами в вашей книге "Религия в пределах чистого разума", а равным образом и в других небольших трактатах. Мы

ожидали от вас лучшего; ибо вы сами должны видеть, сколь непростительно вы этим нарушаете вашу обязанность учителя юношества и идете вразрез с нашими, вам очень хорошо известными, отеческими намерениями. Мы требуем от вас в самом непродолжительном времени добросовестного ответа и надеемся, что во избежание нашей высочайшей немилости вы не провинитесь в чем-либо подобном в будущем, а напротив, сообразно с вашей обязанностью, будете применять ваше влияние и таланты таким образом, чтобы все более и более способствовать исполнению наших отеческих намерений; в противном случае, при дальнейшем неповиновении, вы неизбежно должны ждать неприятных для себя распоряжений. Остаемся к вам благосклонны. Берлин, 1 октября 1794. По особому всемилостивейшему повелению Его Королевского Величества. Вельнер".

Вместе с тем всем профессорам кенигсбергского университета было раз навсегда запрещено "по веским причинам" пользоваться при своих лекциях кантовской книгой "Религия в пределах чистого разума" (14 октября). До получения вышеприведенного именного королевского указа профессор Шульц, объявив о частных лекциях по теологии, имел в виду

посвятить одну из них кантовской книге, что было одобрено еще 8 сентября, но о чем Гильмер узнал после "с величайшим удивлением".

В то время наш философ был в преклонном возрасте и стоял на вершине славы; ему было семьдесят лет, и мир прославлял его имя. По отношению к принятым против него мерам Кант поступил очень осторожно. Он держал их в строгой тайне, так что никто, кроме одного друга, не знал ничего на этот счет, пока он сам после смерти короля не предал дела гласности. Изменить свои воззрения, чего от него требовали, было для него невозможно; открытое сопротивление было настолько же бесполезно, насколько, по собственному чувству Канта, неприлично. Оставалось – молчать. На небольшом клочке бумаги, сохранившемся в оставшихся после него рукописях, он написал тогда следующие слова, выражающие в форме монолога его положение и настроение: "Отречение от своего внутреннего убеждения низко, но молчание в случае подобном настоящему является долгом подданного; и если все, что говоришь, должно быть истинным, то тем не менее человек не обязан высказывать гласно всякую истину".

В таком смысле Кант ответил на королевскую

бумагу. Против сделанных ему упреков он оправдался, доказав их неосновательность; по отношению к требованию давать в будущем лучшее применение своим талантам он обязывался молчать. Он добровольно отказывался от кафедры по всем отделам, касающимся религии. "Чтобы отклонить от себя малейшее подозрение, я считаю самым верным средством торжественно объявить вместе с этим, в качестве верноподданного Вашего Королевского Величества, что буду впредь совершенно воздерживаться, как в лекциях, так и в сочинениях, от всякого публичного изложения всего касающегося религии, как естественной, так и основанной на откровении". Так закончил Кант свой ответ.

Слова: "в качестве верноподданного Вашего Королевского Величества" заключают в себе очень предусмотрительную *reservatio mentalis*: он обязывается молчать, пока жив король. Это выражение выбрано им предумышленно, чтобы в случае, если король умрет раньше, получить возможность снова вступить в свое право свободно мыслить (так как он тогда сделался бы подданным другого). Так объясняет сам он заключающийся в приведенных словах умысел.

#### 4. СПОР ФАКУЛЬТЕТОВ

Предосторожность эта увенчалась успехом. Кант дожидаясь до возможности снова воспользоваться свободой мышления, когда после смерти короля (16 ноября 1797) с воцарением Фридриха Вильгельма III в Пруссии возродился дух королевской терпимости. Вельнеровский главный цензурный комитет был немедленно упразднен, и 12 января 1798 г. Вельнер получил именной указ, в котором король открыто высказался о своем отношении к религии и отверг всякое стеснение в вере. "Я уважаю религию, охотно следую ее благодетельным увещаниям и ни за какие блага не хотел бы царствовать над народом, который не имел бы религии, но я знаю также, что она должна быть делом сердца, чувства и собственного убеждения и что нельзя принижать ее методическими стеснениями до бессмысленной болтовни, если она должна споспешествовать добродетели и честности: разум и философия должны быть ее неразлучными спутниками, – тогда положение ее будет прочно само собою, не угрожая авторитету тех, которые дерзают навязывать свои догматы будущим векам и предписывать потомству, что

оно должно думать во все времена".

Королевские слова – и вполне согласные со смыслом и духом кантовской философии! Будучи подданным этого короля, философ мог и хотел высказаться со всей вновь полученной свободой о пережитом им конфликте, высказаться не как о неприятностях, лично им перенесенных, а как о насилии, как о несправедливости и зле, причиненном науке. Уже в предисловии к первому изданию своего учения о религии он говорит о богословской цензуре и разделяет обе те задачи, которые предстоит соединить и решить творящему суд над книгами теологу. Он должен быть одновременно и духовным лицом, и университетским ученым. Как лицу духовному, ему надлежит служить делу спасения души, как университетскому ученому – делу успеха науки; ему нужно уметь соединять обе эти стороны. Как лицо духовное, пусть он учит, что библейская вера служит основой спасению души и споспешествует ему; как ученый, он обязан защищать библейские вероучения против философской теологии и ее возражений, опровергая доводы разума доводами разума. Его законная, способствующая успехом науки цензура есть опровержение, т. е. критика; напротив, незаконной критикой, пренебрегающей успехом



науки во имя мнимого и ложного спасения души, является угнетение, принудительное запрещение, опирающееся на политическую силу. Если богословская цензура осмеливается производить опустошение в области науки, "то непременно должно дойти в конце концов до того, что было уже некогда (напр. во времена Галилея), именно, что библейский богослов, с целью сломить гордость наук и устранившись самому от хлопот с ними, дерзает вторгнуться в область астрономии или других наук, напр. древней истории Земли, превращает все вокруг себя в пустыню и накладывает запрещение на все попытки человеческого ума"<sup>95</sup>. Считая доводы разума философского богослова вредными для своего дела, пусть библейский богослов уничтожает их силу другими доводами разума, а не "грозами проклятий, которые он мечет в них из туч придворной атмосферы"<sup>96</sup>.

Вопрос, заключающийся в приведенных положениях, уже касается законного и незаконного спора между библейским и философским богословием, между богословским и философскими факультетами, между разумом и верою, рациональным и позитивным, критикой и догматом. Для философа было важно, чтобы этот спор велся честно и сообразно с делом, не с целью

уничтожить противника, а с целью споспешествовать науке. Процесс шел не только между теологией и философией; спорный вопрос, беря его во всем объеме, касался вообще отношения положительных наук к философским или трех высших факультетов к низшему. Чтобы изложить этот вопрос и указать отличие законного способа борьбы в области науки от незаконного, Кант написал "Спор факультетов" (1798). В предисловии он рассказал о лично пережитых им неприятностях при министерстве Вельнера, приводя их в качестве относящегося к делу примера, выставляющего в истинном свете ложную победу над философией.

## II. ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ КАНТА И КОНЕЦ

### 1. ПРЕКРАЩЕНИЕ ЛЕКЦИЙ

Необыкновенная сила ума этого человека, укрепляемая непоколебимой энергией воли, беспрестанно напрягаемая и расходуемая на труднейшие работы, так долго заставляла служить себе старое, хилое тело. Теперь она истощилась, и быстро иссякли телесные силы. Чувствуя приближающееся бессилие, Кант с 1797 г. совершенно удалился от кафедры; мало-помалу он удалился и от общения с людьми вне своего дома, перестав с 1797 г. принимать приглашения, которым прежде так охотно следовал, и ограничивался кругом своих немногих домашних друзей. Сфера его жизненной деятельности все более суживалась; с 1799 года он был вынужден прекратить прогулки; даже маленькие выезды, которые он предпринимал последнее время, сделались для него тягостными.

Нижеследующие данные сообщает о последних годах Канта Э. Фромм. Три последних семестра, которые он читал еще лекции, были

лето 1795, зима 1795–96 и лето 1796: в летний семестр им читалась публично логика, приватно – физическая география, в зимний семестр 1795–96 публично – метафизика, приватно – антропология и эмпирическая психология, в летний семестр 1796 г. публично – логика, приватно – физическая география. Это были его последние лекции. Число слушатели логики летом 1795 было 50, физической географии 33; зимой 1795–96 г. метафизику слушали 50 человек, антропологию 33; летом 1796 г. лекции логики посещало 40 слушателей, физической географии – 23. Число их убывало.

На зимний семестр 1796–97 г. Кант назначил публичные лекции по одному предмету, но в напечатанном расписании объявил: "преклонные годы и нездоровье лишают меня возможности читать лекции".

Летом 1797 года он хотел публично читать логику, приватно – физическую географию, но уже объявление об этом сопровождалось словами: "modo per valetudinem seniumque liceat".

Уже в плане зимних лекций 1797–98 г. было объявлено: "ob infirmitatem senilem lectionibus non vacabit facult. philos. senior venerabilis Kant"<sup>97</sup>.

## 2. РАЗМЕРЫ СОДЕРЖАНИЯ И ДОХОДЫ КАНТА. – ЕГО БИБЛИОТЕКА

Свидетельству того же лица мы обязаны следующими данными относительно годовых окладов содержания Канта в разное время. Будучи помощником библиотекаря, он получал 62 талера в год (с 14 февраля 1766 по 14 апреля 1772). Годовой оклад ординарного профессора логики и метафизики, когда Кант занял эту должность, был 166 талеров 60 грошей.

В 1786 г. его постоянные доходы по должности, слагавшиеся из четырех сумм, несколько превышали 417 талеров. После увеличения содержания 1787 г. и прибавки 220 талеров в марте 1789 г. содержание его возросло до 725 талеров 60 гр. 9 пф. Когда же его жалование, как профессора логики и метафизики, несколько превысило 385 талеров, Кант стал получать в последние годы почти 750 талеров; он получал больше всех тогдашних кенигсбергских профессоров<sup>98</sup>.

Судя по этим цифрам, содержание Канта, этого величайшего философа Германии, а может быть, и всего мира, обошлось государству в течение его почти восьмидесятилетней жизни и

почти пятидесятилетней деятельности на поприще академического преподавателя примерно в 15–16000 талеров. Какой доход приносили ему лекции и сочинения, этого мы не знаем. Но так как сам по себе он был совершенно беден, то надо предположить, что он обладал качеством необычайной бережливости, если оставил после себя состояние более 21000 талеров<sup>99</sup>.

Хр. Як. Краус свидетельствует, что Кант не требовал гонорара за свое главное творение, Критику чистого разума, но что издатель добровольно заплатил ему по четыре талера за лист, а также платил особо за каждое издание, что Кант считал с его стороны признаком щедрости. За свой очерк "О вечном мире" он потребовал гонорар в 200 талеров, т. е. приблизительно столько же, сколько получил за величайшее главное творение, пользующееся всемирной известностью<sup>100</sup>.

Кант завещал свою библиотеку магистру Гензихену, своему ученику и другу. В ней заключалось лишь около пятисот сочинений, включая сюда и брошюры. Купленные Кантом книги были большей частью математического содержания и по части естественных наук, большинство философских были подарками

авторов. Из собственных сочинений Канта в этой библиотеке не хватало сочинений докритического периода и Критики практического разума<sup>101</sup>.

### 3. ПОСЛЕДНЕЕ СОЧИНЕНИЕ

Кант занимался еще обработкой обширного сочинения, которое называл с пристрастной любовью старика к последнему детищу своим главным творением: оно должно было образовать переход от метафизики (от метафизических начал естествоведения) к физике, служить как бы мостом между нами и было озаглавлено им: "Система чистой философии в ее полном объеме". До последних месяцев своей жизни он трудился над ним прилежно, как мог. После его смерти это сочинение нашли на его столе; оно состояло из 117 1/2 листов in-folio и 42 обыкновенных листов и было разделено самим Кантом на 13 свертков. Профессор Иог. Шульц, которого Кант называет "лучшим после себя толкователем своих сочинений" и которому он давал читать рукопись, не нашел в ней того, что обещало заглавие, и не считал этого сочинения пригодным для издания. Васианский, бывший последние годы ближайшим другом его дома, на котором лежали заботы обо всех делах Канта, свидетельствует: "напряжение, проявленное Кантом при разработке этого сочинения, быстрее подточило остатки его сил. Он выдавал его за самое важное из своих

сочинений; очень вероятно, однако, что в таком суждении большую роль играла его слабость". Сам Кант чувствовал эту слабость и не был уверен в своем сочинении. "То он думал, что оно закончено и требует только последней отделки, так как сам уже не мог обсудить прочитанного, то высказывал желание, чтобы после его смерти оно было сожжено".

Когда друзья спрашивали его, что еще дадут им его последние работы, в числе которых было упомянутое сочинение, то он отвечал: "Ах, что может это быть, *sorginas colligere!* Об этом я могу теперь только предполагать". Так рассказывает Боровский.

Так как об этом сочинении недавно заговорили, и так как оно частью появлялось в свет, то в одной из ближайших глав, которая будет трактовать о сочинениях Канта, я возвращусь к нему в надлежащем месте.

#### 4. КОНЕЦ КАНТА

Продолжая работать над этим сочинением, Кант находился в состоянии духовного и телесного умирания. Не какая-нибудь особенная болезнь подтачивала его жизнь, а маразм со всеми его недугами. Все более и более угасала память, ослабевала сила мышц, становилась нетвердою походка; он едва мог держаться на ногах и нуждался в постоянном присмотре и уходе за собою. К этому присоединялась постоянная тяжесть головы, которую он любил объяснять воздушным электричеством, желая видеть причину своих страданий во внешних обстоятельствах, а не в собственной слабости. Сила чувств ослабела, ухудшилось зрение правого глаза, между тем как левый уже давно не видел (чего он не замечал долгое время); аппетит пропал, слабость дошла до того, что он не мог больше вести свои хозяйственные дела, не мог ни считать денег, ни расписываться в их получении. Все, что приносит с собою тяжелое старческое одряхление, ему пришлось испытать на себе постепенно, недуг за недугом. Два дня спустя после того, как ему минуло семьдесят девять лет (24 апреля 1803), он написал на одном из своих

памятных листков библейские слова, которые имел право применить к себе, как немногие: "По Библии наша жизнь продолжается семьдесят, а много-много восемьдесят лет, и если она имела цену, то была трудом и работою".

Конца восьмидесятого года своей жизни ему не пришлось дожидаться. От сильного припадка в октябре 1803 г. он еще раз оправился на несколько месяцев. Затем силы его убывали со дня на день. Он не мог более написать своего имени, не видел букв, написанные же забывал в то же мгновение; образы не могли удерживаться в его представлении, даже самые обыкновенный выражения повседневной жизни не давались ему; он не мог более узнавать даже ежедневно навещавших его друзей; его тело, которое он в шутку называл "своим бедствием", высохло наподобие мумии. Он вполне пресытился жизнью и тяготился ею. Наконец благодетельная смерть освободила его утром 12 февраля 1804 г. Последние слова его были: "Это хорошо"<sup>102</sup>.

## 5. ПОГРЕБЕНИЕ И ПОСЛЕДНИЕ ПОЧЕСТИ

28 февраля 1804 г. тело Канта было погребено в "склепе профессоров" под арками на северной стороне соборной церкви. Порттик, под которым покоятся его останки, назван в честь его "Stoa Kantiana". Надгробный камень, положенный руками друзей, указывает место. 22 апреля 1810 г. на этом месте был поставлен бюст философа. С течением времени гробница пришла в упадок. Чтобы обновить ее достойным образом, недавно построили готическую часовню, в склепе которой поместили вновь вынутые и найденные останки Канта (21 ноября 1880 г.)<sup>103</sup>.

В восьмидесятую годовщину дня рождения Канта, 22 апреля 1804 г., в ознаменование великой утраты, понесенной университетом и всем миром, должно было состояться академическое торжество, и советник консистории Вальд, как профессор красноречия, должен был сказать речь, посвященную памяти Канта. Так как 22 апреля пришлось на воскресенье, то торжество состоялось на следующий день. Вальд сообщил план своей речи целому ряду людей, более его знакомых с жизнью и личностью философа, как, напр., Боровский,

Краус, Гейльсберг, Гензихен, Пэршке и др. и просил их сделать свои замечания и дать ответы на некоторые вопросы. Таким образом составил ценный биографический материал, впервые изданный Рейке в его "Kantiana".

Кант был членом берлинской академии наук (1786), петербургской (1794) и сиенской (1798). Он был представлен в члены парижской академии, но до назначения не дожил.

Изображения Канта сохранились в портретах масляными красками, на медалях, в бюстах и статуях. Самый старый оригинал кенигсбергского живописца Беккера относится к 1768 г., самый лучший берлинского художника Деблера – к 1791. Наиболее ценным скульптурным изображением считается мраморный бюст работы Фр. Гагемана 1802 года, впоследствии украсивший надгробный памятник философа; он послужил образцом самой удачной из трех медалей; черты его скопированы в маленькой сидящей статуе работы Брэйслиха<sup>104</sup>. Самым лучшим и самым удачным портретом является знаменитая статуя Рауха.

Если бы Кант дожил до следующего года, то мог бы отпраздновать пятидесятилетний юбилей, как доцент кенигсбергского университета. Будучи современником и подданным Фридриха

Великого, он чувствовал себя и духовно истым сыном этого века и был им. Между научными знаменитостями Фридрихового века Кант представлял собою первую, и ему вместе с Лессингом по всей справедливости подобает место рядом с полководцами короля на памятнике Фридриха в Берлине.

И сколько величайших мировых событий обнимает собою почти пятидесятилетний период его академической деятельности! Семилетнюю войну с ее блестящими последствиями, с возвышением Пруссии в ряд первоклассных государств Европы, американскую войну за свободу, потрясающие события французской революции, которая завершила свой первый период в год смерти философа, перейдя после столь многих превращений из последней республиканской фазы – консульства в единодержавие империи!

Кант не был праздным свидетелем этих событий. Наряду с философскими исследованиями его больше всего интересовали политические судьбы мира, и он следил за их течением с живейшим участием; его симпатии решительно склонялись на сторону Америки против Англии, еще с большей страстностью стал он на сторону преобразования Франции. Звезда

Фридриха Великого возшла, когда Кант начал свое академическое учение; она завершила свой блестящий путь, когда Кант только что вступил на свое блестящее поприще, а в последние годы философ видел восход звезды Наполеона. Он не дожидаясь иноземного владычества в Германии и до германских войн за свободу, но дух его философии был за немецкое дело, и Кант, смотревший с таким участием на возникающую независимость чужих наций, был бы в числе первых защитников независимости своей нации от иноземного ига. К войне, как к войне, в глубине души он относился отрицательно. Весь интерес его поглощали государственные перевороты, те формы правления, которые образовались, опираясь на идею права. Его собственные политические взгляды сложились под влиянием пережитых им, современных ему событий, и нельзя понять этих взглядов с их своеобразной окраской, с их характерными противоречиями, если не принимать во внимание могущественного влияния событий того времени и свойственной Канту восприимчивости.

Правление Фридриха Великого в Пруссии, независимость Америки, Франция 1789 года – все это с самых разнообразных сторон оказывало влияние на Канта. Сильнее всего были его

симпатии к государству Фридриха и его антипатии к Англии. Французской революции он выказывал полное сочувствие со стороны ее первоначальной идеи права; долгое время она служила любимейшей темой его разговоров, и при всей мягкости, с которой он обыкновенно относился к взглядам противников, в этом случае он был донельзя чувствителен к противоречиям. Позже мы увидим, какое, в некотором роде диагональное направление приняла его политическая теория под такими разнообразными влияниями. Известно только, что лучшим ему казалось такое государственное устройство, которое соединяет возможно большую свободу с возможно большей закономерностью, без чего невозможна справедливость. Если французская революция сильно привлекала его со стороны ее идеи права, то со стороны анархии, без которой никогда не обходится революция, она должна была отталкивать его до последней степени. Чтобы одобрить анархию, ему пришлось бы отречься не только от своего философского, но также и от своего личного характера.



## Глава шестая

### ЛИЧНОСТЬ И ХАРАКТЕР КАНТА

#### I. КРИТИЧЕСКОЕ ОТНОШЕНИЕ К ЖИЗНИ

##### 1. ГОСПОДСТВО ПРИНЦИПОВ

Две главные черты в характере Канта, которые диковинным образом в нем соединяются и достигают редкой законченности, это – чувство личной независимости и вместе с тем точнейшей закономерности. Если мы присоединим сюда острый ум мыслителя, то увидим, что нельзя подыскать характера, более подходящего для основателя критической философии. Обе упомянутые черты являются кардинальными человеческими добродетелями Канта, повторяющимися у него и в великом, и в малом и выходящими за обычные пределы, – как и должно быть у такой сильной натуры. В интересах независимости он иной раз становится ригористом, в интересах закономерности – педантом; в отношении к себе он во всем

поступает рационально, устраивая и регулируя свою жизнь так, как будто хочет сделать ее самым чистым разумом.

Как философ, он ищет последних условий человеческого познания и устанавливает принципы, которые настолько же обосновывают, насколько и ограничивают наше знание. Как человек, он подчиняет всю свою жизнь принципам, вырабатываемым им тщательно и точно, и держится их пунктуальнейшим образом, как строгой руководящей нити. Познавать по отчетливо сознаваемым основоположениям, снабжать каждый акт познания, каждое суждение ясным сознанием их оснований – такова подлинная цель кантовской философии. Во всем жить по столь же отчетливо познанным принципам, поступать во всем правильно, сопровождать каждый поступок сознанием этой правильности – вот в чем собственно заключались план его жизни и наслаждение ею. Не делать ничего нецелесообразного, подчинять все свои поступки хорошо продуманным максима́м и совершать их с сознанием их целесообразности – было для него настолько же естественной, насколько и нравственной потребностью, которой он не мог не удовлетворять во всем решительно. Везде, как в

своей философии, так и в обыденной жизни он – человек принципов и основоположений; он никогда не сделался бы таким философом, если бы не был таким человеком даже в самих ничтожных мелочах жизни. В этом и состоит как независимость, так и строгая закономерность его жизни: она независима, ибо всецело покоится на собственных максимах; она вполне закономерна, ибо пунктуально следует каждой из них.

Личная независимость в истинном значении слова с самого начала нелегко давалась нашему философу; ему пришлось добиваться ее долгим и непрестанным трудом, и степень, в которой он достиг ее, служит для нас вместе с тем мерою силы его характера. При слабом здоровье, ставившем ему всякого рода помехи и трудности в его умственной работе, при материальных средствах, отнюдь не достаточных для независимого существования, Кант находится сначала, как с физической, так и с материальной стороны, в зависимом положении. Ему было необходимо сперва приобрести себе столько телесного и материального благосостояния, сколько нужно, чтобы обеспечить с обеих сторон свою независимость и духовную свободу.

## 2. МАТЕРИАЛЬНАЯ НЕЗАВИСИМОСТЬ

Чтобы существовать своими средствами и не нуждаться в посторонней помощи, Кант пожертвовал своей любимой мечтою жить в Кенигсберге, сделался домашним учителем и должен был выждать девять лет, пока явилась возможность вступить на академическое поприще. Его доходы от одних лекций и частных уроков были незначительны; но в чем отказало ему счастье, того он достиг неутомимой работой и прежде всего своим искусством экономить. Он был бережлив во всем. Принцип не делать ничего нецелесообразного означал в переводе на экономический язык не делать бесполезных издержек. Этому принципу он следовал самым пунктуальным образом. Он буквально ничего не тратил даром. Его бережливость была истинной добродетелью, равно далекой и от расточительности, и от скупости. Эту добродетель он развивал в себе с единственной целью достигнуть независимости. Он не хотел ничего принимать от других, не хотел ничего делать даром и быть в долгу перед кем бы то ни было; он никогда не имел кредиторов и в старости справедливо гордился этим. Так, самым

безукоризненным образом, он сделался в конце концов состоятельным человеком, щедро помогал своим бедным родственникам, и не случайными подачками, а назначая им ежегодно значительную сумму, и оставил им после себя порядочный, а по тогдашнему времени даже большой капитал<sup>105</sup>.

Яхман говорит: "уже с юности этот великий человек стремился поставить себя в самостоятельное и ни от кого не зависимое положение, чтобы иметь право жить не для людей, а для себя и своего долга. На эту независимость он и в старости смотрел, как на основу всякого счастья в жизни, и уверял, что для него всегда было несравненно приятнее отказывать себе, нежели доставлять себе удовольствие при условии сделаться чьим-нибудь должником. Когда он был магистром, его единственный сюртук уже так износился, что некоторые из состоятельных друзей сочли нужным самым деликатным образом предложить ему деньги на новое платье. Но Кант даже и в старости радовался, что нашел в себе достаточно силы отклонить это предложение и предпочесть неприличие плохой, хотя и чистой одежды тяжелому бременю долга и зависимости. Поэтому он считал себя чрезвычайно счастливым, что

никогда в своей жизни не был никому должен ни гроша. "Я всегда мог сказать со спокойным и веселым сердцем: войдите! – когда кто-нибудь стучался ко мне", – любил повторять этот превосходный человек, – "потому что был уверен, что за дверью не стоит кредитор"<sup>106</sup>.

### 3. ЗАБОТЫ О ЗДОРОВЬЕ

Ту же критическую заботливость и предусмотрительность, при помощи которых Кант устроил свое материальное благосостояние, он применял с равным успехом и к физической стороне своей природы. Не имея сначала средств, он сделался зажиточным человеком, единственно благодаря своей мудрой и постоянной бережливости, и мог гордиться тем, что никогда не имел кредиторов. Будучи слабым, даже болезненным от природы, он, однако, достиг глубокой старости, пользуясь до последних лет в одинаковой степени своими духовными силами, и мог сказать о себе, "что не было даже и дня, когда он лежал бы больным или нуждался бы во врачебной помощи". Это физическое благосостояние так же, как и материальное, было плодом его благоразумия. Его критическая заботливость о здоровье превосходила, если это возможно, даже материальную расчетливость. Но насколько в последней области он был далек от скупости и корыстолюбия, настолько же в первой – от всякого рода изнеженности; напротив, он строжайшим образом подчинял всю свою жизнь системе гигиенических правил, им самим

выработанных и установленных на основании продолжительных, в высшей степени тщательных наблюдений над состоянием своего тела. Он изучал устройство своего тела, как в качестве философа исследовал устройство человеческого разума: он производил наблюдения над своим телом, как старательный метеоролог над погодой. Главным его гигиеническим правилом было не изнеживание тела, а воздержание и укрепление, "sustine" и "abstine".

Моральную силу воли он считал главным принципом, управляющим телом, а, смотря по обстоятельствам, и благодетельным лекарством. Он, так сказать, пользовался чистым разумом как лекарством и как методом лечения. Это было основанное на чистом разуме врачебное искусство поддерживать и удлинять человеческую жизнь, охранять ее от болезней, даже освобождать от известных болезненных расстройств. В этом смысле он посвятил Гуфеланду, автору Макробиотики, ту статью, которую поместил позже в "Споре факультетов", как относящуюся к медицинскому факультету: "О силе духа превозмогать свои болезненные чувства силой воли".

Эту целебную силу воли он применял к самому себе и испытал на самом себе. Его

комплексия легко могла бы привести его к ипохондрии. Его узкая и плоская грудь была причиной постоянного страдания сердца, постоянного стеснения, которого нельзя было устранить никакими внешними, механическими средствами; это страдание собственно никогда не оставляло его и временами делало его унылым, почти тяготящимся жизнью. Так как никакие другие средства не помогали, то, уяснив себе свое предрасположение к такому недугу, он принял благодетельное решение не думать больше о нем, так как постоянные мысли о страдании могли только увеличить зло. В этом именно и заключалась опасность впасть в ипохондрию; Кант поборол ее твердым решением не уступать ей. Он, правда, не мог устранить стеснения в груди, этого механического состояния, но зато достиг спокойствия и ясности ума и, таким образом, несмотря на этот телесный недуг, не имел помехи в мышлении, сохранял хорошее расположение духа и был весел в обществе.

Он умел также преодолевать страдания, причиняемые и другими, еще более мучительными ощущениями, тем, что энергично отклонял от них свое внимание, пока они не переставали его беспокоить. Таким способом он пересиливал даже ревматические боли, которые в

последние годы часто мешали ему засыпать: произвольным выбором какого-нибудь представления невозбуждающего свойства он давал своим мыслям другое направление и следовал им до тех пор, пока не приходил сон. Даже против насморка и кашля он применял вполне успешно свой моральный метод лечения. Он принимал твердое решение дышать с закрытым ртом до тех пор, пока не восстанавливалось полное и свободное течение воздуха через прегражденный канал. Точно так же он заставлял себя вовсе не обращать внимание на раздражение, причинявшее кашель, и достигал этого, "благодаря в высшей степени твердому решению".

Он разработал свои гигиенические правила до мелочей. Прогулки совершались им в одиночестве во избежание необходимости вести разговор и из-за этого дышать с открытым ртом, отчего у него бывали ревматические боли. Ему было очень неприятно, если он случайно встречал знакомого, который принимал участие в его прогулке. Чтобы не оставаться без движения во время работы в своей комнате, он усвоил себе привычку оставлять свой носовой платок на стуле, стоящем подальше, что заставляло его от времени до времени вставать и ходить. На основании

придуманных им правил у него была установлена точнейшим образом целая диетическая система, количество и качество пищи и напитков, продолжительность сна, приготовление постели на ночь, даже способ укрываться. Таким образом Кант сам сделался своим врачом и благодаря этому не нуждался в ученой медицине. К прописываемым лекарствам он относился отрицательно и остерегался их, за исключением пилюль своего старого университетского друга Труммера. Тем не менее, проявляя критическую заботливость о своем здоровье, он чрезвычайно интересовался различными системами лечения и открытиями научной медицины; он одобрял броуновскую систему, предохранительную оспу причислял к геройским спасательным средствам, а дженнеровский метод прививания, напротив, называл "прививанием скотства". Особенно важна была в его глазах химия по ее влиянию на научную медицину<sup>107</sup>.

Сколь ни мелочными кажутся эти попечения Канта о здоровье, не следует судить о них неправильно. Ему была совершенно чужда боязливая забота о драгоценной жизни и даже страх смерти; он заботился о своем теле и наблюдал за ним, как за орудием, которое ему хотелось сохранить насколько возможно долее

годным к употреблению и прочным. Его здоровье, для которого так мало сделала природа, было как бы его собственным, хорошо обработанным творением. Нет ничего удивительного, если он интересовался этим творением с пристрастной любовью автора, не оставлял без внимания ничего относящегося к нему, охотно говорил о нем и испытывал чувство самодовольства, поступая так целесообразно с самим собою. Его здоровье было как бы его экспериментом, а значит, заботливость, с которой он относился к нему, была только осмотрительностью, всегда необходимой для удачных экспериментов. Даже продолжительность своей жизни он пытался вычислить по теории вероятности, для чего всегда с большим интересом читал кенигсбергские таблицы смертности, присылаемые ему по его просьбе полицейским управлением.

#### 4. СТРОЙ ЖИЗНИ

Во время своих работ, требовавших величайшей сосредоточенности, Кант не выносил решительно никаких помех и поэтому тщательно удалял от себя всякое внешнее беспокойство. К числу условий необходимой для него независимости относился также возможно больший внешний покой. Ему могла понравиться только такая квартира, которая была бы удалена от всякого шума, а так как удовлетворить этому условию в городе, подобном Кенигсбергу, было нелегко, то он часто менял квартиры. Одна из них, вблизи Прегеля, была открыта доступу шума с кораблей и польских барок; с другой он ушел, потому что соседский петух кричал слишком часто. Кант хотел за какую угодно цену купить петуха, но сосед не согласился, и ему пришлось уступить. Наконец он купил себе скромный дом, расположенный у рва замка<sup>108</sup>.

Но и после этого он не освободился от беспокойств. Неподалеку от этого места находилась городская тюрьма, обитателей которой в видах исправления и назидания заставляли петь духовные песни, что при открытых окнах и громких голосах поющих

страшно раздражало слух философа. Сильно возмущенный этим крайне неприятным беспокойством, которое он называл "бесчинством", "духовным изливанием скуки", Кант написал своему приятелю Гиппелю, занимавшему должность первого бургомистра города и вместе с тем смотрителя тюрьмы, следующие строки, который мы приводим дословно, так как они прекрасно выражают его настроение в данном случае. "Ваше благородие были бы очень добры, если бы захотели избавить живущих у рва замка от невыносимо крикливого благочестия тюремных лицемеров. Не думаю, чтобы они имели причины жаловаться, что делу спасения их душ будет грозит опасность, если они умерят при пении свои голоса настолько чтобы иметь возможность слышать самих себя при закрытых окнах (не крича даже и тогда изо всех сил). Свидетельство тюремного надзирателя о том, что они богобоязненные люди, о чем они, по-видимому, собственно только и хлопчут, они ведь могут получить и в этом случае, так как он услышит их, а, в сущности, им придется только понизить свои голоса до того тона, который кажется достаточно назидательным нашим благочестивым горожанам, когда они поют в своих домах. Одно слово надзирателю, если вы

соблаговолите призвать его к себе и поставить ему постоянным правилом выше изложенное, навсегда устранит это безобразие и избавит от неприятности того человека, спокойствие которого вы не раз так любезно старались ограждать и который навсегда останется с совершенным почтением вашего благородия покорнейшим слугою, И. Кант"<sup>109</sup>. Впрочем, пение в тюрьме было не единственной помехой. По соседству иногда слышалась музыка и танцы, что отнимало у нашего философа время и портило его настроение. Эти обстоятельства, может быть, способствовали тому, что Кант вообще не жаловал музыки и называл ее "навязчивым искусством". Он оставил за нею беспокойный характер даже и в эстетике.

Все, что нарушало и изменяло привычный строй его жизни, служило для него помехой. В сумерки он имел обыкновение регулярно предаваться размышлениям, и так как у него была привычка при напряженном мышлении не сводить глаз с какого-нибудь внешнего предмета, то во время этих часов созерцания он пристально смотрел от печи своего кабинета через окно на противоположную лебенихтскую башню. Как рассказывает Васианский, Кант просто не находил слов, чтобы выразить, насколько

благодетельно было для его глаз пришедшееся по ним расстояние этого предмета. Между тем тополя в саду соседа между окном Канта и лебенихтской башней выросли так высоко, что закрывали ее собою. Это преграждение привычной перспективы было так неприятно нашему философу, что он не мог успокоиться, пока любезный сосед не пожертвовал верхушками своих деревьев.

Ему было тяжело каждое, даже самое малейшее изменение в его домашней жизни и обычном жизненном строе, и он старался избегать его как можно дольше. Обычный порядок его жизни и домашней обстановки как бы сросся с его характером. В последние годы, когда старческая слабость взяла свое, конечно, пришлось изменить кое-что, пришлось обратиться и к посторонней помощи. Только с крайней неохотой Кант уступил этой настоятельной необходимости. Старого слугу, прослужившего ему сорок лет и ставшего под конец не только совершенно никуда не годным, во и в высшей степени недостойным по своему поведению, он отпустил только после долгой внутренней борьбы. По целым дням это не выходило у него из головы; отвыкнуть от этого человека ему было так трудно, что он должен был



употребить особенное напряжение и принять твердое решение не думать больше обо всем этом событии. Чтобы укрепиться в таком намерении, он написал (1 февр. 1802) на одном из листков, которые в то время служили подспорьем его памяти: "нужно забыть Лампе", – так звали слугу.

Весь образ его жизни был определен с математической точностью строгими принципами и привычками; каждый день, благодаря точнейшему распределению времени, был как бы разлинован; один день протекал как другой. Время было главным имуществом Канта, которое он расходовал так же аккуратно и экономно, как свои деньги. На сон он никогда не тратил более семи часов. Ровно в десять часов он ложился спать, ровно в пять вставал; слуге было дано приказание будить его и ни за что не позволять спать дольше. Он любил призывать этого слугу в свидетели того, что ни разу в течение тридцати лет не встал не вовремя. Первые утренние часы преимущественно посвящались лекциям, которые и в распределении дня Канта занимали первое место. Ровно в семь часов он отправлялся из своего кабинета в аудиторию, а после лекций, продолжавшихся обыкновенно до девяти, возвращался к своему рабочему столу и к удобствам домашней

обстановки; тогда наступал черед научных работ, предназначенных к печати сочинений. Работа продолжалась без перерыва до часу, после чего следовал обед, бывший для Канта самым приятным и полным наслаждения отдохновением. Он любил общество застольных друзей; из всех чувственных наслаждений жизни это было для него самое приятное, это было единственное, о чем он всегда хлопотал с некоторым удовольствием и заботливостью. Не нужно только представлять себе этого простого человека тонким гастрономом; о дорогих вещах здесь также не может быть и речи, как и вообще в его жизни, но в скромных границах бюргерского масштаба он наслаждался обедом и даже с немалой тратой времени. В "*соenam discere*" он охотно следовал примеру древних эпикурейцев. Конечно, не еда отнимала так много времени, – обыкновенно три, иногда пять часов, – а общество, которое Кант любил больше всего за столом; тут и сам он делался чрезвычайно разговорчивым и общительным. Он обладал даром вести самые разнообразные и интересные беседы на всевозможные темы, а потому был настолько же любезным хозяином, как и всюду желанным гостем. В этом веселом, приятном застольном собеседнике, который умел вести с

каждым интересным разговор и особенно охотно беседовал с женщинами о кухне и поваренном искусстве, никто не заподозрил бы глубочайшего и труднейшего мыслителя своего века.

До 63 лет Кант обедал в гостинице; позже, заведя собственное хозяйство, он приглашал ежедневно некоторых из своих друзей делить с ним трапезу, и эти застольные друзья Канта играли немаловажную роль в его жизни. Ту же критическую заботливость, не покидавшую его нигде, он проявлял со строгой систематичностью и при устройстве своих маленьких пирушек; тут все было обдуманно и определено в подробностях, чтобы в общем одно подходило к другому: выбор кушаний, число гостей, содержание застольного разговора, даже форма и время приглашения. Гости никогда не должно было быть менее трех и более девяти; ему хотелось, чтобы его застольное общество было "не менее числа граций и не более числа муз". После обеда, через небольшой промежуток времени, всегда следовала прогулка, продолжавшаяся около часу, а при благоприятной погоде и более. Ходил он обыкновенно по так называемой дороге философов, большей частью один и всегда медленно, делая и то и другое из гигиенических видов. Вечерние часы посвящались чтению в

кабинете, а сумерки размышлениям. В десять часов кончалась эта правильно распределенная дневная работа.

Нелегко могло что-нибудь заставить его выйти из этой колеи ежедневного порядка. И если ему когда-нибудь случалось невольно попасть в положение, требовавшее небольшого отступления от установленных им правил, если какой-нибудь случай нарушал этот порядок, то во второй раз он уже остерегался этого и даже принимал за неизменное правило после такого опыта избегать во всех будущих случаях подобного положения. При этом незначительность случая отнюдь не исключала такого решения, так что строгая и общая форма правила часто представляла собою комический контраст с незначительностью и случайностью его содержания. Как пример в таком роде, Яхман рассказывает следующий забавный случай. "Однажды Кант возвращается домой со своей обычной прогулки, и как раз в то время, когда он входит в улицу, где была его квартира, его замечает граф \*\*, едущий в кабриолете по той же самой улице. Граф, человек в высшей степени любезный, сейчас же останавливается, выходит из экипажа и предлагает Канту проехаться с ним немного, пользуясь прекрасной погодой. Не раздумывая

долго, Кант следует первому впечатлению любезности и садится в кабриолет. Ржание быстрых жеребцов и покрякивание графа скоро заставляет его призадуматься, хотя граф и уверяет, что умеет править в совершенстве. Проехав несколько подгородных поместий, граф предлагает ему еще посетить одного хорошего приятеля, живущего в миле от города, и Канту из вежливости приходится изъявить свое согласие на все. В конце концов, совершенно вразрез со своим образом жизни, он возвращается домой только около десяти часов, встревоженный и недовольный. Но с этих пор он ставит себе за правило: никогда больше не садиться в экипаж, нанятый не им самим и не находящийся в его собственном распоряжении, и никогда не соглашаться ни на чье приглашение прокатиться. Поставив себе такое правило, он уже знал, что делать, как поступить в подобном случае, и ничто в мире не могло заставить его отступить от этого правила"<sup>110</sup>.

Так проходила вся жизнь Канта, подобная самому правильному из всех глаголов; все было соображено, продумано, определено и установлено по правилам и максимам, – все до малейших обстоятельств, до расписания кушаний, до цвета каждой отдельной части его одежды. Он

жил во всех отношениях, как критический философ, о котором Гиппель говорил в шутку, что он мог бы с таким же успехом написать критику поваренного искусства, как и критику чистого разума.

## II. ОБЩЕСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ

При таком строе жизни, который уподоблялся совершенно законченной системе и был так точно и обстоятельно подразделен на части, как какая-нибудь кантовская книга, при таком стереотипном порядке, целью которого со всех сторон являлась личная независимость философа, становится само по себе ясным, почему Кант довольствовался самим собою в своей домашней жизни и не имел никакого желания разделить ее с кем-нибудь. Однообразный круговорот его жизни не мог действительно иметь иного центра кроме него самого. Вот почему он и остался старым холостяком. Брак не подходил к его жизненному укладу; исключительная любовь к независимости побуждала его к безбрачию. Да и те склонности, которые заставляют стремиться к супружеской жизни, никогда не были у Канта настолько сильны, чтобы безбрачие являлось для него большим лишением; в его жизни не было пустого места, которое могло бы быть заполнено браком, и чем старше он становился, тем сильнее сживался со своими привычками, со всем укладом своей жизни, обставленным принципами, и естественно, тем менее становился сам способным к

супружескому сожителю.

Биографы Канта утверждают, что уже в преклонном возрасте он дважды был близок к женитьбе, но упускал благоприятный момент. Это доказывает, что в данном случае он не относился к делу серьезно. Насчет брака он был одного мнения с апостолом Павлом, что жениться хорошо, а не жениться лучше, и ссылался при этом на слова одной очень умной женщины, которая часто говорила ему: "если тебе хорошо, то не делай этого"<sup>111</sup>. Не следует считать его поэтому бездушным человеком или женоненавистником; в действительности он не был ни тем, ни другим, а напротив, очень любил общество женщин и, говорят, охотно и любезно беседовал с ними; только разговоры эти никогда не бывали учеными и вообще не касались предметов, выходящих из пределов светских бесед. Он живо чувствовал прелесть женщины, встречая ее в обществе, она очень нравилась ему, но нельзя сказать, чтобы он ощущал в собственном существовании недостаток этой прекрасной половины цельной человеческой жизни; такой недостаток он вряд ли чувствовал серьезно или сколько-нибудь болезненно. К желаниям своих друзей, не отстававших от него с уговорами и даже указаниями, он оставался глух,

как ни благодушно принимал их. Уже на шестьдесят девятом году жизни Канта один кенигсбергский пастор очень убедительно доказывал ему, что он мог бы жениться, и принес ему даже как-то в необычный час напечатанную с этой целью брошюру: "Рафаил и Товия, или разговор двух друзей об угодном Богу супружестве". Кант вознаграждал добряка за расходы по печатанию и часто с неподражаемым юмором рассказывал об этом назидательном собеседовании.

Брак – это такая связь, которую познаешь только тогда, когда ее переживаешь, а так как Кант никогда не был женат, то счастье и глубина этой стороны жизни остались неизвестными ему. Он смотрел на брак как на вещно-личное юридическое отношение и видел наибольшую пользу его в экономической стороне, в том, что состоятельная жена приносит нечто существенное для независимости своего мужа. Такие материально обеспеченные и вместе с тем основанные на взаимном расположении браки казались ему истинно счастливыми, действительно разумными браками, потому что они заключались по солидным, разумным причинам. Подобные практические браки он обыкновенно рекомендовал своим молодым

друзьям часто с совершенно определенными указаниями и бывал недоволен, если его благое намерение встречало на своем пути любовную страсть. Невозможно судить о браке прозаичнее, трезвее, банальнее и, по понятиям большинства людей, практичнее, чем Кант, совершенно не чувствовавший его поэтического, привлекательного характера, – недостаток, который мы прощаем философу настолько, насколько в нем повинен старый холостяк. В лице некоторых из своих героев философия была неблагосклонна к браку: Декарт и Гоббс, Спиноза и Лейбниц были тоже холостяками.

Впрочем, неприязненное и равнодушное отношение Канта к браку еще не служит доказательством его неспособности к сердечному участию, так как ему было доступно самое живое и горячее чувство дружбы. Ежедневное искреннее общение с несколькими верными друзьями так же соответствовало его сердечной потребности, как и укладу его жизни. В этом маленьком, интимном кругу друзей ему было хорошо и уютно, как в среде своих любимейших привычек. Потеря одного из этих друзей была для него самой тяжелой из всех пережитых горестей. Пока еще мерцал луч надежды, он следил с тревожным участием за ходом болезни, но как только узнал о

смерти, то сделал над собой усилие, отвлек свои мысли от невозвратной потери, не говорил больше о ней, чтобы вновь не расстраивать себя мучительным воспоминанием и не ослабевать под влиянием этого чувства, и спокойно, решительно возвратился к своему ежедневному порядку, т. е. к своей работе. "Так осведомлялся он аккуратно о состоянии здоровья Гиппеля во время его последней болезни, спрашивал об этом каждого проходящего к нему, но, спустя день после его смерти, сказал за большим обедом, где завязался было разговор о кончине Гиппеля: конечно, это потеря для бывшей сферы деятельности умершего, но следовало бы оставить мертвого покоиться с мертвыми"<sup>112</sup>.

Дружеские связи Канта совершенно не зависели от его ученого звания и отнюдь не обуславливались научными интересами или академическим товариществом по службе. Общение с опытными людьми совершенно иных профессий, нежели его собственная, действовало на него благотворно, дополняя его жизнь. Большая часть его друзей и самые близкие из них были практические дельцы из числа почтенных бюргеров, как, например, купцы Грин и Мотерби, или директор банка Руфман, или главный лесничий в Модиттене Вобзер, у которого Кант

иногда гостил по целым неделям в каникулярное время. В гостеприимном доме лесничего он писал свои наблюдения над прекрасным и возвышенным и дал в них характеристику немецкого человека, списанную с Вобзера. Его друзья купцы помогали ему в управлении имуществом советом и делом; то, что Кант приобрел бережливостью и работой, Грин и Мотерби сумели целесообразно использовать и увеличить. Особенно тесною была испытанная многими годами дружба его с англичанином Грином, человеком в высшей степени оригинальным и очень похожим на нашего философа главным образом своей пунктуальностью до минут. Он был, если это возможно, еще пунктуальнее Канта. Утверждают, что комедия Гиппеля "Человек по часам" – портрет Грина. Об этом истом "whimsical man" можно составить себе понятие по следующему поступку. "Как-то раз вечером Кант обещал своему другу Грину поехать вместе с ним кататься на следующий день в восемь часов утра. Ввиду этого Грин уже в три четверти восьмого ходил по комнате с часами в руках, с наступлением пятидесятой минуты надел шляпу, с наступлением пятидесят пятой взял палку и с первым боем часов сел в экипаж и поехал. По дороге он увидел

Канта, который опоздал приблизительно на две минуты и шел ему навстречу; Грин, однако, не остановился, так как это было против уговора и против его правил"<sup>113</sup>.

Впрочем, при самой строгой честности Грин, должно быть, обладал и очень проницательным умом; по крайней мере говорят, будто Кант даже уверял, что не написал ни одного положения в своей Критике чистого разума, не прочитав его предварительно Грину и не выслушав его суждения<sup>114</sup>. В течение многих лет философ проводил свои послеобеденные часы у Грина. Яхман дает нам прелестную жанровую картину этих свиданий. "Каждый день после обеда Кант шел к Грину, заставлял его спать в кресле, садился рядом, отдавался своим мыслям и тоже засыпал. Затем обыкновенно приходил директор банка Руфман и делал то же самое, пока наконец в определенное время не входил в комнату Мотерби и не будил всего общества, которое потом до семи часов вело интереснейшие разговоры. Общество это расходилось так пунктуально в семь часов, что мне приходилось часто слышать, как обитатели улицы говорили: еще наверно нет семи, так как профессор Кант еще не проходил!"<sup>115</sup>

Из товарищей по службе Кант больше всех

любил Крауса, тоже принадлежавшего некоторое время к числу его ежедневных сотрапезников. Особенно благотворное влияние имела дружба Канта на молодых людей, бывших его учениками и вследствие этого заслуживших его доверие и вошедших с ним в более тесную связь. По отношению к этим молодым людям он проявлял необыкновенное участие, был всегда готов помочь им, готов пожертвовать чем-нибудь, чтобы оказать им поддержку, и отечески заботился об их будущности. Если он мог выхлопотать им стипендию или подходящее место, то никакой труд не казался ему тяжелым, и благоприятный результат его стараний доставлял ему величайшую радость. В таких случаях благожелательство его доброго сердца выказывалось с самой привлекательной стороны. Разумеется, ему нужно было предварительно вполне убедиться в достоинстве покровительствуемого им человека. Биографы Канта рассказывают много случаев, где проявлялось его дружеское участие в этом отношении. Одному из своих молодых друзей, которого он особенно ценил, Кант пожелал доставить место полкового священника и рекомендовал его командиру полка. Но кандидат должен был сначала сказать пробную проповедь,

и Канту было очень важно, чтобы он выдержал испытание. Что же делает Кант? Он справляется о тексте, назначенном для проповеди, составляет себе ее план, за несколько дней до срока приглашает к себе кандидата в необычный утренний час, искусно наводит разговор на текст проповеди и беседует с ним на эту тему, к которой так подготовился, как будто проповедь нужно было говорить ему самому. Яхман, испытавший на себе это отеческое благожелательство философа, не находит слов для выражения своей сердечной благодарности.

Будучи сам во всех отношениях пунктуальным и верным данному слову, Кант и для других ставил эту пунктуальность первым условием своего доверия. Тут с ним легко можно было поссориться. Прощать неверность данному слову ему было труднее всего, особенно у молодых людей. Одному студенту, который обещал прийти к нему в назначенное время и не пришел, Кант сделал серьезный выговор и не позволил ему оппонировать на диспуте, назначенном около этого времени. "Вы могли бы не сдержать слова, не явиться на диспут и тогда испортили бы все дело"<sup>116</sup>. У него самого слово и дело были одно и то же. Сын его друга Николовиуса возымел намерение сделаться книгопродавцем; Кант

одобрил этот план и при этом намекнул издали, что сам охотно готов быть полезным будущему делу, если оно состоится. Этот намек он помнил, как твердое обещание. Он отдавал Николовиусу свои сочинения для издания за небольшую цену и отклонял несравненно более выгодные предложения других книгопродавцев из участия к сыну своего друга.



### III. ОСНОВНЫЕ ПРАВСТВЕННЫЕ ЧЕРТЫ

Той же самой пунктуальности и того же порядка Кант придерживался в своих работах. Сначала он мысленно составлял план, обдумывал, большею частью во время своих одиноких прогулок, предмет, который хотел трактовать, затем набрасывал письменные очерки на отдельных листках, после чего следовало связывание и обработка частностей, а по окончании ее – переписка для печати, которая заканчивалась до последней точки, прежде чем рукопись шла в типографию. Отсюда проистекает зрелость и продуманность кантовских сочинений, в каковом отношении они занимают во всей философской литературе столь выдающееся, а в немецкой философии безусловно первое место.

Канта в его философской работе часто сравнивали с купцом, который, при всей громадности своей торговли, точно исчисляет свое состояние, точно знает границы своей платежной способности и никогда не переходит этих границ. Точно так же он с величайшей добросовестностью, насколько мог, точно исследовал способность человеческого познания; и если сравнить приобретаемые сведения с

покупаемыми товарами, то Кант отделил настоящие товары от поддельных, чтобы, как подобает честному человеку, не продавать ничего фальшивого. Он определил степень состоятельности философии и точно отделил одно от другого, то, чем она действительно владеет, то, что она еще может приобрести, и то, что она ложно считает своим приобретением, обманывая на этот счет и других. Это сравнение можно перенести с философии Канта на его личность. И в его характере были кое-какие черты почтенного купца, – даже его дружеские связи свидетельствуют об этом сродстве, которое он ощущал и сам. Человек совершенно свободный от ослепления и трезвый, человек простого, неизменно здравого направления, глубоко чуждый всякой призрачности, инстинктивно стремящийся к истинному, Кант принадлежал к числу тех немногих людей, над которыми в мире, живущем большей частью призраками, призраки не имеют никакой власти.

Поэтому самой мощной и великой из черт его характера, заключающей в себе все остальные, является то безусловное чувство истины, в котором прежде всего нуждается наука, но которое она среди могучих обманов мира очень редко находит в той силе и чистоте, какая нужна,

чтобы разогнать туманы. Ибо для чувства истины нужно более, чем одно желание иметь его. Честное желание истины и даже твердое убеждение в любви к ней есть у многих, между тем как глаза их полны иллюзий, а головы полны фантазий, делающих их совершенно неспособными к истинным понятиям. У Канта это чувство было коренным и мощным от природы, оно составляло ядро и центр всего его характера. Призрачность, самообман, безумные фантазии, эти злейшие враги истины, никогда не ослепляли его, и величайшие ревнители истины: упорное прилежание, неутомимое напряжение, постоянное испытывание самого себя, никогда не покидали его.

Эта любовь к истине является в нравственности любовью к справедливости. Справедливое суждение было для Канта выше всего, как в науке, так и в жизни: его цель была судить правильно и основательно, без всякого риторического блеска, без всяких словесных ухищрений. Он еще мог терпеть в красноречии сатиру с ее острым, беспощадным суждением, срывающим покровы с вещей, но никак не риторику, которая ради остроты, ради антитезы, ради витиеватого и эффектного оборота жертвует истиной и верностью дела. Лессинг с его

неподдельной любовью к истине иногда прибегал к парадоксам, чтобы смелым противоречием подвергнуть дело неожиданному испытанию, а также чтобы пролить на него совершенно неожиданный свет. Кант был в этом отношении еще строже; он хотел не поражать, а всегда убеждать. И этому до пунктуальности честному образу мыслей вполне соответствовал его стиль, никогда не ослепляющий, всегда основательный и потому часто тяжеловесный, чего никогда не случалось у Лессинга. Чтобы быть вполне справедливым, нужно было высказывать все, относящееся к делу. Таким образом, груз фразы выходил часто очень велик, кое-что приходилось заключать в скобки, чтобы оставить его в том же предложении. Такие кантовские периоды движутся тяжело, как ломовые телеги, их нужно читать и перечитывать, нужно расчленять запутанные предложения, одним словом, нужно производить формальную распаковку целого периода, если хочешь понять его основательно. Эта стилистическая тяжеловесность не есть собственно неумелость, потому что Кант мог также писать легко и плавно, когда это позволял предмет; в ней сказывается основательность и любовь к истине добросовестного мыслителя, который не хочет выкинуть из своего суждения

ничего такого, что способствует его полноте.

Таким образом все черты характера Канта, которые мы намеренно проследили до их мельчайших проявлений, соединяются в редкую и поистине классическую гармонию: глубокий мыслитель и простой, прямой человек! Везде пунктуальный и точный, бережливый в малом, а где нужно, щедрый до готовности на жертвы, всегда рассудительный, вполне независимый в своих суждениях, всегда олицетворявший собою правдивость, честность и верность долгу, Кант представляет собою в самом лучшем смысле слова немецкого гражданина того солидного времени, о котором нам рассказывали наши деды; для нас это настолько же достойный удивления образец, насколько и благотворное, отрадное явление.

## Глава седьмая

### ГРУППИРОВКА СОЧИНЕНИЙ КАНТА

Мы дадим в этой главе общий обзор творений философа и проследим их в том порядке, который нам указывает его биография. Ряд им самим изданных сочинений обнимает собою полвека: он начинается с окончанием его академических учебных лет и оканчивается вместе с его академической преподавательской деятельностью (1746–1798). Точка поворота, отделяющая докритический период от критического, совпадает с 1770 годом. Сочинения докритического периода, за исключением первого, относятся к промежутку 1754–1768 г. и разрабатывают частью темы натурфилософии и естествоведения, частью темы теории познания и антропологии. Натурфилософские вопросы касаются понятия силы, материи и движения; вопросы из области естествоведения распадаются на космологические, геологические и географические и свидетельствуют о том, что мы имеем дело с исследователем, интересующимся естественной историей неба и Земли.

Однако оставим пока в стороне ход развития идей философа, а займемся только обзором его творений в их хронологической предметной группировке.

Касательно появления в свет сочинений Канта заметим, что изданные им самим, за исключением главных критических творений, вышли у кенигсбергских книгопродавцев, из которых следует указать в особенности на Гартунга (1755–1783), Дриста (1756–1760), И. И. Кантера (1762–1766) и Николовиуса (1790–1798). Издателем критических творений в период 1781–88 годов был И. Фр. Гарткнох в Риге, а Критика способности суждения вышла у Лагарда и Фридриха (Берлин и Либава) 1790. Многие из своих трактатов философ печатал в периодических изданиях. В течение докритического периода он помещал их в "Königsberger Frage- und Anzeigungsnachrichten" (1755–1768) и в "Königsberger gelehrten und politischen Zeitungen" (1764–1771), а позже в "Allgemein Literaturzeitung" (1785–1786), в "Deutscher Merkur" (1788) и прежде всего в "Berlinische Monatsschrift", издание которой было начато Бистером, бывшим ранее секретарем министра фон Цедлица, а затем библиотекарем королевской библиотеки; в этом журнале, в

течение 1784–1796 года, напечатано пятнадцать статей Канта.

# I. СОЧИНЕНИЯ ДОКРИТИЧЕСКОГО ПЕРИОДА (1746–1770)

## 1. ДО ПОЛУЧЕНИЯ ПРАВА НА ЧТЕНИЕ ЛЕКЦИ<sup>117</sup>

1. Мысли об истинном определении величины живых сил и обсуждение доказательств, применяемых в этом спорном деле господином фон Лейбницем и другими механиками, вместе с изложением некоторых предварительных взглядов, касающихся вообще силы тел (Кенигсб. у М. Э. Дорна 1746). Это первое из своих сочинений Кант из чувства личной признательности посвятил кенигсбергскому профессору медицины И. Хр. Болиусу и вместе с тем отпраздновал этим двадцать третью годовщину дня своего рождения: посвящение помечено 22 апреля 1747 г.

Две небольших статьи в "Königsbeiger Nachrichten" 1754 г.: 2. Исследование вопроса: претерпела ли некоторые изменения Земля в своем вращении вокруг оси, которым обуславливается смена дня и ночи? 3. Физическое

исследование вопроса: стареет ли Земля?

4. Всеобщая естественная история и теория неба, или опыт изложения устройства и механического происхождения вселенной по принципам Ньютона (анонимное изд. Кенигсберг у Петерсена 1755). Сочинение посвящено Фридриху Великому (14 марта 1755), так как автор имел право рассчитывать, что этот первый опыт механической космогонии заинтересует короля. Между тем неблагоприятной судьбе было угодно, чтобы это высокоценное и замечательное сочинение с самого начала осталось неизвестным. В то время как оно печаталось, издатель обанкротился, и его склад был опечатан.

## 2. ДЛЯ ПОЛУЧЕНИЯ ПРАВА НА ЧТЕНИЕ ЛЕКЦИЙ (1755–56)

Три сочинения, положившие начало академической деятельности Канта, суть следующие: 1) *Meditationum quarundam de igne succincta delineatio*, 2) *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, 3) *Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam*. Первое Кант подал философскому факультету 17 апреля 1755, второе он защищал 27 сентября 1755, а третье (посвященное президенту фон Гребену) 10 апр. 1756 г. Два последних напечатаны в Кенигсберге у И. Г. Гартунга, а диссертация на ученую степень впервые появилась в полных собраниях его сочинений (1838 и 1839).

## 3. ПЕРИОД 1756–1768 ГОДОВ

### А. ПЕРВАЯ ГРУППА ПО ЕСТЕСТВОЗНАНИЮ

По геологии:<sup>118</sup> 1. О причинах землетрясений во время бедствий, разразившихся над западными странами Европы в конце прошлого года. 2. Дальнейшие рассуждения о наблюдаемых с некоторого времени землетрясениях. 3. Естественно-историческое описание замечательнейших случаев землетрясения, поколебавшего в конце 1755 года значительную часть земного шара. Все три сочинения вышли в 1756 г. – первые два в "Königsberger Nachrichten", а последнее отдельным изданием у И. Фр. Гартунга. Первого из них не хватает в собраниях сочинений Канта до позднейшего из них, издатель которого вновь отыскал его и в первый раз включил в собрание творений философа (1867).

По физической географии:<sup>119</sup> 1. Новые замечания относительно теории ветров. 2. Объявление и программа курса физической географии с приложением краткого рассмотрения

вопроса: потому ли влажны западные ветры в наших странах, что они проносятся над большим морем? Оба сочинения вышли у И. Фр. Дриста в Кенигсберге – первое в 1756, а последнее, очевидно, в 1757 году, так как в нем объявляется о лекциях, которые Кант, по собственному его свидетельству, читал зимой 1757–58 г.

Натурфилософские:<sup>120</sup> Новое учение о движении и покое и о связанных с этим следствиях в основных началах естествоведения. Это небольшое сочинение, очень важное в кантовском учении, было издано в качестве программы летних лекций 1758 (Кенигсберг, у Дриста).

## **В. ВТОРОСТЕПЕННЫЕ СОЧИНЕНИЯ<sup>121</sup>**

К двум следующим годам относятся два небольших сочинения на случай, имеющие связь в том отношении, что в первом из них оптимизм утверждается по метафизическим причинам, а во втором это убеждение о наилучшем образе устроенном мире применяется с целью утешения по случаю ранней смерти одного, подававшего большие надежды, юноши. 1. Опыт изложения некоторых взглядов на оптимизм (1759). 2. Мысли, вызванные ранней кончиной господина И. Фр. фон Функа и т. д. (1760). Оба сочинения вышли у Дриста в Кенигсберге, – первое в виде объявления о зимних лекциях 1759–60, а второе в виде послания к матери умершего.

## С. ВТОРАЯ ГРУППА ПО ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ<sup>122</sup>

В эту группу мы включаем следующие сочинения: 1. Ложное хитросплетение четырех силлогистических фигур. 2. Опыт введения в философию понятия отрицательных величин (1762). 3. Единственно возможное основание для доказательства бытия Божия (1763). Все три сочинения вышли у И. И. Кантера в Кенигсберге. 4. Исследование о степени ясности основоположений естественной теологии и морали (Берлин, 1764). (Это сочинение вышло сначала без имени автора в виде прибавления к мендельсоновскому "Трактату об очевидности в метафизических науках", удостоенному назначенной на 1763 г. премии Берлинской Королевской Академии. С приложением другого трактата на ту же тему, который Академия признала лучшим после первого). 5. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного (1764). 6. Объявление о распределении своих лекций в зимнее полугодие 1765–66 (оба последних сочинения вышли у И. И. Кантера). 7. О первом основании различия сторон в пространстве (Königsberger Nachrichten 1768).

## D. ТРЕТЬЯ ГРУППА АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО СОДЕРЖАНИЯ<sup>123</sup>

Сюда относятся: 1. Письмо к Шарlotte фон Кноблах о Сведенборге (1763), сначала изданное Боровским с датой 10 августа 1758 г. (1804). 2. О бродяге Яне Павликовиче Здомоцирском-Комарницком. 3. Опыт исследования болезней головы (обе статьи, имеющие общую связь, появились без подписи в Königsberger gelehrten und politischen Zeitungen 1764). 4. Грезы духовидца, объясняемые грезами метафизики (Анонимное изд. Кенигсберг, у И. И. Кантера 1766).



## II. СОЧИНЕНИЯ ЗА ПЕРИОД 1770–1780 г.

### 1. ГЛАВНОЕ СОЧИНЕНИЕ

Диссертация, после которой Кант 21 августа 1770 г. вступил на должность ординарного профессора: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (Regiomonti, typ. G. L. Hartungii). Сочинение посвящено Фридриху Великому.

### 2. ВТОРОСТЕПЕННЫЕ СОЧИНЕНИЯ<sup>124</sup>

Антропологические и педагогические:

1. Рецензия о сочинении Москати о различии в строении тела животных и людей (Анонимно в "Königsb. gel. u. pol. Zeitungen" 1771).
2. О различных человеческих расах с объявлением о лекциях по физической географии летом 1775 (Кенигсберг, у Г. Л. Гартунга). Переработано и вновь издано в "Философе для всех" Энгельса 1777 г.
3. Три статьи о филантропическом учебном заведении Базедова и его ежемесячнике

"Pädagogische Unterhandlungen" ("Königsb. g 1. und pol. Zeitg." 28 марта 1776 г., 27 марта 1777 и 24 августа 1778). Подлинность второй статьи: "На общее благо" не подлежит сомнению, подлинность же двух других, главным образом последней, оспаривается. Упомянутые в п. 1 и 3 статьи Рейке вновь издал в своей "Kantiana, Beiträge zu I. Kants Leben und Schriften" (Königsb., 1860).

### III. СОЧИНЕНИЯ ЗА ПЕРИОД 1780–1800 г.

#### 1. ГЛАВНЫЕ КРИТИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ<sup>125</sup>

Группа фундаментальных творений относится к десятилетию 1780–90 г. и содержит в себе следующие сочинения: 1. Критика чистого разума. 1781 (Второе измененное издание вышло в 1787 г., а три следующих, одинаковых со вторым, в 1790, 1794 и 1799 годах). 2. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться в смысле науки. 1783. 3. Обоснование метафизики нравов. 1785 (Второе пересмотренное Кантом издание вышло в 1786 г., а оба следующих без изменения в 1793 и 1797 годах). 4. Метафизические начала естествоведения. 1786 (Оба следующих издания без изменения в 1794 и в 1800 годах). 5. Критика практического разума. 1768. Три следующих издания без изменений вышли в течение 1792–97 г. Все перечисленные в п. п. 1–5 творения вышли в Риге у И. Ф. Гарткноха, 6. Критика способности суждения. Берлин и

Либава у Лагарда и Фридриха 1790. Второе тщательно пересмотренное издание вышло в 1793 г., а после него третье без изменения в 1799 г.

## 2. ВТОРОСТЕПЕННЫЕ КРИТИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ<sup>126</sup>

Самым важным из них является трактат "О применении телеологических принципов в философии", вызванный одним антропологическим вопросом и напечатанный в "Deutscher Merkur" (январь 1788). Для того чтобы критику разума отличали от лейбниц-вольфовского учения, Кант написал: "Об открытии, после которого всякая новая критика чистого разума должна стать ненужной, благодаря существованию более древней" (Кенигсберг, Николовиус 1790. Второе неизменное издание 1791). Для характеристики мистицизма Кант напечатал для Боровского, пожелавшего сообщить в своем сочинении о Калиостро взгляд философа, небольшую статью: "О мечтательности и средствах против нее" (1790).

## 3. СОЧИНЕНИЯ ПО ЕСТЕСТВОВЕДЕНИЮ

Космологические:<sup>127</sup> 1. О вулканах на Луне. 2. Несколько слов о влиянии Луны на погоду (Обе статьи появились в Berlinischer Monatsschrift в марте 1785 и в мае 1794 г.). Антропологические:<sup>128</sup> 1. Определение понятия человеческой расы (Berlinische Monatsschrift, ноябрь 1785). 2. Письмо к Земмерингу об органе души (приведено в сочинении Т. Земмеринга: "Ueber das Organder Seele". Königsb. 1796). 3. Антропология в прагматическом отношении (Кенигсберг, Николовиус 1798. Второе во многом измененное по форме издание 1800 г.).

4. К учению о нравственности и к философии истории<sup>129</sup>.

В хронологическом порядке: 1. Рецензия о сочинении Шульца, Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion (В подробном каталоге Гартунга, Кенигсберг 1783). 2. Идея всеобщей истории с космополитической целью. 3. Ответ на вопрос: что такое просвещение? (Обе статьи были помещены в Berl. Monatsschr. в ноябре и декабре 1784). 4. Рецензии о сочинении И. Г. Гердера: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit,

Theil I und II (Allg. Litteraturztg. 1785). 5. Вероятное начало истории человечества (Berl. Monatsschr. январь 1786). 6. Рецензия о сочинении Готл. Гуфеланда: Versuch über den Grundsatz des Naturrechts (Allgem. Litteraturztg. 1786). 7. О ходячей фразе: это может быть верно в теории, но не годится на практике (Berl. Monatsschr. сент. 1793 г.). 8. К вечному миру. Философский очерк (Кенигсберг, Николовиус 1793. Второе издание 1796). 9. Систематическое главное сочинение по этике: "Метафизические начала учения о праве" и "Метафизические начала учения о добродетели" (Кенигсберг, Николовиус 1797. Второе издание учения о праве вышло в 1798 г., а второе пересмотренное издание учения о добродетели в 1803 г. В этом издании сочинение озаглавлено: "Метафизика нравов в двух частях").

Второстепенные сочинения, относящиеся к учению о праве и добродетели<sup>130</sup>: 1. О незаконности контрафакции (Berl. Monatsschr. май 1785). 2. О мнимом праве лгать из человеколюбия (Berl. Blätter. 1797). 3. О стряпани книг. Два письма господину Фр. Николаи (Кенигсберг, Николовиус 1798).

## 5. К ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

До главного сочинения появились следующие статьи, определяющие руководящую нить кантовского учения о вере:<sup>131</sup> 1. Что значит ориентироваться в мышлении? (Berl. Monatsschr. октябрь 1786). 2. Некоторые замечания, относящиеся к сочинению Б. Г. Якоба: Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden (Написаны Кантом 4 августа 1781 г., посланы проф. Якобу в Галле и помещены им после предисловия в его Prüfung der M.

Morgenstunden. Лейпциг, 1786). 3. О неудачах всех философских попыток в теодицее (Berl. Monatsschrift. сентябрь 1791).

Главное сочинение: Религия в пределах чистого разума<sup>132</sup> (Кенигсберг, Николовиус 1793. Второе пересмотренное издание вышло в следующем году).

После главного сочинения:<sup>133</sup> 1. Конец всех вещей. 2. О замечаемом с недавнего времени важном тоне в философии 3. Возвещение о близком заключении трактата о вечном мире в философии (Все три статьи появились в Berl. Monatsschrift: первая в июне 1794 г., остальные две в мае и декабре 1796). Во второй из

приведенных статей было одно место, касающееся пифагорейской мистики чисел, которое И. А. Реймарус несколько неверно понял и без надобности поправил. Это побудило Канта написать небольшую статью: "Мирное улажение одного математического спора, основанного на недоразумении"<sup>134</sup> (Berl. Monatsschr. октябрь 1796).

К сочинению Р. Б. Яхмана: "Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beigelegte Aenlichkeit mit dem leinen Mysticismus" Кант написал 14 января 1800 года краткое предисловие с целью выразить одобрение сочинению, направленному против "лжефилософии", и "приложить к книге доказательство дружеского расположения к автору в знак постоянной памяти".

## 6. К УЧЕНИЮ О РЕЛИГИИ И ПРАВСТВЕННОСТИ

С целью разобрать и уладить спор между критикой и догмой, особенно по отношению к философии религии и права, Кант написал свое последнее сочинение: "Спор факультетов в трех отделах"<sup>135</sup> (Кенигсберг, Николовиус 1798. Третий отдел: "О силе духа превозмогать свои болезненные ощущения силою воли" появился годом ранее в журнале практической медицины Гуффеланда).

## IV. ИЗДАНИЯ ПОСТОРОННИХ ЛИЦ

### 1. ОТДЕЛЬНЫЕ СОЧИНЕНИЯ

Из перечисленных выше сочинений Канта три вышли в чужих книгах, а именно: сочинение на академическую премию 1763 г., заметки к сочинению Якоба "Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden" и заметки к сочинению Земмеринга об органе души. Подобным же образом статья: "О философии вообще, для введения в Критику способности суждения"<sup>136</sup> была послана Кантом профессору Як. Сиг. Беку, чтобы он воспользовался ею при издании своей книги: "Erläuternder Auszug aus des Herrn Prof. Kants philosophischen Schriften". Во втором томе ее Бек поместил извлечение из этой статьи (1794).

Еще при жизни философа "по желанию автора из его рукописей были изданы и частью обработаны"<sup>137</sup>: 1. Логика И. Канта. Изд. Готл. Веньям. Иеше (Кенигсберг, Николовиус 1800). 2. Физическая География И. Канта. Изд. Фр. Т. Ринка (Кенигсберг, Геббельс и Унцер 1802). 3. Тем же издателем выпущено сочинение: Кант о

педагогике (Кенигсб., Николовиус 1803). В год смерти философа из оставшихся после него рукописей издано Ринком: Ответ И. Канта на заданную Корол. Академией наук тему на премию 1791 г.: "Каковы действительные успехи, сделанные в Германии метафизикой со времен Лейбница и Вольфа" (Кенигсб., Геббельс и Унцер 1803)<sup>138</sup>.

Лекции Канта о философском учении о религии и о метафизике издал Карл Генр. Пелиц: первые в Лейпциге 1817, вторые в Эрфурте 1821; последние обнимают собою онтологию, космологию, психологию и теологию; отдел, трактующий о психологии (стр. 125–261), издал доктор Карл дю Прель (Лейпциг 1889), под заглавием: "Лекции Иммануила Канта по психологии", прибавив к ним введение: "Мистическое мирозерцание Канта".

## 2. СОБРАНИЯ СОЧИНЕНИЙ

При жизни философа с его разрешения вышли два собрания небольших сочинений: 1. *I. Kants vermischte Schriften. Echte und vollständige Ausgabe. Von I. H. Tieftrunk, 3. Bände (Halle 1799)*. 2. *I. Rant, Sammlung einiger kleinen Schriften, herausgegeben von Fr. Th. Rink (Königsb. 1800)*. После смерти Канта вышло новое издание второго сборника, пополненное Николовиусом (Кенигсб. 1807).

В королевской и университетской библиотеке в Кенигсберге хранятся "Отрывки из оставшихся после Канта рукописей", относительно которых неизвестно, всегда ли они не имели между собой связи или только приведены в такое состояние. Профессор Шуберт подразделил их на 13 свертков, обозначив их литерами от А до N и указав кратко их содержание, а именно: "А по физике, по математике, В по критике чистого разума, С по логике, D по метафизике, Е (самый богатый по содержанию из этих свертков) мораль и учение о праве, критика практического разума, счет за парики, письмо от Кизеветтера, V Ehrenpunkt, о радикальном зле, F взгляды Канта на общие предметы политики и чистого

государственного права за период 1789–1799 г.г."

Р. Рейке издал эти рукописи в двух частях (1889 и 1895); первая часть содержит в себе А – D, вторая Е и F. Е занимает 270 страниц. Вторая часть впервые напечатана в *Altpr. Monatsschr. Bd. XXVIII, XXX, XXXI (1891, 1893, 1894)*<sup>139</sup>.

То сочинение, над которым Кант работал последнее время и которое осталось неоконченным (см. выше, стр. 102), досталось по наследству К. Фр. Шену, советнику консистории в Дюрбене в Курляндии. Последний, пришедшийся племянником Канту, как муж дочери его брата, тотчас после смерти философа лично получил манускрипт в Кенигсберге, взял его с собой, тщетно пытался обработать его для издания и хранил в своей библиотеке пятьдесят лет (1804–1854). Дочь его, г-жа Гензель, желая извлечь пользу из этого сочинения, показала его сведущим людям и в конце концов отправила в Кенигсберг библиотекаря Р. Рейке, который держал его у себя шестнадцать лет (1866–1832) и затем напечатал в единственно возможном виде, отдельными отрывками и частями.

Шуберт в своей биографии Канта (1842) ограничился всего лишь несколькими словами об этом сочинении. "По его (Канта) мнению, из него

должно было выйти главное творение, но Шульц и Гензихен, которым пришлось после его смерти рассматривать эти бумаги, нашли в них только повторения его прежних сочинений, беспорядочные мысли, порою перемешанные с вещами, совершенно не идущими к делу. Рукопись эта, однако, теперь исчезла бесследно" (стр. 161). Шестнадцать лет спустя он увидел ее и написал о ней статью в *Neue Preussische Provinzialblätter* (3. Folge, Bd. I, Heft 2, Königsberg 1858). То же самое сделал Р. Гайм в *Preussische Jahrbücher* (Bd. I. Berlin 1858). Подробные сведения о ней дал Р. Рейке по оглавлению, которое сообщил ему в Мемеле один компетентный в этом деле родственник философа (*Altpr. Monatsschr.* Bd. I. Heft 8, S. 742–749).

В его статье об этом сочинении говорится следующее. Первый сверток заключает в себе попытку дать определение трансцендентальной философии, "повторяющуюся по крайней мере не сколько сот раз". Во втором находится "введение, начатое много раз"; в нем трактуется о естественной истории, математике, эмпирической физике, о движущих силах материи, о первичном веществе и т. д. "Все это повторяется многократно". "В упомянутых выше свертках говорится об одних и тех же предметах".

Изложение содержания третьего свертка заканчивается словами: "наконец все это еще раз". "Четвертый сверток состоит почти из трех полных листов, где говорится о тех же самых предметах, что во втором и третьем". Пятый состоит из тринадцати листов, и в нем трактуется снова обо всем упомянутом выше. На четырех листах шестого излагается очерк предыдущего". О содержании седьмого сказано: "все это набросано без определенного порядка, и о каждом из названных предметов говорится несколько раз теми же самыми словами". Восьмой содержит в себе "повторение изложения тех предметов, о которых говорится во втором и третьем". Изложение содержания девятого сопровождается заключительной фразой: "все это повторено на двух последних листах". Содержание десятого составляют "заметки о сне", затем говорится о "принципе и системе физики", затем о "переходе от метафизических начал естествоведения к физике, об опыте, об источниках и предметах физики, однако без всякого порядка и с многократными повторениями одного и того же". Одиннадцатый совершенно подобен предыдущему. "В обоих, однако, кое-где разбросаны короткие фразы, содержащие важные и интересные мысли в том



самом виде, как они являлись в этом многообъемлющем уме; только все это перемешано без всякого разбора, и некоторые вещи повторяются более десяти раз, так что восстановить порядок можно лишь с большим трудом". В тринадцатом исследуется вопрос: "какие выгоды принесет прогресс к лучшему?"

Напечатав эти сведения, Рейке семнадцать лет медлил с изданием доверенного ему сочинения и в конце концов убедился в невозможности составить из рукописей "некогда столь мощного, под конец же побежденного старческой дряхлостью мыслителя" книгу, которая представляла бы собою связное целое; поэтому он решился напечатать это сочинение так, чтобы оно явилось полным, насколько возможно, и отрывочным, насколько это необходимо. В трех годовых выпусках (1882 до 1884 г.) *Altpreussische Monatsschrift* (Bd. XIX, XX, XXI) оно напечатано под заглавием: "Неизданное сочинение Канта, относящееся к последним годам его жизни". Последовательность свертков по времени их напечатания такова: XII, X, XI, II, IX, III, V, I, VII.

Я познакомился с сочинением в этой его редакции и нашел, что приведенная выше характеристика более чем подтверждается.

Повторения в нем бесконечны, а действительный успех исследования и изложения таков, что дело почти не двигается с места. Конечно, в нем есть и более светлые места, как бывают более светлые минуты для постепенно угасающего ума, но встречаются также и вполне бессмысленные фразы, являющиеся прискорбным свидетельством того, насколько с расстройством органа мышления утратилась у мощного мыслителя сила ясности идей и их выражения. В десятом свертке определение физики встречается двадцать раз на двадцати страницах! И затем опять бесчисленное число раз на следующих страницах, пока наконец (XIX, стр. 453) не начинается самое исследование заголовков: "Что такое физика?" Беспрестанно повторяется, что теперь надо сделать "переход от метафизики к физике", но мы не видим ни рва, ни моста.

Слова Шуберта: "оставшееся сочинение теперь бесследно исчезло", породили вполне ошибочное представление, что оно было затеряно и снова найдено только благодаря старательным розыскам. Это совершенно неверно. Сочинение никогда не было потеряно. Кенигсбергский биограф мог узнать без труда, где оно было и в чьих руках находилось. Конечно, кенигсбергский биограф, как таковой, и в другом отношении мог

бы без большого труда разобраться во многом; это дало бы ему возможность устранить ложные показания и установить массу точных данных, что было бы делом, достойным благодарности.

Оставшееся после Канта сочинение никогда не было потеряно, даже не было скрыто. На него только не было спроса. Предложение явилось со стороны особы, которой оно досталось; сын ее, д-р Гензель, получил в наследство рукопись и продал ее пастору А. Краузе в Гамбурге. Оно уже само собою явилось на свет Божий, содержание отдельных свертков было верно изложено одним родственником философа, это изложение сделалось достоянием публики, наконец, большая часть самого сочинения была уже напечатана, когда вышел следующий трактат: "Immanuel Kant wider Kuno Fischer zum ersten male mit Hulfe des verloren gewesen kantischn Hauptwerks tot Uebergange der Metaphysik zur Physik vertheidigt von A. Krause (Lahr 1884)".

Какого рода характер, ум и образование проявляется в этом бьющем на сенсацию жалком произведении, представляющем собою одинаково глупый панегирик и памфлет, это я счел нужным указать тогда же в нескольких статьях, помещенных в Allgemeine Zeitung и вышедших отдельным изданием: "Das Streber- und

Gründerthum in der Litteratur. Vademecum für den Herrn Pastor Krauze in Hamburg (Stuttgart, Cotta, 1884)". Справ. S. 1–10, 15–19, 21–37.

Уже "с первого взгляда" Краузе увидел в оставшемся после Канта сочинении, изданном Рейке, "исполинский труд, который должен возбудить удивление в каждом сведущем человеке"; он видел себя "в храме истой критической философии", видел, "что здесь неослабленный, глубоко пронизательный, все сокрушающий, ясный и критический ум И. Канта творит мысли, познания, слова и формы" и т. д. (S. 28 und flgd.). Это творение "глубочайшее и важнейшее из всех сочинений Канта", – так писал он министру народного просвещения и духовных дел, – и заслуживает напечатания на казенный счет "без сокращений, в цельном виде".

Сам же он издал находящееся в его распоряжении сочинение под следующим заглавием: "Das nachgelassene Werk I. Kants: Vom Uebergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik, mit Belegen populär-wissenschaftlich dargestellt von Albrecht Krause. Frankfurt a. M. und Lahr 1888)". Однако он отнюдь не исполнил своего собственного слишком громкого требования и не издал оставшегося после Канта сочинения, "этого

исполинского труда" и т. д., этого глубочайшего и важнейшего из всех сочинений Канта" и т. д., ни "в цельном виде", ни "без сокращений", а вовсе не издал его. Ибо так называемое "популярно-научное изложение" сочинения не есть самое сочинение и нигде не будет принято за него. Изложение Краузе и не популярно, и не научно; это просто болтовня о кантовском учении, "подкрепленная" выдержками из оставленной Кантом рукописи. Такие произвольно выхваченные из сочинения цитаты не представляют собою самого сочинения и нигде не будут приняты за него. В этой книге, хорошо изданной с внешней стороны, на 213 правых страницах помещено "популярно-научное изложение", а на 213 левых приложены "доказательства" с многочисленными пустыми промежутками между ними.

Если уж так велик издательский зуд нашего времени, являющийся одной из противнейших и назойливейших черт так называемого "fin de siècle", если уже непременно хотели видеть напечатанным во всей полноте оставшееся после Канта сочинение, представляющее собою печальную пустыню мысли, то в *Altpreussische Monatsschrift* эта потребность была удовлетворена как нельзя более полно и целесообразно. По

изложению, помещенному в этом журнале, в достаточной степени ознакомились с истинными качествами сочинения. Да и по внешнему объему оно втрое больше краузовского. Форма изложения Рейке имеет свою ценность, форма изложения Краузе не имеет никакой.

### 3. ПОЛНЫЕ СОБРАНИЯ СОЧИНЕНИЙ

За тридцатилетие 1838–68 г. вышли в Лейпциге три полных собрания сочинений Канта, и два из них издал Г. Гартенштейн. 1. I. Kants Werke, sorgfältig revidierte Gesamtausgabe in zehn Bänden. Von G. Hartenstein (Leipzig, Modes und Baumann 1838–1839)<sup>140</sup>. 2. I. Kants sämtliche Werke herausgegeben von Karl Rosenkranz und Fr. Wilh. Schubert. Zwölf Bände (Leipzig, Leopold Voss, 1838–1842). Вторая часть XI тома содержит в себе биографию Канта, написанную Шубертом (1842), а XII том – историю кантовской философии Розенкранца (1840). Общее заглавие издания не подходит к последним томам.

В обоих изданиях сочинения расположены не в хронологическом порядке, а руководствуясь так называемой предметной точкой зрения, при чем некоторые группы составлены искусственно, некоторые сочинения размещены неправильно и произвольно, и самый ход литературного развития философа вовсе не виден. В общем, можно сказать, что хронологический порядок сочинений и таковой же порядок проблем совпадают, почему обе точки зрения свободно могут быть совмещены. Руководящая из них есть

хронологическая. Достойная похвалы заслуга Гартенштейна и состоит в том, что он устранил упомянутый недостаток в своем позднейшем издании: "I. Kants sämtliche Werke in chronologischer Reihenfolge herausgegeben". Acht Bände (Leipzig, Leopold Voss, 1867–1868).

Кор. Прус. Академия Наук в Берлине уже давно имеет в виду издать новое полное собрание сочинений Канта, подразделив его на четыре отдела. В первом будут заключаться изданные Кантом сочинения, во втором его лекции, в третьем переписка, в четвертом "отдельные наброски, отрывки, мысли" и т. д. Три последних отдела займут 6–8 томов.

#### 4. ПИСЬМА

Переписка Канта собрана частью из того, что в разное время появилось в печати, частью из того, что находилось в частных руках; в каждом следующем из трех изданий его сочинений она появлялась все в более полном виде. В первом издании (Т. X. 1839), не считая двух писем к Шарлотте ф. Кноблах и г-же ф. Функ, имеется 14 серий корреспонденции, заключающих в себе 42 письма; из них Кантом написано 31. Во втором (Т. XI, Отд. I. 1842) 23 серии с 80 письмами, из числа которых 65 написано философом.

Наиболее полная коллекция писем имеется в последнем издании (Т. VIII. 1868): 27 серий, 93 письма, из них 75 написанных Кантом. Два удивительно курьезных послания Шлетвейна к Канту помещены только в первом издании; переписка с Ламбертом есть в обоих изданиях Гартенштейна, между тем как Шуберт исключил ее из своей коллекции. Зато последний впервые издал очень важную переписку с М. Мендельсоном и М. Герцем, кроме того письма Канта к Энгелю, Шпенеру, Лихтенбергу, Земмерингу, Мейеротто, Кизеветтеру, письмо Линдблома и ответ философа; он пополнил отдел

переписки с Фихте и включил в свою коллекцию письма Канта к Эргарду и переписку его с Шиллером. К этому Гартенштейн прибавил в последнем издании напечатанные в разных местах письма философа к Рейшу, Гиппелю и Маймону. За период в 36 лет (1765–1801) Кант, по имеющимся до сих пор сведениям, написал только 75 писем и 19 из них М. Герцу. Так скудна была его переписка, так мало времени отнимала она у него. Число его сочинений почти так же велико, как и число до сих пор известных его писем.

Уже давно говорят о полном издании переписки Канта в хронологическом порядке, как писем, адресованных ему, так и писанных им. Делом этим намереваются заняться совместно старший библиотекарь Р. Рейке в Кенигсберге и преподаватель Фр. Зинтенис в Юрьеве. Иеше, ученик Канта и издатель его *Логики*, подарил имевшиеся у него письма к Канту своему другу, библиотекарю Моргенштерну в Юрьеве, а последний завещал их юрьевской университетской библиотеке, где письма хранятся в двух томах в четвертую долю листа в числе 461, из которых еще не напечатано и шестидесяти; сюда нужно прибавить более 60 писем магистра Гензихена к Канту, находящихся в

кенигсбергской библиотеке, и еще другие. – Рейке считает, что в общем будет собрано до шестисот писем к Канту.

Что касается писем самого Канта, то из них 80 напечатаны и известны; сюда следует прибавить еще 20 напечатанных, но менее известных писем. Сверх того Рейке насчитывает до 100 писем и объявлений Канта, находящихся в его распоряжении. Таким образом число писем Канта относится к числу писем, адресованных ему, как 1:3 (200:600). В таком положении было дело, по свидетельству Рейке, семнадцать лет тому назад<sup>141</sup>.

Очень вероятно, что после этого собрано много до сих пор неизвестных писем. Увеличившаяся и возможно полная коллекция кантовской переписки появится в нескольких томах в новом полном собрании творений Канта, которое имеет в виду выпустить Кор. Пр. Академия Наук.

## Глава восьмая

### ХОД ФИЛОСОФСКОГО РАЗВИТИЯ КАНТА

Характеру Канта вполне соответствует и процесс развития его идей. Он идет вперед мерным шагом, обдуманно, твердо а потому и медленно, никогда не отступая после раз сделанного шага и не делая ни одного из них слишком поспешно; он никогда не подновляет старых мыслей, а новые продумывает и взвешивает основательнейшим образом, прежде чем высказать их публично. Каждое новое его творение является плодом зрелого, глубокого и долго размышлявшего ума. Если есть в науке гении, то Кант, конечно, был величайшим из них; но во всей его манере ощущать, мыслить и жить, словом, во всем его духовном укладе нет ничего такого, что обыкновенно бывает свойственно гениальным натурам. Его философская работа имеет такое же правильное течение, как и каждый день его жизни. Он никогда не забегает с чрезмерной поспешностью вперед и ничего не возвещает в виде откровения; ничто не возникает у него слишком быстро, ничто не является

преждевременно. Масса проблем, вопросов и исследований всякого рода навязывается ему; все это он приводит в порядок и разрабатывает одно за другим, но ни одна из этих работ не отнимает у расчетливого мыслителя более того количества времени какое ей подобает в зависимости от степени ее значения и от других научных планов философа. И в своих философских исследованиях Кант является человеком в высшей степени расчетливым; каждое из них он производит точно и основательно, но ни одно из них ни по объему, ни по количеству затраченного на него труда и времени не занимает больше того, что нужно; каждое имеет надлежащую меру и является в надлежащий момент. Хронологическая последовательность кантовских сочинений в главных чертах соответствует внутреннему и объективному генезису кантовской философии.

Кант начинает свои занятия в 1740 году, кладет начало своей эпохи в 1770: ему понадобилось, стало быть, целое тридцатилетие, чтобы из ученика существующей философии сделаться основателем новой. Последнее сочинение до его открытия относится к 1768 году, последнее после него к 1798; опять-таки целое тридцатилетие понадобилось на то, чтобы на открытых основоположениях воздвигнуть,

развить и закончить новую систему. На каждое десятилетие его жизни выпадает своя особенная задача: за три первых десятилетия он шаг за шагом приближается к критической точке зрения, открытие которой составляет пограничную черту; за три последних, исходя из этого открытия, он развивает систему новой философии. В течение двух первых десятилетий (1740–1760) Кант еще не выходит из пределов лейбниц-вольфовского мирозерцания, с которым он связывает принципы Ньютона, следуя своему учителю Кнутцену; в третье десятилетие он подчиняется влиянию английской философии и в особенности Юму, а в 1770 году поднимается над догматическими метафизиками и эмпирическими философами и становится на свою собственную точку зрения; затем наступает чреватая мыслями пауза четвертого десятилетия; в начале пятого появляется Критика чистого разума, – годы 1780–1790 это период закладки фундамента, завершающийся Критикой способности суждения (1790); наконец, в последнее десятилетие основанная таким образом система чистого разума применяется в области религии и права.

Кант пришел к своей точке зрения совершенно таким же путем, каким история философии пришла к нему самому: он пошел

далее по тому великому историческому пути философии, который лежал перед ним, и, дойдя до крайнего его предела, открыл критическую точку зрения. Он был догматическим философом прежде, чем стал критическим, и, переходя от одного воззрения к другому, прошел и через скептицизм.

В этом докритическом периоде мы различаем три ступени: на первой Кант находится под влиянием немецкой метафизики и натуральной философии Ньютона, на второй – под влиянием английского эмпиризма и моральной философии, на третьей – под влиянием эмпирического скептицизма и идеально-натуралистического направления женеvского философа. Таким образом Вольф и Ньютон, Локк и Шефсбюри, Юм и Руссо характеризуют те точки зрения, которые Кант пережил, прежде чем нашел свою собственную.

Уже в этот промежуток времени развиваются все те характерные черты его ума, которым обязана своим возникновением критическая философия. И находясь под влиянием существующих систем, Кант остается самостоятельным и оригинальным мыслителем, насколько можно быть оригинальным, не будучи, строго говоря, новым. Чуждое влияние не столько

подчиняет его себе, сколько возбуждает и заставляет идти дальше. Собственно нельзя сказать, чтобы он находился когда-нибудь в школьной зависимости от чужой системы: он стоял вровень с той философией, которой придерживался, и только не возвышался над нею; но, приняв ее, он становился на ее вершину и тотчас же охватывал весь ее кругозор.

Воспитанный на немецкой метафизике, Кант сильно увлекается опытными науками и эмпиризмом. Отсюда у него является стремление преобразовать метафизику. В конце концов, оставив и метафизику, и эмпиризм, он сходится с Юмом в скептицизме; но он не побежден, не увлечен им, а соглашается с ним самостоятельно. Это согласие является важной, но краткой переходной эпохой в его развитии. Школа никогда не связывает его; он не послушник, не повторяющий чужие слова ученик, как тогдашние немецкие вольфианцы обыкновенного разбора; он, напротив, с самого начала становится в свободное отношение к школьной философии, не повторяя общепризнанных положений, а исследуя спорные. Так, в физике его прежде всего занимает существенный спорный вопрос между Декартом и Лейбницем, в метафизике – спорный пункт между Вольфом и Крузиусом.



Не будучи еще в состоянии отрешиться от тогдашнего мирозерцания, он стремится развить его; он стремится либо примирить противоречивые взгляды, либо опровергнуть их. Во всех его первых исследованиях уже сказывается мужественная, осмысленная твердость, дающая уверенность каждому его шагу. Он уважает научные авторитеты, не подчиняясь им слепо, осторожно исследует их утверждения и смело выступает их противником, как только видит, что они заблуждаются; тогда он оспаривает их научное значение, но никогда не унижает их лично с целью возвысить себя; его чистое, прямое чувство истины всегда направлено на самое дело. Если его можно решить, то он делает это смело, не смущаясь перед авторитетами; по отношению к ним он всегда бесстрашен, но не дерзок. Если же исследуемое им дело не поддается решению, то он и не берется сам решать его, а только оспаривает притязания неосновательных суждений в решении вопроса. Он открывает к себе доступ мнениям всех существующих учений, больше увлекается спорными, которые очень любит примирять, опровергая их односторонности, но особенно не любит слишком поспешных решений и, будучи бесстрашным в своих исследованиях, остается

осторожным в окончательном приговоре. Если его принципы и были некоторое время догматичны, то дух его всегда чуждался догматизма; его научный образ мыслей был всегда критическим, а основным его настроением всегда был дух исследования. В силу этого Кант необходимо должен был сделаться критическим философом путем основательного, а потому и постепенного прогресса.

В постоянно расширяющейся области новейшей философии метафизика и опытные науки относятся друг к другу, как две величины, из которых одна уменьшается настолько, насколько другая увеличивается. Метафизика была уменьшающейся величиной. По сравнению с науками, точными и основанными на опыте, она была величиной исчезающей, когда явился Кант. Защитить метафизику от натиска опытных наук, раз навсегда разобрать их спор и примирить их — это составляло задачу критической философии. Для решения этой задачи Кант находился в чрезвычайно благоприятных условиях, так как с самого начала своего научного поприща жил в обеих областях; будучи метафизическим мыслителем, он вместе с тем был вполне сведущ в точных и основанных на опыте науках. Созданный для отвлеченнейших исследований в

области философии, он очень живо интересовался математикой и естествоведением и постоянно думал о том, как бы расширить круг своего эмпирического миропознания.

Наряду с метафизикой и логикой его постоянно занимали математика, механика, астрономия, физическая география и антропология. Ему хотелось приобрести и распространить действительное миропознание в том плодотворном и чуждом предубеждений духе, которым обладал и который пробудил в философии Бэкон. Мы уже указали ранее в числе характерных черт Канта на его склонность и изумительную способность воспринимать изображение действительной жизни разных стран и народов и воспроизводить его живо и наглядно при чтении своих лекций. Он изучал ревностно и с наслаждением литературу путешествий, этнографические и исторические сочинения и был в этом отношении родствен гению Бэкона. Как научный ум он соединял в себе Лейбница и Ньютона, Вольфа и Бэкона, немецкую и английскую философию, метафизику и опыт. Таким образом и процесс его научного развития не мог иметь иной цели, кроме совмещения обоих этих направлений и улажения их спора. К этому побуждала его собственная потребность, того же

требовала и задача века. По-видимому, метафизика и эмпирическое миропознание сначала занимали Канта не в одинаковой степени; первая была его профессией, второе – его любимым делом. Его симпатии склонялись к области точного и основанного на опыте; все наиболее значительные его сочинения первого периода заимствуют свои темы из этой области и трактуют их обстоятельно и подробно, тогда как метафизических исследований меньше, они незначительны по объему и почти все обусловлены внешними поводами. Это сочинения на случай: одни написаны для получения права на чтение лекций, другие – как сочинения на премию на предложенный академией вопрос, а то, что им написано кроме того в области логики и метафизики по совершенно свободному побуждению, уже направлено против авторитета школьной логики и школьной метафизики.

И в процессе развития Канта метафизика и опытные науки относятся друг к другу, как две связанных между собой величины: по мере увеличения второй, первая уменьшается; опытная философия возвышается до скептицизма, и в то же время метафизика падает до нуля, – она кажется уму философа не только ничтожной, но и невозможной.

Пределы докритического периода определяются в литературном отношении двумя сочинениями: начальную точку представляют собою "Мысли об истинном определении величины живых сил", конечную – сочинение "О первом основании различия сторон в пространстве". В этих пределах заключается первый период. Как ни стремится Кант в течение его, в своем поступательном движении, к критической точке поворота, он, однако, еще так далек от нее, что ему понадобилось целое открытие для того, чтобы сделать последний шаг перехода. Решительным поворотом было новое учение о пространстве и времени.

Я не могу останавливаться здесь на подробных доказательствах, а могу только указать, забегая несколько вперед, что по новому учению пространство и время являлись не вещами или отношениями, вне нас находящимися, а способами представления в нас, формами не нашего рассудка, а нашей чувственности, т. е. первоначальными созерцаниями. Каким образом Кант сделал это открытие и какое значение оно имеет, это будет подробно изложено в своем месте. Здесь же прибавим еще, что вместе с этим понятием возникла в зародыше и критическая философия.

Как раз в этом пункте и обнаруживается неизмеримая разница между первым и вторым периодом философской деятельности Канта. В течение первого периода он везде считает пространство за нечто данное в природе вещей; все догматические философы рассматривали пространство как нечто объективное, то считая его вместе с Лейбницем только порядком вещей, то вместе с Декартом и Локком – их свойством, которое одни стремились познать посредством одного только рассудка, другие – посредством одного только опыта. Согласно такому пониманию пространство являлось либо метафизическим, либо эмпирическим понятием; в обоих случаях оно имеет объективное, независимое от нашего созерцания бытие.

Как ни расходится Кант уже в течение первого периода своей деятельности с догматической метафизикой, удаляясь от нее с каждым шагом, – по отношению к пространству он все еще мыслит догматически; он верит в его объективное существование как в первом своем сочинении об истинном определении величины живых сил, так и в последнем, которое отделяется только двумя годами от критической точки поворота. Оба сочинения сходятся во взгляде на пространство, как на нечто объективно данное.

Но в пределах этого общего им (догматического) способа представления они являют характерный контраст; отношение мирового пространства к материи философ понимает в своем первом сочинении совершенно иначе, нежели в последнем: там пространство относится к материи как следствие к основанию, так что оно не может быть мыслимо без тел, – здесь, напротив, пространство считается первоосновой всяческой материи.

В своем первом сочинении Кант говорит буквально следующее: "легко доказать, что не было бы ни пространства, ни протяжения, если бы субстанции не обладали силой действовать вне себя. Ибо без этой силы нет связи, без связи нет порядка, без порядка, наконец, нет пространства". В последнем сочинении он хочет доказать математически, "что абсолютное пространство имеет собственную реальность независимо от бытия всяческой материи и что оно есть первое основание возможности ее построения". Если мы сравним эти суждения, ограничивающие первый период философской деятельности Канта, то увидим, что в них обоих пространство считается за нечто объективное, но в первом оно является продуктом тел, а в последнем их условием.

Сравнивая с последним суждением

критическую философию, мы видим, что в обоих пространство считается чем-то первоначальным, но в первом оно является первоначальной реальностью, независимой от нашего созерцания, во второй же оно не что иное, как основная форма последнего. Свой докритический период Кант заканчивает тем, что утверждает первоначальность пространства, оставляя за ним объективность; период же критический он, напротив, начинает тем, что, оставляя за пространством первоначальность, открывает его идеальность.

## Глава девятая

### НАТУРФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ КАНТА. – СИЛА И МАТЕРИЯ, ДВИЖЕНИЕ И ПОКОЙ

Значительная часть творений нашего философа посвящена натурфилософским вопросам и исследованиям; таких сочинений (включая сюда антропологию) всего восемнадцать, из которых две трети появились в течение докритического периода, а последняя треть в течение критического. Между тем только одно из них находится в непосредственной зависимости от Критики разума и является составной частью новой системы, а именно *Метафизические начала естествоведения*, изданные в 1786 г. Антропология имеет свое начало в докритическом периоде, а в начале критического является одним из постоянных предметов его лекций. Два трактата о человеческих расах (1775 и 1785) относятся к антропологии, а оба трактата о Луне (1785 и 1794) не имеют ничего общего с основными вопросами критики; это небольшие и случайные

монографии, относящиеся к области космологии. Итак, за единственным исключением все натурфилософские сочинения Канта разрабатывают темы докритического периода, большая часть их возникает в течение этого периода, они относятся к его началу и за исключением первого и самого раннего появляются в течение пяти лет 1754–58.

Как уже было сказано в библиографическом перечне сочинений Канта, мы подразделяем их на натурфилософские и естественно-исторические: первые касаются основных вопросов физики: сущности и понятий силы, материи, движения и покоя; предметом вторых является история природы, т. е. возникновение и образование вселенной, планетной системы, Земли, человечества; они подразделяются на космологические, геологические и антропологические. История образования физического мира проходит через них красной нитью, – это их общий план, как ни мало в частности способствовали они его выполнению. В исследованиях Канта мы видим общую связь; естественно-исторические опираются на натурфилософские и представляют собою звенья отчетливо видимой цепи; вообще же сочинения по естествоведению являются

подготовительными к критическим и как бы предшествующими им ступенями. Возникновение и развитие космоса состоит в материальной работе сил, которая остается необъяснимой без правильного уразумения сущности силы и материи. Когда Кант писал свои "Мысли об истинном определении величины живых сил", он уже имел в виду проблему, решение которой появилось девять лет спустя в Естественной истории неба. Метафизические начала естествоведения коренятся не только в Критике чистого разума, но также и в Новом учении о движении и покое, сочинении, изданном Кантом почти тридцатью годами ранее. Вопрос о возникновении и развитии вещей, как было указано в введении к настоящему сочинению, поставлен критически; он должен привести последовательно к вопросу о возникновении и развитии познания вещей. Первая проблема разрабатывается натурфилософскими сочинениями, вторая Критикой разума. В этом заключается их очевидная связь.

## I. СИЛА И МЕРА СИЛ

### 1. СПОРНЫЙ ВОПРОС

Издавая свои Мысли об истинном определении величины живых сил, Кант чувствовал себя призванным с полной независимостью разобрать важный спорный вопрос, решить его третейским судом и положить начало великой, предназначенной ему деятельности. Он никогда не был хвастливым, но ни в одном из его творений чувство собственной силы и ее значения не выразилось так явно и смело, как в этом сочинении двадцатитрехлетнего юноши. Единственно здесь соединились отвага юности и отвага истины. "Теперь можно смело решиться", – говорится в первых строках предисловия, – "считать ни во что авторитет Ньютона и Лейбница, если он препятствует открытию истины, и не следовать никаким иным убеждениям, кроме указаний рассудка". "Если бы перед судилищем наук дело решалось большинством, то мое положение было бы отчаянным. Но эта опасность не беспокоит меня. Ибо есть масса людей, которые, как говорится,

живут только у подошвы Парнаса, которые не владеют имуществом и не имеют права голоса в выборе". "Много дерзновения скрыто в этих словах: истина, которую тщетно искали величайшие умы человечества, впервые открылась моему уму. Я не отважусь доказывать основательность этой мысли, но мне не хотелось бы и отречься от нее". "Я предназначтал себе путь, которым хочу идти. Я вступаю на него, и ничто не должно мне препятствовать продолжать его"<sup>142</sup>. Эта смелость нисколько не умаляет его скромности. "Я хочу воспользоваться этим предисловием, чтобы открыто объявить, что всегда буду питать благоговение и глубокое почтение к тем великим мыслителям, которых я теперь имею честь называть моими противниками, и что свобода моих суждений не в состоянии причинить ни малейшего ущерба этим чувствам"<sup>143</sup>.

Вопрос касался меры или определения величины движущих сил природы. Декарт считал величину движущей силы равной произведению массы на простую скорость, Лейбниц же, напротив, полагал ее равной произведению массы на квадрат скорости: в этом состоял предмет спора обеих метафизических направлений и школ. Кант видел на обеих сторонах и истину, и

заблуждение и искал третейского решения в таком положении, которое соединяло бы в себе истины обеих сторон, устраняя их заблуждения. Такой способ решения заранее казался ему испытанным правилом для третейского судьи. "Если люди большого ума настаивают на совершенно противоположных мнениях, то будет вполне сообразно с логикой вероятности обратить внимание на некоторое среднее положение, которое оправдывало бы до известной степени обе стороны". "Привести разум к соглашению с самим собою у мудрых людей и отыскивать истину, которой никогда не могут быть вполне чужды столь основательные люди, отыскать ее даже тогда, когда они прямо противоречат друг другу, это значит до некоторой степени защищать честь человеческого разума"<sup>144</sup>.

## 2. СОГЛАШЕНИЕ

Философу удалось найти среднее положение благодаря тому, что он различал два рода движения, а сообразно этому два рода движущих сил и два способа измерения их. По его мнению, существует несвободное и свободное движение; первое производят мертвые, второе – живые силы; для мертвых сил имеет место картезианское определение их величины, для живых – лейбницево. Движение свободно, если оно само поддерживается в теле, которому сообщено, и продолжалось бы до бесконечности, если бы не встретило никаких препятствий; несвободное движение, напротив, зависит только от внешней силы и прекращается, как только она перестанет его поддерживать. Примером первого рода будут выстреленные пули и все бросаемые тела, примером второго – движение шара, слегка отодвинутого рукой, или же все тела в том случае, когда их несут или тянут с умеренной скоростью<sup>145</sup>.

Картезианско-лейбницево спорный вопрос находится в самой тесной связи с основными понятиями обоих философов и коренится в их метафизике. Согласно дуалистическим

принципам первого тела суть только пространственные величины, согласно монадологическим принципам второго они, напротив того, суть силы или явления сил; Декарт мыслит тело геометрически, Лейбниц, напротив, динамически (физически); математические тела лишены силы и могут быть приводимы в движение только внешней причиной, физические, напротив, обладают энергией и могут двигаться сами. Различие мертвых и живых сил соответствует различию математических и естественных тел. "Математическое тело есть вещь совершенно отличная от тел природы". "Математика не допускает, чтобы ее тело обладало такой силой, которая не была бы всецело произведена другим телом, являющимся внешней причиной его движения. Она, стало быть, не допускает в теле иной силы, кроме той, которая сообщена ему извне, а потому в причинах его движения мы всегда найдем опять ту же силу и в той же самой мере. Это основной закон механики, и установление его исключает возможность какого-либо иного определения величины силы, кроме картезианского. Но совершенно иначе обстоит дело с телами природы.



Они имеют в себе способность сами собою увеличивать силу, пробужденную в них внешней причиной их движения"<sup>146</sup>.

### 3. ОПРОВЕРЖЕНИЕ

При математическом способе рассмотрения вещей понятна только мертвая сила, только она может быть познана и измерена; поэтому для него и благодаря ему имеет значение только картезианское определение величины силы. "Основы математики всегда подтвердят законы Картезия"<sup>147</sup>. Если бы физическое тело было только геометрическим, то Декарт был бы вполне прав. Но это не так. Естественное тело есть тело динамическое, оно имеет в себе собственный источник силы; в природе есть живые силы, которые Декарт отрицал и должен был отрицать вследствие своего исключительно геометрического способа рассмотрения вещей. В этом состоит его односторонность и заблуждение; он не знал границы математического познания и перешел ее.

Признавая в явлениях движения тел действие живых сил, которые измеряются квадратом скорости, Лейбниц был бесспорно прав, но ошибка его состояла в том, что он хотел вывести математическим путем их бытие и определение их величины. "Эти силы никогда не сделаются доступными такого рода рассмотрению вещей

(именно математическому); познакомить нас с ними может только какое-нибудь метафизическое исследование или какой-нибудь особый род опытов. Итак, говорит Кант, имея в виду учение Лейбница, мы оспариваем собственно не самый факт, а *modum cognoscendi*"<sup>148</sup>. Наш юный философ уже исследует род и значение познания; он находит, что сфера математического познания простирается только до геометрических тел и мертвых сил, а потому неправ Декарт, распространяющий его на естественные тела, и неправ Лейбниц, применяющий его к живым силам.

#### 4. ЛЕЙБНИЦЕВСКОЕ ПОНЯТИЕ СИЛЫ И ПРОСТРАНСТВА

В основных понятиях Кант сходилась не с Декартом, а с Лейбницем. Тела не лишены силы, а пространство (протяжение) не есть их атрибут; скорее и то и другое суть явления или продукты силы: в теле сущность силы является в своей исключительной сфере, в пространстве открывается порожденное этим сосуществование или порядок тел. "Легко доказать, что не было бы ни пространства, ни протяжения, если бы субстанции не обладали силой действовать вне себя. Ибо без этой силы нет связи, без связи нет порядка, без порядка, наконец, нет пространства"<sup>149</sup>. Сила и сущность силы – это первое, тело и пространство – это второе; первые первоначальны и первичны, вторые производны и вторичны. Но так как движущая сила предполагает бытие тела, то сущностную силу тела, лежащую в его основе, следовало бы называть не движущей, а "активной". Тогда было бы нетрудно понять взаимное влияние души и тела (*influxus phisicus*), что невозможно, если приписывать телу, как таковому, движущую силу, совершенно отличную от

представляющей<sup>150</sup>.

Так как сущности сил вполне независимы друг от друга и создают свое сосуществование и отношение только вместе с пространством, то их бытие не связано с пространством или с определенным видом пространства. Поэтому возможны многие независимые друг от друга миры, что было бы невозможно, если бы наше пространство с его тремя измерениями было единственным видом пространства. Поэтому возможны "многие различные виды пространства", и "наука о них была бы несомненно высшей геометрией, какая может быть доступна конечному уму". Что мы не имеем и не в состоянии представить себе пространства более чем трех измерений, это, вероятно, обуславливается особым родом действия наших мировых сил и особым способом представления нашей души. Обратим внимание на то что Кант добавляет: "Эти мысли могут послужить планом для исследования, которое я имею в виду"<sup>151</sup>.

## 5. ПОПЫТКА ОБЪЯСНЕНИЯ МИРА

Оба метафизика, между которыми возник спор относительно определения величины сил природы, сходились в одном пункте: они признавали, что в физическом мире действует только отталкивающая сила. Декарт явился противником Галилея, отрицая тяготение, а Лейбниц противником Ньютона, отрицая притяжение. Без законов тяготения нельзя объяснить возникновение и порядок мироздания. На решении этой задачи потерпело крушение учение о силе в прежних метафизических системах. Метафизики-натурфилософы относятся к вопросу космогонии так, как относились некогда астрономы птоломеевской школы к вопросу о движении планет. В сделанных попытках Кант не видит простой, естественной истины и находит ряд искусственных гипотез. На теорию вихрей он смотрит так, как некогда Коперник смотрел на теорию эпициклов. "Они принуждены утомлять свое воображение искусственно измышленными вихрями, нагромождая одну гипотезу на другую, и вместо того, чтобы наконец привести нас к такому плану мироздания, который был бы достаточно прост и

постижим для того, чтобы вывести из него всю совокупность явлений природы, они сбивают нас с толку бесконечным множеством диковинных движений, гораздо более удивительных и непостижимых, чем все то, для объяснения чего они служат". "Но в конце концов восторжествует мнение того, кто изображает природу такую, какова она есть, т. е. просто и без бесконечных околичностей. Путь природы есть единственный путь. Поэтому сперва нужно испробовать бесчисленное множество ложных путей, прежде чем явится возможность попасть на тот, который и есть истинный"<sup>152</sup>.

## 6. ПРЕЖНЯЯ МЕТАФИЗИКА

Истинный путь Кант видит в прозрении того, "каким образом может тело получить действительное движение при посредстве материи, которая, однако, сама находится в покое". Происхождение движения в физическом мире и образование космоса остается необъясненным, если либо предполагают существование движущихся тел, либо призывают на помощь божественную волю и ее могущественное действие. В кантовской фразе видно указание на общее притяжение материи. Но недостаточно утверждать это, а так как дело идет об основной силе материи, то это нужно доказать, исходя из ее сущности, что и составляет задачу метафизики. "Правда, основание этой мысли метафизическое, а стало быть, будет не по вкусу теперешним естествоведам, вместе с тем, однако, очевидно, что самые первые источники действий природы должны быть всецело предметом метафизики"<sup>153</sup>.

Ясно, что Кант имел в виду главным образом отсутствие этого прозрения, упрекая уже во введении к своему сочинению прежнюю метафизику в том, что у нее обнаруживается

недостаток основательного познания. "Наша метафизика, как и многие другие науки, стоит только у порога основательного познания; Бог знает, когда она перешагнет через него. Нетрудно видеть ее слабость во многом, за что она берется.

Очень часто приходится видеть, что предрассудок составляет величайшую силу ее доказательств. В этом повинна больше всего господствующая склонность тех, которые пытаются расширить человеческое познание. Им очень хотелось бы обладать великой мудростью; однако было бы желательно, чтобы эта мудрость была вместе с тем и основательна"<sup>154</sup>.

Очевидно, что юный философ носится с великими задачами, который ведут его далее, чем неудачная попытка решить спорный вопрос о мере сил посредничеством между Декартом и Лейбницем. Он хочет улучшить то, что порицает. Математическое познание не должно быть распространяемо за его пределы, а из метафизики должны быть удалены неосновательные воззрения, несогласные с опытом и с природой вещей. Не называя имени, Кант выставляет себя сторонником натуральной философии и учения о притяжении Ньютона; но этому учению недостает метафизического обоснования и применения его к космогонии: первое наш философ пытается

сделать в "Физической монадологии", второе – в своей "Всеобщей естественной истории неба".

## II. СОСТОЯНИЯ И СИЛЫ МАТЕРИИ

### 1. ОГОНЬ

Несоответствие картезианского учения о материи и движущей силе природе вещей ясно из того, что оно не состоянии объяснить различия в физическом состоянии тела; оно полагает причину твердого состояния во всеобщем покое, причину жидкого – во всеобщем движении его мельчайших частиц: поэтому в первом случае связь и сопротивление всякому разъединению их будут наибольшие, во втором – наименьшие<sup>155</sup>.

Это учение Кант опровергает уже во вступлении к своему сочинению на ученую степень "De igne"<sup>156</sup>. Физическое состояние тел есть результат действия некой упругой материи, в волнообразном или колебательном движении которой и состоит то, что называют теплотой; колеблющаяся материя есть эфир (свет); материя огня есть теплота, материя теплоты – эфир, наполняющий промежутки между материальными частицами тела и сжимающийся вследствие их притяжения.

Давая такие объяснения, Кант опирается на учение Ньютона о свете<sup>157</sup>.

## 2. ФИЗИЧЕСКАЯ МОНАДОЛОГИЯ

Пока метафизика не признает в телах иной силы, кроме отталкивающей, она не может объяснить бытия материи, существования тел и противоречит математической натурфилософии, противоречит основным фактам физики и геометрии; она отрицает то, что они утверждают: бесконечную делимость пространства, пустоту, общее притяжение тел. "Легче запрячь в одно ярмо грифа и лошадь, чем связать трансцендентальную философию (метафизику) с геометрией". Кант и ставит себе задачу примирить лейбницевское учение о монадах с учением Ньютона о притяжении. Тело есть сложная субстанция, состоящая из простых, неделимых субстанций, или монад; элемент тела есть физическая монада (атом): поэтому Кант называет свою тему физической монадологией. Основное понятие лейбницевской метафизики составляют монады, основное понятие геометрии – пространство; первые неделимы, последнее, напротив, делимо до бесконечности. Как могут монады существовать в пространстве? Как возможно в данном случае примирить метафизику с геометрией? Решение этого вопроса

философ называет поэтому "metaphisica cum geometria juncta", а свою физическую монадологию – первой попыткой ее применения в натурфилософии<sup>158</sup>.

Всякая монада есть сила, которая, как таковая, описывает свою исключительную сферу действия и через это наполняет определенное пространство, оставаясь простой субстанцией. Для наполнения пространства нужны непроницаемость и определенный объем. Без силы отталкивания нет протяжения, нет исключения, нет непроницаемости; без силы притяжения (взаимного приближения частиц) нет ограниченного пространства. Итак, наполняющее пространство, т. е. физическое тело, возможно только при условии постоянного взаимодействия отталкивания и притяжения в каждой частице материи<sup>159</sup>.

В этом сочинении уже есть тот фундамент, на котором покоится "динамика" в позднейшей критической натурфилософии Канта: построение материи, исходя из двух основных сил – отталкивания и притяжения.

### 3. ДВИЖЕНИЕ И ПОКОЙ

То же самое можно сказать о "Новом учении о движении и покое"<sup>160</sup>, где Кант развивает некоторые из тех основных определений, на которые позже опираются метафизические начала естествоведения в его "форономии" и "механике". Понятие движения, которое устанавливает Кант и которое уже Декарт пояснял такими же примерами, не столь ново, как следствия, выводимые им отсюда с целью опровержения обычного понятия покоя и косности. "Я отваживаюсь", – говорится в предварительных замечаниях, – "на исследование и на отрицание понятий движения и покоя, а равным образом связанного с последним понятия косности; хотя я знаю, что господа, привыкшие отбрасывать как мякину, все мысли, которые не насыпаны на мельнице вольфовской или другой знаменитой научной системы, с первого взгляда назовут труд исследования ненужным, а все рассуждение неправильным". Уже в самом вступлении к своему сочинению он выражает желание иметь таких читателей, которые в состоянии выполнить картезианское требование радикального сомнения, оставить на минуту все предрассудки,

забыть обо всех заученных понятиях и вступить на путь, ведущий к истине, без всякого иного проводника, кроме одного только здравого разума<sup>161</sup>.

Движение есть перемена места, а так как место вещи определяется только ее положением и внешним отношением к окружающему, то движение заключается в изменении внешних или пространственных отношений тела: поэтому оно вполне относительно. То же самое можно сказать о покое. Поэтому тело может быть одновременно и в покое, и в движении, если оно сохраняет свое место относительно известных тел, меняя его относительно других. Так, например, на корабле лежащий на столе шар находится в покое относительно стола и частей трюма, между тем как он движется вместе с кораблем по направлению водного пути, положим, с востока на запад, и принимает участие в противоположном по направлению движению Земли вокруг оси и вокруг Солнца. Значит, если мы не будем строго отличать, в каком отношении имеет место покой, а в каком другом отношении имеет место движение, то нельзя различить одновременных состояний движения и покоя одного и того же тела, и произойдет полнейшая путаница. Поэтому выражения: – движение и



покой – можно употреблять никак не в абсолютном, а всегда только в относительном смысле.

Совершенно так же рассуждал и Декарт и поставил в зависимость окончательное определение движения и покоя от того, – меняет ли тело свое место относительно соседних с ним частиц материи или нет. Движение, по его мнению, есть перемена места в смысле перемещения<sup>162</sup>.

Кант отвергает это учение, отрицающее, по-видимому, относительный характер движения и покоя. Если тело В приближается к другому телу А, между тем как последнее пребывает в том же положении относительно соседних тел, то говорят: В движется к телу А, находящемуся в покое. Это неверно. А находится в покое по отношению к окружающему, а не по отношению к В. Движение есть перемена места. Стало быть, если В меняет свое место относительно А, то именно через это и А меняет свое место относительно В, т. е. оно движется в этом отношении. Покой и движение суть отношения. Тело А движется, если не обращать внимания на те тела, относительно которых оно находится в покое. Всякая перемена места, как относительная, есть вместе с тем и обоюдная. Если В

приближается к телу А, то приближение это обоюдно, и А приближается к телу В с той же скоростью. Отсюда следует: "1. Каждое тело, по отношению к которому другое движется, само тоже находится в движении по отношению к нему, и, стало быть, невозможно, чтобы тело приближалось к другому телу, находящемуся в абсолютном покое. 2. Действие и противодействие при ударе тел всегда равны"<sup>163</sup>. Так как состояния движения или покоя всякого тела вполне относительны, т. е. зависят от других тел, то не может быть и речи ни об абсолютном покое, ни о силе косности, при посредстве которой каждое тело стремится пребывать в том состоянии, в котором оно находится.

С этим новым учением о безызъятной относительности движения и покоя мы встретимся еще раз позже в конструкциях форономии, а с вытекающим из него следствием об обоюдной относительности всякой перемены места встретимся в механике, как с "ключом к объяснению законов удара"<sup>164</sup>.

## Глава десятая

### ИССЛЕДОВАНИЯ КАНТА ПО ЕСТЕСТВЕННОЙ ИСТОРИИ.

#### А. КОСМОГОНИЯ

##### І. ЗАДАЧА КОСМОГОНИИ

"Всеобщая естественная история и теория неба" делает Канта основателем новой космогонии<sup>165</sup>. Это было его второе юношеское произведение, план которого возник у него, когда он писал еще первое, где доказывал, что, исходя из установленных в прежней метафизике понятий силы, невозможно объяснить мироздание<sup>166</sup>. Хотя сочинение это и появилось в 1755 году, но написано оно раньше небольших трактатов, изданных философом за год перед этим, ибо он упоминает в нем о заданном на премию вопросе об обращении Земли вокруг оси, как о теме, разработкой которой он вскоре намерен заняться<sup>167</sup>. Это важнейшее и замечательнейшее из сочинений Канта по естествоведению, вследствие стечения неблагоприятных внешних обстоятельств, оставалось в его время почти

неизвестным, между тем как в наши дни никто не станет отрицать, что это было гениальное творение, проложившее новые пути в области человеческой мысли (издатель его обанкротился, и склад его был опечатан).

Г. Ламберт не знал ничего о своем предшественнике, когда издавал свои "космологические письма" (1761), где пытался решить ту же самую задачу и в том же направлении; позже научное единомыслие привело обоих ученых к дружеской переписи (1765–70). Спустя сорок лет после кантовского сочинения, Лаплас в своей знаменитой "Exposition du système du monde" (1796) установил в главных чертах ту же систему на тех же основаниях и поведал ее миру, не подозревая, что первенство в этом отношении принадлежит немецкому философу. В своей лекции "О возникновении планетной системы" Гельмгольц по справедливости называет это объяснение "Канто-Лапласовской гипотезой". В одном из вышедших немного позже метафизических сочинений Кант и сам дал краткий очерк основных мыслей своего, как казалось, почти потерянного творения, но этим он мог лишь в незначительной степени способствовать его распространению, потому что кому же могло

прийти в голову искать такую космогонию среди доказательств бытия Божия?<sup>168</sup>.

## **1. МЕХАНИЧЕСКОЕ ВОЗНИКНОВЕНИЕ МИРА**

Задача, которую поставил себе Кант и за решение которой он взялся первый, вытекала из хода развития новой астрономии и имела своим предусловием открытия Коперника, Галилея, Кеплера и Ньютона: гелиоцентрическую планетную систему, законы падения, движения планет и тяготения. Нужно было познать устройство мироздания, прежде чем задаться вопросом о его происхождении и попытаться присоединить к математической астрономии физическую. Дело шло о происхождении мировой системы не в смысле непосредственного акта божественного творчества, а в смысле вполне естественного развития при посредстве сил самой материи, которые были в состоянии создать из хаоса по необходимым законам этот мир, имеющий известный порядок и устройство. Если принципы Ньютона уяснили механическое устройство системы небесных тел, то на основании тех же самых принципов должно быть объяснено затем и "механическое возникновение всего мироздания". Сам Ньютон считал это дело невозможным, так как нигде в существующей

мировой системе не мог открыть материальной причины, которая могла бы произвести круговое движение планет. "Он утверждал, что этот порядок устроила непосредственно рука Божия без применения сил природы". Здесь и увидел наш философ свою задачу. Он знал хорошо, какие сомнения со стороны науки и какие обвинения со стороны религии встретит эта попытка механической космогонии, но он был уверен в неосновательности обеих и проникся новыми идеями, которым прокладывал путь. "Я хорошо вижу все эти трудности, но не падаю духом. Я чувствую всю силу предстоящих мне препятствий, но не робею. С малыми надеждами отважился я на опасное путешествие и уже вижу берега новых стран"<sup>169</sup>. Попытка механического объяснения не только устройства, но также и происхождения вселенной, как таковая, была не нова. В древности философы атомисты: Левкипп и Демокрит, Эпикур и Лукреций, а в новое время Декарт ставили себе ту же самую задачу и пытались решить ее: первые, противореча представлениям религии, а последний, продолжая считать первоисточником действия божественную волю<sup>170</sup>. В атомистическом учении говорилось кое-что о хаотическом рассеянии первичного вещества, о падении и отклонении

атомов и о возникновении круговых вихреобразных движений, что наш философ нашел сходным со своими идеями. Но цель не была достигнута, и задача оставалась нерешенной. В учении Эпикура образованием мира управлял случай; у Декарта все производилось отталкивающими силами, давлением и ударом, так как он отрицал тяготение и не знал о притяжении и его законах. Таким образом до сих пор было невозможно вывести из материи и ее сил необходимое и закономерное начало мира. Только теперь, после объяснений, данных Ньютоном, можно было сказать без всякой дерзости: "дайте мне материю, и я построю из нее мир! Это значит: дайте мне материю, и я покажу вам, как из нее должен произойти мир"<sup>171</sup>.

## 2. СИСТЕМАТИЧЕСКОЕ УСТРОЙСТВО МИРА

"Систематическое устройство мироздания" есть подлежащий объяснению факт, основа познания, откуда должно явствовать общее, материальное, механическое происхождение небесных тел. Устройство нашей планетной системы приведено в известность, о системах же более отдаленных миров (неподвижные звезды и туманности) можно судить по аналогии с нашей.

Под систематическим устройством нашего мира Кант понимает порядок и связь шести известных ему планет (Меркурий, Венера, Земля, Марс, Юпитер и Сатурн с их спутниками). Всем этим планетам общи: 1. центральное тело, вокруг которого они вращаются по эллиптическим орбитам, 2. восточное направление как их обращения, так и их вращения, 3. плоскость, в которой лежат их орбиты и которая лишь незначительно отклонена от продолженной плоскости экватора центрального тела. Чем более удалены планеты от их общего центра, тем менее их скорость, тем больше их эксцентricитет, тем меньше их плотность, тем больше их масса и объем. Можно предположить, что за Сатурном и

вероятно существующими еще более далекими планетами эксцентricитет орбит возрастает до такой степени, что наконец путь планет переходит в путь комет, и таким образом сглаживается резкая разница между ними. Эти аналогии, как их сходства, так и различия, возрастающего постепенно пропорционально расстояниям от центрального тела, заставляют нас признать систематический характер мира планет. Из единства их системы явствует единство их происхождения. Это не значит, однако, чтобы общий источник в данном случае был непременно материальный и механический; этим источником могла бы быть также и божественная воля. Но мы имеем перед собою систему, в которой есть отклонения от сходства и исключения из правила: все эти явления можно объяснить правильнее и с меньшей натяжкой совокупным действием многих материальных причин (при чем должны иметь место также и взаимные влияния), нежели непосредственным действием божественного выбора и намерений<sup>172</sup>.

Между тем в одном существенном пункте систематическое устройство нашего мира, по-видимому, противоречит предположению о его механическом происхождении, даже делает

его невозможным. Обращение планет вокруг Солнца слагается из действий двух сил: центростремительной и центробежной ("силы тяготения и выбрасывающей силы"). Первая происходит от притяжения центрального тела. Откуда же берется вторая? Отчего произошел сообщенный планетам боковой толчок, препятствующий перпендикулярному падению и превращающий его в круговой путь обращения? Для объяснения этой центробежной силы естественным путем нет материальной причины, ибо нет материи. Наши междупланетные пространства пусты или наполнены таким редким веществом, что здесь нельзя открыть источника, из которого могли бы произойти эти силы. Так смотрел на дело Ньютон и потому признал обращение планет границей, "отделяющей друг от друга природу и перст Божий, течение установленных законов первой и указание второго". Он не видел иного выхода, кроме "этого жалкого для философа разрешения"<sup>173</sup>.

Путь к решению открывает Кант. Он признает вместе с Ньютоном, что для сообщения центробежной силы, т. е. для образования планет с их обращением вокруг Солнца должен существовать источник вещества, которого нет при нынешнем состоянии нашей планетной

системы; но это не заставляет его принять такое же "жалкое решение". Наши междупланетные пространства пусты (не содержат такого вещества), они сделались такими, но не были такими всегда; состояние материи было некогда таково, что она представляла собою не космос, а хаос, вполне бесформенное парообразное первичное вещество, которое занимало все мировое пространство и из которого, вследствие притяжения и отталкивания, по чисто механическим законам, образовались отдельные космические массы, центральные и периферические тела, планеты и кометы, кольца и Луны.

## II. МЕХАНИЧЕСКОЕ ВОЗНИКНОВЕНИЕ МИРА

### 1. НАЧАЛО ОБРАЗОВАНИЕ МИРА

В первобытном состоянии, предшествующем всякому образованию мира, вещество рассеяно и распространено в пространстве в крайне разреженном виде. Этот космический туман и есть хаос. Элементы основного вещества различаются друг от друга только большей или меньшей плотностью; единственные действующие в них силы суть отталкивание и притяжение. Чем плотнее элементы, тем менее рассеяно, тем более сплочено и тесно их пространственное бытие, тем далее они отстоят друг от друга. Эти скопления должны тотчас же сделаться центрами, притягивающими со всех сторон более легкие элементы. Через это растет их масса и величина их силы притяжения. Так возникают "различные комья", собирающие хаотически рассеянное вещество и образующие материал, из которого составляются центральные небесные тела. Таково начало образования мира. Если бы притяжение было единственной

действующей силой, то с достижением равновесия этих масс наступил бы покой, и начало образования мира было бы вместе с тем его концом. Но противодействующая сила отталкивания не дает элементам прийти в состояние покоя. Борьба обеих сил производит и поддерживает "долговременную жизнь природы"<sup>174</sup>.

## 2. ПРОИСХОЖДЕНИЕ СОЛНЦА

Посмотрим теперь, как от одного из этих центров тяготения продолжается закономерный ход образования мира. Более легкие элементы опускаются на более тяжелые, меньшие массы на большую, которая через это увеличивается. Чем больше масса, тем больше ее сила притяжения. Опускание совершается по линии и по направлению падения. Этому движению противодействует сила отталкивания, проявляемого каждой частицей материи по отношению к соседним и в свою очередь претерпеваемого ею от них. От этого вертикальные движения модифицируются, отклоняются в сторону и превращаются в вихри, которые взаимно перекрещиваются и мешают друг другу, но столь же необходимо стремятся прекратить этот разлад и ограничивают движения друг друга до тех пор, пока не достигнуто состояния наименьшего взаимодействия и не станут вращаться в одном и том же направлении по горизонтальным линиям, т. е. по параллельным кругам вокруг оси центрального тела. Последнее становится вращающимся шаром, в котором скопляются

более тяжелые и более легкие массы, и который, наконец, превращается в огненный шар; жар, происходящий от трения вращающихся масс, производит огонь; его питают и поддерживают постоянно притекающие более легкие элементы: так возникает Солнце, согревающее и освещающее окружающий его мир<sup>175</sup>.



### 3. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ПЛАНЕТ И КОМЕТ

Элементами вещества, заключающегося в сфере действия центрального тела, его сила притяжения управляет таким образом, что они должны либо увеличивать его массу своим падением, либо вращаться в том же самом направлении по свободным (параллельным) круговым путям. Если сила полета меньше силы опускания, как у большей части рассеянных элементов основного вещества, то происходит их падение; если обе силы равны – происходит вращение. Эти вращения требуют не только общей оси, но и общего центра; но между параллельными кругами экватор есть единственный, проходящий через центр, почему эти периферические массы должны стремиться описывать свои круговые пути в продолженной плоскости экватора центрального тела и вследствие этого спланиваются в частях мирового пространства, возможно ближе прилегающих с обеих сторон к означенной плоскости, окружая центральное тело как бы поясом или кольцом. Теперь перед нами уже не бесформенный хаос, а вращающаяся центральная масса, вокруг среднего пояса которой скопились и расположились

наподобие диска или кольца периферические массы, вращающиеся вокруг общего центра в том же самом направлении.

По тем же самым законам, по которым образовалось общее центральное тело, образуются теперь в среде вращающихся сфер новые центры тяготения, притягивающие и собирающие со всех сторон, в пределах действия их силы, носящиеся частицы основного вещества. Так возникают отдельные небесные тела, обращающиеся вокруг общего центра, или планеты. Теперь уже не имеет смысла спрашивать: откуда берут планеты те силы, которые производят их обращение вокруг Солнца и вращение вокруг собственной оси? Ответ гласит: им не нужно получать эти силы, они являются вместе с ними, они уже даны в их источниках и как бы присущи им *a priori*, ибо эти новые небесные тела возникают из элементов, которые уже имеют такое круговое движение и продолжают его затем, как в обращении, так и во вращении планеты.

Нечего также спрашивать: отчего происходит то, что планеты совершают свое обращение вокруг Солнца в одной и той же плоскости? Ведь пояс пространства, через середину которого проходит эта общая плоскость, есть их родина,

место их рождения. Таким образом то, что до сих пор было загадкой, разрешается общим, материальным и механическим происхождением планет, и уже нет надобности в чудодейственном вмешательстве руки Божией. Философ подчеркивает достоинство такого способа объяснения, как характерную черту своей системы, следующими словами: "образование планет в этой системе имеет то преимущество перед всяким другим возможным учением, что происхождение масс представляет в то же самое время происхождение движений и расположение орбит". "Планеты образуются из частиц, которые, носясь в верхних слоях, имеют определенные движения по окружностям, а стало быть, и составленные из них массы будут продолжать те же самые движения, в той же самой степени, по тому же самому направлению"<sup>176</sup>.

Орбиты планет не представляют собою точных кругов, а суть эллипсы с небольшим и различным эксцентриситетом; общая плоскость обращения не совпадает в точности с плоскостью экватора Солнца, а пересекает ее, отклоняясь от нее в обе стороны на несколько градусов (эклиптика); орбиты планет также не лежат строго в одной плоскости, а несколько наклонены друг к другу; оси планет не перпендикулярны к

плоскостям орбит, а наклонны, почему их экваторы не совпадают с плоскостью эклиптики, а пересекают ее под меньшими или большими углами (наклонение эклиптики). Все эти отклонения трудно объяснить целями, но можно вполне удовлетворительно объяснить механическими причинами, заключающимися частью в происхождении, частью в истории развития планет. Местом расположения и скопления выше упомянутых периферических масс, из которых каждая содержит в себе ядро для образования планеты, объясняется положение эклиптики, т. е. отклонение плоскости орбиты планеты от плоскости экватора Солнца. Вещество, из которого образуется планета, притекает с различных высот или с различных расстояний от центрального тела, а стало быть, с различной скоростью, что нарушает равновесие центростремительной и центробежной сил, являясь причиной неравномерной скорости обращения, т. е. эксцентриситета орбиты. Но так как центростремительная сила действует тем слабее, чем дальше отстоят от центра притягиваемые тела, то эксцентриситет планетных орбит должен возрастать с удалением от Солнца и наоборот. Между тем орбиты Меркурия и Марса имеют наибольший

эксцентricитет. Первое из этих исключений Кант объясняет соседством Солнца и его вращением вокруг своей оси, второе соседством Юпитера и его притяжением. Многочисленность обстоятельств, принимающих участие в каждом отдельном случае, не допускает полной правильности<sup>177</sup>.

За планетами с возрастающим удалением от Солнца действие центростремительной силы становится таким слабым, а элементы основного вещества, из которого образуются новые небесные тела, такими разреженными и легкими, что здесь возникают парообразные ядра комет, отличающихся от планет направлением и эксцентricитетом орбит; здесь уже нет той правильности, которая составляет общую характерную черту планет и вытекает из их общих условий<sup>178</sup>.

Ясно, что чем плотнее и тяжелее частицы первичного вещества, тем ближе проникают они к центральному телу и тем в меньшем расстоянии от него начинают свое обращение: поэтому плотности планет должны находиться в обратном отношении с их высотами или удалениями. Так же ясно, что сфера притяжения планет ограничивается сферой притяжения Солнца тем сильнее, чем ближе они к нему. От величины

сферы притяжения планеты зависит ее масса и объем: поэтому можно сказать, что чем больше удаление планеты от Солнца, тем больше ее масса и объем. Вследствие этого Юпитер и Сатурн больше нижних планет; но Юпитер больше Сатурна, а Марс меньше Земли: это исключение вытекает из того же основания, как и правило, ибо сферы притяжения ограничиваются в различной степени не только центральным телом, но также и взаимно самими планетами<sup>179</sup>.

Было бы неправильно сделать заключение из выше указанного отношения плотностей, что плотность центрального тела должна быть наибольшей. Скорее в нем скопились все те элементы, которые не могли оказать никакого сопротивления центростремительной силе. Поэтому здесь собраны вещества всех родов, между тем как они распределены по планетам соответственно своей плотности (в зависимости от их удаления от Солнца). Земля в четыре раза плотнее Солнца. Но если все небесные тела образовались из одного и того же первичного вещества, то общая плотность планет должна приблизительно равняться плотности Солнца. По вычислениям Бюффона такое отношение (640:650) существует в действительности. Эта аналогия свидетельствует об общем

материальном происхождении Солнца и планет: "ее достаточно", – заявляет Кант с чувством торжествующего удовлетворения, – "чтобы поднять настоящую теорию о механическом образовании небесных тел от вероятности гипотезы до степени полной достоверности"<sup>180</sup>.

#### 4. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЛУН И КОЛЕЦ

Происхождение лун вполне аналогично с происхождением планет: они образуются в сфере действия последних из масс, которые подчиняются действию центростремительной силы, но с помощью приобретенной ими центробежной силы превращают движение падения в круговращение. Конечно, сфера притяжения планеты должна быть достаточно велика, чтобы заключать в себе такое количество вещества и обнимать собою такое пространство, какое требуется для образования лун; поэтому только одни большие планеты, как Юпитер и Сатурн, имеют по нескольку спутников, между тем как среди меньших планет только Земля имеет Луну, и то лишь единственную<sup>181</sup>.

Местом рождения планет, как и лун, являются периферические массы, скопляющиеся кольцеобразно вокруг среднего пояса центрального тела. Такое кольцо мы видим еще в нашей планетной системе у Сатурна, как памятник из первобытной истории небесных тел. Это явление относится к числу фактов, подтверждающих правильность кантовской космогонии. Оно считается одним из самых

странных и вместе с тем принадлежит к числу самых понятных. "Я осмеливаюсь утверждать", – говорит Кант, – "что во всей природе найдется очень мало вещей, происхождение которых было бы так попятно, как образование этой особенности неба из грубого состояния первой формации". Нужно только представить себе вращающееся парообразное ядро, чтобы понять те механические причины, которые произвели это явление, т. е. превратили поднявшиеся с поверхности планеты газообразные массы в кольцо, постоянно вращающееся по концентрическим круговым путям вокруг своего центрального тела. Это кольцо есть создание планеты, возникшее из ее атмосферы вследствие вращения. Вместе с скоростью вращения возрастает центробежная сила атмосферических частиц. В плоскости экватора центрального тела скорость их вращения непременно должна быть наибольшей: поднимающиеся здесь газообразные массы достигают такой высоты и развивают такую центробежную силу, что уже перестают быть связанными с телом планеты, отрываются от нее и начинают вращаться вокруг нее по свободным круговым путям. Так из атмосферического парообразного ядра образуется диск, а из него кольцо, так как сюда стремятся и

здесь скопляются газообразные массы с обоих полушарий<sup>182</sup>.

## 5. СОЛНЦЕ, ЛУНА И ЗЕМЛЯ

Аналогично не только происхождение небесных тел, аналогична также и история их образования. Все они в первобытном состоянии представляют собою хаотически рассеянное в мировом пространстве парообразное вещество; этому космическому туману, при его крайне разреженном состоянии, нужен запас скрытой теплоты; при переходе в более плотные состояния, который наступает вместе с действием химического и механического притяжения, теплота должна становиться свободной, и именно в количестве, пропорциональном массам. Поэтому с началом мирообразования необходимо связано огромное развитие теплоты, и центральное тело, представляя собою наибольшую массу, всегда должно развиваться и иметь наибольшую температуру, т. е. должно сделаться Солнцем.

Первоначальное состояние образующихся небесных тел не может быть поэтому иным кроме как огненно-жидким; на первой ступени своего образования это раскаленные парообразные шары, которые вследствие возрастающего сгущения испускают теплоту в виде лучей; от

этого их поверхность постепенно охлаждается, переходит в капельножидкое состояние и наконец становится твердой, таким образом Землю на следующей ступени образования нужно представить себе в виде "растворенного в воде хаоса", в виде "первобытного ила", – как говорили древние, – от которого еще не отделилась верхняя атмосфера. В то время была только подземная атмосфера, упругие пары внутри Земли, извержения которых изменили ее поверхность и произвели на ней неровности. Причиной происхождения наших первоначальных гор были такие, как их называет Кант, "атмосферические извержения", которые отличаются от позднейших вулканических извержений объемом и способом образования поднятых ими масс. Истории образования званой поверхности аналогична история образования поверхности Луны. Поэтому наш философ оспаривал вулканическое происхождение лунных гор, когда этот вопрос был снова возбужден по поводу одного открытия Гершеля. Мы коснулись здесь в нашем изложении небольшой статьи "О вулканах на Луне", так как она дополняет кантовскую космогонию и "важна в этом отношении", хотя появилась тридцать лет спустя<sup>183</sup>.

Одно изречение Лихтенберга побудило Канта написать свое последнее сочинение по естествоведению: "Несколько слов о влиянии Луны на погоду" (1794). Геттингенский физик сказал: "хотя Луна и не должна бы иметь влияния на погоду, однако она имеет его". Философ взял это положение, как антиномию, которую он изложил и затем пытался разрешить таким образом, что это влияние может быть и не прямым, а косвенным, так как Луна своим притяжением приводит в движение "невесомую материю", которая окружает нашу атмосферу и, смешиваясь с ней или отделяясь от нее, может изменять упругость воздуха, а через это и его давление<sup>184</sup>.

## 6. НЕПОДВИЖНЫЕ И ТУМАННЫЕ ЗВЕЗДЫ

Из наших планет Юпитер и Сатурн со своими спутниками представляют собою как бы солнечные системы в миниатюре. Планеты, луны и кометы суть члены одной системы, центральным телом которой служит наше Солнце. Но и само оно является тоже лишь членом высшего звездного мира, возникшего и устроенного по тем же самым законам. Представим себе систему небесных тел, где каждый член есть целая солнечная система, причем все они отделены друг от друга огромными расстояниями, но относятся к одному общему центру и к одной общей плоскости, — представим себе увеличенную до бесконечности планетную систему, члены которой суть "солнца верхнего мира" и "планеты высшего миропорядка". Так как мы находимся в той же самой плоскости, около которой скопились и сгруппировались эти высшие небесные тела, то с занимаемого нами места в мировом пространстве, т. е. с нашей солнечной системы этот звездный мир должен казаться нам в виде светлого, озаренного бледным сиянием пояса небесных тел,

направляющегося по дуге огромнейшего круга: так объясняется феномен Млечного пути, который так относится к неподвижным звездам, как зодиак к планетам. Уже англичанин Райт вывел из этого феномена заключение об отношении неподвижных звезд к одной общей плоскости, а отсюда и о систематическом их расположении. Бродлей утверждал, что наблюдал поступательное движение этих так называемых неподвижных звезд, а Кант, основываясь на их положении, предполагал, что общим центральным телом их является Сириус. Поступательное движение совершается так незаметно для нашего глаза, что Сириус, одна из ближайших к нам неподвижных звезд, по вычислению Гюйгенса, перемещается в течение 4000 лет только на один градус.

Если мы допустим теперь, что есть системы светил, настолько же удаленные от Млечного пути, насколько он удален от Солнца, то они уже будут казаться нам не светлым поясом, а небольшими, слабо светящимися пятнами эллиптической формы: так объясняется феномен туманных звезд. Наша планетная система есть мир, в котором Земля теряется как песчинка; Млечный путь есть мир миров, а туманные звезды показывают, что таких миров много. Тут

нашему взору открывается бесконечность творения, истинно неизмеримая бездна, величины которой мы не в силах обнять. Но величественное представление, получаемое нами о вселенной, основывается не только на неизмеримом числе, величине и расстояниях небесных тел, а прежде всего на том, что они являются прогрессирующими членами одной и той же системы, развивающейся из хаоса по одним и тем же необходимым законам<sup>185</sup>.



## 7. ВОЗНИКНОВЕНИЕ И КОНЕЦ МИРА

Образование мира есть его сотворение; но это не дело одного мгновения, а результат вполне закономерного развития и истории, которая имеет свое начало во времени, начинается от данного центра и постоянно прогрессирует в течение огромных промежутков времени, но никогда не может завершиться, а потому и прекратиться, ибо пространство, которое она должна оживить, и хаос, которому она должна дать форму, неизмеримы, поэтому безгранично и время, в течение которого совершается это развитие. Образование мира (предполагающее материю) или сотворение его есть естественная история, протекающая во времени, а потому и имеющая начало во времени, но не имеющая конца. Это учение о "последовательном совершенствовании творения" сам философ называет самой возвышенной частью своей теории. Одновременные состояния небесных тел представляют поэтому весьма разнообразные ступени развития в образовании космоса, и неизмеримый хаос, весьма незначительная часть которого только побеждена, еще таит в своих недрах семена бесчисленных будущих миров, ибо

один мир и один млечный путь миров относится к бесконечному творению так, как цветок или насекомое относится к Земле.

В целом образование мира длится бесконечное время, но этого нельзя сказать о существовании отдельных небесных тел и систем. Как они возникли, так должны и погибнуть и возвратиться в хаос, из которого вышли. Скорость обращения планет со временем ослабевает; побежденные центростремительной силой они упадут на Солнце – сначала ближайšie из них – и все погибнут в громадном мировом пожаре, в котором в конце концов Солнце пожрет само себя. Настанет некогда время, когда не будет ни этой Земли, ни этих планет, и Солнце погаснет. Но как возникновение, так и гибель небесных тел не совершается ни внезапно, ни одновременно; в то время как старые миры разрушаются вблизи центрального тела, рождаются из хаоса новые за пределами космической системы, и таким образом миробразование является промежуточной стадией между развалинами разрушенной и хаосом еще не развившейся природы.

Бренность – это неизбежная судьба всех конечных вещей; ни одна из них не представляет

в этом отношении исключения. За разрушением планет последует также гибель неподвижных звезд. Но хаос есть семя космоса; поэтому возвращение в него ни в каком случае не уничтожение, а, напротив, радикальное обновление мира, и таким образом в общем мирообразование продолжается вечно, так как одновременно с возвращением в хаос старых, сформировавшихся и отживших миров из него возникают новые. В этом возвышенном воззрении находят известное подтверждение космогонические идеи древних философов о последовательном ряде бесчисленных миров и о непрерывном чередовании разрушения и возрождения мира. Природа действительно уподобляется "фениксу, который сжигает себя только для того, чтобы снова выйти обновленным из пепла"<sup>186</sup>.

### **III. ГРАНИЦЫ МЕХАНИЧЕСКОЙ КОСМОГОНИИ**

#### **1. МЕХАНИЗМ И ОРГАНИЗМ**

Задача чисто механического объяснения мира кажется более смелой, чем она есть на самом деле; только при этом нужно соблюдать надлежащие границы и держаться тех рамок, из которых нельзя выходить. Где дело идет только о механических явлениях, как, напр., о возникновении, образовании и движении небесных тел, там все довольно просто вытекает из природы материи и присущих ей сил. "Ибо, если есть материя, одаренная по существу своему силой притяжения, то нетрудно определить те причины, которые, вообще говоря, могут способствовать устройству мировой системы. Известно, что нужно для того, чтобы тело приняло шарообразную форму; понятно, что требуется для того, чтобы свободно двигающиеся шары описывали круговые пути вокруг центра, к которому они притягиваются. Относительное положение орбит, однообразие направления, эксцентрицитет, все это может быть сведено к

простейшим механическим причинам, и можно с уверенностью рассчитывать открыть их, так как они могут быть обоснованы самыми несложными и ясными положениями".

Напротив, внутренние свойства органических тел, даже и низших, слишком мало известны и слишком сложны для того, чтобы к ним можно было так же легко и успешно применить механический способ объяснения. Тут в самой природе проложена граница, переходить которую было бы слишком смело и неосторожно. "Разве кто-нибудь может сказать: дайте мне материю, и я покажу вам, как можно сделать гусеницу?" "Стало быть, нечего удивляться, если я беру на себя смелость сказать, что легче постигнуть образование всех небесных тел, причину их движений, словом, все нынешнее устройство мироздания, чем вполне вразумительно объяснить механическими причинами возникновение хоть одной травинки или гусеницы".

В этих словах мы узнаем критического мыслителя, который хотя и не отрицает прямо возможность механического и происхождения органических тел, но считает механическое объяснение его настолько трудным, даже невозможным, что полагает здесь границу этому

способу объяснения и несомненно указывает на применение понятия цели.

## 2. ЗВЕЗДЫ И ИХ ОБИТАТЕЛИ

Организмы суть обитатели небесных тел, которые лишь после полного завершения их механического образования достигают такого состояния плодородия и обитаемости, что могут производить органические тела и поддерживать их существование. Животные и физические свойства последних обуславливаются свойствами их космического местопребывания. Люди – дети Земли. Как бы ни были различны дух и материя, способность мышления и движущая сила, все же верно то, что единственным источником всех наших представлений и понятий являются впечатления, возбуждаемые в нашей душе вселенной при посредстве нашего тела, и что поэтому наша способность представления и мышления вполне зависит от свойств этого тела<sup>187</sup>. Как отдельные небесные тела не составляют цели творения, так не составляют ее и их обитатели; иначе каждое ненаселенное небесное тело было бы недостигнутой целью творения, а каждое погибшее – утраченной. Если люди считают себя конечной целью творения, то это не более как предрассудок, исчезающий при созерцании вселенной. "В бесконечном творении

одинаково необходимы все существа, порождаемые его чрезмерным богатством. Для него имеет значение всякое создание, от высшего класса мыслящих существ до ничтожнейшего насекомого, и отсутствие одного из них уже нарушит красоту целого, заключающуюся в общей связи"<sup>188</sup>.

"Обитатели небесных тел суть их создания и аналогичны им по своим свойствам: поэтому степени совершенства планет соответствует совершенство их обитателей. Чем плотнее вещества, из которых состоит небесное тело, тем грубее организации, тем недейтельнее способность мышления, тем сильнее вожделения, тем беднее и туманнее представления, тем многочисленнее заблуждения и пороки. А так как планеты тем плотнее, чем они ближе к Солнцу, то совершенство как телесной, так и духовной организации их обитателей должно возрастать с правильной постепенностью от Меркурия до Сатурна пропорционально их расстояниям от Солнца". Кант находит, что это правило до такой степени подтверждается природой верхних планет, числом их лун, скоростью их вращения и легкостью составляющих их веществ, "что оно почти может претендовать на полную несомненность"<sup>189</sup>.

Но так как механический способ объяснения вообще не может раскрыть сущности организации, то вся эта теория восходящего ряда существ, населяющих планеты, и духовного совершенства обитателей Сатурна уже выходит из границ механической космогонии. Утверждая же еще полную зависимость духа от телесной организации, а последней от свойств планеты, философ собственно потерял всякую возможность допустить мысль о бессмертии человеческой души и ее надежду на загробную жизнь. Тем не менее идея о степени развития планет соблазнила его на такие мысли насчет далекого будущего Юпитера и Сатурна: "Неужели бессмертная душа в течение бесконечного времени ее будущего существования, которого не прерывает даже смерть, а только изменяет его, должна быть всегда прикована к этому пункту мирового пространства, к нашей Земле? Неужели она никогда не увидит вблизи других чудес творения? Кто знает, не суждено ли ей некогда близко познакомиться с этими отдаленными шарами мироздания?" "Кто знает, не вращаются ли спутники Юпитера вокруг него для того, чтобы некогда светить нам?" Но такой взгляд высказан отнюдь не как последовательное, а лишь как утешительное или забавное заключение

естественной истории неба. "Позволительно", – прибавляет сейчас же философ, – "приятно тешить себя подобными представлениями, ибо ведь никто не станет основывать надежду на будущее на таких сомнительных фантазиях"<sup>190</sup>.

### 3. ТВОРЕНИЕ И РАЗВИТИЕ. БОГ И МИР

Область механической космогонии простирается от хаоса до образования органических тел: происхождение материи, с одной стороны, и происхождение жизни, с другой – это границы ее компетенции, которых нельзя переступить, первая граница предшествует природе вещей, вторая заключена в ней. Природа в состоянии хаоса, по выражению Канта, граничит непосредственно с творением<sup>191</sup>. Если дана материя, то космос образуется понятным для нас путем самостоятельного механического развития. В вопросе о происхождении материи философ различает понятие творения от понятия развития, акт творения от истории творения (естественной истории) или, что то же, прямое, непосредственное творение от косвенного, посредствуемого естественными причинами.

Если Кант говорит о "естественной истории неба" там, где Ньютон видел творение, то он вовсе не отрицает этим последнего, также не умаляет его, а только ограничивает в нем сферу чудесного и расширяет область естественного развития. Если он сходится с древними

философами атомистами в том, что мир возник из элементарных основных веществ исключительно в силу естественных механических причин движения, то он тем не менее не разделяет атеистического характера этого учения. Глубже мыслящий философ не может считать основного вещества безусловно первой или последней причиной мира. Только нужно, конечно, отличать первичное состояние от первопричины. В смысле первичного состояния представление о хаотически рассеянном основном веществе правильно и уместно. В смысле последней причины, в смысле безусловного, безосновного бытия оно нелепость, и начало истории мира уподобляется в этом случае началу детской сказки: "жил некогда человек". Тут же можно сказать: "был некогда большой-большой туман".

По мнению нашего философа, механическая космогония вовсе не служит основанием для атеизма, а скорее является убедительнейшим опровержением его. Так как мир развивается из хаоса собственными силами по необходимому законам, и достаточно естественных причин для объяснения порядка и согласования вещей, то природа самостоятельна и не нуждается ни в каком божественном управлении и ни в каком божестве: так говорят натуралисты. Совершенно

обратное заключение делает Кант: "Бог есть именно потому, что даже в состоянии хаоса природа не может поступать иначе, как согласно известным правилам и порядку"<sup>192</sup>. Так как деятельность материи находится в связи с законами, заключающимися в ней, но не вытекающими из нее; так как механика слепых сил имеет необходимые следствия, согласующиеся друг с другом, – словом, так как из хаоса происходит космос, и неразумие не может быть причиной разума, то глубочайшая причина мира есть не материя, а Бог. Он является тем более могущественным и мудрым творцом мира, чем менее ему нужно быть его зодчим. "Он вложил в силы природы тайное искусство самостоятельно развиваться из хаоса в совершенное мироздание". Самостоятельное, свободное и закономерное развитие мира именно и доказывает, что над ним не господствует ни произвол деспота, ни слепая сила случая. По мнению Канта, развитие мира служит вполне ясным основанием для познания творения, яснейшим основанием для доказательства существования Бога; поэтому и позднейшее его сочинение о "единственно возможном основании для доказательства бытия Божия" возвращается к этой космогонии и заключает в себе ее основные

мысли. То же самое, что он в этом смысле возражает в предисловии к Естественной истории неба натуралистам и свободомыслящим, заставляет и Шиллер говорить своего Поэту королю Филиппу:

Оглянитесь  
 В Его природе дивной! На свободе  
 Основана она – и как богата  
 Она от этого!  
 Чтоб не нарушить  
 Прекрасного явления свободы,  
 Он волю дал дружине страшных зол  
 Свиристовать в пределах мироздания, –  
 Его ж, художника, не видно, скромно  
 Он прячется за вечные законы;  
 Их видит вольнодумец, не Его.  
 К чему же Бог? он говорит: довлеет  
 Мир сам себе. И никогда еще  
 Его не прославляли так молитвы,  
 Как это поношение вольнодумца<sup>193</sup>.

Систематическое устройство планетных и звездных систем свидетельствует об их общем источнике; как согласования, так и отклонения, имеющие место в данной системе планет по отношению к их положению, движению и направлению, свидетельствуют об их общем механическом происхождении из одного и того же первичного вещества. Но то, что механические

действия ведут к целесообразным следствиям и производят благоустроенное целое, что вещи служат друг другу, что они находятся в сплошном взаимодействии и взаимной связи, – такая общность цели доказывает, что в глубочайшей своей сущности они происходят не из материи, а из разума. Философ называет материальное происхождение и целесообразное распределение вещей "неопровержимым доказательством общности их источника, которым должен быть всеобщий высший рассудок, предназначающий природные свойства вещей для согласных целей".

Таким образом телеологическое доказательство имеет здесь для Канта полное значение, и не в противоречии с его механической космогонией, а на основании ее. "Я признаю всю ценность тех доказательств, которые, основываясь на красоте и совершенном устройстве мироздания, подтверждают существование премудрого Творца. Если человек не противится умышленно всякому убеждению, то он должен уступить таким неопровержимым доводам"<sup>194</sup>.

Мы отмечаем эти места, как прямое свидетельство того, до какой степени философ еще сходилась тогда с немецкой метафизикой во взгляде на доказательство бытия Божия,

признавая именно значение телеологического доказательства, которым преимущественно щеголяло наше просвещение и которое сам он позже решительно отверг. В особенности в способе, каким он стремится соединить механическое и телеологическое мирозерцание, видим мы его единомыслие с Лейбницем. Признавая механическое развитие мира, он заимствует свои механические положения у Ньютона; идея же развития, которая, как таковая, уже содержит в себе понятие цели, взята у Лейбница. В своем первом сочинении Кант пытается примирить Декарта с Лейбницем, во втором – Лейбница с Ньютоном. Если порядок вещей представляется ему бесконечной шкалой существ, то это совершенно в духе учения о монадах; в этом ряду каждый член обуславливается внутренней необходимостью, а не только внешней полезностью; каждый представляет собою имеющую самостоятельное право на существование ступень непрерывного целого. Тут человек далеко не высшее создание, а только среднее существо и потому отнюдь не является средоточием или конечной целью творения.

Идея механического происхождения и прогрессивного развития вселенной господствует



в космогонии Канта. Степеням механического развития планет соответствует степень духовного развития их обитателей, и продолжение существования человеческой души есть дальнейшее развитие, быть может, на высших планетах. Выискивать такие аналогии и гоняться за ними было в духе лейбницевского учения, и мы знаем, какое плодотворное и смелое применение этого рода поэтической спекуляции сделал Гердер в своих "Идеях о философии истории человечества". Кант, строго и справедливо порицавший тридцать лет спустя в лице автора "Идей" такой "мечтательный ум", легко увлекающийся воображаемыми и фальшивыми аналогиями, в своей космогонии не был свободен от подобной же склонности, хотя и видел шаткость этих фантазий.

Однако научная любознательность приковывала его к этому миру и заставляла с любовью останавливаться на размышлениях о нашей планете. Физическая астрономия привела его к физической географии, а последняя к антропологии; в этом отношении ход развития кантовской философии можно сравнить с развитием греческой: она спускается от размышлений о небе к размышлениям о человеческом роде и в конце концов углубляется в

исследование человеческого разума. В этом смысле о Канте можно сказать то же, что говорили о Сократе; что он свел философию с неба на Землю.

## Глава одиннадцатая

### ИССЛЕДОВАНИЯ КАНТА ПО ЕСТЕСТВЕННОЙ ИСТОРИИ. В. ГЕОЛОГИЯ И ГЕОГРАФИЯ

#### I. СОСТОЯНИЯ И ВИДОИЗМЕНЕНИЯ ЗЕМЛИ

##### 1. ВРАЩЕНИЕ ВОКРУГ ОСИ

Тема, предложенная для соискания премии берлинской академией наук на 1754 год, требовала "исследования вопроса, претерпела ли некоторые изменения Земля в своем вращении вокруг оси, которым обуславливается смена дня и ночи, с первых времен своего возникновения, и как можно убедиться в этом". Третье сочинение Канта, написанное им после Космогонии, но изданное ранее ее, и было посвящено этому вопросу<sup>195</sup>.

Так как изменение может касаться только скорости вращения, а об увеличении ее не может быть и речи, то вопрос идет о возможном ее

замедлении. Но кроме небесных тел в пространстве нет материи, которая могла бы произвести такое уменьшение скорости сопротивлением и трением; поэтому остается единственно возможная тормозящая причина – это совокупная сила притяжения Солнца и Луны. Притяжение последней приводит в движение жидкие части земной поверхности во всех точках, лежащих прямо под Луной, как на обращенной к ней, так и на противоположной стороне Земли; таким образом возникает смена прилива и отлива, и так как эти точки перемещаются с востока на запад, то возникает постоянное морское течение именно в этом противоположном вращению Земли направлении; оно-то и производит по необходимости тормозящее действие на скорость вращения Земли. Как бы ни была мала эта убыль при существующем отношении величин движущихся масс, все же она непрерывна и ничем не возмещается. Благодаря ее постоянному приросту ничтожное действие становится значительным, и, по вычислению Канта, разница в продолжительности года доходит за две тысячи лет до 8 1/2 часов<sup>196</sup>.

Так как Луна поворачивает к нам всегда одну и ту же сторону, то время обращения ее вокруг своей оси равняется времени обращения вокруг

Земли; можно предположить, что скорость ее вращения была некогда гораздо больше и уменьшилась до этой степени вследствие действия силы притяжения Земли. Но такое действие Земля могла произвести, пока Луна была еще в жидком состоянии, и сама она должна была уже перейти в твердое состояние, чтобы ее не постигла та же участь от действия Луны. Отсюда явствует, что возникновение и образование Луны совершалось позже образования Земли, что, стало быть, небесные тела возникли не вдруг, а последовательно, путем естественно исторического развития. "Этому предмету", – говорит философ в конце своего трактата, – "я посвятил целый ряд исследований и связал их в систему, которая в непродолжительном времени появится под заглавием: Космогония".

## 2. ОДРЯХЛЕНИЕ ЗЕМЛИ

Уменьшение скорости вращения Земли есть прогрессирующее изменение ее состояния и, как таковое, относится к истории Земли; но за недостатком ясных исторических данных философ рассмотрел этот вопрос физически. То же самое можно сказать и об одновременной разработке второго вопроса: "стареет ли Земля?" Только в этом случае исследование состоит лишь в рассмотрении различных взглядов на этот предмет и уклоняется от решительного вывода.

С тех пор как развитие нашей планеты подвинулось вперед настолько, что ее поверхность отвердела, на ней образовались возвышенности и углубления, море отделилось от суши, образовались русла рек, Земля находится в состоянии плодородия "в цвете сил", как бы в "периоде возмужалости". Вот и является вопрос: истощается ли постепенно эта воспроизводительная сила и становится ли Земля более пустынной, приближаясь к состоянию бесплодия и необитаемости? Стареет ли она, вообще говоря, и умирает ли подобно человеку?

Существует четыре мнения, дающие утвердительные ответы на эти вопросы и

полагающие, что условиям земной жизни грозит прекращение вследствие: 1. постоянного уменьшения соли, вымываемой из почвы дождями и уносимой в реки, а последними в моря, 2. вследствие возрастающего возвышения уровня моря и затопления суши, 3. вследствие постепенного иссякания морей, высыхания Земли и перехода жидкостей в твердое состояние, 4. вследствие возрастающего уменьшения одного необходимого для жизни и ее поддержания элемента, который постоянно расходуется и не восполняется в равной мере<sup>197</sup>.

О первом мнении Кант говорит, что оно ложно и что скорее правильно противоположное; о втором – что оно принимает местные причины за общие; о третьем – что оно верно лишь в ограниченном смысле, безопасном для длительности земной жизни. Поэтому он отрицает все три первых мнения, поскольку указанные в них причины не ведут к одряхлению Земли; верность четвертого он оставляет под сомнением, самого одряхления Земли он не отрицает, и это представление вполне согласуется с известными принципами, согласно которым всякая вещь, которая возникла, должна и исчезнуть, и именно от тех же самых причин<sup>198</sup>. Что атмосферные осадки постоянно

изменяют строение земной поверхности, смывая возвышенности и нивелируя почву, это не подлежит сомнению; возможно, что они в конце концов до такой степени размягчат Землю, что она утратит способность быть обитаемой<sup>199</sup>.

Между тем он не решает самого вопроса, а только рассматривает причины. Такой способ исследования характеризует его критическое отношение к делу. "Я разработал поставленный вопрос об одряхлении Земли, не решая его, а исследуя. Я пытался точнее определить то понятие, которое следует составить себе об этом изменении. Могут быть еще и другие причины, которые приведут Землю к гибели каким-нибудь внезапным переворотом. Ибо, не говоря уже о кометах, кажется, и внутри самой Земли скрыто царство Вулкана и большой запас воспламененной и горячей материи, которая, может быть, все более и более усиливается под верхней корой, накапливая горячие вещества, и подтачивает основание покрывающих ее сводов, обвал которых, быть может, предопределенный судьбою, откроет огненной стихии доступ на поверхность Земли и сделается причиной ее гибели от огня". "Но", – справедливо замечает философ, – "подобные случаи так же мало относятся к вопросу об одряхлении Земли, как

мало принимаются во внимание землетрясения и пожары при обсуждении причин, от которых здание приходит в ветхость"<sup>200</sup>.

## **II. ВУЛКАНИЧЕСКИЕ ЯВЛЕНИЯ. ЗЕМЛЕТРЯСЕНИЯ**

Уже в следующем году миру снова пришлось испытать действие тех разрушительных сил, на которые Кант указал в конце своего трактата об одряхлении Земли. Со времен Помпеи и Геркуланума Европа не переживала такого внезапного и страшного вулканического опустошения, как землетрясение, разрушившее Лиссабон 1-го ноября 1755 года. "Большая великолепная столица, вместе с тем торговый город и гавань, внезапно подвергается страшнейшему бедствию. Земля дрожит и колеблется, море бушует, суда разбиваются друг о друга, обрушиваются дома, за ними церкви и башни, часть королевского дворца поглощает море, растрескавшаяся Земля как бы извергает пламя; ибо всюду среди развалин дым смешивается с огнем. Шестьдесят тысяч людей, за мгновение перед тем спокойных и веселых, гибнут вместе, и счастливейший из них тот, кто уже не может ни чувствовать, ни сознавать несчастья". "Быть может, демон ужаса еще никогда не свирепствовал с такой внезапностью и силой на Земле"<sup>201</sup>.

Это явление, которое произошло вовсе не так внезапно, как было пережито, должно было в высшей степени заинтересовать нашего философа; он посвятил его исследованию три сочинения, цель которых была объяснить причины, описать факты и проследить продолжавшиеся еще в течение следующих месяцев землетрясения (с 1 ноября 1755 до 18 февраля 1756 года)<sup>202</sup>. Судьба Лиссабона была тогда событием и злобой дня. Чтобы успокоить объятые ужасом умы и дать возможно скорее большой публике ожидаемое от него объяснение, Кант выпустил отдельно второе из этих сочинений, "Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755 Jahres einen grossen Theil der Erde erschütteret hat", и издавал его листами, еще не закончив в рукописи. Это был единственный раз, когда он позволил себе сделать такое исключение.

Человек не есть цель творения, счастье не есть цель его бытия, он рожден не для того, чтобы строить вечные жилища на этой арене тщеславия, и не имеет никакого права ожидать от законов природы только удобных для него результатов. Оценивать явления природы с телеологической точки зрения и считать землетрясения бедствием и наказанием, потому что они разрушают города

и губят людей, – неправильно. Такое событие является для людей по своим следствиям в одном месте несчастьем, в другом благодатью; то же самое землетрясение, которое уничтожило Лиссабон, умножило в Теплице целебные источники. "Хорошо было жителям этого города петь "Te Deum laudamus" в то время, как лиссабонцы пели совсем в другом тоне". "Но человек так занят самим собою, что считает себя единственной целью предначертаний Божиих, как будто они имели в виду лишь одного его, устанавливая управляющие миром законы. Мы знаем, что вся совокупность природы является предметом, достойным божественной мудрости и ее предначертаний. Мы составляем часть ее, а хотим быть целым"<sup>203</sup>.

Рассуждения нашего философа преследуют не назидательные цели, а исключительно цель физического объяснения; они стремятся указать механические и химические причины землетрясений, зависимость их от истории развития Земли и ее теперешнего состояния, от ее внутреннего строения, от находящихся там пустот, направляющихся параллельно горным цепям и рекам, и от веществ, смешение которых дает пары, накаляющиеся и расширяющиеся то такой степени, что их взрыв колеблет морское

дно и своды земной коры. Этим объясняется, почему таким извержениям и землетрясениям возвышенные страны подвержены более низменных, почему Лиссабон, расположенный вдоль берега Тахо вследствие своего положения подвергся на всем своем протяжении удару землетрясения. Страшное волнение моря, распространившееся от португальских до голштинских берегов, постепенно уменьшаясь, объясняется также колебанием морского дна вследствие внезапно полученного толчка снизу<sup>204</sup>.

Философ описывает и объясняет явления, предшествовавшие в последние недели октября землетрясению 1 ноября, сопровождавшие его и следовавшие за ним. Предварительные явления состояли в выделении из Земли красноватых испарений, в страшных ливнях и сильных бурях. Из явлений, одновременных с землетрясением, его внимание возбудило в особенности волнение воды, достигавшее очень отдаленных берегов и распространявшееся даже на внутренние озера. Мы получаем сведения о моментах, направлениях и сферах действия землетрясений, ощущавшихся до 18 февраля 1756 г. (с интервалами в девять и дважды девять дней). Предполагая, что главный очаг воспламенения находится в самых узких

пустотах под морским дном, Кант вместе с тем хочет объяснить этим, почему извержения происходят с такою силой именно на островах и в прибрежных странах. Он пытается определить то влияние, которое, с одной стороны, могут оказывать времена года и атмосферные осадки на землетрясения, с другой – последние на изменение атмосферы и перемену погоды. Он отвергает, как нелепость, всякую попытку объяснить землетрясения влиянием небесных тел, напр. притяжением планет, и не признает иных доводов, кроме чисто геологических, основанных на свойствах и состоянии Земли. "Итак, поищем-ка на нашей планете и самую причину, – она у нас под ногами". В лице Франклина новые времена нашли своего Прометея, который хотел обезоружить грозу; второго Прометея, который смог бы обезоружить Вулкан и погасить огонь в его мастерской, найти будет трудно<sup>205</sup>.

### III. АТМОСФЕРНЫЕ ЯВЛЕНИЯ. ВЕТРЫ

#### 1. ТЕОРИЯ ВЕТРОВ

"Новые замечания относительно теории ветров" – так была озаглавлена маленькая статья, которой Кант приглашал на свои лекции в летнее полугодие 1756 г. Предисловие к ней он закончил словами: "Мне не хотелось бы сказать слишком мало на таком малом количестве страниц". И на этих страницах было выведено и объяснено не что-нибудь маловажное, а закон вращения ветров. В пяти замечаниях философ сначала дает закон, обуславливающий правильное появление данного ветра, затем подтверждает это опытом. В третьем пояснении говорится, что оно дает не замеченное ни разу прежде правило, которое можно бы считать "ключом к общей теории ветров"<sup>206</sup>.

Воздушное море, окружающее нашу Землю, состоит из слоев или столбов, которые при равной высоте и тяжести находятся в спокойном состоянии один относительно другого. Если же равновесие нарушено, то должны возникнуть движения, восстанавливающие его снова. Эти

воздушные течения суть ветры. Причинами нарушения равновесия являются разности температур. Неравномерное нагревание производит то, что более холодный и тяжелый воздух течет в соседние страны, где более теплый и редкий воздух поднялся вверх и уменьшил вес воздушного столба. Неравномерная высота столбов производит то, что поднявшийся вверх более теплый воздух течет в более холодные страны, где высота воздушных столбов меньше. Смотри по тому, будут ли известные разности температур постоянными или периодическими, и возникают постоянные или периодические правильные ветры. Постоянными причинами неравномерного нагревания являются на земной поверхности физическое различие моря и суши и климатическое различие тропического и полярных поясов. Постоянные ветры суть пассаты, периодические муссоны.

Что на берегу моря днем дует морской ветер, а ночью береговой, это объясняется в первом случае более сильным нагреванием суши, во втором – более быстрым охлаждением моря. Что зимою в северном полушарии господствуют северные ветры, а с наступлением весны начинают дуть южные, это объясняется в первом случае более сильным нагреванием в это время



южного полушария, а во втором – увеличением количества солнечной теплоты в северном умеренном поясе<sup>207</sup>.

Вместе с вращением Земли вокруг оси вращается также и атмосфера в направлении с запада на восток. Скорость вращения тем больше, чем больше круги широт. Значит воздушные течения, направляющиеся по меридиану от северного полюса к экватору и наоборот, должны быть увлекаемы общим движением всего воздушного моря и отклоняемы в сторону. Направление ветров изменяется поэтому в "боковое движение": северный ветер поворачивает на восток, южный – на запад; в первом случае возникает северо-восточный ветер, во втором юго-западный. Причины ясны. Так как северный ветер направляется из больших широт в меньшие, стало быть, обладая меньшей скоростью вращения, несется в страны, где эта скорость больше, то он должен отставать от них и казаться воздушным течением, направляющимся не с запада, а на запад. С уменьшением широты места он все более и более уклоняется в восточном направлении, между тропиками становится повсеместным восточным ветром, господствующим в тропических морях, а под экватором переходит даже в прямой восточный

ветер. Совершенно обратно обстоит дело с южным ветром по причинам прямо противоположным. Вот тот закон вращения ветров, который впервые был изложен Кантом в программе его лекций, составленной для лета 1756 г.; он назвал его ключом к общей теории ветров и, основываясь на нем, объяснил в двух последних замечаниях явление как постоянных пассатов, так и периодических муссонов (переменных ветров), дующих одну половину года с юго-запада, другую с северо-востока<sup>208</sup>.

## 2. ВЛАЖНОСТЬ ЗАПАДНОГО ВЕТРА

Кант подвергает сомнению правильность обычного объяснения, что западные ветры приносят вам влагу, потому что проносятся над находящимся на западе морем. Если море является причиной этой влажности, то почему сухи ветры, проносящиеся над Северным морем? Почему только западный муссон влажен, а восточный сух, тогда как оба они дуют в одном и том же Тихом океане? Причина должна быть общая; ее следует искать в характере западного ветра, как такового. Кант не высказывает своего взгляда, а только намекает на него.

Так как Солнце согревает Землю в направлении с востока на запад, и существует постоянное воздушное течение из более холодной местности в соседнюю более теплую, то воздух как бы следует за Солнцем; поэтому возникает столкновение между этим общим воздушным течением, направляющимся с востока, и ветром, дующим с запада; содержащиеся в воздухе пары сплываются от напора западного ветра и сгущаются, что является причиной атмосферных осадков<sup>209</sup>.

## ЕСТЕСТВООПИСАНИЕ И ЕСТЕСТВЕННАЯ ИСТОРИЯ ЗЕМЛИ

Не без интереса замечаем мы тот факт, что уже во введении к своей физической географии философ различает задачу естествоописания от задачи естественной истории. Предметом первой служат современные, теперешние состояния Земли и ее обитателей, предметом второй – изменение или хронологическая последовательность различных состояний, породивших нынешнее. История Земли есть "не что иное как непрерывная география". Мы имеем естествоописание Земли, но не имеем ее естественной истории. "Истинная же философия должна поставить себе задачу проследить разнообразные состояния данной вещи во все времена".

Мы узнаем критического мыслителя, который требует пролития света на возникновение и историю развития вещей. "Собственно у нас еще вовсе нет *systema naturae*. В ныне существующих так называемых системах видов вещи только сгруппированы и приведены в порядок". Истинная система природы совпадает с эволюцией, истинная естественная история

органических тел генеалогична. В этом смысле и требует Кант естественной истории растений и животных. Немногие делаемые им намеки показывают нам, как ясно прозревал он те условия, которые необходимы в органической природе для происхождения видов и которые называют теперь вслед за Дарвином эволюционными законами приспособления, естественного подбора и наследственности. Хотя он употребляет и не те же самые слова, но имеет в виду именно эти факторы образования видов там, где он, например, говорит о различии пород собак и лошадей и о разведении белой породы кур<sup>210</sup>. На тех же самых естественных законах эволюции основывает он происхождение человеческих рас. Но оба исследования на эту тему относятся к более позднему времени, и мы вернемся к этому вопросу при изложении его сочинений, касающихся истории человечества.

## Глава двенадцатая

### НАЧАЛА МЕТАФИЗИКИ. ПРИНЦИПЫ ПОЗНАНИЯ. СПОР ОБ ОПТИМИЗМЕ

#### I. ОСНОВНЫЕ НАЧАЛА МЕТАФИЗИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

##### 1. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ И ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ

Замечательно, что Кант, сдвинувший с места существовавшую до него метафизику и создавший критическую эпоху в нашем познании вещей, до 38 года своей жизни занимался этими вопросами только в одном из своих сочинений и притом в академической диссертации, которая была написана по-латыни и не выходила за пределы университетского круга. Это трудное сочинение, мало оцененное и до сих пор в эпоху исследования истории развития Канта, было его диссертацией, защищенной им 27 сентября 1755 г. для получения права на чтение лекций.

Она озаглавлена так: "Новое разъяснение основных начал метафизического познания"<sup>211</sup>.

Это сочинение состоит из трех отделов, в которых в общем доказывается и излагается тринадцать положений: в первом отделе Кант исследует закон противоречия, во втором закон достаточного основания, а в третьем – вытекающие из закона достаточного основания принципы последовательности и сосуществования. В своем предисловии Кант говорит, что это два новые замечательные принципа метафизического познания, что обоснование их должно содействовать развитию прежнего учения о познании. Уже этим оправдывается то, что он назвал свое сочинение "Новым разъяснением".

Относительно настоящей задачи и цели сочинения не может быть сомнений. Это первая необходимая для Канта попытка примирить естествознание, в области которого вращались прежние его исследования, с теорией познания и согласовать основные положения ньютоновской философии природы с лейбниц-вольфовской метафизикой.

В самом деле, противоречие между учением о тяготении, утверждавшим всеобщее реальное

взаимодействие тел, физическое общение вещей, и метафизикой, отвергавшей в своих высших принципах такую связь вещей, было очевидно. Немыслимо, чтобы Кант, построив новую космогонию сообразно основным положениям Ньютона, придерживался в то же время в прямом противоречии с ними основных гносеологических учений традиционной школьной метафизики. Итак, эти принципы требовали нового разъяснения, которое, исправляя и дополняя прежнее учение, должно было и здесь уничтожить противоположность между Лейбницем и Ньютоном.

## 2. ЗАКОН ТОЖЕСТВА И ДОСТАТОЧНОГО ОСНОВАНИЯ

Уже Лейбниц в своей монадологии объяснил, что все наши знания основываются на двух принципах, на законе противоречия и законе достаточного основания, что на первом основываются все мыслимые истины вообще, а на втором все фактические истины<sup>212</sup>.

Эти два основные положения можно выразить также следующим образом: все мыслимое должно быть свободным от противоречий, все существующее должно быть обоснованным. К первому принципу Кант делает не имеющую важного значения поправку, состоящую в том, что его следует понимать как в положительной, так и в отрицательной форме: основанием всех утвердительных истин служит закон тождества, основанием всех отрицательных истин служит закон противоречия или невозможности. Кант прибавляет, что оба эти закона вместе называются "principium identitatis". К тому же закон тождества, как положительный, должен предшествовать закону противоречия и быть первым и высшим основоположением, от которого зависит цепь всех истин<sup>213</sup>.

Гораздо важнее его исследование о законе основания, которое он вслед за Крузиусом называет не "достаточным основанием" (*ratio sufficiens*), а "определяющим основанием" (*ratio determinans*), так как нельзя знать, когда основание бывает достаточным, между тем как суждение признается истинным в том случае, если предикат его установлен так, что всякий другой предикат исключается. Установить такой предикат это значит определить субъект; основанием такой установки служит исключение всякого другого предиката. Отсюда термин "определяющее основание" (*ratio determinans*). Это основание бывает двух родов: оно бывает предшествующим (*ratio antecedenter determinans*), если от него зависит, почему вещь существует так, а не иначе; оно бывает последующим (*ratio consequenter determinans*), если оно дает нам знать, что вещь существует так, а не иначе. Первая форма основания называется: "*ratio Cur*" (основание почему), вторая – "*ratio Quod*" (основание того, что); первое есть "*ratio essendi vel fiendi*" (основание бытия или возникновения), второе "*ratio cognoscendi*" (основание познания).

Здесь мы находим важное и богатое следствиями различие между реальным и идеальным основанием или между основанием

бытия и основанием познания. Так, например, свойства эфира составляют реальное основание движения и скорости света, а затмение спутников Юпитера есть основание познания, из которого мы умозаключаем о скорости распространения света. Вольф, определяя основание как то, из чего мы познаем, почему что-либо существует, не отличает основания бытия от основания познания и дает ничего не говорящее объяснение, сводящееся к следующему: основание (т. е. то, почему что-либо существует) есть то, почему что-либо существует (т. е. основание).

### **3. БЫТИЕ БОГА И ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ СВОБОДА**

Основание, почему что-либо существует, необходимо должно предшествовать самой вещи или быть ее реальным основанием. Невозможно, чтобы существующая вещь имела основание своего бытия в себе самой, так как в противном случае она должна была бы существовать раньше своего существования, что очевидно противоречиво. То, что имеет основание своего бытия вне себя, следовательно, зависит от бытия другого существа, существует не абсолютно необходимо, т. е. имеет случайный характер.

Наоборот, то, что не зависит ни от какого другого существа и существует абсолютно необходимо, не может иметь основания своего бытия вне себя. Отсюда следует, что не может быть реального основания бытия Божия, а есть только основание познания его, тогда как всякое случайное существо (*contingenter existens*) должно иметь предшествующие ему основания, которыми оно определяется к бытию. Однако в каком же положении находится в таком случае вопрос, во-первых, о доказательствах бытия Божия, во-вторых, о возможности человеческой

свободы?<sup>214</sup>

Из предыдущего следует, что онтологическое доказательство, выводящее бытие Бога из понятия его, включает в себе ошибку. Идея всереальнейшего существа, созидаемая нами, конечно, включает в себе идею бытия, т. е. мыслимое, а не действительное бытие. Существует ли такой предмет не только в нашем представлении, но и в действительности, этот вопрос остается нерешенным. Действительное бытие его предполагается нами, т. е. относительно бытия его мы ничего не доказываем, но все предполагаем. Такова критика Канта, направленная в этом сочинении против картезианского аргумента.

Существует один лишь способ доказать бытие Бога: суждение "Бог существует" становится истинным или обоснованным, если установлено, что противоположный предикат должен быть исключен. Из невозможности его небытия становится ясною необходимостью его бытия. Абсолютно необходимым бытием обладает то существо, небытие которого немислимо или невозможно. Устраним бытие такого существа, и мы уничтожим всякую возможность: возможность, чтобы что-либо вообще существовало, мыслилось. То же самое можно

выразить следующими словами: должно существовать основание возможностей, уничтожение которого означает чистую невозможность, а потому утверждение его ведет к противоположному результату, именно к обоснованию бытия абсолютно необходимого существа. Что это бытие должно быть единственным и бесконечным (Богом), это следует из его понятия. Таким образом Кант хочет обосновать необходимость бытия Бога, исходя не из мыслимости Бога, а из мыслимости (возможности) вещей. Здесь мы находим уже ту формулировку онтологического аргумента, которую Кант дал и развил восемь лет спустя, как единственно возможное основание доказательства бытия Бога<sup>215</sup>.

Только теперь, после сделанных различий и ограничений, закон достаточного основания может быть окончательно доказан и может сделаться вполне достоверным<sup>216</sup>. Принцип реального основания или предшествующего основания определения, за единственным исключением божественного бытия, имеет значение для всего условного и случайного; следовательно, он относится без исключения ко всему, что существует или происходит в мире<sup>217</sup>. Но где же тогда свобода, виновность,

наказуемость, одним словом, моральность человеческих действий? Это возражение было высказано уже двенадцатью годами раньше Х. Крузиусом против философии Вольфа и ее закона достаточного основания<sup>218</sup>.

Кант относится к этому противнику с величайшим уважением, называя его не из одной лишь вежливости "великим мужем" (*vir magnus*), который занимает одно из первых мест не только среди немецких философов, но и среди философов, двигавших свою науку вперед. Кант говорит, что возражения Крузиуса не устраняются обычным различием "абсолютной" и "гипотетической необходимости". Пока основания, определяющие человеческие действия, остаются внешними, поступки человека не свободны, все равно, действуют ли эти основания с силою безусловной или условной необходимости. Но если это внутренние, лежащие в самой нашей воле основания определения, то они совпадают с нашим самоопределением, и наши поступки одновременно необходимы и свободны. Тогда закон основания приложим в своем полном объеме без ущерба для человеческой свободы. Роль внутренних оснований определения играют наши склонности, соотносящиеся с нашими представлениями.

Человеческая воля самостоятельна и, следовательно, совершенно свободна, если сам разум, сама идея добра, перевешивает другие склонности и определяет способ действия человека. Таким образом Кант, желая уничтожить возражение Крузиуса против закона достаточного основания и примирить свободу воли с необходимостью действий, вполне соглашается с Лейбницем: физико-механическую необходимость он заменяет психологической, внешние основания определения внутренними, физические причины мотивами или побуждениями<sup>219</sup>. В заключение соображения за и против этих мнений выражены в диалоге, в котором Кай, согласно с мнением Крузиуса, высказывается за свободу, не стесняемую основаниями, а Тит, согласно с мнением Канта, отстаивает обоснованную или мотивированную свободу<sup>220</sup>.

Так далек был в то время Кант от понятия свободы, явившегося результатом его критических исследований. В Критике практического разума он говорит: "если бы наша свобода состояла в том, что мы руководимся представлениями, то в основе она была бы не лучше свободы вертела, который также, если приспособить его, сам производит свои



движения"<sup>221</sup>.

Кант обращает, кроме того, внимание противников теологов и сторонников ортодоксальной точки зрения, что у Бога не могло бы быть предвидения человеческих поступков, если бы свобода их не имела оснований; он говорит, что это предвидение возможно лишь тогда, когда поступки определяются предшествующими основаниями<sup>222</sup>.

#### 4. ОТРИЦАТЕЛЬНОЕ ОСНОВАНИЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ

В одном замечательном месте своего сочинения Кант старается доказать, что в отношении свободных действий нужно требовать основания, которое принужден допустить и Крузиус, и которое равносильно определению, отвергаемому им. Крузиус говорит: всякий свободный акт воли совершается потому, что он совершается; он вполне определен лишь самим собою, без всяких предшествующих оснований. Однако он не существовал бы, если бы не был вполне определен, и у него не было бы одного из определений, если бы оставалось неопределенным время, когда он происходит, почему он происходит теперь именно, а не раньше. Итак, к полной определенности, составляющей и по Крузиусу характер всякого существования, относится также определенность положения во времени, исключаяющая всякий другой пункт времени кроме данного. Но простое существование воли не определяет, почему действие происходит в данный, а не иной момент, почему оно наступает теперь, а не раньше; в этом отношении оно остается неопределенным, значит,

оно не определено вполне, значит, не существует. Поскольку противник согласен с этим, а он должен с этим согласиться, он принужден уступить, так как в таком случае существование или полная определенность действия требует предшествующих оснований. Почему что-либо существующее теперь не случилось раньше, или почему что-либо не существовавшее прежде теперь возникло, эти два суждения совершенно тождественны. Крузиус утверждает, что для существования свободных действий нет предшествующих оснований. Кант возражает на это: существуют основания того, что они не существовали раньше, а эти основания тоже суть предшествующие основания. Первый отстаивает несуществование основания, а второй признает основание несуществования, т. е. основание, почему что-либо не есть, не случается или случается не раньше данного определенного времени. Он прибавляет следующее примечание: "если бы это доказательство вследствие слишком глубокого анализа понятий показалось недостаточно ясным (*subobscura*), то можно удовлетвориться рассуждениями, которые я предпослал ему"<sup>223</sup>.

Не трудно заметить, куда направлено это исследование. Чтобы заставить своего

противника признать в полной мере существование предшествующего основания (*ratio antecedenter determinans*), Кант выясняет ему понятие отрицательного основания. Там, где Крузиус не видит положительного основания, почему что-либо существует или случается, он не находит никакого основания. Но Кант ему показывает, что основание, почему что-либо существует или случается, и основание, почему противоположное не существует или не случается, совершенно тождественны. Так как он не может оспаривать значения отрицательного основания (ввиду признания всестороннего определения), то он должен допустить значение положительного основания. Центр тяжести кантовского доказательства заключается в том, что установление всякого предиката обусловлено исключением противоположного, что нет утверждения без противоположения: такова была мысль, которую философ поставил во главе своего исследования о законе основания и предпослал более глубокому анализу. Из необходимости противоположения вытекает необходимость отрицательного основания. Это учение не только намечено в "Новом разъяснении", но и высказано, однако коротко и, как чувствовал сам философ, несколько неясно:

восемь лет спустя оно сделалось темою сочинения об отрицательных величинах. Что это сочинение Канта, написанное в 1755 г., заходит так далеко и высказывает уже некоторые основные мысли, содержащиеся в сочинениях 1762 и 1763 г., этот факт можно упустить из виду, но нельзя оспаривать его и уменьшать его значение, как скоро он доказан.

Мы считаем установленным: 1. что Кант, начиная свою академическую деятельность, не исключал человеческой свободы из области явлений, имеющих предшествующие определения, скорее в этом пункте он мыслил подобно Лейбницу; 2. что он не находил еще никакого противоречия между свободным актом воли и существованием во времени, между свободою и временем, и даже из определения во времени всякого действительного поступка он выводил его необходимое определение предшествующими состояниями (основаниями).

## 5. ОТНОШЕНИЕ ОСНОВАНИЯ И СЛЕДСТВИЯ

Кант различает основание познания и основание вещи, но в последнем он еще не различает основания и причины (обоснования и причинения), логического и реального основания; отношение основания и следствия он считает вполне логически ясным и познаваемым, все равно, связываются ли им понятия или вещи. Эта связь между логикою и метафизикою, до сих пор еще сохраняющаяся для него, по мере развития его ослабевает и исчезает.

Из логического отношения основания и следствия вытекает самоочевидное следствие, что в обоснованном не может быть ничего сверх содержащегося в понятии и сущности самого основания, и потому ничто в собственном смысле этого слова не возникает и не исчезает, так что сумма реальностей в мире остается постоянною и естественным образом не возрастает и не убывает<sup>224</sup>.

Если основание или реальность суть действующие в мире силы, то отсюда следует закон постоянства их суммы (величины) или закон сохранения силы. Увеличение силы тела

всегда сопровождается одинаковою потерю силы: поэтому в механическом движении, напр., при столкновении тел, действие и противодействие равны. Однако сохранение силы существует не только в области телесных (движущих), но и в области духовных (представляющих) сил. Так как душа, по учению Лейбница, смутно представляет себе всю вселенную, то материал представлений по своему содержанию дан вполне, и по существу новые представления не могут возникать, а могут лишь становиться более ясными существующие. При этом, чем более сосредоточивается наше внимание на одних объектах, тем более оно рассеивается в отношении других, чем яснее выступают в свете нашего сознания первые, тем глубже тонут во мраке вторые. Таким образом и в процессе увеличения ясности идей прирост сил всегда сопровождается, с другой стороны, потерю их. Эти мысли имеют вполне лейбницианский характер, и мы встретим то же самое в исследовании об отрицательных величинах<sup>225</sup>.

Однако Кант вовсе не согласен с лейбницеvским "принципом тождества неразличимого" (*principium indiscernibilium*): он ложен и возник вследствие неправильного

применения закона достаточного основания. Если бы две вещи, говорит Лейбниц, имели совершенно одинаковые признаки, то их нельзя было бы различить, но одна и та же вещь находилась бы в двух местах, что совершенно невозможно. Из этого следует, что в мире не может быть двух совершенно одинаковых или неразличимых вещей, иными словами, отсюда вытекает закон различия всех существующих вещей. Это доказательство, очевидно, основывается на ложном допущении, что пространственные различия не принадлежат к числу признаков вещей. Если не причислять определение времени к совокупности определений вещей, то тогда легко оспаривать закон достаточного основания, как это делает Крузий; если поступать так же в отношении пространственных определений, то тогда легко доказать закон всеобщего различия всех вещей, как это делает Лейбниц<sup>226</sup>.

## 6. ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ И СОСУЩЕСТВОВАНИЕ

Если закон основания, имеющий такую же широкую сферу применения, как и закон всеобщего определения, и требующий неограниченной приложимости ко всему, что существует и происходит в мире, должен сохранять свое значение в полном объеме, то мы не имеем права отвлекаться от определения вещей во времени и пространстве; мало того, и то и другое, т. е. время и пространство, или принцип сосуществования и последовательности должны выводиться из закона основания. Именно в этом заключается задача и цель нашего "Нового разъяснения".

В природе вещей нет никакого возникновения и исчезновения, существует лишь изменение наличных состояний, а так как всякое действительное состояние вполне определено, то всякое изменение состоит в смене определений. Если какая-нибудь вещь определена своею внутреннею силою и деятельностью, то именно этим исключается всякое другое внутреннее определение, и если она не восприимчива к внешним определениям, так как не находится в

общении с другими вещами, то ее состояние остается неизменно одним и тем же. Отсюда ясно, что изменения вообще могут происходить лишь тогда, когда вещи находятся во внешней связи, благодаря которой они взаимно друг друга определяют. Из закона достаточного основания вытекает всеобщее взаимодействие вещей и вместе с ним изменение, которое есть не что иное, как последовательность во времени различных состояний или определений: "mutatio est successio determinationum". Таким образом из закона основания вытекает последовательность и время.

Соответственно этому невозможно, чтобы в простой субстанции непрестанно изменялись ее состояния вследствие внутренней деятельности, как это утверждает школа Вольфа. В нашей душе не были бы возможны никакие изменения, если бы вне ее не было вещей, с которыми она находится в непосредственном общении. Отсюда вытекает реальность тел, отвергаемая идеалистами, и для опровержения их нет другого несомненного доказательства, кроме приведенного. Изменения состояний нашей души и наших представлений служат доказательством общения и взаимодействия между душой и телом, отрицаемого Лейбницем, который заменил его предустановленной гармонией. Кант отвергает

это учение не ввиду теологических сомнений, а на основании его внутренней невозможности. Утверждать предустановленную гармонию это значит отвергать возможность изменений в природе вещей<sup>227</sup>.

Но вещи могут действовать друг на друга и друг в друге лишь тогда, когда они существуют вместе. Однако этого сосуществования их недостаточно, чтобы обосновать их взаимное определение и, следовательно, изменения в мире; в самом деле, такие субстанции, как вещи, самостоятельно относятся друг к другу, и каждая из них может существовать и мыслиться без других, поэтому из природы самих вещей, взятой самой по себе, вытекает лишь их взаимная независимость. Откуда же происходит фактически существующая противоположность: их взаимная зависимость? Из простого сосуществования еще не следует взаимодействие, общение, внешняя связь вещей, одним словом, пространство<sup>228</sup>.

## 7. ПЕРВООСНОВА ВЕЩЕЙ

Мысль, выраженная Кантом в его Естественной истории неба, о мировых телах, в особенности о планетах, и состоящая в том, что из их сопринадлежности явствует их общее происхождение, единство их (прежде всего материального и механического, а в последнем основании божественного) источника, должна относиться ко всем вещам. Сопринадлежность вещей, выражающаяся в их взаимодействии и составляющая строй нашей вселенной, может быть объяснена лишь общностью их происхождения, их первоначального источника (*communio originis vel principii*), единством их божественной первоосновы, в которой эти вещи мыслятся вместе и соотнесены друг с другом. Ни одно из доказательств бытия и единства Бога не кажется Канту таким ясным и убедительным, как ссылка на всеобщую связь, общение или, что одно и то же в данном случае, взаимодействие вещей. Кант считает себя первым философом, обратившим внимание на это основание познания бытия Бога<sup>229</sup>.

Всеобщая связь вещей, заключающаяся во взаимодействии их, имеет характер единства,

гармонии, естественной общности, заложенной в своем глубочайшем основании в божественном разуме. Этим учением отвергается дуалистическое (манихейское) мировоззрение, противоречащее единству мира. Им отвергается также система предустановленной гармонии Лейбница, в которой признается согласие частей без связи их. Этим же учением отвергается окказионализм Мальбранша, отрицающий естественное общение вещей. Наконец, это учение не согласуется также с обычной системой "физического влияния" (*influxus physicus*), которая не признает божественного происхождения мира<sup>230</sup>.

Соответственно этому учению сосуществования вещей есть реальное или естественное общение, в котором души вступают в связь с телами и тела друг с другом. Эта связь состоит во взаимном определении, в действии и противодействии (*actio et reactio*), которое в телесном мире, когда оно является в форме взаимного приближения, называется притяжением или всеобщим тяготением. Вместе с пространственным и телесным существованием вещей непосредственно вступает в силу их взаимное притяжение. Искание друг друга и приближение друг к другу есть первичный феномен общения тел, а последнее и глубочайшее

основание его заключается не в чем ином, как в единстве их божественного происхождения. Так понимал этот вопрос и Ньютон вместе со своею школою<sup>231</sup>.

В этом пункте "Новое разъяснение" находится в связи со "Всеобщую естественную историей неба" и достигает своей цели, именно согласует первые основания метафизического познания, в особенности закона достаточного основания, с учением Ньютона о тяготении, на принципах которого Кант построил свою космогонию. Кант стоит еще между Лейбницем и Ньютоном; однако он уже оспаривает те учения Лейбница, которые не согласуются с основными положениями Ньютона, он склоняется на сторону последнего, и можно предвидеть, что он последует этому течению, вступит на путь английской опытной психологии и пойдет в направлении Локка и Юма, покидая немецкую метафизику и оспаривая ее основы.

## II. СПОРНЫЙ ВОПРОС ОПТИМИЗМА

Раньше, чем приступить к исследованию этого процесса развития Канта, мы встречаем еще написанное по случайному поводу небольшое сочинение, в котором Кант исследует оптимистическое мировоззрение и по существу соглашается с положениями и доказательствами лейбниц-вольфовской системы. Защитники мысли, что действительный мир есть лучший из миров, всегда опираются на божественный разум и мудрость, а противники всегда ссылаются на факт существования зла в мире. Первые обращают наше внимание на целое, в котором отдельные случаи зла исчезают по своей незначительности и благодаря своим благодетельным результатам опять превращаются в добро, а вторые рисуют нам страдания сознательных существ, в особенности мучения людей в их ужасающей распространенности и силе. Впрочем, спор между метафизикою и эмпиризмом не затрагивается этим вопросом, так как существуют представители противоположных взглядов на обеих сторонах.

Судьба Лиссабона была подходящим поводом к тому, чтобы вновь возник этот спор; она

вызвала на борьбу вожаков пессимизма и приобрела новых сторонников этому мировоззрению. Вольтер написал стихотворения "Sur le désastie de Lisbonne" и "Sur la loi naturelle". Против него Руссо написал письмо (18 авг. 1756 г.), бывшее первым основанием их раздора, и, решительно соглашаясь с Лейбницем и Попом, стал защищать положение "le tout est bien". Поп и Галлер ввели в поэзию вопросы лейбницевской теодицеи; они были любимыми поэтами Канта, который охотно цитировал их в своих лекциях и сочинениях; последняя часть его "Естественной истории неба" изобилует выписками из них. Приводя стихи Галлера о бесконечности мироздания, он назвал его "возвышеннейшим из немецких поэтов"<sup>232</sup>.

Академические кафедры также были затронуты вновь возбужденным вопросом об оптимизме, вызвавшим много споров. Магистр Вейман в Кенигсберге, желая публично защищать свое сочинение "De mundo non optimo" (о ненаилучшем мире), попросил Канта оппонировать ему. Кант отказался и вместо этого, объявляя свои лекции на зимний семестр 1759–60, написал краткое и, как он сам говорит, несколько поспешно составленное сочинение "Рассуждения об оптимизме" (Verbuch einiger



Betrachtungen über den Optimismus, 7 окт. 1759)<sup>233</sup>.

Сочинение начинается удачным замечанием, что оптимистическое мировоззрение чрезвычайно распространилось и потому вышло из моды. "Что за честь держаться одного мнения с толпою и утверждать положение, так легко доказуемое? Нередко знания ценятся высоко не потому, что они истинны, а потому, что они нам дорого стоят, и мы не ценим истину, доставшуюся дешево".

Свое согласие с оптимистическим мировоззрением Кант основывает на чисто метафизических положениях: в Боге должна существовать идея совершеннейшего мира; может существовать лишь один совершеннейший мир, и этот именно мир осуществлен в действительности. Тот, кто отрицает первое положение, должен утверждать, что мыслим еще лучший, чем всякий (даже и Богом) мыслимый мир, и что, следовательно, Бог представляет себе не все возможные миры. Тот, кто не соглашается со вторым положением, должен допускать, что возможно несколько различных миров, одинаково совершенных; так как несколько совершенных существ могут отличаться друг от друга не своим устройством, а только степенью своей реальности, то в этом случае должны были бы

быть мыслимы две различных степени, которые в то же время равны. Эту аргументацию Кант считает новою. Наконец, тот, кто оспаривает третье положение, должен признать, что Бог сотворил мир, руководясь не выбором наилучшего, а ничем не обоснованным произволом, так что Он, хотя и представлял себе совершеннейший из всех возможных миров, все же предпочел худший лучшему просто потому, что ему так было угодно. Между тем нет никакой разницы между тем, что угодно, и тем, что нравится и притом нравится более других вещей. Итак, если Бог предпочел худшее лучшему, то ему худшее должно больше нравиться, чем лучшее, т. е. он должен считать хорошее дурным и дурное хорошим.

Противоречивость возражений очевидна. Отсюда становится ясною необходимость утверждений Канта, т. е. обоснование оптимизма. Оно опирается только на метафизические аргументы. К опровержению эмпирического возражения, ссылающегося на бесчисленное множество зол в мире, Кант относится несколько легко и делает его поспешно. Единственным положением, противопоставляемым эмпирическому возражению, служит заключение сочинения, написанное в восторженном тоне:

"целое есть наилучшее, и все есть добро в отношении к целому". Подобным же образом в заключении своей истории и описания лиссабонского землетрясения он говорит: "Мы знаем, что вся совокупность природы является предметом, достойным божественной мудрости и ее предначертаний. Мы составляем часть этой природы, а хотим быть целым"<sup>234</sup>.

Рассуждения Канта об оптимизме основаны на двух предположениях и становятся совершенно несостоятельными, если эти предположения не доказаны. Во-первых, он предполагает, что логические обоснования имеют метафизическое значение и, во-вторых, что человек познает мировое целое. Если эти предположения несостоятельны, то, хотя бы оптимистическое мировоззрение и было правильным, кантовские доказательства его ложны.

Гаман, которому Кант послал экземпляр своих рассуждений, тотчас заметил слабые места этого сочинения и напал на них в письме к Линднеру (12 окт. 1759). "Его оснований я не понимаю, а его выходки – слепые детеныши, брошенные разрешившеюся от бремени собакою. Если бы стоило труда опровергать его, я бы дал себе труд понять его. Он ссылается на целое для того,

чтобы судить о мире. Но для этого нужно знание, не имеющее отрывочного характера. Умозаключать от целого к частям – это все равно, что умозаключать от неизвестного к известному. Философ, рекомендуящий мне иметь в виду целое, ставит такое же затруднительное требование, как тот, кто рекомендовал бы мне иметь в виду душевное настроение, с которым он пишет: "целое так же скрыто от меня, как чужое сердце"<sup>235</sup>.

Такого же мнения должен был держаться и Кант после того, как он сам до основания разрушил указанные выше два предположения своею Критикою чистого разума. В сравнении с этими рассуждениями об оптимизме среди докритических сочинений Канта нет ни одного, в котором он так мало обнаруживал бы свойства критического мыслителя и в своем догматизме так сильно зависел бы от школьной метафизики Вольфа. Неудивительно, что Кант хотел бы забыть об этом сочинении и что даже напоминание о нем было для него неприятно. Боровский рассказывает, что за несколько лет до смерти Канта он просил его дать ему эти рассуждения, желая послать их в Геттинген своему другу Планку. "С торжественною серьезностью Кант попросил меня вовсе не

вспоминать более об этом сочинении, и если я где-нибудь найду его, никому не давать, а тотчас же уничтожить". Биограф прибавляет, что он не знает, почему философ так жестоко относился в своему собственному произведению, и этим замечанием показывает, как мало он знал сочинение об оптимизме или способен был оценить его<sup>236</sup>.

## **Глава тринадцатая**

### **ПЕРЕХОД ОТ РАЦИОНАЛИЗМА К ЭМПИРИЗМУ**

#### **I. СОЧИНЕНИЯ, ОТНОСЯЩИЕСЯ к 1762 и 1763 гг.**

##### **1. ВЗГЛЯД НАЗАД НА ДИССЕРТАЦИЮ КАНТА**

Между рассуждениями об оптимизме, в которых Кант в высшей степени зависит от немецкой метафизики, и диссертацией на звание профессора, написанною в 1770 г. и знаменующею собою начало критической эпохи, прошло десятилетие. В течение этого периода времени Кант покинул рационализм, отверг основы прежней метафизики, приблизился к английской опытной философии, подошел к скептицизму Юма и наконец в развитии проблемы знания занял такую точку зрения, что дальнейший шаг для решения ее должен был потрясти и изменить основы всей прежней

философии.

Первоначальное отношение Канта к лейбниц-вольфовской философии мы оцениваем не на основании его суждений об оптимизме, так как мы знаем разногласия его с этой системой, выступающие уже в первых его сочинениях. Он был сторонником философии природы Ньютона и не хотел быть его противником в метафизике и теории познания. Чтобы правильно определить и оценить тогдашнюю точку зрения его в этой области, необходимо придерживаться того единственного сочинения, в котором Кант до 1763 г. исследовал вопросы метафизической теории познания; мы говорим о подробно рассмотренном нами "Новом разъяснении". В этом сочинении Кант отвергнул систему предустановленной гармонии, а также основное положение монадологии, соответственно которому внутренние изменения в природе вещей должны происходить без внешней связи и естественного взаимодействия. В обосновании человеческой свободы он пошел путем, который он называет новым и считает самостоятельно и впервые им найденным. В первой проблеме он осветил значение отрицательных оснований, а во второй обратил внимание на реальное основание всего возможного, благодаря чему

переворачивается кверху ногами онтологическое доказательство, как оно излагалось раньше. От внимательного читателя этой диссертации не ускользнет также то обстоятельство, что именно к этим пунктам присоединяются дальнейшие исследования Канта.

## 2. НОВАЯ ГРУППА СОЧИНЕНИЙ И ВОПРОС О ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТИ ИХ

Ближайшие сочинения, касающиеся вопросов логики и метафизики, явились в 1762–64. Они озаглавлены так: 1. Ложное хитросплетение четырех силлогистических фигур (Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren, 1762). 2. Опыт введения в философию понятия отрицательных величин (Versuch, den Begriff der negativen Grossen in die Weltweisheit einzuführen, 1763). 3. Единственно возможное основание для доказательства бытия Божия (Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes, 1763). 4. Исследование о степени ясности основоположений естественной теологии и морали (Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral, 1764). Берлинская академия наук поставила в 1764 г. на премию вопрос: могут ли метафизические истины обладать тою же очевидностью, как и математические, и в чем заключается природа их достоверности? Последнее сочинение Канта было ответом на этот вопрос и получило вторую премию, а первая досталась М. Мендельсону<sup>237</sup>.

Порядок, в котором были напечатаны эти четыре сочинения, обозначен цифрами годов. Другой вопрос составляет определение времени, когда они возникли и были написаны. Гаман сообщает своему другу Линднеру 26 января 1763 г., что он перелистывал сочиненное Вейманом рукописное возражение на сочинение Канта о единственно возможном доказательстве бытия Бога, а 17 июня 1763 г. он пишет тому же Линднеру: "вы узнаете из газет, что премию получил М. Мендельсон"<sup>238</sup>. Отсюда ясно, что сочинение о доказательстве бытия Бога явилось в начале 1763 г., а сочинение на премию должно было быть окончено около того же времени; следовательно, оба они были написаны в 1762, если первое из них не явилось еще раньше.

Мы имеем право допустить, что все четыре сочинения возникли в одном и том же году, так как и исследование об отрицательных величинах, помеченное 1763 годом, конечно, сочинено уже в предыдущем году. Вопрос, какое из этих сочинений написано месяцем раньше или позже, мелочен и может быть решен лишь на основании исследования содержания. Этот вопрос не будет иметь никакого значения, если окажется, что основные мысли этих сочинений по существу составляют одно целое и должны были развиваться

в уме философа, после продолжительного рассуждения вместе с одинаковою ясностью, раньше, чем он их записал, так что сочинения эти взаимно обуславливают друг друга, и нельзя сказать, что Кант, написав одно из них, напал на мысль, выраженную в другом (принимая во внимание основательный и медленный ход исследований Канта и незначительный промежуток времени между рассматриваемыми сочинениями, этого нельзя допустить). К тому же, недавно явившиеся исследования этого вопроса привели лишь к разногласиям<sup>239</sup>.

Для того чтобы оценить ход развития идей, излагаемых Кантом в названной группе сочинений, на основании исторических данных, а не произвольных комбинаций, исходным пунктом следует брать "Новое разъяснение" и иметь в виду более значительный промежуток времени, именно годы 1755–1762, когда могла развиваться последовательность этих идей. Содержащиеся в "Новом разъяснении" и указанные нами ближайшие новые проблемы касаются отрицательных величин и единственно возможного основания доказательства. Очевидно, этими вопросами прежде всего занялся Кант и подготовил их для письменного изложения, тогда как сочинение на премию впервые могло явиться

после вопроса, поставленного академией в 1762 г. Но для того, чтобы принять новое и характерное направление, в котором развиты эти исследования, составляющие в этом смысле одно целое, Кант должен был сломать преграду, которая еще задерживала его в его "Новом разъяснении". Я предполагаю, что небольшое сочинение о ложном хитросплетении четырех силлогистических фигур возвещает этот переворот в мышлении Канта и потому справедливо может быть поставлено во главе всей этой группы сочинений.

### 3. ОТДЕЛЕНИЕ ЛОГИКИ ОТ МЕТАФИЗИКИ

В "Новом разъяснении" Кант вполне стоит еще на стороне рационализма, что касается основного вопроса всего познания: он убежден, что знание вещей достигается ясным и отчетливым мышлением, что метафизика может быть построена теми средствами, какие есть у логики, что логическое и реальное основание ("основание и причина") тождественны, или, что то же самое, что отношение основания и следствия (равнозначащее с отношением причины и действия) связывает вещи и явления таким же образом, как понятия и суждения. Как только он усомнился в этой мысли и оставил ее, его точка зрения переменилась. Если всякое логическое обоснование происходит лишь на основании закона тождества и противоречия, то логическое основание не есть реальное основание. Логическое бытие не есть бытие действительное (существование), и знание вещей, основанное лишь на определениях понятий, есть ложная метафизика. Здесь заключаются четыре новые темы, которые Кант развил в рассматриваемой нами группе сочинений. В "Новом разъяснении"

сохраняется еще прочной связь между логикой и метафизикой. Теперь она нарушается, и логическое познание обособляется от метафизического и реального.

## II. НЕДОСТАТКИ СИЛЛОГИСТИКИ

### 1. СУЖДЕНИЯ И УМОЗАКЛЮЧЕНИЯ

Всякое логическое познание заключается в построении суждений и умозаключений. В простейшей форме суждения вещь представляется через посредство одного из ее признаков, а в умозаключении через посредство признака какого-либо признака: поэтому все умозаключения суть опосредствованные суждения. То, что несовместимо с признаком какой-либо вещи, несовместимо и с нею самою. Иными словами, то, что утверждается о роде, утверждается и обо всех особях его, а то, что противоречит роду, противоречит и каждой особи. Первое положение есть аксиома всех утвердительных, а второе всех отрицательных умозаключений ("dictum de omni" и "de nullo")<sup>240</sup>.

### 2. ПРАВИЛЬНАЯ ФИГУРА СИЛЛОГИЗМА И ЛОЖНЫЕ ФИГУРЫ

Соответственно этому правильная и простейшая форма умозаключения, как утвердительного, так и отрицательного, состоит из трех суждений. Эту простую форму из четырех известных фигур силлогизма имеет лишь первая; три остальные должны быть сведены к ней, чтобы приобрести ясную форму, соответствующую аксиоме, и при этом они нуждаются еще в промежуточном и побочном умозаключении; следовательно, это фигуры не чистые, а "смешанные" (*ratiocinium purum* и *hybridum*). Как умозаключения, они не ошибочны, но так как они как логические формы познания должны были бы обладать наибольшею простотою и отчетливостью, а на самом деле без нужды запутаны, то в этом смысле они заключают в себе ложь и умствование. В действительности существует лишь одна форма умозаключения, а не четыре. Поэтому деление на четыре фигуры силлогизма Кант называет ложным хитросплетением. То же самое можно сказать и о так называемых модусах силлогизма, тех видах умозаключения, которые можно



различать в пределах каждой фигуры<sup>241</sup>.

### **3. ЭМПИРИСТИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР СОЧИНЕНИЯ О СИЛЛОГИЗМЕ**

Вся силлогистика, это запутанное и искусственное создание школьной логики, кажется Канту праздным, бесполезным изобретением. "Тот, кто впервые написал посылки силлогизма в три ряда друг над другом, посмотрел на него, как на шахматную доску, и попробовал, что выйдет из перемещений среднего термина, был так же изумлен, заметив, что при эхом получается разумный смысл, как и тот, кто вдруг находит анаграмму в каком-либо имени". Дух эмпиризма овладевает Кантом в этом сочинении и наполняет его презрением к школьной логике, напоминая по своему выражению Бэкона.

Кант хотел бы, если бы это было возможно, своей статьей "низвергнуть колосс, голова которого скрывается в облаках древности, а ноги сделаны из глины". В своих лекциях по логике, в которых он не все может изменить согласно своему усмотрению, а во многом должен уступить господствующему вкусу, он собирается в будущем вкратце излагать эти логические вопросы с тем, чтобы употреблять выигранное время на более

подробное изложение полезных учений. Силлогистику он считает применимой лишь для научных словопрений, для того искусства вести диспуты, которое Бэкон назвал "munus professorium", а он сам обозначает, как "атлетику ученого": "искусство в других отношениях, быть может, полезное, но мало содействующее развитию истины". Не только в словах, но и в основаниях, на которых Кант отвергает школьную логику, мы замечаем направление Бэкона. Множество интересных объектов опыта накапливается со дня на день! Зачем же терять время на бесполезные вещи? "Мы в избытке получаем богатства, и для того, чтобы найти место для них, мы должны выбросить бесполезную ветошь. Лучше было бы никогда не иметь ее"<sup>242</sup>.

#### 4. РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР СОЧИНЕНИЯ О СИЛЛОГИЗМЕ

Однако Кант имеет в виду не уничтожение, как это могло бы казаться на основании приведенных слов, а реформу и упрощение логики: всю силлогистику он сводит к одной первой фигуре, как естественной основной форме умозаключения. Так как в форме суждения выражаются и представляются признаки вещи, а в форме умозаключения также признаки признаков (следовательно, все признаки), то суждением дается отчетливое понятие, а умозаключением – полное понятие. Поэтому в логике лишь после учения о суждениях и умозаключениях должна идти речь об отчетливых и полных понятиях. Далее, так как процесс умозаключения есть не что иное, как опосредствованное построение суждения, то ошибочно отделять эти деятельности друг от друга, считать умозаключение продуктом разума, а суждение продуктом рассудка и смотреть на разум и рассудок, как на различные основные способности души.

## 5. КОНЕЧНЫЕ ВЫВОДЫ

В сочинении о силлогизме Кант приходит к двум окончательным выводам: 1. всякое умозаключение есть построение суждения, а это последнее состоит в разъяснении понятия; поэтому логическим суждением наши представления только поясняются, но не расширяются и приводятся в связь лишь постольку, поскольку они относятся друг к другу, как понятие относится к своему признаку или подчиненному представлению. В этом сочинении уже ясно видно различие аналитических и синтетических суждений; оно уже содержится в нем, хотя и не выражено прямо. 2. Способность суждения есть "основная способность" в настоящем смысле этого слова, ее "нельзя вывести ни из какой другой способности"; следовательно, она первоначальна, и так как логическое различие (построение суждения) "есть нечто совершенно иное, чем чувственное различие (восприятие)", то эти две способности отличаются друг от друга не количественно, а по существу. Кант определенно утверждает это, находя в способности суждения (способности мышления) "существенное различие между

разумными и лишенными разума животными". Так как в отношении чувств люди не существенно отличаются от животных, то "основное различие" между ними сводится к различию между мышлением и ощущением, рассудком и чувственностью<sup>243</sup>. В том, что Кант признает способность суждения одною из основных способностей и считает ее чем-то совершенно иным, чем способность к чувственным восприятиям, мы находим сохраняющийся еще рационалистический фактор его точки зрения, стремящейся к эмпиризму. Рецензенты нашли, что автор этого сочинения находится на хорошем пути к упрощению теории человеческого рассудка, которая не только объяснит применение его к познанию истины, но и поможет "глубже и надежнее проникнуть в природу души". Автор рецензии предвидит уже в Канте "отважного человека, угрожающего немецким академиям страшную революцией"<sup>244</sup>.

### III. ОТРИЦАТЕЛЬНЫЕ ВЕЛИЧИНЫ И РЕАЛЬНОЕ ОСНОВАНИЕ

#### 1. ТЕМА СОЧИНЕНИЯ

Новый взгляд Канта на мышление и учение о нем не допускает более связи между логикой и метафизикой, которую Кант признавал еще в "Новом разъяснении". Если всякое построение суждения есть лишь разъяснение понятий, указание их признаков, сравнение и сочетание их на основании закона тождества и противоречия, то всякое логическое обоснование опирается на этот принцип, а закон основания, поскольку он не совпадает с законом тождества и противоречия и выражает отношение, которым связываются представления различных вещей, не усматривается чистым мышлением или непознаваем логически. Поэтому теперь следует различать логическое основание и реальное, основание и причину, и определенно выяснить это различие.

Нужно показать, что реальное основание не есть логическое понятие, что реальное отношение основания и следствия не познается или не

выясняется одним логическим путем, поэтому не может быть выражено суждением, так как суждение есть лишь выражение ясных понятий. Мы имеем перед собою две задачи, отрицательную и положительную: во-первых, мы должны показать, с чем не следует смешивать реального основания, именно показать, что оно не есть логическое основание; во-вторых, мы должны поставить вопрос, что такое реальное основание и в чем, следовательно, состоит действительное познание?

Для решения первой задачи Кант пишет сочинение "Опыт введения в философию понятия отрицательных величин". Здесь он решает отрицательную сторону вопроса и ставит положительный вопрос, не решая его. Для этой цели нужно разъяснить понятие отрицательной величины, с помощью примеров сделать наглядным его философское значение и, наконец, дать или подготовить применение его, выдвигающее проблему реального основания и указывающее на решение этой проблемы. В этих вопросах намечено три отдела, на которые распадается сочинение Канта.

## 2. ОТРИЦАТЕЛЬНАЯ ВЕЛИЧИНА, КАК РЕАЛЬНОЕ ОСНОВАНИЕ

Обратим тотчас же внимание на тот пункт, в котором находится центр тяжести проблемы, и где характер реального основания поясняется понятием отрицательной величины. Реальное основание бывает или положительным, или отрицательным. Аксиома положительного основания гласит: "так как что-либо есть, то вследствие этого есть нечто другое", а отрицательное основание выражается следующим образом: "так как что-либо есть, то вследствие этого нет чего-либо другого". В обоих случаях основание и следствие относятся друг к другу, как две различные вещи, как А и В. Два приведенных положения относятся к реальному основанию, как закон тождества и закон противоречия к логическому основанию. Если можно доказать, что отрицательное реальное основание не есть логическое противоречие, то этим будет доказано, что положительное реальное основание не есть логическое тождество, следовательно, реальное основание не есть логическое основание и вообще оно не логическое понятие. Цель сочинения Канта заключается в разъяснении этого вопроса.

С первого же взгляда становится ясным, что отношение, выражаемое отрицательным реальным основанием, совпадает с реальной противоположностью, вследствие которой одно определение вполне или отчасти уничтожается другим, следовательно, это отношение совпадает с математическим понятием отрицательных величин. Поэтому Кант основывает свое доказательство на той мысли, что логическая противоположность (противоречие) не есть реальная противоположность, что логическое отрицание не есть отрицательная величина, и следовательно, последняя не есть логическое понятие. Все что относится к понятию отрицательной величины, должно также относиться и к понятию отрицательного реального основания (а следовательно, и к понятию реального основания вообще).

Соответственно этому, исходным пунктом сочинения Канта служит вопрос о применении одного из понятий математики к философии. Философия лучше сделала бы, если бы усвоила взгляды математики, вместо того, чтобы с большою пышностью подражать геометрическому методу и, пользуясь этим внешним украшением, "упрямствовать, находясь в положении вовсе не блестящем"; она может

многому поучиться у математических понятий пространства, времени, бесконечно малой величины, а также у понятия отрицательной величины, которое ей необходимо, хотя и остается чуждым. В противном случае Крузиус не стал бы считать отрицательный величины за отрицание величины, т. е. что-то не имеющее величины, и не смешивал бы реальной противоположности с логической<sup>245</sup>.

Мы находим, что Кант и в этом различении исходит из Ньютона и указывает на него, так как он, очевидно, имеет в виду учение о тяготении, говоря, что философское учение о природе есть единственная часть философии, применявшая до сих пор математику с пользою для себя, и что применение математического метода к метафизике он считает поддельным украшением, прикрывающим наготу метафизики. Между тем в своем "Новом разъяснении" он сам еще пользовался этим методом изложения.

### 3. ЛОГИЧЕСКАЯ И РЕАЛЬНАЯ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ

Логическая противоположность (противоречие) есть простое отрицание без утверждения, тогда как реальная противоположность есть утверждение положительного определения, которым вполне или отчасти уничтожается другое также положительное определение. В первом случае мы имеем нечто отрицаемое, а во втором случае нечто отрицающее. Логическое отрицание  $A$  выражается понятием  $\text{не-}A$ , а реальное (математическое) отрицание есть или  $+A$ , или  $-A$ , смотря по тому, имеет ли отрицаемое  $A$  отрицательный или положительный характер. Невозможно, говорит логика, чтобы что-нибудь было  $A$  и  $\text{не-}A$ ; возможно, говорит математика, чтобы что-либо одновременно было  $+A$  и  $-A$ : в первом случае является нечто немислимое, нерациональное, а во втором случае является мыслимый рациональный ноль. Невозможно, чтобы что-либо одновременно двигалось и не двигалось в данном направлении; но вполне возможно, что вещь подвергается одновременно влиянию двух сил в различных или

противоположных направлениях. Невозможно, чтобы кто-нибудь одновременно обладал и не обладал состоянием, имел и не имел долги; но вполне возможно, что человек одновременно имеет капиталы и долги, актив и пассив. С точки зрения закона противоречия второе должно бы было быть так же невозможным, как и первое; следовательно, существуют истины, непонятные с помощью закона противоречия и, значит, логически непознаваемые; такую истину является реальная противоположность. Логическое отрицание не выражает ничего, кроме недостатка или отсутствия, тогда как реальной противоположностью выражается удаление или лишение. Такая действительная противоположность может существовать лишь между двумя определениями, которыми в одном и том же субъекте отрицается одно и то же<sup>246</sup>.

У Крузиуса логическое отрицание величины не есть величина; точно так же отрицание основания он не считал основанием. То, что Крузиус считал не величиною, есть отрицательная величина: это показывает ему Кант в рассматриваемом сочинении. То, что Крузиус считал не основанием или небытием основания, было скорее отрицательным основанием или основанием небытия: Кант

развил уже эту мысль в своем "Новом разъяснении". В этом пункте оба сочинения находятся в связи друг с другом, и применение отрицательных величин к учению об основании оказывается не новою попыткою, а давно уже продуманною и подготовленною мыслью; однако раньше Кант иначе думал о логическом характере закона основания, чем теперь<sup>247</sup>.

#### 4. ЗНАЧЕНИЕ ОТРИЦАТЕЛЬНЫХ ВЕЛИЧИН

Отрицательные величины имеют значение в природе, и оно должно быть признано в философии, хотя правила логики не в состоянии его объяснить. Значение их легко доказать в области учения о природе, психологии и морали. Все употребляемые нами отрицательные обозначения силы тел, аффектов души или направлений воли выражают собою не логическое отрицание, а отрицательную величину, каковы, напр., понятия непроницаемости, неудовольствия, нравственной негодности. Если истолковать эти понятия в смысле логического отрицания, то тогда непроницаемость была бы лишь отсутствием протяжения, неудовольствие было бы лишь недостатком удовольствия, а порок был бы лишь отсутствием добродетели; между тем в природе непроницаемость есть сила или причина, противодействующая притяжению и уничтожающая его при равной величине, а при меньшей уменьшающая; точно так же относятся неудовольствие к удовольствию и порок к добродетели: этими понятиями обозначается не отсутствие, а лишение; они суть не  $\alpha$

*privativum*, а *vis privativa*. Поэтому Кант называет непроницаемость отрицательным притяжением, неудовольствие – отрицательным удовольствием, порок – отрицательную добродетелью, отвращение – отрицательным желанием, безобразие – отрицательною красотою, ненависть – отрицательною любовью, порицание – отрицательною похвалою, отнимание – отрицательным даванием и т. п. Если бы неудовольствие было лишь отсутствием удовольствия, то оно оставило бы неизменным наличное ощущение, напр., вкуса; оно, образно говоря, имело бы такой вкус, как вода, а не вермут.

Удовольствие и неудовольствие относятся друг к другу не как положительная величина и ноль, а как положительная и отрицательная величина: удовольствие уменьшается по мере того, как увеличивается неудовольствие. Если мать-спартанка испытывает радость по поводу геройских дел своего сына, степень которой можно выразить 4-мя единицами, и в то же время опечалена его смертью, и степень этой печали можно выразить числом 1, то ее патриотическая радость равна не четырем, а трем. Если имение ежегодно приносит 2000 талеров дохода и требует 450 талеров расхода, то приятное чувство



получения дохода равно не двум тысячам, а только 1550. Если нет противоположности удовольствия и неудовольствия, а существует только недостаток того и другого, то мы равнодушны; если существуют эти два противоположных состояния в одинаковой степени, то тогда возникает равновесие чувства; если же противоположные чувства не равны, то одно или другое перевешивает. Если бы можно было подсчитать количество всех удовольствий и неудовольствий в мире, то тогда можно было бы найти сумму нашего счастья и определить, испытывают ли люди в жизни больше удовольствий или неудовольствий. Мопертюи пытался сделать этот расчет и полагал, что итог получится отрицательный. Кант отвергнул этот итог и самый расчет и признал самую задачу неразрешимую, потому что, как он справедливо заметил, складывать можно лишь однородные ощущения, "между тем как чувства на высших ступенях жизни чрезвычайно различны вследствие разнообразия волнующих причин"<sup>248</sup>.

В наших поступках и настроениях также обнаруживается влияние противоположных величин. Нравственная негодность есть не отсутствие добродетели, а реальная

противоположность ее, пренебрежение добром заключается не в недостатке добрых мотивов, как это полагал Лейбниц, а в перевесе противоположных мотивов. Поэтому и в нравственных вопросах, как бездеятельность, так и ценность положительного поступка должны оцениваться путем сравнения противоположных мотивов. Противоположны, напр., скупость и щедрость. Предположим, что побуждения скупости и щедрости у одного человека относятся друг к другу, как десять к двенадцати, а у другого, как три к семи, в таком случае величина щедрого поступка у одного равна двум, а у другого четырем: у первого человека больше щедрости в основе поступка, а у другого ее больше в результате. Здесь Кант пытается применить к оценке нравственного достоинства меру, употребленную Гельвецием в его сочинении "De l'esprit" (discours II). Он сравнивал любовь к добродетели со страстью к женщине, которая побуждает любовника совершить преступление. Если у одного человека добродетельное настроение относится к увлечению дурною женщиною, как 20 к 30, а у другого, как 10 к 5, то первый сделается преступником, а второй не сделается, хотя первый больше любит добродетель, чем второй. До такой степени Кант

был далек в это время от своего позднейшего учения о свободе. Он не сомневался в том, что воля и поступки вполне детерминированы, что добродетельное настроение, как и порочность, имеет определенную степень; он отрицает лишь, что мы можем знать эту степень и уверенно судить о нравственном достоинстве человека. Поэтому он прибавляет: "таким образом человек не может с уверенностью умозаключить о степени добродетельного настроения других на основании их поступков, и потому право суда сохраняет за собою лишь тот, кто видит в глубине сердца"<sup>249</sup>.

С другой стороны, мы видим, что Кант противоречит и учению Лейбница о нравственности, вводя отрицательные величины в этику. Зло заключается не в отсутствии добра, пренебрежение к добру не есть лишь отсутствие деятельности; поэтому нет в настоящем смысле этого слова "грехов, состоящих в упущении", так как основанием их служат всегда мотивы, противодействующие добру<sup>250</sup>.

Мы знаем, что Ньютон признавал постоянную деятельность притяжения и отталкивания, этих двух основных материальных сил, и сравнивал ее с отношением положительных и отрицательных величин; мы знаем также, что Кант основал на

этом учении свою космогонию и физическую монадологию. Одна из этих сил не может действовать, не противодействуя другой; они относятся друг к другу, как отрицательные величины. В учении о реальном значении отрицательных величин Кант прежде всего ссылается на эти основные силы: он называет отталкивание "отрицательным притяжением". Мы имеем право сказать, что уже в основной мысли космогонии Канта заключался зародыш идей, развитых в сочинении об отрицательных величинах, что значение их возрастало в глазах философа и становилось все более широким, чем дольше и глубже он обдумывал этот предмет<sup>251</sup>. Всякая естественная и ограниченная сила действует постольку, поскольку она противодействует другой силе; она производит свое действие, уничтожая или уменьшая действие противоположной силы, следовательно, всякая сила проявляет положительную и отрицательную деятельность, положительный и отрицательный полюс, подобно тому, как сила магнетизма проявляет полярность, которую Эпин старался доказать также и в электричестве. Притяжение и отталкивание относятся друг к другу, как положительное и отрицательное притяжение, теплота и холод, как положительное и

отрицательное нагревание; в явлениях магнитных и электрических противоположность выражается в форме полярности. Основные силы природы проявляют столько сходства в способе своей деятельности, что Кант уже предвидит открытие связи между ними. "Отрицательная и положительная деятельность материи, в особенности электричества, наводит, по-видимому, на важные догадки, и более счастливое потомство, прекрасное будущее которого мы предвидим, вероятно, откроет общие законы ее, которые теперь являются нам в форме еще неопределенных совпадений"<sup>252</sup>.

Деятельность отрицательных величин имеет значение не только в телесном мире, но и в области психической жизни. Каждое из наших состояний представления имеет основание своего происхождения и может исчезнуть лишь тогда, когда это основание будет уничтожено противодействующими представлениями. "Всякое исчезновение есть отрицательное возникновение". Внимание есть причина отчетливых представлений, и мы можем их лишь изменять или заменять с помощью абстракции, энергией которой уничтожается предшествовавшее внимание; поэтому абстракцию Кант называет "отрицательным вниманием". Если мы хотим

отделаться от совершенно овладевшего нами печального или веселого представления, то мы должны прибегнуть к энергичному усилию, и перемена состояния в этом случае, как и в нравственных поступках, возможна лишь с помощью противоположной деятельности. Таким образом нет никакого изменения или смены представлений без постоянной душевной деятельности, посредством которой уничтожаются одни представления и создаются другие. Эта деятельность может происходить совершенно бессознательно, как, например, деятельность, производимая нами при чтении и не замечаемая нами<sup>253</sup>.

## 5. ДЕЙСТВИТЕЛЬНАЯ И ПОТЕНЦИАЛЬНАЯ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ

Раньше, чем применить понятие отрицательных величин к метафизике и установить свою проблему, Кант доказывает еще несколько положений, которые он считает чрезвычайно важными. Прежде всего он различает два вида реальной противоположности: действительную и потенциальную. Первая из них есть действующая наличная противоположность, существующая, напр., в каждом теле между приближением и отталкиванием, в толчке двух тел между действием и противодействием, в наших аффектах между удовольствием и неудовольствием. Потенциальной же противоположностью Кант называет противоречие, еще покоящееся, находящееся в зачатке и обнаруживающееся действительно при наступлении известных условий. Действительная противоположность проявляется в деятельности, а потенциальная находится в состоянии напряжения; в первом случае противоположность существует, как живая сила, а во втором, как сила напряжения. Так, в порохе в дремлющем

состоянии находится взрыв, в различных индивидуумах – раздор, в народах – война. Представим себе двух человек, из которых один испытывает удовольствие от того, что причиняет страдание другому, или один с удовольствием разрушает то, что с удовольствием создается другим: очевидно, они реально противоположны друг другу; эта противоположность сделается действительной, как только явится повод, который возбудит между ними ссору, она остается потенциальной, поскольку такого случая не представляется.

Все события в мире заложены в природе вещей и находятся в реальной противоположности друг к другу (действительной или потенциальной). Ничто не возникает без того, чтобы что-нибудь другое не исчезло. Ничто не исчезнет без того, чтобы что-нибудь другое не возникло: поэтому во всех естественных изменениях мира сумма положительного содержания его не увеличивается и не уменьшается; следовательно, она остается постоянною, как это показано уже в "Новом разъяснении". Так как все реальные основания в мире противоположны друг другу, то после вычитания всех отрицательных оснований из положительных получается ноль. "Все реальные

основания мира, если сложить однородные основания друг с другом и вычесть две противоположные суммы друг из друга, дают в итоге ноль. Мир в целом сам по себе есть ничто, если только он не есть нечто благодаря воле другого существа"<sup>254</sup>. Эти положения Кант считал "чрезвычайно важными".

В "Новом разъяснении" Кант утверждал, что закон постоянства суммы реальностей в мире относится и к области психической жизни. Это положение он подтверждал учением Лейбница о том, что душа представляет себе совокупность всех вещей с различными степенями ясности, и что всякое увеличение ясности одних представлений сопровождается одинаковым уменьшением силы других представлений<sup>255</sup>. В исследовании об отрицательных величинах он возвращается к этой мысли, чтобы вывести из нее, что душа включает в себе реальные основания всех представлений. "Есть нечто великое и, как мне кажется, чрезвычайно верное в мысли господина Лейбница, что душа своею способностью представления охватывает всю вселенную, хотя лишь бесконечно малая часть этих представлений ясна. В самом деле все виды понятий должны опираться лишь на внутреннюю деятельность

нашего духа, как на свое основание. Во внешних вещах может, конечно, заключаться условие, при котором они тем или иным способом являются нам, но не способность действительно создавать наши понятия. Сила мышления должна заключать в себе реальные основания для всех понятий, которые естественным путем возникают в ней, и явления возникающих и исчезающих знаний, по-видимому, нужно приписывать согласию или противоположности во всей этой деятельности"<sup>256</sup>.

## 6. ПРОБЛЕМА РЕАЛЬНОГО ОСНОВАНИЯ. КРУЗИУС И ЮМ

Понятие отрицательных величин имеет самое широкое значение в мире и никакого значения в логике. Реальная противоположность не может быть понята с помощью логического отрицания или закона противоречия; без нее нельзя понять причинной связи вещей. Логическое основание вовсе не есть реальное основание: логическое основание относится к своему следствию, как А к одному из своих признаков, а реальное основание относится к своему следствию, как А к В. Поэтому закон реального основания вовсе не есть закон мышления: он не есть логическое правило, и так как без него в природе вещей ничего нельзя познать, то ясно, что правила логики в метафизике не приводят ни к чему. Но так как всякое разъяснение понятий совершается логическими путем, то отсюда возникает вопрос: как можно сделать отчетливым и объяснить понятие реального основания? После того как в исследовании об отрицательных величинах было доказано, что реальная противоположность или, что все равно, реальное основание не имеет никакого значения в логике и огромное значение

в мире, Кант выставляет на первый план перед метафизиками именно этот вопрос. Метафизики пользуются понятием реального основания, вовсе не предчувствуя заключающейся в нем проблемы; они считают его самую простую и легкую вещью в мире, а себя самыми основательными мыслителями. Объяснение реального основания, которое должно быть первым вопросом для всякого человека, серьезно интересующегося знанием, не составляет для них никакого вопроса. Кант видит насквозь этот самообман их подобно тому, как некогда Сократ видел самообольщение своих современников. С иронией, напоминающей по своему выражению и происхождению Сократа, он обращается к метафизикам. "Я не скрываю слабости своего ума, вследствие которой я менее всего понимаю то, что все люди считают легко понятным, но я льщу себя надеждою, что моя неспособность дает мне право на помощь этих великих умов, и что их высокая мудрость может дополнить пробел, по необходимости оставляемый моим слабым рассудком"<sup>257</sup>.

Вопрос заключается в следующем. "Я хорошо понимаю, каким образом следствие утверждается основанием по закону тождества, потому что мы находим его заключающимся в основании, анализируя понятие основания. Так,

необходимость есть основание неизменяемости, сложность есть основание делимости". "Эту связь основания со следствием я отчетливо могу усматривать, потому что следствие действительно есть часть основания". "Но каким образом что-нибудь может вытекать из другого не по закону тождества, этот вопрос я бы очень хотел уяснить себе. Первую форму основания я называю логическим основанием, потому что его отношение к следствию можно усмотреть логически, именно, соответственно закону тождества, а основание второго рода я называю реальным основанием, потому что это отношение принадлежит к числу моих истинных понятий, но характер его никоим образом не может быть определен. Что касается этого реального основания и его отношения к следствию, то мой вопрос выражается в следующей простой форме: как мне понять то обстоятельство, что что-либо существует потому, что есть нечто другое?" "Меня нельзя обмануть словами: причина и действие, сила и акт. В самом деле, если я считаю какую-нибудь вещь причиной другой вещи или подвожу под понятие силы, то я уже мыслю в ней отношение реального основания к следствию, и тогда мне легко усмотреть присутствие следствия по закону тождества"<sup>258</sup>.

В "Новом разъяснении" Кант различал реальное и идеальное основание совершенно в духе Крузиуса и оба их считал логически познаваемыми<sup>259</sup>. Теперь он высказывается против Крузиуса и различает логическое и реальное основание совершенно иначе, чем восемь лет тому назад. "Заметим, кстати, что учение господина Крузиуса об идеальном и реальном основании совершенно отличается от моего. В самом деле его идеальное основание совпадает с основанием познания; при этом, само собою разумеется, что если я рассматриваю какую-либо вещь как основание, я могу из нее вывести следствие. Поэтому соответственно его взглядам западный ветер есть реальное основание дождливых облаков и в то же время идеальное основание, потому что я могу узнать об облаках и предполагать о них на основании этого признака. Между тем, соответственно нашим взглядам, реальное основание никогда не бывает логическим основанием, и дождь обосновывается ветром не по закону тождества. Выше изложенное нами различие логической и реальной противоположности может служить параллелью к указываемому теперь различию между логическим и реальным основанием"<sup>260</sup>.

Решение, даваемое Кантом, имеет

отрицательный характер: он объяснил, с чем нельзя смешивать реального основания; теперь нужно отыскать объяснение, что оно такое. Кант уверен как это видно из последних слов его сочинения, что прежний метод метафизики не может привести ни к чему при решении этого вопроса. Он сам достиг уже положительного результата, на который он намекает, хотя и не высказывает его. В заключении он говорит: "я предлагаю сделать попытку объяснить реальную противоположность вообще и дать понять, каким образом вследствие того, что что-нибудь есть, что-либо другое уничтожается, а также сказать что-нибудь большее, чем я сказал об этом, именно, что эти отношения не выражаются законом противоречия. Я размышлял о характере нашего познания в наших суждениях об основаниях и следствиях, и со временем подробно изложу результат этих рассуждений. Из них будет видно, что отношение реального основания к полагаемому или уничтожаемому им может быть выражено не суждением, а только понятием, которое путем анализа можно свести к более простым понятиям реальных оснований, однако так, что в конце концов все наше знание об этом отношении выразится в простых и не разложимых далее понятиях реальных оснований,

которых отношение к следствию вовсе не может быть сделано отчетливым. До тех пор люди, проницательность которых в своей самоуверенности не знает границ, будут испытывать методы своей философии, как далеко они могут уйти в таких вопросах"<sup>261</sup>.

Способ, которым Кант обосновывает свою проблему, именно с помощью понятия реальной противоположности и отрицательных величин, характерен для него и ведет свое начало от его космогонии и "Нового разъяснения". Что касается сущности вопроса, он вполне соглашается с Юмом и различает идеальное и реальное основание уже не так, как Крузиус. Юм первый решительно обособил закон тождества от закона реального основания, предоставив логическому мышлению лишь анализ понятий, и таким образом признал причинную связь различных представлений логически не познаваемой и недоступною анализу. Путем логических суждений и умозаключений никогда нельзя будет сделать понятным то обстоятельство, что какая-либо вещь существует потому, что существует другая вещь.

Точно таким же образом поставлен был вопрос Юмом в его "Трактате о человеческой природе" (1739) и в "Опыте о человеческом



разуме" (1748). Точно так же ставит вопрос и Кант в своем исследовании об отрицательных величинах. Как что-либо следует из чего-либо другого: вот вопрос, который он хотел бы уяснить себе, так как законом тождества этого нельзя объяснить. Нельзя не заметить согласия между этими философами по существу. Что касается выражения проблемы в этой простой форме и различия логического и реального познания, первенство Юма несомненно. На основании ряда соображений неоспоримо также, что Кант читал сочинения Юма, именно его исследование о человеческом разуме. Боровский, один из самых ранних слушателей Канта, сообщает: "когда я принадлежал к числу его учеников, он особенно ценил Гетчесона и Юма, первого в области этики, второго за его наиболее глубокие исследования. В особенности Юм дал первый толчок его мышлению. Этих двух писателей он рекомендовал нам для тщательнейшего изучения"<sup>262</sup>. Не может быть, чтобы Боровский ошибался относительно последнего пункта.

Гаман, который в противоположность догматическому рационализму и школьным системам высоко ценил Юма и признавал себя согласным с ним, говорил в своем первом письме к Канту (27 июля 1759) о классическом философе

Юме, который, несмотря на все свои ошибки, выделяется, как Саул среди пророков<sup>263</sup>. Гердер, посещавший лекции Канта в 1762–1764, также слышал, как философ исследовал учение Лейбница, Вольфа, Баумгартена, Крузиуса. Юма. Даже до Рункена дошли слухи, что Кант придавал большое значение английской эмпиристической философии и старался приобрести благосклонность ее представителей. Судя по письму от 10 марта 1771, это было единственное сведение о старом школьном товарище, которое дошло до лейденского филолога в течение многих лет<sup>264</sup>.

Установив, что Кант в вопросе о познаваемости реального основания, как он его формулировал в исследовании об отрицательных величинах, вполне был согласен с Юмом и должен был знать его исследование, мы прибавим еще сюда пояснение, которое он сам дал 20 лет спустя в предисловии к Прологоменам: "я открыто заявляю, что именно влияние Юма впервые пробудило меня много лет тому назад от догматического сна и дало совершенно новое направление моим исследованиям в области умозрительной философии". Это новое направление состояло в том, что он решительно отклонился от рационализма и приблизился к

эмпиристической философии. Мы видим теперь первые его шаги на новом пути. Вполне понятно, что в этом поворотном пункте мы замечаем также первый след влияния Юма. Зависимость Канта имеет не школьный характер; он сходится со своим предшественником на пути, который он сам проложил себе, и по которому он пойдет дальше не по следам Юма<sup>265</sup>.

## 7. НАМЕЧЕННОЕ РЕШЕНИЕ ВОПРОСА

В заключении своего сочинения Кант несколькими словами, которые мне никогда не казались загадочными, указывает на положительный результат своего исследования, как на тему, которую он разовьет со временем подробнее. Он доказал, что реальное основание не есть логическое или отчетливое понятие, и так как в предыдущем сочинении было показано, что суждения суть разъясненные понятия, то отсюда следует, "что отношение реального основания к тому, что им устанавливается или уничтожается, может быть выражено только понятием, а не суждением". Конечно, это понятие вовсе не отчетливое, а такое, которое предшествует всякому логическому анализу, т. е. всякому мышлению, следовательно, не создано рассудком, а дано опытом. Что какая-нибудь вещь есть причина или сила, мы можем узнать только в опыте, а не путем размышлений. Эти понятия, данные нам в сложных явлениях опыта, мы можем и должны свести к более простым, как, напр., различные отдельные силы природы мы можем свести к нескольким общим основным силам, но само понятие силы или реального

основания недоступно анализу: это представление дано опытом и стоит на границе нашего познания.

Поэтому Кант говорит, что причинная связь может быть выражена только понятием, "которое путем анализа, конечно, может быть разложено на более простые понятия реальных оснований, однако так, что в конце концов все наше знание об этом отношении выразится в простых и неразложимых далее понятиях реальных оснований отношение которых к следствию вовсе не может быть, сделано понятным". Очевидно, эти слова Канта не загадочны и не стремятся быть загадочными. Мало того, за ними следует подробное пояснение в дальнейших сочинениях, если придерживаться того порядка их, который устанавливается традицией и представляется естественным.

Кант вполне согласен с Юмом в понимании своей проблемы, но не вполне в решении ее, по крайней мере в то время, о котором мы говорим. Исследование об отрицательных величинах включает в ходе развитых в нем идей ряд мотивов, дающих толчок дальше. Теперь среди проблем, занимающих Канта, исследование реального основания стоит во главе. Мендельсон, написавший рецензию также и об этом

сочинении, метко сказал: "мой ум нашел больше пищи в этом маленьком сочинении, чем в иных больших системах"<sup>266</sup>.

## Глава четырнадцатая

### ПОПЫТКА ПРЕОБРАЗОВАНИЯ МЕТАФИЗИКИ ПОД ВЛИЯНИЕМ ЭМПИРИЗМА

#### I. ПРЕОБРАЗОВАНИЕ РАЦИОНАЛЬНОЙ ТЕОЛОГИИ

##### 1. ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОГА

Предположение, что логическое обоснование имеет реальное значение, этот столп догматической метафизики, не вызывало еще сомнений в Канте, когда он писал свои рассуждения об оптимизме. Теперь он отказался от этой мысли. То, что Кант, по-видимому, еще признавал в программе своих лекций зимою 1759–60, он сам уже разрушил в двух ближайших сочинениях 1762 и 1763 года. Следовательно, этот короткий промежуток времени от 1760–1762 совпадает с тем моментом, когда основы метафизики от Декарта до Вольфа показали ему

коренным заблуждением и догматический сон впервые был нарушен.

Однако на основах прежней метафизики покоится рациональная теология, разумная уверенность в бытии Бога, опирающаяся на ряд доказательств. Можно опасаться, что это убеждение заколеблется, как скоро эти доказательства будут признаны несостоятельными, тем более, что эти последние, как становится уже ясно, поколеблены до основания. Если, руководясь логическими основаниями, вообще нельзя усмотреть, что что-либо существует, потому что существует нечто другое, то отсюда легко вытекает сомнение относительно доказуемости божественного бытия. Кант сам делает этот вывод уже в заключении своего исследования об отрицательных величинах: "Воля Божия заключает в себе реальное основание бытия мира. Воля Божия есть нечто. Существующий мир есть нечто совсем иное. Тем не менее одним создается другое". Дело не в том, чтобы объяснить, как из чего-либо как реального основания происходит нечто другое, а в том, как что-либо бывает реальным основанием. В первом случае реальное основание предполагается, и следствие понятно само собою, во втором случае возникает

проблема. "Например, с помощью понятия всемогущей воли Бога можно совершенно ясно понять бытие мира; однако здесь могущество есть то нечто в Боге, благодаря которому возникают другие вещи. Этим словом уже обозначается отношение реального основания к следствию, которое я хотел бы уяснить себе"<sup>267</sup>.

Здесь уже вполне ясно выражена проблема, поставленная Кантом. Легко привести по существу ничего не говорящие доказательства того, что Бог существует, что он есть причина мира и т. д. В самом деле, в понятии Бога уже предполагается его бытие и причинная деятельность, потому что без этих определений Он не мыслим. Однако я ищу доказательства того, что что-либо играет роль реального основания, а не того, что из реального основания нечто следует, так как эта мысль уже заключается в понятии реального основания (быть реальным основанием это значит производить что-либо или иметь следствия). Точно так же мне должны доказать, что что-либо есть Бог, а не развивать мысль, что Бог (как абсолютно высшее существо) существует, или что Бог (как абсолютное реальное основание) производит мир, так как оба эти предиката понятны сами собою, как скоро понятие Бога высказано в качестве субъекта

суждения. Все прежние доказательства шли этим путем и не могли достигать своей цели, потому что в основе они не имели никакой цели: в самом деле, уже в исходном пункте все было достигнуто и готово.

Поэтому теперь остается искать доказательства в обратном направлении и сделать предметом его действительно понятие Бога: нужно доказывать мысль, что должно существовать нечто, не могущее быть ничем иным, как Богом, а не ту мысль, что Бог существует. В этом пункте можно найти довод, благодаря которому существование Бога делается не только вероятным, но и доказывается с математической очевидностью. В своем ближайшем сочинении: "Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога" Кант не развивает самого доказательства, а только хочет разъяснить новое найденное им основание доказательства, чтобы стало вполне ясно, что путь, которым он идет, вполне верен, полезен и единственно возможен: поэтому сочинение распадется на три отдела. Нельзя сомневаться в том, что это сочинение непосредственно примыкает к исследованию об отрицательных величинах, так как в нем 1) повторяется в общем содержание этого сочинения и 2) заключается

попытка решить проблему, которая прежде всего вытекает из предыдущего исследования и уже достаточно ясно намечена в нем, как таковая.

В предыдущем ходе развития идей Канта доказательство бытия Бога несколько раз встречалось нам, как предмет серьезного исследования, и в космогонии, и в "Новом разъяснении": здесь уже был указан недостаток онтологического доказательства, которое Кант любит называть картезианским. В обоих сочинениях Кант утверждает, что необходимость и единство божественного происхождения мира должны доказываться на основании связи и общности вещей.

Этому доказательству, которое Кант считал своим, он придавал большое значение: оно не обыкновенное космологическое и не обыкновенное телеологическое доказательство; скорее, последняя точка зрения, соответственно которой польза или вред естественных вещей для человека должны считаться результатом божественного устройства мира, решительно отвергается Кантом в сочинении, где он описывает и объясняет лиссабонское землетрясение<sup>268</sup>. Все эти мотивы продолжают влиять и опять встречаются в сочинении о единственно возможном основании

доказательства. Принимая во внимание все предыдущие рассуждения, теперешнюю задачу Канта можно было бы выразить так: для доказательства бытия Бога нужно найти основание, которое 1. избегало бы основного заблуждения прежней метафизики и 2. соединяло бы истинно космологическое доказательство с истинно-онтологическим. В ходе рассуждений Канта мы находим путь, ведущий к этой цели. В "Новом разъяснении" было доказано, что без действительной связи и общения вещей не может происходить никакое изменение, даже и внутреннее; следовательно, ничто не может быть даже мыслимо; но общность вещей коренится в единстве божественной первоосновы, как этого требует космогония и "Новое разъяснение". Обе эти мысли соединяются в одно положение: ничто не мыслимо или не возможно без реального основания, которое совпадает с божественною первоосновою; это положение и служит центральным пунктом нового и единственно возможного основания для доказательства. Теперь уже не покажется странным, что при развитии этой мысли вновь является на сцену и играет роль между прочим и космогония.

Цель метафизики заключается в познании первоначального основания мира: прежняя

метафизика не достигла этой цели, поэтому ее нужно искать на новом пути, руководясь не тем маяком, который привел к заблуждению догматический рационализм. Кант знает об этом сбивающем с толку блуждающем огоньке. Для того чтобы достигнуть цели, "нужно пуститься в бездонную область метафизики. Это – мрачный океан без берегов и маяков; в него нужно вступать так, как моряк, плывущий по неисследованному морю, который, где бы он ни встретил сушу, исследует, не отклонили ли его от цели не приметные морские течения, несмотря на все предосторожности, выработанные искусством мореплавания". "Было время, когда в такой науке, как метафизика, люди надеялись все объяснить и все доказать, но в свою очередь явилось другое время, когда люди отваживаются на такие предприятия лишь со страхом и недоверием". Тот, кто читает эти слова предисловия не может сомневаться, что Кант навсегда оставил прежнюю метафизику и пошел "совершенно новым путем"<sup>269</sup>.

## **2. КРИТИКА ДОКАЗАТЕЛЬСТВ БЫТИЯ БОГА**

Кант различает две главных формы доказательств бытия Бога, из которых каждое распадается на два вида: доказательство основывается или на рассудочном понятии только возможного, или на эмпирическом понятии существующего; первое доказательство имеет рациональный или априорный характер, а второе относится к числу эмпирических или апостериорных; первое можно назвать онтологическим, а второе космологическим, беря эти выражения в широком смысле. При этом онтологическое доказательство опирается или на понятие Бога, или на понятие возможного вообще, а космологическое – или на существование вещей вообще, или на свойства и связь существующих вещей: последнее доказательство в своей первой форме называется космологическим в узком смысле этого слова, а во второй форме оно называется физико-теологическим. Таким образом получают четыре доказательства, из которых одно еще не исследовано и ново, а три других известны. Декарта Кант считает представителем

онтологического доказательства в традиционной форме, Вольфа – представителем космологического доказательства, Реймаруса – представителем физико-теологического; онтологическое доказательство, не применявшееся еще, он приводит сам, как единственно возможное.

Из трех известных доказательств онтологическое и космологическое ложны, потому что они предполагают то, что должны доказать, и предположения их неправильны. В понятии Бога должны заключаться все совершенства, следовательно, и бытие; значит, Бог существует. Так заключает онтологическое (картезианское) доказательство; оно основывается на ошибочном убеждении в том, что бытие находится между признаками понятия и входит в число логически познаваемых предикатов. Это предположение в основе своей ложно. Путем простого мышления или анализа понятий в такой же степени нельзя найти, что что-либо существует, как нельзя определить этим путем, что что-либо служит основанием чего-либо другого. Космологическое доказательство основывается на этих двух заблуждениях относительно логической познаваемости реального основания и бытия: в этом

доказательстве предполагается, что существует нечто зависящее от чего-либо другого, а потому должно быть существо, ни от чего другого не зависящее, следовательно, абсолютно необходимое и потому заключающее в себе все совершенства: это доказательство заключает от бытия мира, как действия, к бытию Бога, как причины. Это умозаключение невозможно, потому что связь между причиной и действием (реальным основанием) не может быть сделана понятною никакими логическими операциями. К тому же понятие абсолютно необходимого существа не имеет эмпирического характера, это – чистое понятие: следовательно, космологическое доказательство кончает тем, с чего начало онтологическое<sup>270</sup>.

Совершенно иначе оценивает Кант физико-теологическое доказательство, которое, исходя из свойств и связи вещей, из порядка, красоты и гармонии мира, умозаключает о единстве его происхождения, могуществе, мудрости и доброте его божественного Творца. Мы понимаем также, почему это доказательство должно было казаться симпатичным Канту, хотя он насквозь видел недостатки телеологического мирозерцания и отказался от него. Тем не менее его собственное философское убеждение в



единстве божественного происхождения мира основывалось исключительно на его убеждении в единстве мира и всеобщей связи вещей. В этом пункте его теология самым тесным образом соприкасалась с его космологией. Его разум с непреодолимо убедительной силой был охвачен представлением о единстве вселенной и направлял свое внимание на первоначальное основание вещей; с такою же силой овладело его умом представление о красоте и гармонии мира, и потому о физико-теологическом доказательстве он никогда не мог говорить без признательности и даже теплоты, которая особенно проявилась в рассматриваемом нами сочинении.

Нет доказательства, равного этому по возвышенности и достоинству, так непосредственно говорящего разуму и сердцу; "оно старо, как сам человеческий разум"; нет ни одного соображения, которое было бы действительнее, когда идет речь о простой уверенности в существовании Бога, независимо от всяких логических доказательств. "Необходимо", – говорит Кант в заключении своего сочинения, – "быть уверенным в существовании Бога, но вовсе не так необходимо, чтобы это было логически доказано"<sup>271</sup>. Замечательные слова, несколько не потерявшие своего значения и в критический

период мышления Канта! Реймаруса в его естественной религии Кант считает представителем этой физико-теологии; под влиянием последней он оценивает значение первой следующей удачною фразою: главное достоинство этого человека и его сочинений заключается в безыскусственном применении здравого и прекрасного разума<sup>272</sup>.

В глазах Канта физико-теологическое доказательство есть истинное космологическое доказательство, более действительное благодаря своей невольно убеждающей силе и более ценное, чем всякое метафизическое доказательство. В удивлении, с которым философ говорит о разнообразии и величии мира, выражается его набожность, имеющая тем более благодетельный и трогательный характер, что она несколько не ослепляет его взор, как глубокого исследователя, и не наносит ущерба его научному труду. "Когда я рассматриваю коварства, насилия и сцены волнений в капельке материи и затем, подняв глаза кверху, вижу, что в неизмеримом пространстве мира кишат, как пылинки, мой человеческий язык не может выразить чувства, пробуждаемого такою мыслью, и всякий метафизический анализ далеко уступает величию и достоинству такого зрелища"<sup>273</sup>.

Однако мы ищем логического доказательства бытия Божия, а физико-теологическое доказательство также не выдерживает критики с логической точки зрения. Несмотря на своеобразную силу, с которой оно влияет на человеческий ум, оно, что касается строгости и надежности доказательства, заключает в себе ошибку космологического, а вместе с ним и онтологического аргумента. Даже и при допущении, что реальное основание вещей познается с помощью умозаключений, мы бы имели право от мирового порядка умозаключать лишь к существованию зодчего мира, а не творца мира, и притом мы имеем право допускать лишь зодчего, обладающего такой степенью силы, которая необходима, чтобы произвести известные нам действия. Однако, требуя существования такой причины, пропорциональной свойствам вещей, доказательство далеко еще не приводит нас к совершеннейшему из всех возможных существ. Мы знаем лишь часть действий: поэтому, когда мы умозаключаем о творце всех вещей, мы делаем невозможное умозаключение от неизвестного к неизвестному. Если даже мы предположим, что все еще неизвестные нам действия аналогичны известным, то такое предположение, конечно, допустимо, но оно не

доказано, и потому основанный на нем вывод по аналогии не убедителен. Уже Юм в одиннадцатом отделе своего исследования о человеческом разуме отвергнул космологическое доказательство бытия Бога, так как умозаключение от мира, как действия, к Богу, как причине, может говорить лишь об однородности Бога и мира, а все превосходство, приписываемое в этом доказательстве Богу, не доказано; оно есть продукт воображения, фикция, более приличная поэтам, чем философам. То же возражение приводит и Кант в своем исследовании физико-теологического доказательства<sup>274</sup>.

Поэтому если есть вообще основание для доказательства бытия Бога, то оно может быть лишь онтологическим, именно тем онтологическим, которое исходит "из рассудочных понятий о возможном только".

### 3. ЕДИНСТВЕННО ВОЗМОЖНОЕ ОСНОВАНИЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА

Основное заблуждение прежнего онтологического доказательства заключается в том, что оно признает существование или реальность (бытие) таким же признаком понятия, как и все остальные признаки. С этой точки зрения, если понятие включает в себе признак бытия, то оно действительное понятие; если у него нет этого признака, то оно лишь возможное понятие; следовательно, действительность увеличивает количество признаков понятия или дополняет собою возможность, как учил Вольф. Под существованием Кант понимает действительное (независимое от всякого представления) бытие. Невозможно путем простого анализа понятия узнать, что что-нибудь существует независимо от этого понятия; поэтому существование не есть логический признак, и вообще оно, как и реальное основание, вовсе не есть логическое понятие. Закон тождества и противоречия имеет значение для всего мыслимого, а закон реального основания для всего существующего. Если отрицается логическая познаваемость реального основания,

то этим отрицанием непосредственно затрагивается и логическая познаваемость бытия; в самом деле, в понятии реального основания заключается и понятие бытия или реальности. Утверждения, относящиеся к понятию основания, относятся и к понятию бытия. Если реальное основание есть эмпирическое понятие, то такой же характер имеет и реальность или бытие. Здесь обнаруживается прямая связь между исследованием об отрицательных величинах и об единственно возможном доказательстве: она заключается в том, что ход идей второго сочинения непосредственно вытекает из содержания первого.

Соответственно этому заблуждение, лежащее в основе прежнего онтологического аргумента, сводится к смешению логического и действительного бытия, бытия предиката и субъекта, иными словами, к смешению относительного утверждения первого с абсолютным утверждением второго. Относительное утверждение касается отношения между вещью и признаком, а абсолютное утверждение относится к самой вещи. "Если не только это отношение, но и вещь сама по себе рассматривается, как утверждаемая, то это существование есть бытие". "Бытие есть

абсолютное утверждение вещи, и этим оно отличается от всякого предиката, который, как таковой, всегда утверждается лишь в отношении к другой вещи". "В существующей вещи не утверждается ничего сверх того, что утверждается лишь в возможной вещи (так как в этом случае речь идет о предикатах ее); однако существующая вещь более утверждает, чем лишь возможная, так как она заключает в себе также абсолютное утверждение самой вещи"<sup>275</sup>.

Мысль, что понятие А существует в действительности, как это кажется на первый взгляд, можно доказать двумя способами: можно или вывести из понятия А его бытие, или же доказать, что существует что-либо обладающее всеми признаками А.

"Первое доказательство идет следующим путем: понятие А = существующее А; второе выражается следующим образом: нечто существующее = понятие А. Раньше уже было показано, что первое доказательство невозможно, поэтому остается лишь второе доказательство. Если эти формулы приложить к доказательству бытия Бога, то первая из них совпадает с онтологическим аргументом, который признан уже невозможным и выражается следующим образом: понятие Бога = бытие Бога. Теперь

нужно доказать: нечто существующее = понятие Бога".

Основанием для доказательства должно служить рассудочное понятие чистой возможности. Нечто возможно, т. е. мыслимо. Но необходимы два условия, чтобы что-либо вообще могло быть мыслимым: одно формальное и одно материальное. Нечто мыслимо, если не противоречит само себе: это условие формальное. Нечто мыслимо, если вообще нечто существует, это условие материальное. Формальное условие есть первое логическое основание абсолютной возможности, а материальное условие есть первое реальное основание ее. Если этих условий или одного из них нет, то ничто не возможно, или, вернее, тогда утверждается абсолютная невозможность. Следовательно, существует нечто, как реальное основание возможного вообще. Так как небытие этого нечто абсолютно невозможно, то бытие его абсолютно необходимо<sup>276</sup>.

Возможность всех других вещей зависит от этого необходимого существа, поэтому оно едино. Все сложное зависит от частей, из которых оно состоит: поэтому абсолютно необходимое существо просто. Возможность всякого другого бытия и всякой другой формы существования, т. е. всякого изменения обосновывается впервые

абсолютно необходимым существом: поэтому само оно неизменяемо, и так как оно не может не быть, то оно не может ни возникнуть, ни исчезнуть, т. е. оно вечно. Возможность всех других реальностей зависит от него: следовательно, первоначальное существо есть высшая реальность, всесовершеннейшая или всереальнейшая сущность, определения которой исключают всякий недостаток, всякое лишение, всякое противоречие (реальную противоположность). Поэтому нельзя сказать, что это существо объединяет в себе все возможные реальности, так как эти последние взаимно уничтожаются и находятся друг к другу в отношении отрицательных величин. Так как реальности, возможность которых обосновывается первоначальным существом, суть иные сущности, следовательно, отличаются от него, то именно поэтому они не совершенны, заключают в себе недостатки и находятся в отношениях противоположности и противоречия; одна есть то, что не есть другая; одна утверждает то, что уничтожается другою.

В этом сочинении понятие и значение отрицательных величин выражены в конспективной форме, так что ясно видно, что это учение развито уже в прошлом, а не

намечается еще для дальнейшего развития<sup>277</sup>. Так как первоначальное основание должно заключать в себе больше реальности, чем его следствия, среди которых находятся между прочим познающие и желающие, т. е. духовные существа, то первоначальное существо должно быть духом; оно должно иметь разум и волю в высшей форме, а из этих свойств вытекает то согласие вещей, которое мы обозначаем, как порядок, красоту и совершенство. Совершенство в мире было бы невозможно, если бы первоначальное основание возможности всех вещей не обладало способностью познания и было слепым, подобно "вечному року". Поэтому нельзя рассматривать мир, как "акциденцию божества", а Бога, как "единственную существующую субстанцию". Очевидно, Кант с помощью этого пояснения хочет отличить свое учение о Боге от пантеизма, имея, конечно, в виду учение Спинозы. Однако о последнем он имел лишь неопределенное и вовсе неправильное представление; в противном случае он не сказал бы в одном месте своего сочинения, что "Бог Спинозы подвержен непрерывным изменениям"<sup>278</sup>.

#### 4. ЗНАЧЕНИЕ ЕДИНСТВЕННОГО ВОЗМОЖНОГО ОСНОВАНИЯ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА

Изложенное доказательство, которому, по мнению Канта, не хватает лишь школьной формы логических доказательств, а не достоверности, есть доказательство онтологическое и априорное.

Мы знаем уже, какое высокое значение придавал Кант тому космологическому доказательству, которое исходит из эмпирических понятий или имеет апостериорный характер и основывается на воспринимаемом единстве в природе вещей. Было время, когда Кант считал этот аргумент вполне убедительным: так относился он к нему в своей космогонии и "Новом разъяснении". Такого значения он более не придает этому доказательству, но продолжает считать его настоящим космологическим доказательством. Ценность или, как выражается Кант, "имеющая широкое значение польза" нового доказательства заключается именно в том, что оно обосновывает космологический аргумент и исправляет его ошибки.

Раньше уже было доказано, что должно существовать реальное основание всякой

возможности, и что оно должно быть абсолютно необходимым и единым существом, которое может быть мыслимо лишь, как Бог. Из доказанного единства божественной первоосновы мира следует затем единство вселенной, всеобщее единство и согласие в природе вещей. Исходный пункт космологического аргумента оказывается следствием онтологического. Множество независимых и отдельных друг от друга миров не мыслимо более. Еще в первом своем сочинении Кант защищал это учение Лейбница и потому утверждал, что должны существовать пространства другого рода, чем наше, пространства более, чем с тремя измерениями, так как при условии единственного пространства множество протяженных и совершенно независимых друг от друга миров не мыслимо (в наше время Целльнер приводил это место из первого сочинения Канта в пользу учения о пространстве с четырьмя измерениями). Теперь Кант утверждает единство пространства и из его свойств выводит "единство в разнообразии сущности вещей". "Я сомневаюсь", – говорит он в предисловии к рассматриваемому нами сочинению, – "чтобы кто-либо правильно объяснил, что такое пространство"<sup>279</sup>.

Если мы предположим, что возможность или

сущность всех вещей заключается в Боге, как своем первоначальном основании, то отсюда вытекают важные следствия: 1. "В мире ничего не может быть или случиться, что бы было независимо от этого первоначального основания: не только форма и порядок, но и вещество и материя вещей должны зависеть от него, поэтому Бог есть не зодчий, а в полном смысле этого слова творец мира<sup>280</sup>. 2. Творение есть не просто акт божественной воли, а следствие божественного реального основания, необходимое следствие, вытекающее из возможности или сущности самих вещей; поэтому оно имеет характер естественного развития, а не непосредственно устраивается рукою Божиею, которая как бы наперед все приводит в порядок, создает и приводит в движение мировые тела и формирует вселенную. Новое доказательство бытия Бога требует развития космоса из хаоса; поэтому очерк космогонии Канта повторяется в рассматриваемом нами сочинении не напрасно, а находит себе оправдание и получает важное значение, как применение единственно возможного доказательства<sup>281</sup>. 3. Всякое согласие и целесообразность в устройстве вещей, так называемые намерения или цели творения достигаются не с помощью особых

приспособлений и не на счет естественного развития, а соответственно общим законам, на основании необходимых свойств и способов действия вещей.

Если, напр., некоторые действия воздуха, ветров и т. д. приносят человечеству пользу, то эти действия вытекают из общих свойств и законов движения нашей атмосферы с такою же необходимостью, как и другие явления, объясняемые лишь механически, и ошибается тот, кто думает, что полезные свойства возникают по особенному намерению и руководству Бога. То же самое нужно сказать и о вредных явлениях. Бог не нарушает деятельности природы ради человека, Он не прибегает к особым мерам, чтобы оказать благодеяния или наказывать; свет и теплота не служат у него средством для награды, а наводнения и землетрясения — средством для наказания. Он не прорывает русла рек и не направляет их течения с тем, чтобы сделать Землю обитаемою; реки образуются постепенно по чисто механическим законам. Если кто-нибудь придерживается мнения, что Бог, правда, предоставляет вещи своему естественному ходу, но, имея в виду грехи человечества, уже наперед рассчитал время, когда возникнут вредные явления, которые должны послужить

наказанием, то при этом указанная ложная точка зрения вовсе не улучшается. При этом механизм природы оказывается в руках Бога, как выразился Кант метко и образно, подобным пушке, которая разряжается при помощи часового механизма. Из подобных ложных взглядов складывается та ошибочная телеология, которая проникла в немецкое просвещение под влиянием учения Вольфа. Усматривать эти ошибки и избегать их это значит "исправлять метод физико-теологии"<sup>282</sup>.

Телеология имеет ложный характер, если уничтожает или урезывает механический ход развития природы; она правильна, если согласуется с ним, и должна согласоваться с ним, если пришла к истинному понятию Бога и рассматривает его, как основание не только бытия, но и возможности и сущности всех вещей. Но именно так необходимо рассматривать Бога, если Он есть абсолютно необходимое существо, без которого ничто не может быть мыслимо. Ты не можешь логическим мышлением обосновать бытие, но ты не мог бы мыслить вообще ничего, если бы не было чего-то, как основания всего мыслимого, всякой возможности, т. е. чего-то, что существует независимо от всякого мышления. Исследовать это нечто это значит познать

единственно возможное основание, приводящее к доказательству бытия Бога.



## 5. ВЛИЯНИЕ СОЧИНЕНИЯ КАНТА

Кант хотел опровергнуть своим исследованием рациональную теологию с ее традиционными доказательствами бытия Божия. Это сочинение, как и оба предыдущие, было оценено в "Litteraturbriefe", и этим было положено основание литературной репутации Канта, так как прежние его сочинения не получили широкого распространения. Поэтому он имел право сказать, что его впервые ввел "в общество" Мендельсон, так как рецензентом был он. Имея в виду точку зрения Мендельсона, нельзя удивляться, что он не согласился с опровержением Канта и взял под свою защиту старый метод. Но что он находил, что Кант с таким же удобством мог избрать обычный путь космологического доказательства, то из этого видно, что основная мысль сочинения Канта совершенно ускользнула от него.

Мендельсон признал остроумным различие необходимых и случайных причин в природе, но вслед за этим он поставил удивительный вопрос: "Разве не лучше было бы, если бы Кант поступил обратно и из этого доказанного различия между естественными причинами аналитически умозаключил о бытии и природе того существа,

которое должно заключать в себе основание всего необходимого и случайного в природе?"<sup>283</sup> Следовательно, он не знал о чем идет речь; читая исследование об отрицательных величинах, он не заметил, что Кант считает невозможным путем умозаключений узнать о чем-либо, как действию или причине другой вещи.

Гаману показалось предосудительным и неразумным то, что Кант, отвергая рациональную теологию, в то же время хотел доказать бытие Божие, тогда как оно может быть очевидным для нас лишь путем откровения и веры. Он просмотрел опровержение Вейманна в рукописи и заметил о нем Лнднеру (26 января 1678): "Кант имеет основания бояться своего противника, он заслуживает хорошего нагоняя". Сочинение Канта (самое объемистое из всех прежних сочинений его после космогонии, которая осталась неизвестною) произвело некоторое впечатление. В Тюбингене оно сделалось темою диссертации, а в Вене было запрещено. Но ни на кого оно не произвело большего впечатления, как на Якоби, который тотчас же обратил на него внимание и благодаря ему занялся изучением Спинозы. Оно совпало с основною темою его размышлений: как может быть познано бытие, бытие само по себе, независимое от нас и наших

представлений? Сочинение Канта повлияло на него так же, как некогда исследование Декарта о человеке на Мальбранша; содержание книги так взволновало его, что он от сердцебиения не мог дальше читать<sup>284</sup>.

Обратим также внимание на то, что Гербарт, устанавливая понятие простого, независимого от всяких отношений бытия самого по себе, избрал тот же термин, как и Кант, в рассматриваемом сочинении: он назвал утверждение его "абсолютным утверждением".

В развитии идей самого Канта это сочинение имеет важное значение, сохранившее свою силу и впоследствии: предшествуя Критике чистого разума, оно было важнейшей подготовительной работой для полного опровержения рациональной теологии. Космологические доказательства здесь уже были сведены к онтологическому, а это последнее уже опровергнуто в своей традиционной форме, хотя Кант и считал еще обращенную форму его единственно возможным выходом. Когда и этот выход будет признан недоступным и закроется для познания, тогда рациональная теология совершенно будет уничтожена. Строго говоря, этот вывод уже требуется основной мыслью рассматриваемого нами сочинения. Если ни из

какого понятия нельзя заключить о бытии вещи, то бытие не следует и из понятия возможного; новое онтологическое доказательство в основе не лучше старого; первое умозаключает: "так как нечто может быть мыслимо, то Бог существует"; а последнее получает этот вывод следующим образом: "так как Бог мыслится, то Он существует". Однако в первой формуле должно быть дозволено заменять неопределенное нечто, хотя бы ради примера, понятием Бога из второй формулы. Поэтому если новое онтологическое доказательство признается правильным, то и старое не может быть ложным, а если старое доказательство невозможно, то невозможно и новое. Точка зрения, с которой Кант приступил к последней попытке исправить онтологическое доказательство, уже заключает в себе признание невозможности этой попытки.

Однако значение выводов рассматриваемого сочинения простирается не только на область рациональной теологии, но и на всю онтологию и метафизику. Уже установлено, что бытие есть не логическое, а эмпирическое понятие, что одним мышлением никогда нельзя познать бытие, т. е. создавать опыт. То, что относится к понятию Бога, должно относиться и ко всем понятиям, существующим лишь, как создания ума; таким

образом мы подходим к мысли, что все объекты познания рациональной метафизики, все вещи в себе в отличие от эмпирических явлений суть не что иное, как создания ума. Если взять в этом объеме основную мысль сочинения, – а постановка вопроса требует этого, – то ею уничтожаются основы метафизического познания и разрушается весь прежний рационализм.

Кант еще не заходит так далеко; он хочет лишь исправить и улучшить рационализм с помощью эмпиризма, а не разрушить его: он стоит еще между тем и другим направлением, находясь в переходном состоянии, как этого требует его основательный и осторожный ход развития; само это промежуточное положение он не может сохранять без некоторых колебаний и противоречий. Положение, занимаемое им теперь, прекрасно характеризуется тем, что он отрицает логическую познаваемость реального основания и бытия и в то же время еще старается доказать логическим путем необходимость последнего.

## II. РЕФОРМА МЕТАФИЗИКИ

### 1. ЛОЖНЫЙ МЕТОД В ФИЛОСОФИИ

Подражание математическому методу было бесполезным и даже вредным для философии: Кант заявил это в предисловии к исследованию об отрицательных величинах. Метафизика – это бездонное море, мрачный океан без берегов и маяков; "существовало время, когда в метафизике надеялись все доказать, затем наступило другое время, когда за подобное предприятие берутся лишь со страхом и недоверием". Так говорит Кант в предисловии к единственно возможному доказательству. Это другое время уже наступило для самого Канта, и вот, благодаря замечательному совпадению обстоятельств, как раз в это время Берлинская академия задала на премию вопрос: "Могут ли метафизические истины обладать тою же степенью очевидности, как математические, и в чем заключается природа их достоверности?" Этот вопрос явился очень кстати для Канта, так как совпал с интересовавшими его проблемами; он не мог оставить его без ответа и написал свое

"Исследование о степени отчетливости основоположений естественной теологии и морали"<sup>285</sup>.

"Метафизика есть не что иное, как философское учение о первых основаниях нашего познания"<sup>286</sup>. Следовательно, в том случае, если последнее в познании вещей идет ложным путем, оно вводит в заблуждение и первую. Рационалистическая философия коренным образом заблуждалась, допуская логическую познаваемость вещей (реального основания и бытия), и привела к подражанию математическому методу. Следующее соображение прямо связывает это новое исследование Канта с результатом предыдущего: рационалисты предполагали, что бытие есть логический признак, предикат, который можно без дальних околичностей связывать с понятием на основании определения: они не различали логического и действительного бытия (относительного и абсолютного утверждения, утверждения предиката и утверждения субъекта), так как не исследовали понятия бытия. Этот путь приводит к заблуждениям. Философия сочетает понятия, не подвергнув их исследованию, она начинает с определений неисследованных, неизвестных понятий и извлекает из них, как

будто бы это были самые надежные истины, свои утверждения и выводы; она видит, что математика поступает таким же образом, следует ее примеру и воображает, что, подражая ее методу, идет путем неоспоримой достоверности. Именно в этом и коренится ее заблуждение.

Уже в предисловии к исследованию об отрицательных величинах Кант заявил, что подражание математическому методу приносит лишь вред в философии. Он повторил эту мысль в сочинении о единственно возможном доказательстве бытия Бога, прямо указывая на то, что в метафизике определения нужно искать, а не ставить во главе исследования. В самом начале своего сочинения он говорит: "Пусть читатели не ожидают от меня, что я начну с формального определения бытия. Желательно было бы, чтобы никто не делал этого в тех случаях, когда он не уверен в правильности определения, а это бывает чаще, чем мы думаем. Я буду поступать, как человек, который ищет определения, и прежде всего разбирается в тех утверждениях и отрицаниях, которые с достоверностью можно высказать относительно предмета исследования, хотя еще не знает, в чем состоит точно определенное понятие его". "Жажда метода, подражание математикам, которые уверенно идут

по утопанному пути, было поводом такого множества ошибочных шагов на покрытой кочками почве метафизики, что это постоянно нужно иметь в виду, хотя трудно надеяться, что эти предостережения научат осторожности"<sup>287</sup>.

В этих словах заключается тема нового исследования, которое имеет в виду уже не часть прежней метафизики, а весь ее характер. Перед этим Кант исследовал и исправил рациональную теологию с точки зрения, которая касается всей рационалистической метафизики. Ту же точку зрения он применяет теперь ко всей метафизике вообще и приходит к тому же результату, что и в предыдущем исследовании, но в более широком объеме. Говоря о прежних доказательствах бытия Бога, Кант сказал в предисловии к своему сочинению: "такое доказательство еще никогда не было изобретено"<sup>288</sup>. Такой же приговор выносит он теперь всему прежнему метафизическому познанию. В сочинении на премию он говорит: "Метафизика, без сомнения, есть самая трудная из всех человеческих наук, однако она никогда еще не была написана"<sup>289</sup>. Итак, надобно определить, какой метод в философии ложен и какой правилен, нужно исследовать природу метафизической достоверности и соответственно

этому определить основы естественной теологии и морали: таковы четыре вопроса или "рассуждения", из которых состоит сочинение на премию.

## **2. МАТЕМАТИКА И МЕТАФИЗИКА. СИНТЕТИЧЕСКИЙ И АНАЛИТИЧЕСКИЙ МЕТОД**

Из сравнения математики и философии видно, что метод первой не может служить образцом для второй, как это делалось до сих пор, что подражание математическому методу со стороны философии есть коренное заблуждение, противоречащее цели этой науки. Пути познания обеих наук должны быть так же различны, как их задачи и объекты. Цель математики заключается в познании величин, а цель философии в познании вещей; в первой объекты возникают путем построения, а во второй они даны в опыте. Если мы строим предмет сами, или производим его, как, напр., трапецию, треугольник, конус и т. п., то мы видим ясно, как и из чего возникают эти предметы, следовательно, в чем они состоят; поэтому мы можем объяснить их по существу и вполне. Вместе с предметом возникает его понятие и определение. Построение заключается в сложении или имеет синтетический характер: поэтому математика приходит ко всем своим определениям синтетическим путем и может начинать с них.

В ином положении находится философия. Понятия вещей даны ей в опыте; поэтому они вовсе не ясны, а сначала спутанны и неопределенны. Она должна узнать, что дано в этих понятиях; поэтому, чтобы объяснить их, она должна сделать их отчетливыми и расчленить, т. е. должна действовать аналитически; она приходит ко всем своим определениям аналитическим путем, она должна сначала искать их и извращает порядок своих действий, если начинает с них. Не следует обманываться внешним видом философских определений, которые часто ставятся во главе исследований и образуются путем синтеза; так, напр., определение духа возникает таким образом, что мы сочетаем понятие субстанции с понятием разума и говорим: "под духом мы разумеем мыслящую субстанцию". Этим способом мы несколько не делаем ясною самую вещь, а только поясняем слова словами: поэтому такое определение имеет не философский, а "грамматический" характер. Разница между математикою и философией очевидна: "Задача философии состоит в том, чтобы анализировать понятия, данные в спутанной форме, и делать их подробными и определенными; задача же математики состоит в том, чтобы сочетать

данные понятия о величинах, ясные и достоверные, и сравнивать их, с целью узнать что из них может быть выведено"<sup>290</sup>.

Правильность этого различения подтверждается уже тем способом, каким обе эти науки обозначают свои понятия. Математика может непосредственно выразить в наглядной форме свои объекты, величины и их отношения, с помощью алгебраических формул, чисел и фигур, из которых ясно видно, что мы представляем себе. Наоборот, знаками философских понятий служат лишь слова, которыми представление выражается в общей форме, а составные части понятий и отношения их вовсе не указываются. Математика обозначает свои понятия "in concrete", а философия "in abstracto"<sup>291</sup>.

Данные и сложные понятия должны быть разложены аналитическим исследованием на свои составные части. Исследование должно продолжаться до тех пор, пока не будут найдены последние, не разложимые далее элементы, или "основные понятия". Ввиду однородности математических объектов и большого разнообразия философских надобно предполагать, что таких основных понятий в математике мало, а в философии, наоборот, очень много. В математике существует небольшое

количество понятий, которые ею предполагаются и самую ею не анализируются, как, напр., понятие величины вообще, единства, множества, пространства и т. д. Наоборот, в философии есть очень много объектов, которые "почти вовсе не" могут или лишь "отчасти" могут быть разложены и разъяснены: примерами первого рода служат понятия существования и последовательности, представления, чувства возвышенного, прекрасного, отвратительного и т. д., чувства удовольствия и неудовольствия, страсти и антипатии. Задача аналитического исследования состоит в том, чтобы различать, что в объекте существует первоначально, и что имеет производный характер; исследователь заблуждается, если принимает выводимый признак за "первоначальный"; он также заблуждается, если находит слишком мало основных понятий. Что касается последнего пункта, метафизика пребывает в отношении к своим объектам в таком же заблуждении, как и старая физика, учившая, что вся материя в природе состоит лишь из четырех элементов.

Сказанное об основных понятиях относится и к основным суждениям: в философии таких "недоказуемых положений" должно быть "гораздо больше, чем в математике". "Я бы

хотел", – говорит Кант о метафизике, – "чтобы была составлена таблица недоказуемых положений, лежащих в основе этих наук на всем их протяжении. Конечно, она составила бы неизмеримо огромный план; тем не менее важнейшая задача высшей философии состоит в том, чтобы отыскать эти недоказуемые основные истины"<sup>292</sup>.

Отсюда становится понятною необычайная трудность метафизики. Основные понятия математики гораздо более просты и легче поддаются объяснению, чем понятия философии. Стоит лишь сравнить понятие триллиона с понятием свободы, чтобы убедиться в этом. Если дана единица, то ясен и триллион, так как он состоит лишь из единиц, хотя и очень многих. В чем состоит свобода – это и до сих пор загадка. "Я знаю", – говорит в этом месте Кант, – "что есть много людей, считающих философию легкою в сравнении с высшею математикою. Но эти люди называют философией все, что сказано в книгах, носящих это заглавие. Разница между этими книгами и настоящею наукою обнаруживается по результатам их. Философские знания в большинстве случаев имеют судьбу мнений и подобны метеорам, блеск которых вовсе не ручается за их продолжительность. Они

исчезают, а математика остается. Метафизика есть, без сомнения, труднейшая из всех человеческих наук, но она никогда не была еще написана. Тема, данная академией, показывает, что есть причины осведомиться относительно пути, на котором ее следует искать"<sup>293</sup>.



### 3. ИСТИННЫЙ МЕТОД И ДОСТОВЕРНОСТЬ В МЕТАФИЗИКЕ

Итак, истинный путь в метафизике ведет от данных неясных понятий, с помощью все углубляющегося анализа, к отчетливым и подробно развитым понятиям. Поэтому определения никогда не могут быть началом, они должны быть лишь с трудом достигаемой целью; философия может начинаться лишь с объяснения слов, но не с объяснения вещей. Именно в этом и состоит заблуждение, что в философии знакомое считают познанным и уверены в знании вещи, которой никто не знает и еще никто не объяснил. В таком положении находится, напр., понятие времени. "Реального объяснения его еще никто не дал". Всякий из нас находится в таком же положении к этому обыденному представлению, как Августин, который сказал: "Я знаю, конечно, что такое время, но когда меня просят определить его, я его не знаю".

Недоказуемые положения, вытекающие из аналитически найденных основных понятий, играют в философии такую же роль, как в математике аксиомы; они служат основанием всех дальнейших выводов. Так как понятия и

положения выражаются словами, а эти последние имеют различные значения, то следует точно разделять эти значения, чтобы избежать смещений и заблуждений. Так, словом "различать" мы обозначаем понятия: "находить различия" и "познавать различия", иными словами, мы обозначаем ими чувственное и логическое различие (суждение); если мы не обратим на это внимание, то мы смешаем способность различения животных со способностью различения разумных существ. В сочинении о ложных хитросплетениях силлогизма Кант провел именно это различие и сильно настаивал на нем; в сочинении на премию невнимания к этому различению он приводит, как пример вредного смешения понятий. Так как Кант в этом сочинении приводит то, что в сочинении о силлогизме было подробно развито, то это уже может служить надежным доказательством, что сочинение о силлогизме написано раньше, чем сочинение о теологии и морали<sup>294</sup>.

Крузиус также утверждал, что основные истины метафизики суть недоказуемые положения, но он хотел оправдать их логически, признавая следующее положение высшим правилом всякой достоверности: "Что я не могу

мыслить иначе, как истинным, то есть истина". Это правило основывается на единстве мышления и бытия, на тесной связи между логикой и метафизикой; оно опирается на то основное предположение догматического рационализма, которое Кант еще утверждал в своем "Новом разъяснении", а теперь решительно отвергает. Поэтому он не позволяет пользоваться правилом Крузиуса для оправдания недоказуемых положений метафизики. Оно не годится для обоснования их и выражает лишь наше чувство уверенности: оно есть наше признание, но не доказательство<sup>295</sup>.

Логические законы мышления имеют лишь формальное значение, а недоказуемые положения метафизики имеют материальное значение; поэтому их нельзя обосновывать с помощью правил мышления, их можно найти и установить лишь путем анализа понятий, данных в опыте. Метафизика должна открывать свои основоположения по примеру эмпирических наук, а не создавать их по произволу; образцом для нее должен служить не метод математики, а скорее метод физики. Согласие между метафизикой и учением Ньютона было целью, которую Кант давно уже преследовал. В своем "Новом разъяснении" он хотел примирить с этим учением

метафизические принципы познания, а теперь и метод метафизики. "Истинный метод метафизики в основе тождествен с тем, который введен Ньютоном в естествознание и повлек в нем за собою такие полезные последствия". Естествознание требует, говорит он, чтобы мы на основании надежного опыта и во всяком случае с помощью геометрии отыскивали правила, по которым происходит в природе явления. Если мы и не усматриваем первые основания какого-либо закона в телах, тем не менее достоверно что они действуют по этому закону, и запутанные явления разъясняются, если отчетливо показать, как они подходят под эти хорошо доказанные правила. Точно то же относится и к метафизике: "ищите с помощью надежного внутреннего опыта, т. е. непосредственно очевидного сознания, те признаки, которые наверное находятся в понятии какого-либо общего свойства, и хотя бы вы всей сущности вещи не знали, вы все же можете пользоваться с уверенностью этими признаками, чтобы многое вывести из них относительно вещи"<sup>296</sup>.

#### 4. ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ ЕСТЕСТВЕННОЙ ТЕОЛОГИИ И МОРАЛИ

В последней части своего исследования Кант применяет этот метод для определения первых оснований естественной теологии и морали. Бытие есть эмпирическое понятие; должно нечто существовать, без чего ничто невозможно или не может быть мыслимо: это – абсолютно необходимое существо. Анализ этого понятия приводит к понятию Бога, и "что касается тех сторон бытия, в которых нет ничего подобного случайности, метафизическое понятие о Боге может быть очень достоверным". Наоборот, суждения о его свободных актах, его провидении, праведности и доброте имеют лишь нравственную очевидность<sup>297</sup>.

В немногих положениях здесь выражено то знание о Боге, которое Кант с большою подробностью развил в сочинении о доказательстве бытия Бога и ввиду трудности вопроса непременно должен был бы подробнее изложить в этом месте сочинения на премию, если бы исследование о доказательстве бытия Бога не было уже написано. Поэтому при сравнении этих сочинений для сколько-нибудь

критического взора не может быть сомнений, которое из них явилось раньше.

Принцип естественной морали заключается в понятии обязательности, определяющей нравственную деятельность и отличающей ее от безнравственной. Это понятие еще мало известно; в области учения о нравственности мы еще далеки от того, чтобы "достигнуть необходимой для очевидности отчетливости и прочности основных понятий и положений". Анализируя понятие обязательности, мы ясно видим следующее: оно утверждает, что что-либо должно случиться или не случиться, быть сделано или оставлено. Долженствование есть формула обязательности, выражение известной необходимости в наших действиях. Анализируя понятие этой необходимости, мы находим, что она бывает условною или безусловною, опосредствованною или непосредствованною; нечто должно случиться, или само ради себя, или ради чего-либо другого: в первом случае поступок есть цель сама по себе, а во втором случае он есть средство для чего-либо другого. Отсюда ясно, что есть два рода необходимости: необходимые средства и необходимые цели, и что нравственная необходимость (обязательность) может быть лишь необходимостью второго рода.

Если поступок служит средством для достижения какой-либо другой цели, как, напр., решение математических задач, то его следует выводить и объяснять из понятия этой цели. Если же поступок служит целью сам по себе или должен возникнуть безусловно, то его необходимость недоказуема, ее нельзя выводить или обосновывать. Прежнее метафизическое учение о нравственности объясняло понятие обязанности через понятие совершенства: "делай наилучшее, что тебе возможно; воздерживайся от того, что мешает этому совершенству". Этим не указано, что должно происходить. Поэтому это основоположение имеет лишь формальный, а не материальный характер. Из таких формальных основоположений для действительной деятельности вытекает так же мало следствий, как из формальных законов мышления для действительного познания; вернее, из них не вытекает никаких таких следствий. Этика в прежней метафизике так же бесплодна, как и логика.

Кант говорит, что он убедился в этом после долгих размышлений об этом предмете: это примечание он решительно повторяет и в рассматриваемом нами сочинении. Характер нравственной необходимости совпадает с добром;

о том, что такое добро, нам говорит не знание, а простое, далее не разложимое, нравственное чувство: содержание его дает начало материальному недоказуемому основоположению естественной морали. "А так как в нас, наверное, есть много простых чувств добра, то существует много таких неразложимых представлений"<sup>298</sup>.

Кант решительно подчеркивает независимость и отличие добра от истины и это обоснование морали называет усмотрением новейшего времени. "Именно в наше время начали большею частью понимать, что способность представлять истину есть знание, а способность ощущать добро есть чувство, и что эти способности нельзя смешивать друг с другом". Кант не умалчивает также, кому он приписывает эту заслугу; в конце своего исследования он говорит: "Гетчесон и другие, заговорившие о нравственном чувстве, дали начало прекрасным замечаниям по этому вопросу"<sup>299</sup>. Если бы он и не прибавил этого, то и по содержанию его сочинения мы бы могли судить, что он высказывается против рациональной этики, в особенности против Вольфа, и согласен с английскими представителями нравственной философии,

высказавшимися в пользу эмпиризма в этике и получившими начало от Локка.

## **5. ВРЕМЯ ВОЗНИКНОВЕНИЯ СОЧИНЕНИЯ НА ПРЕМИЮ**

Мы уже раньше говорили, а теперь путем подробного изложения вполне доказали, что сочинение на премию находится в ближайшей связи, как по содержанию, так и по времени с тремя раньше рассмотренными сочинениями и посвящено развитию одинаковой с ними темы. Если расположить содержание этих сочинений в дидактическом порядке, переходя от оснований к следствиям, то ряд их должен совпадать с нашим изложением. Порядок здесь таков: логическое мышление действует лишь аналитически и по закону тождества и противоречия (ложное хитросплетение четырех фигур силлогизма); поэтому с помощью логического мышления нельзя узнать, что что-либо есть реальное основание (опыт введения отрицательных величин), а также, что какое-либо чистое понятие существует (единственно возможное основание доказательства); поэтому и знание вещей может быть достигнуто не с помощью логических определений и выводов из них, т. е. не с помощью синтетического метода математики, а лишь посредством аналитического исследования

данных в опыте понятий (сочинение на премию). Если поставить эти сочинения в обратном порядке, то предшествующие сочинения в полученном таким образом ряду сделаются непонятными, а последующие излишними<sup>300</sup>.

Но как бы мы ни изменяли порядок сочинений и как бы ни играли ими, одно совершенно невозможно – поставить сочинение на премию во главе этого ряда. Мы уже привели в различных местах основания, почему это сочинение необходимо явилось позже, чем исследование о силлогизме и о доказательствах бытия Бога; мы знаем также, почему опыт введения отрицательных величин явился раньше доказательства бытия Бога. В пользу того, что сочинение на премию явилось позже всех этих сочинений, говорит как дидактический порядок вообще, так и критическое сравнение этих сочинений в частности<sup>301</sup>.

К этому нужно прибавить, что у Канта не было достаточно времени, чтобы обработать свое сочинение подробнее и тщательнее в отношении формы; ему приходилось спешить, чтобы сдать его в назначенный срок. В "эпilogе" он сам говорит, что предпочитает пренебречь указанными достоинствами сочинения, чем

отказаться из-за них от желания представить свой труд вовремя для оценки. Даже несколько лет спустя он называет его в программе своих лекций зимою 1765–1766 г. "кратким и поспешно написанным сочинением"<sup>302</sup>. Я бы хотел знать, что могло бы заставить Канта торопиться, если бы это сочинение предшествовало другим, так как тогда он мог бы писать его, имея достаточно времени. Но если, как это и было в саком деле, оно следовало за другими сочинениями, то у Канта было очень мало времени для выполнения его<sup>303</sup>.

### III. ИНДУКТИВНЫЙ МЕТОД ПРЕПОДАВАНИЯ

Кант собирается реформировать немецкую философию в духе английской; догматический рационализм должен быть преобразован с помощью эмпиризма, метафизика с помощью индуктивного метода, который введен Бэконом в философию, Локком в теорию знания и Ньютоном в естествознание. Кант считает этот метод также правильным методом преподавания; он должен служить руководством для его академической деятельности, для лекций по метафизике, логике и этике. Именно по этому пункту Кант высказывается в упомянутой уже программе лекций 1765–1766 таким образом, что его взгляды вполне совпадают с исследованиями в сочинении на премию.

Метафизика, говорит он, потому так несовершенна и ненадежна, что никто не обращает внимания на свойственный ей метод. Ее метод не синтетический, как в математике, а аналитический. В учении о величинах самое простое и общее есть в то же время самое легкое, а в высших науках такие понятия принадлежат к числу самых трудных; поэтому в математике

такие понятия по природе своей должны стоять на первом плане, а в метафизике – на последнем; математика может начинать с определений, а метафизика должна лишь кончать ими. Кант намерен начинать метафизику с эмпирической психологии и зоологии, поставить рядом с этою наукою космологию или учение о мертвых телах, затем перейти к онтологии и закончить вопросом об отношении между духовными и материальными сущностями, т. е. рациональную психологией. Эмпирическую психологию он называет "метафизическою эмпирическою наукою о человеке" и говорит, что рациональная психология есть "труднейшая из всех философских наук"<sup>304</sup>.

Аналитический метод преподавания есть, по мнению Канта, единственно правильный способ для развития ума; слушатель должен не заучивать мысли, а мыслить; следует не нести его, а вести, чтобы он сам научился ходить. Если заменить этот метод обратным, ученик нахватывается чего-то "вроде разума" раньше еще, чем у него развился рассудок, и пользуется "взятою напрокат наукою". "В этом заключается причина того, что нередко встречаются ученые (собственно, вышколенные люди), обнаруживающие очень мало рассудка, а также того, что академии дают

больше бестолковых голов, чем другие круги общества". Вполне в духе Сократа говорит Кант: получающий образование юноша должен не заучивать философию, а философствовать. Метод преподавания должен быть "сократовским методом, т. е. методом исследования", и только позже он должен делаться "догматическим, т. е. методом решения". Совершенно согласно с Локком Кант считает истинным правилом образования "прежде всего развивать рассудок и ускорять его рост, упражняя его в области эмпирических суждений и обращая внимание на то, чему его может научить сравнение ощущений внешних чувств".

В этике исследования Шефтсбери, Гетчесона и Юма, хотя и несовершенные и неполные, тем не менее более всего способствовали определению первых оснований всякой нравственности. Кант хочет дополнить эти исследования и занять как бы среднее место между немецкою и английскою нравственною философией, между Баумгартеном и Гетчесоном. Знание человеческой природы он считает истинною основой этики: знание человека в смысле житейской опытности и философского знания. "В учении о нравственности я везде обсуждаю с исторической и философской точки зрения то, что случается,

раньше, чем показать, что должно случаться, и таким образом поясняю метод, которым нужно изучать человека, не только того человека, который искажен изменчивыми формами, навязанными ему его внешним состоянием, и, как таковой, почти всегда остается непознанным даже самими философами, но вечную природу человека и ее особое место в мироздании, чтобы знать, какое совершенство свойственно ему в состоянии грубой, и какое в состоянии мудрой простоты; этим методом мы должны также узнать, каково должно быть его поведение, когда он, выйдя из этих двух границ, стремится достигнуть высшей ступени физического или нравственного превосходства, но отстает более или менее от того или другого. Этот метод нравственного исследования есть прекрасное открытие нашего времени; в целом оно совершенно не было известно древним"<sup>305</sup>.

Этика тем отличается от метафизики, что объект ее не отыскивается с помощью разумных оснований, а установлен раньше всяких разумных оснований. В самом деле, различие между добром и злом в наших поступках можно легко и правильно познать с "помощью того, что называется чувством". Это чувство нужно обосновывать, исходя из человеческой природы.



В этой задаче заключается трудность этической проблемы, так как можно легко ошибаться относительно способа обоснования. "Поэтому нет ничего распространеннее, как звание философа-моралиста, и в то же время ничто не встречается реже, как действительное право на такое звание"<sup>306</sup>. Первыми предшественниками на новом пути Кант совершенно определенно считает в этом месте своего сочинения английских моралистов и не называет того писателя, который в его глазах достиг кульминационного пункта рассматриваемого направления и явился лишь "в новейшее время". Мы имеем в виду Руссо с его девизом: "le sentiment est plus que la raison". Без сомнения, произнося вышеуказанные слова, Кант имел в виду этого писателя. Из единства и порядка вещей Кант хотел выводить божественное первоначальное основание мира. Именно в этом отношении существовала точка зрения, при которой он мог решиться поставить рядом Ньютона и Руссо: первому он приписывал открытие единства в телесном мире, а второму открытие единства в нравственной природе человека. В отрывках из литературного наследия Канта мы находим следующее изречение: "Ньютон впервые увидел чрезвычайно простой

порядок и правильность там, где до него находили беспорядок и плохо объединенное разнообразие, и вот с тех пор кометы обращаются по геометрически правильным орбитам. Руссо впервые открыл под разнообразием человеческих форм глубоко затаенную природу человека и скрытый закон, которым, по его наблюдениям, оправдывается Провидение. Согласно Ньютону и Руссо Бог оправдан, и отныне положение Попа есть истина"<sup>307</sup>.

## Глава пятнадцатая

### КАНТ И РУССО. ЭСТЕТИЧЕСКИЕ И НРАВСТВЕННЫЕ ЧУВСТВА. ПЕРВОНАЧАЛЬНОСТЬ НРАВСТВЕННОЙ ПРИРОДЫ

#### I. ВЛИЯНИЕ РУССО НА КАНТА

##### 1. СОЧИНЕНИЯ РУССО

Так как в приведенных словах Канта Руссо сравнивается с Ньютоном, и ему приписывается в антропологии такое же значение, как Ньютону в космологии, то отсюда уже ясно, что был момент, когда влияние Руссо создало эпоху в жизни Канта. Однако это влияние должно было иметь иной характер, чем мощное воздействие в области научного знания, произведенное английским математиком и натурфилософом. Трудно себе представить два ума, до такой степени различные во всех отношениях, как Ньютон и Руссо. То обстоятельство, что оба они повлияли на Канта и

способны были до основания потрясти развитие его идей, без сомнения, может служить самым замечательным и поучительным свидетельством своеобразия его духа. Человек, хранивший и развивавший в своем уме миросозерцание Ньютона, никогда не мог сделаться слепым приверженцем Руссо и отдаться его влиянию до степени полного подчинения. Тем не менее Кант, хотя этого и трудно было ожидать от критического и трезвого мыслителя, был увлечен сочинениями Руссо и очарован его языком; идеи Руссо вывели его миросозерцание на новый путь<sup>308</sup>.

В ходе своих исследований Кант достиг такого пункта, в котором он сошелся с Руссо. Догматический рационализм был потрясен, метафизика потеряла в его глазах свое прежнее значение и перестала быть системой познания сущности вещей; она должна была пойти путем аналитического обоснования наших представлений и понятий о вещах и таким образом сделаться эмпирической наукой о человеке. Задача анализа состоит в расчленении объектов, в отделении и различении их случайных и существенных, производных и первоначальных свойств; анализ доходит до элементарных составных частей, до последних,

неразложимых далее условий, составляющих сущность предмета.

Метафизика, ставшая на точку зрения этого психологического самонаблюдения и ограниченная методом этого аналитического исследования, имеет своею постоянною темою человеческую природу; целью ее познания является эта природа в ее чистоте и первоначальности, обнаруживающейся по удалении всего того, что сделали из человека искусство и образование; она стремится узнать человека, каким он вышел из рук природы, чтобы перейти в руки воспитания. При этом оказывается, что к числу первоначальных и существенных свойств человеческой природы относится симпатия, доброжелательство, естественная любовь, из которой возникают самоотвержение и самопожертвование, а также невольное одобрение поступков, соответствующих этим чувствам. В этом "нравственном чувстве", которое впервые было разъяснено английскими философами, состоит существенное свойство человеческой природы. Человек от природы добр и счастлив, он становится дурным и несчастным вследствие такой формы образования, общества и воспитания, которые портят его натуру и

превращают естественные стремления симпатии в корыстолюбие и себялюбие. Такое ложное воспитание изуродовало и погубило человека; поэтому теперь высшая из всех задач состоит в том, чтобы спасти человека от состояния всеобщей гибели и восстановить его истинную сущность с помощью общества и воспитания, сообразных его природе.

Такие идеи развивал Руссо с огненною силою и разжигающим влиянием своего красноречия в целом ряду сочинений, написанных в 1750–1762. В первом из своих сочинений, получившем премию от дижонской академии (1751), он заявил, что нравы не улучшаются развитием наук и искусств. Темою второго сочинения, не удостоившегося премии (1754), служила мысль, что общество институтом собственности ввело неравенство, положило основание корыстолюбию и уничтожило симпатию. "Новую Элоизу" Руссо написал (1761) с целью показать природу и истинные потребности человеческого сердца в противоположность уродству и ложной нравственности противоестественного воспитания. В своих последних двух сочинениях, считающихся главными, в "Общественном договоре" и в педагогическом романе "Эмиль" (1762), Руссо хотел показать, как помочь этим

несчастиям с помощью нового естественного общества, воспитания и религии<sup>309</sup>.

Руссо называл это последнее сочинение своею лучшею книгою; оно произвело на Канта необыкновенное впечатление и так увлекло его, что, читая его, он забыл свой обыкновенный распорядок дня, а это много значит; портрет женеvского философа служил единственным украшением его кабинета, также на лекциях в это время он нередко с любовью говорил о Руссо и его учении о воспитании. Он знал все его главные сочинения и рассматривал их связь так, как мы ее изложили. В своей антропологии, занимаясь исследованием "о характере рода", Кант говорит о Руссо: "три его сочинения о вреде, который причинен нам 1. переходом от природы к культуре, ослабившим наши силы, 2. цивилизацией, которая распространила неравенство и взаимное притеснение, 3. мнимым развитием нравственности, которое привело к противоестественному воспитанию и искажению мышления – эти три сочинения, изображающие естественное состояние, как состояние невинности, должны были служить лишь руководством к его сочинениям "Общественный договор", "Эмиль" и "Савойский викарий", чтобы выбраться из лабиринта зол, которыми окружило

себя человечество по собственной вине"<sup>310</sup>.

## 2. СУЖДЕНИЯ КАНТА О РУССО (ОТРЫВКИ)

В сочинениях Канта, относящихся к 1764, именно в "Наблюдениях над чувством прекрасного и возвышенного" и в особенности в соответствующих примечаниях, которые составляют первую и важнейшую часть "Отрывков", видны следы первых свежих впечатлений, произведенных на Канта женеvским философом. Кант, вместе с Руссо, признает существование неписанного, заложенного в человеческой природе нравственного закона и требует нового воспитания, соответствующего с этим естественным законом, но он не согласен с тем способом, каким Руссо хотел решить эту проблему. Кант никогда не разделял мысли, что культура и общество, каковы они суть, приносят только зло, и что истинное воспитание может состоять лишь в том, чтобы защищать воспитанника от этих зол и опасностей. Такое воспитание невозможно уже потому, что нравственно выродившийся мир никогда не может дать таких неиспорченных воспитателей, каких требует Руссо<sup>311</sup>. Проблема воспитания неразрешима, если вполне присоединиться к

мнениям автора "Эмиля". Поэтому и после прочтения "Эмиля" Кант говорит в своих "Наблюдениях" о "еще не открытой тайне воспитания".

В переходе человека из естественного состояния в культурное, которое дает простор антагонизму интересов, соперничеству сил, борьбе за существование, Руссо видел заслуживающее сожаления отпадение, а Кант считал его необходимым результатом развития: он также чувствовал во всей полноте противоположность между природою и культурою со всею свитою ее зол, но он оценивал эту противоположность совсем иначе чем Руссо. Естественный человек, бегущий от общества и культуры, есть не реально развивающийся человек, а продукт фантазии, поэтический вымысел, произвольное построение, не имеющее права на существование в философии: "Руссо мыслит синтетически и начинается с естественного человека, я мыслю аналитически и начинаю с культурного человека"<sup>312</sup>.

Кант строго держался своего метода и не позволял волшебному вымыслу и языку Руссо опутывать себя, хотя и был сильно увлечен им; чтобы оставаться свободным в своих суждениях, он принужден был нарочно притуплять себя в

отношении этих магических воздействий. "Я принужден читать Руссо до тех пор, пока красота его выражений не перестает волновать меня; только тогда я могу разумно относиться к нему"<sup>313</sup>. Он должен был призывать на помощь всю свою критическую энергию, чтобы отличать у этого писателя истину от заблуждения и не подчиняться ослепляющему красноречию, против которого он был вооружен в других случаях естественным отвращением к нему. Я думаю, что для силы слова, которою был одарен Руссо, нельзя найти высшего триумфа, как то, что величайший и наиболее критический мыслитель века мог, по его собственному свидетельству, до такой степени подчиняться его речи. "Первое впечатление, производимое сочинениями Руссо на читателя, занимающегося чтением не из одного тщеславия и для препровождения времени, состоит в том, что он чувствует необыкновенное остроумие, благородный порыв гения и полную чувства душу в такой высокой степени, в какой, быть может, никогда ни один писатель какого бы то ни было века и народа не соединял эти свойства в себе. За этим впечатлением следует изумление перед странными и противоречащими здравому смыслу мнениями, в высшей степени противоположными общепринятым взглядам, так

что легко является предположение, что автор доказывал их лишь с помощью своего необыкновенного таланта и волшебного красноречия, желая выделиться и посредством захватывающей и поражающей новизны учения превзойти всех своих соперников по красноречию"<sup>314</sup>.

Однако сила речи, проявившаяся в сочинениях Руссо, никогда не оказала бы такого сильного влияния на Канта, если бы в них не было истины, которая поразила Канта, проникла в глубину его убеждений и победила его. До тех пор он считал высшим свойством человека нечто такое, что под влиянием Руссо перестало для него играть такую роль. Мысль, что нравственное достоинство человека вытекает из первоначального источника человеческой природы, независимого от всякого интеллектуального развития, от всякого прогресса наук и совершенствования рассудка, мысль, что эти последние факторы не в состоянии сделать человека добрым, что, находясь на низшей ступени образованности, можно обладать свойствами, которых не способны дать наука и знание, как бы высоко они ни были развиты, иными словами, мысль о первоначальности и независимости нравственности была до такой

степени разъяснена Канту сочинениями Руссо, что он сохранил ее навсегда и более уже не сомневался в ней. Он только глубже продумал ее впоследствии и обосновал. Английские философы, следовавшие Локку, высказывали подобные взгляды, но лишь мощная речь Руссо способна была возвысить на степень воодушевленного убеждения их учение о нравственном чувстве и естественной нравственности.

На этот счет мы имеем из уст самого Канта чрезвычайно важное и характерное признание, одно из самых прекрасных, дошедших от него. "В силу своих склонностей", – говорит Кант, – "я – исследователь. Я испытываю жажду познания, жадное стремление идти по этому пути дальше и удовлетворение при каждом успехе. Было время, когда я думал, что эта деятельность составляет честь человечества, и я презирал невежественную чернь. Руссо вернул меня к истине. Это ослепляющее преимущество исчезает, я учусь уважать людей и стал бы считать себя гораздо менее полезным, чем обыкновенный рабочий, если бы не думал, что это исследование может дать всем другим средство восстановить опять право человечества". "Если есть наука, в которой человек действительно нуждается, то это именно

та, которой учу я: она состоит в том чтобы с достоинством занимать место, указанное человеку в мироздании, место, на котором он может научиться, что нужно делать, чтобы быть человеком"<sup>315</sup>.

Вот пункт, в котором Кант чувствовал себя как бы обращенным на путь истины благодаря Руссо. Он ценил высоко этого писателя за то, что речь его была проникнута с огненной силой убеждением, которое сообщилось и ему; он всегда высоко ставил Руссо даже и тогда, когда далеко уже отошел от той точки зрения, когда был обязан идеям Руссо переворотом в своем мирозерцании. Хотя он ясно видел ошибки и мечтательные заблуждения Руссо, он порицал тех, кто смотрел на него, как на мечтателя. В его глазах Руссо был не мечтателем, а энтузиастом. Мы вскоре встретимся с примером такой оценки.

## II. НАБЛЮДЕНИЯ НАД ЧУВСТВОМ ПРЕКРАСНОГО И ВОЗВЫШЕННОГО

### 1. КРАСОТА И ДОСТОИНСТВО ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ

Нравственное чувство было уже у английских философов непосредственно связано с эстетическим чувством и определялось, как вид эстетического чувства: оно рассматривалось, как нравственный вкус, как чувство правильной деятельности. Шефтсбери называл красотой поведения гармоническое отношение между нашими склонностями, правильную пропорцию между эгоизмом и доброжелательством, красоту чувства и ее выражение в воле. В этой красоте поведения состоит добродетель; вкус к добродетели есть нравственное чувство, входящее в число естественных способностей человека и требующее, как и всякая другая способность, развития и воспитания. Эстетическое чувство есть чувство прекрасного и возвышенного; это чувство становится нравственным, поскольку с помощью его мы воспринимаем красоту и достоинство человеческой природы; мы добродетельны, если

действуем согласно этому чувству.

Именно так и понимает свою тему Кант. К числу естественных задатков человеческой природы относится эстетическое чувство, а в нем заключается нравственное чувство. Поэтому учение о нравственности не зависит от метафизики, а основывается на опыте и наблюдении. "Основоположениями добродетели служат не умозрительные правила, а сознание чувства, живущего в человеческой груди. Я полагаю, что вкратце выражу все эти мысли, если скажу: это есть чувство красоты и достоинства человеческой природы". Его Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного заимствованы из непосредственного опыта, написаны легко и привлекательно, возникли не в кабинете, а среди идиллического досуга, выражены с юмором и жизненной свежестью, набросаны нередко несколько смело и небрежно<sup>316</sup>. В основе этого сочинения видны взгляды Руссо, а образцом стиля послужили английские писатели. Для разъяснения мысли он пользуется не столько понятиями, сколько примерами. Это сочинение составляют не критические исследования, произведенные Кантом позже для обоснования эстетики, а афоризмы из антропологической характеристики



чувств, темпераментов, полов и национальных особенностей. Чувства прекрасного и возвышенного описываются и поясняются примерами в отношении их предметов, а также естественных свойств людей, соответственно тому, как они выражаются в различных индивидуальностях, полах и народах<sup>317</sup>.

## **2. ВИДЫ ПРЕКРАСНОГО И ВОЗВЫШЕННОГО. ТЕМПЕРАМЕНТЫ**

Прекрасное и возвышенное суть возбуждающие и трогаящие приятные впечатления; возвышенные объекты бывают страшными, благородными и великолепными. Крайнюю противоположность прекрасного составляет отвратительное, а возвышенному противоположно смешное. В человеке эти противоположности имеют характер в первом случае пошлости, а во втором случае эксцентричности или карикатурности, если противоестественны. Патриотические войны Кант называет возвышенными, крестовые походы эксцентричными, дуэли карикатурными; любовь к одиночеству представляется ему благородною, склонность к отшельничеству эксцентричною, а монашеская жизнь карикатурною. В области мысли рассуждения о бесконечном величии и вечности возвышенны, а пустые хитросплетения, вроде, напр., учения о четырех фигурах силлогизма, относятся к числу "школьных карикатур".

Чувство красоты и достоинства человеческой

природы служит руководством и основанием добродетели: на первом основывается всеобщая любовь к человечеству, а на втором всеобщее уважение к человечеству. "Только в случае подчинения личных склонностей такой широкой склонности, наши добрые побуждения могут быть пропорциональными и создать ту благородную благопристойность, которая составляет красоту добродетели". Эстетические чувства, выражающие оценку, составляют источник нравственных чувств. И те и другие чувства универсальны; они сохраняют значение для всех, следовательно, имеют основное значение и потому составляют характер "настоящей добродетели", тогда как сострадание и благосклонность производят не настоящие добродетельные, а только подобные добродетельным поступки. Точно так же чувство чести и стыда, если оно подчиняется мнимым целям и чужим мнениям влечет за собою лишь "призрак добродетели". Кант отличает нравственное настроение от нравственной симпатии. Нравственное настроение есть чувство красоты и достоинства человеческой природы, а нравственная симпатия есть чувство потребностей и возбуждений, производимых ею; первое чувство есть характерная особенность

"благородного сердца" и "справедливого человека", второе есть отличительная особенность так называемого "доброго сердца" и "добросердечного человека": добродетель первого рода настоящая, а вторая – "приемыш". Нравственные чувства постоянны, так как они универсальны, а чувства, основанные на возбуждении, случайны и изменчивы, так как зависят от мимолетных впечатлений. Меланхолический темперамент любит возвышенные впечатления, сангвинический склонен к возбуждающим и трогаящим, холерический любит великолепие, в котором нет серьезности, а есть лишь внешний вид и блеск величия; меланхолик в своей уродливой форме становится мечтателем и фантазером, сангвиник пустозвоном, а холерик хвастуном<sup>318</sup>.

### 3. ПОЛЫ

Если сравнивать полы с прекрасными и возвышенными объектами, то природе мужчины свойствен возвышенный и глубокий рассудок, а природе женщины прекрасный. Мудрость женщины состоит в том, чтобы чувствовать, а не умствовать "Полы должны не меняться своими характерными особенностями, а сохранять их и сообразно природе развивать: ни одному из них не следует усваивать формы жизни и деятельности другого; женщине не следует пахнуть порохом, а мужчине мускусом; женщине так же прилично заниматься математикой или греческим языком, как носить бороду<sup>319</sup>. Все дело в том, чтобы мужчина становился все более совершенным, как мужчина, а женщина, как женщина, т. е., чтобы побудительные причины склонности полов друг к другу действовали сообразно указаниям природы, все более облагораживая один пол и увеличивая красоту другого".

Совершенно в духе Руссо Кант говорит: "если мы делаем что-либо против природы, мы всегда поступаем очень дурно"<sup>320</sup>. Красота и достоинство полов развивается в их взаимных

отношениях, естественным выражением которых служит полая любовь. Содержанием великой женской науки служит человек и среди людей мужчина. Задача женщины состоит в том, чтобы был любимой: поэтому она невольно должна хотеть нравиться и заниматься своею красотой, чего нельзя достигнуть без суетности; поэтому женская суетность, правда, есть порок, но прекрасный порок, которого нельзя порицать, так как он заложен в человеческой природе; женщина может быть суетною, но никогда не "чванною", ибо характер ее пола ничем не уродуется хуже, так как всякое чванство имеет глупый и безобразный вид<sup>321</sup>. В цветущий период женской жизни должны действовать природа и красота, и все совершенство женщины должно состоять в "прекрасной простоте". Когда эти прелести уступают возрасту, великому разрушителю красоты, тогда место прекрасных свойств должны постепенно заступать возвышенные и благородные прелести женского склада души и образования.

В жизни стареющей женщины музы должны замещать то, что теряют грации; тогда женщине нечего бояться страшной эпохи старости, она всегда будет принадлежать еще к прекрасному полу. Женщина любит в мужчине благородство, а

мужчина в женщине красоту: поэтому, если отношения складываются естественно, половая любовь должна еще более облагораживать мужчину и еще более украшать женщину. Мужчина никогда не должен, как это бывает иногда под влиянием дурной моды и испорченного вкуса, становиться "сладеньким человеком", а женщина "педанткой или амазонкой"<sup>322</sup>.

Если проследить до основания и оценить без ослепления волшебное влияние, производимое женским полом на мужской, то настоящим источником этого влияния и всех относящихся сюда явлений окажется половое влечение. В своих "Наблюдениях" Кант задается целью рассматривать эти явления не с нравственной точки зрения, а с естественной. Он говорит об этих явлениях в таком же тоне, как пятьюдесятью годами позже Шопенгауэр, который в своей "Метафизике половой любви" должен был вспоминать об этих наблюдениях Канта. "Все волшебное влияние, производимое прекрасным полом", – говорит Кант, – "в основе опирается на половое влечение. Природа преследует свою великую цель, и все присоединяющиеся тонкости, как бы они ни казались далеко отстоящими от этой цели, составляют лишь украшение и

заимствуют в конце концов свое влияние из того же источника". "Если этот вкус не оказывается тонким, то из-за этого его не следует все же презирать. Ведь большая часть людей следует этим путем великому порядку природы чрезвычайно простым и надежным способом"<sup>323</sup>. Однако любовь, руководимая только половым влечением, легко может выродиться в распутство и сделаться развратною, "потому что", – как коротко и метко выражается Кант, – "огонь, зажженный одним лицом, может быть потушен другим"<sup>324</sup>.

#### 4. НАРОДЫ И ВЕКА

Рассматривая вопрос об отношении национальных характеров к эстетическим чувствам, Кант говорит в особенности об итальянцах и французах, немцах, англичанах и испанцах: два первые народа более склонны к чувствам прекрасного, а три последних к чувствам возвышенного, тогда как голландцы, как народ, отличающийся флегматическим темпераментом, не особенно возбуждаются такими впечатлениями. Если различать в прекрасном очаровывающее и трогательное от благопристойного и приятного, то следует признать, что итальянцы в особенности склонны к первому роду красоты, а французы – ко второму.

Так называемый "хороший тон" есть изобретение французов. Чтобы казаться приличным и приятным, человек легко склонен становиться шалуном. Шаловливое отношение к женскому полу есть любимое занятие французов и тема их искусства жить. Вообще шалют лишь с детьми. Руссо сказал, "что женщина всегда есть не что иное, как большой ребенок". Эта фраза, которую Кант называет дерзкою и ни за что не

произнес бы сам, написана во Франции, как замечает Кант для объяснения ее и в оправдание Руссо. Женщины должны производить облагораживающее влияние на мужчин; поэтому прекрасный пол, при его огромном влиянии во Франции, мог бы пробуждать самые благородные поступки среди мужчин и иметь большее значение, чем где бы то ни было в мире, если бы позаботиться сколько-нибудь воспользоваться этим направлением национального духа. Однако женщины более склоны здесь к шалостям, чем к работе. Кант держался этого мнения, но высказал его в более изящной и остроумной форме: "жаль", – сказал он, – "что лилии не прядут"<sup>325</sup>.

В возвышенном Кант различал возвышенное страшное, благородное и великолепное; он находит, что к возвышенным чувствами первого рода особенно склонны испанцы, второго рода – англичане, а третьего рода – немцы. Замечая об англичанах, что в пустяках они неприятны, но в дружбе готовы к великим услугам, стойки до упрямства, смелы и решительны до дерзости, склонны руководиться принципами до своеволия и, не отличаясь конфузливостью, часто становятся эксцентричными, Кант имел в виду, конечно, характер своего друга Грина.

Приписывая немцам любовь к великолепному,

Кант не особенно польстил своим землякам и другу Вобзеру (если взял его при этом за образец). В самом деле, по его мнению, великолепное большею частью сводится к мнимо-возвышенным ценностям, к иллюзии возвышенного, примером чего может служить в общественной жизни склонность блистать фамилией, титулом, чином и т. д. Тот, кто ищет возвышенного преимущественно в великолепном, имеет слишком развитое чувство к внешним преимуществам и почестям; такому человеку сильно импонирует чужой блеск и влияние, поэтому он склонен к подражательности, которая сильно вредит его собственной оригинальности. Кант прямо говорит о немцах следующее: "если есть в характере немца черта, которая может пробудить желание коренного улучшения, то это именно слабость, вследствие которой он не решается быть оригинальным, хотя имеет для этого все таланты, и вследствие которой он слишком подчиняется мнению других, что отнимает опору у нравственных качеств, так как они становятся изменчивыми, ложными и искусственными".

Этому свойству при дальнейшем развитии чувства личности соответствует надменность, соединяющая гордость с тщеславием. Одобрение,

которого ищет надменный человек, состоит в почестях. Поэтому он охотно блистает титулом, генеалогией и пышностью. Немец особенно заражен этою болезнью. Слова: милостивый, благосклонный, высокоблагородный, благородный и тому подобная напыщенность, делают человека неподвижным и неловким и мешают прекрасной простоте, которую другие народы могут придать своей речи"<sup>326</sup>. Подобные упреки Кант повторял и тридцать три года спустя в своей "Метафизике нравов". Замечательно, что именно в то время, когда в нашей изящной литературе чувствовался живейшим образом недостаток оригинальности, явилась потребность в ней и начало пробуждаться самостоятельное творчество, Кант признал характерною чертою немцев недостаток решимости быть оригинальным, несмотря на наличность способности. "Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного" явились через год после "Минны фон Барнгельм" Лессинга и за два года до "Лаокоона".

В конце своего сочинения Кант бросает еще взгляд на исторические перемены, происшедшие во вкусе. Настоящие чувства прекрасного и возвышенного господствовали в эпоху классической древности; они исчезли в Римской

империи и выродились в средние века до степени крайнего извращения; эпоха ренессанса была эпохой возрождения, а настоящее время требует воспитания, сообразного восстановившемуся вкусу и прекрасной простоте. Мы видим, что Кант уже здесь смотрит совершенно иначе, чем Руссо, на возрождение наук и искусств, их влияние на нравы, характер современной эпохи и задачи воспитания. "После того, как человеческий гений опять счастливо возродился, благодаря своего рода палингенезии, после почти полного разрушения, мы видим, наконец, в наши дни развитие правильного вкуса к прекрасному и благородному, как в искусствах и науках, так и в нравственности; теперь ничего более не остается желать, кроме того, чтобы обманчивые иллюзии не удалили нас незаметно от благородной простоты; в особенности же нужно желать, чтобы неоткрытая еще тайна воспитания была освобождена от старых заблуждений и чтобы нравственное чувство в груди всякого молодого гражданина мира было возвышено до степени деятельного чувства так, чтобы утонченность воспитания не сводилась лишь к поверхностному и праздному удовольствию оценивать с большим или меньшим вкусом события, происходящая вне нас". Кант признает эстетическую и

педагогическую ценность классической культуры и ее возрождения: "греки и римляне древней эпохи обнаруживали заметные признаки истинного чувства красоты и возвышенного в поэзии, скульптуре, архитектуре, законодательстве и даже нравственности"<sup>327</sup>.

## Глава шестнадцатая

### КАНТ И СВЕДЕНБОРГ. ЗДОРОВЫЙ И БОЛЬНОЙ СКЛАД ДУШИ. ДУХОВИДЕНИЕ И МЕТАФИЗИКА. КАНТ И ЮМ

#### I. ЕСТЕСТВЕННЫЙ И ПРОТИВОЕСТЕСТВЕННЫЙ СКЛАД ДУШИ

##### 1. КОЗИЙ ПРОРОК И ДИТЯ ПРИРОДЫ

Склонность Канта к Руссо и его живой интерес к первоначальному состоянию человечества проявились в одном замечательном случае. В 1764 году в Кенигсберге явилась эксцентричная фигура пустытника в одежде номада, который, в сопровождении восьмилетнего мальчика, пас стадо коров, овец и коз и с Библией в руках пророчествовал перед людьми, толпами приходившими к нему. Народ называл его козьем пророком, а Гаман "новым Диогеном, образцом человеческой природы". Это был редкий экземпляр среди общества

восемнадцатого века, очень привлекательный для воображения, возбужденного идеями Руссо. Кант также высказался об этом замечательном явлении<sup>328</sup>. В особенности его заинтересовал "маленький дикарь, который вырос в лесах, привык легко сопротивляться всем невзгодам климата, обнаруживал своим лицом необыкновенное прямотушие и вовсе не выказывал застенчивого стеснения, являющегося результатом рабства или вынужденной угодливости утонченного воспитания, короче говоря, по-видимому, был совершенным ребенком в том смысле, как этого может желать эмпирик моралист, который был бы настолько справедлив, чтобы причислять мнения господина Руссо к прекрасным выдумкам не раньше, чем подвергнет их испытанию". Таким образом Кант воспользовался случаем публично защитить женевского философа и признать, что вовсе не считает мечтами его взгляды на природу и воспитание человека.



## 2. ДУШЕВНЫЕ БОЛЕЗНИ

В рассматриваемом случае Кант видел естественного человека лишь в ребенке, которого он готов был бы передать педагогике Руссо, как бы в качестве образца; в отце же ребенка, эксцентричном козьем пророке, он видел лишь своего рода мечтателя, который дал ему повод написать: "Исследование о болезнях головы", одну из самых живых и остроумных его статей<sup>329</sup>. В этой статье он делает попытку классифицировать душевные болезни в их различных степенях, свести их к правильным понятиям и в общем объяснить их, так как в основе это сочинение задается целью дать лишь "краткий перечень болезней головы" более с целью наименования их, чем объяснения соответствующих случаев. Однако Кант высказывает при этом и свое мнение о действительной основе душевных болезней.

Когда Кант предпринял преобразование метафизики, он ввел в эмпирическое мышление как бы правильную диету, при которой наука остается здоровою и развивается. Совершенно в этом же смысле он определяет здесь душевное здоровье вообще: голова находится в правильном

состоянии, сидит, так сказать, на своем месте, когда функции опыта протекают нормально; душа здорова, если ощущает, судит и умозаключает сообразно опыту; она больна, если эти функции совершаются неправильно, если опыт в каком-либо месте выскочил из своей колеи и не может попасть больше в прежнее течение: при этом наша познавательная способность или душевная сила извращается и болезненно расстраивается. Пользуясь этим критерием, можно различать виды душевного расстройства. Если мы неправильно ощущаем, то болезнь называется помешательством; если мы неправильно судим и не можем отделаться от заблуждения, то помешательство становится сумасшествием; если мы неправильно умозаключаем и стремимся к невозможному, сумасшествие становится безумием. Следовательно, во всех случаях резкое противоречие с опытом, противоестественное ощущение и мышление составляют признак душевной болезни, низшие ступени которой простираются от глупости до тупости, а высшие ступени от слабоумия до безумия.

Наши ощущения извращены, если мы воспринимаем вещи, которых нет в действительности, следовательно, имеем

воображаемые ощущения, как во сне, т. е., если мы грезим наяву. "Сумасшедший грезит наяву". Ощущения помешанного имеют чисто химерический характер. Первую ступень такого извращения составляют преувеличенные ощущения; они отчасти химеричны и не являются еще признаком помешательства, но могут привести к нему; в случае возрастания они служат признаком приближающегося помешательства. Такое преувеличение действительных ощущений делает человека фантазером. Фантастическое настроение сопровождается, напр., ипохондрию, меланхолию и любовь, если последняя доходит до экстаза. Кант близок к тому, чтобы признать влюбленность, именно сантиментальную, за слабую степень душевной болезни. Однако следует остерегаться присоединять к числу преувеличений и извращений также высокие нравственные чувства. Нужно различать энтузиазм и фантазерство. Обыкновенному рассудку энтузиаст легко может показаться мечтателем, так как низшее и эгоистическое чувство не способно ценить и понимать возвышенные и добродетельные чувства. Эгоисту добродетель кажется мечтательностью. "Я представляю себе Аристиду среди ростовщиков, Эпиктета среди придворных, и Жан Жака Руссо

среди докторов Сорбонны. Мне кажется, я слышу громкий смех и сотни голосов кричащих: "какие фантазеры!" Этим двусмысленным характером фантазерства в нравственных чувствах, которые сами по себе прекрасны, отличается энтузиазм, а без него никогда не было в мире ничего великого"<sup>330</sup>.

Это изречение чрезвычайно характерно для собственного склада души Канта. Человек со здравым и острым рассудком, неумолимо сатирически настроенный против всякого фантазерства, Кант всю свою жизнь был энтузиастом в указанном смысле. Он симпатизирует всякому великому порыву человечества и никогда не был красноречивее, как при защите таких проявлений человека. Этот нравственный энтузиазм есть характерная черта его духа и философии. Поэтому-то многие считали философию Канта мистической и мечтательной. Сопоставим здесь на минуту Канта с Гегелем. Совершенно одно и то же говорит один об энтузиазме, а другой о страсти, именно, что без них никогда не происходило в мире ничего великого. Своим изречением Гегель хотел защитить героические характеры всемирной истории от школьных нападок моралистов; личные страсти действуют в великих

событиях мира не как неизбежное зло человеческой слабости, а как рычаг, без которого дело не двигается вперед. Такова правильная мысль Гегеля, согласная с его психологической и исторической точкою зрения. Эти два на первый взгляд одинаковые изречения, если правильно понять их, проливают свет на внутреннее различие обоих философов. Их взгляды прямо противоположны друг другу: Кант требует этой нравственной оценки характеров и поступков, а Гегель отвергает ее, как масштаб, противоречащий истории и свидетельствующий о незнании людей. В изречении Канта под энтузиазмом подразумевается то очищенное нравственное чувство, в котором нет и следов себялюбивых побуждений человеческой природы. Поэтому-то Кант не симпатизирует героям древности, которые так мало освободились от своих страстей. Его герои Аристид и Эпиктет, а не Геркулес и Александр. "Женщина заставляет страшного Алкида прясть, а праздные граждане Афин посылают своею пошлою похвалою Александра на край света"<sup>331</sup>.

В особенности на Александра Македонского Кант смотрит сверху вниз, а Гегель наоборот защищает его против школьных моралистов, которые, конечно, не так честолюбивы и бурны,

как македонский герой, но и не завоевывают Азии.

Энтузиазм есть свойство нравственного чувства, не противоречащее внутреннему опыту, тогда как фантазерство имеет извращенный характер, и притом в высшей степени, так как мнимые восприятия фантазера вступают в противоречие даже с возможным опытом. Таковы фанатики и ясновидцы, которые хвалятся божественным прозрением и близостью к небесным силам. К числу таких фанатиков Кант относит Магомета и Иоанна Лейденского. Если такие люди действительно воображают, что они любимцы неба, то они душевно больны; если они привлекают верующих, то их болезнь заразительна; поэтому в глазах Канта ислам и царство анабаптистов в Мюнстере суть эпидемические душевные болезни. Первая причина таких расстройств заключается в телесном страдании. Поэтому отсюда должно исходить и исцеление. Неверно, будто бы люди сходят с ума из высокомерия; на самом деле, они становятся высокомерными, потому что их голова не совсем в порядке, потому что в ней явились расстройства вследствие телесных страданий, главный источник которых, вероятно, находится скорее в пищеварительных органах, чем в мозгу.

Хорошо было бы и низшие ступени душевных страданий рассматривать и лечить с этой медицинской точки зрения. С шутливой серьезностью Кант относит и научные раздоры, а в особенности стихоплетство, болезнь очень распространенную, к числу душевных болезней, которые, может быть, могли бы быть исцелены сильными очищающими средствами. "Если по Свифту плохое стихотворение есть лишь очищение мозга, удаляющее много вредных жидкостей для облегчения больного поэта, то почему же жалкое умствование не могло бы иметь такого же характера? Но в таком случае было бы полезно указать природе другой путь для очищения, чтобы зло было основательно и потихоньку удалено, не беспокоя общества". Если бы последовать этому предложению Канта, то нашим книгопродавцам было бы гораздо меньше, а врачам тем больше.

Для наблюдений над душевными болезнями козий пророк из алексенского леса был, собственно, жалким и мало выдающимся экземпляром. Своими описаниями Гаман и Кант сохранили воспоминание об этом человеке, который в противном случае скоро был бы забыт. Тем не менее Кант вскоре воспользовался этим исследованием.

## **II. СОЧИНЕНИЯ КАНТА О СВЕДЕНБОРГЕ И ПРОТИВ НЕГО**

### **I. СВЕДЕНБОРГ**

Самое замечательное из всех магических явлений человеческой душевной жизни существовало в то время перед глазами мира уже в течение двух десятилетий. Среди образованной Европы, в кругу практической и чиновничьей деловой жизни, среди занятий точными и техническими науками в главном городе Швеции внезапно явился удивительный человек, поразивший весь мир своими пророчествами и видениями, увлекший легковерных, заставивший замолчать скептиков и принудивший даже насмешников говорить о себе сдержанно или даже одобрительно. Этот человек был Иммануил Сведенборг. Когда Кант сделал его предметом своей сатиры, он уже был стариком 78 лет. В 1716 году Карл XII определил его на должность в горном ведомстве, где он работал в течение времени, превышающего средний человеческий возраст; в интересах горного дела он предпринимал обширные поездки и прославил

свое имя механическими изобретениями, а также рядом сочинений по математике и физике. Его сочинения по философии и минералогии явились в 1734. Одновременно с ними он издал написанное так же, как и предыдущие, по-латыни, сочинение о бесконечном и последней цели творения. Сочинения по философии природы и религии составляли переход к мистическому или магическому периоду его жизни, к которому относятся исключительно годы, когда он был свободен от должности, и последние двадцать пять лет его жизни (1747–1772). Ему было уже 55 лет, когда он, по его словам, имел первые видения (явление Христа). С тех пор он считал себя причастным небесному откровению и призванным к новому, более глубокому истолкованию Священного Писания, на основании которого он предсказывал возникновение Нового Иерусалима и апокалиптической церкви; он нашел приверженцев, которые приписывали ему своего рода апостольскую миссию и с течением времени образовали общины и секты, которые распространились особенно в Швеции, Англии и Америке и продолжают свое существование до сих пор. Первое большое сочинение этого мистического периода составляют восемь томов

"Arcana coelestia" (небесные тайны), появившиеся в Лондоне в 1749–1756. Спустя 10 лет явилась сатира Канта, направленная против этого сочинения.

## 2. ЧУДЕСНЫЕ ИСТОРИИ СВЕДЕНБОРГА

О Сведенборге ходило много чудесных рассказов самого удивительного свойства; некоторые из них казались до такой степени подтвержденными со стороны заслуживающих доверия свидетелей, что даже скептически настроенные люди не решались считать их простыми сказками. Слава о его чудесных делах переходила из уст в уста. Благодаря чудному дару внутреннего зрения, он проникал в далекие пространства и времена, скрытые от внешних чувств: он был духовидцем и пророком, одним словом, ясновидцем и казался просвещенным свыше, как избранное и излюбленное Богом орудие. Царство усопших духов также было открыто его взорам; он умел заклинать мертвецов и сносился с душами их, как с равными себе: они приходили на его зов, отвечали на его вопросы, рассказывали ему вещи, о которых лишь они могли знать, и результаты показывали, что Сведенборг получал точнейшие известия из загробного мира. Таким образом, благодаря его благосклонному посредничеству, живущие люди могли вступать в общение с душами умерших.

Даже по поводу ничтожных домашних дел

мертвецы должны были являться и по его требованию давать ответы. Случилось однажды, что один человек заплатил по счету и потерял или куда-то заложил квитанцию, он умер, и его жена должна бы была во второй раз заплатить по счету, если бы Сведенборг не пришел ей на помощь. Мы рассказываем вовсе не выдумки, а событие, которое, говорят, действительно произошло. Голландский посол в Стокгольме, Людвиг фон Мартевилль, умер 25 апреля 1760 года; спустя несколько времени после его смерти пришел ювелир Крон и потребовал платы за доставленный им серебряный сервиз; жена посла знала, что долг погашен, но нигде не могла найти квитанцию. Тогда Сведенборг помог ей по ее просьбе; он вызвал умершего и узнал от него, что счет был оплачен за семь месяцев до его смерти и спрятан в самом потаенном отделении шкафа в верхней комнате; все было описано самым точным образом и сообщено жене посла через три дня после того, как она обратилась к Сведенборгу. Успех розысков подтвердил указание некроманта.

Шведская королева Луиза Ульрика (сестра Фридриха Великого) узнала об этом случае; она пригласила Сведенборга, чтобы испытать его чудесный дар, и дала ему тайное поручение,

касавшееся его сношений с душами усопших; он должен был ответить ей на вопрос, на который не мог дать ответа ни один живой человек, за исключением самой королевы. Спустя несколько дней, к великому изумлению скептически настроенной королевы, Сведенборг принес совершенно правильный ответ. Она сама рассказала об этом другим; мекленбургский посол фон Люцов в Стокгольме слышал об этом и письменно сообщил австрийскому послу Дитрихштейну в Копенгагене для обнаружения. Это событие относится к концу 1761.

К сверхъестественной привилегии, в силу которой Сведенборг вступал в такие интимные отношения с миром духов и ориентировался в загробном мире, как в своем доме, присоединился еще дар второго зрения, благодаря которому он воспринимал самые отдаленные события в действительном мире. События, происходившие на далеком расстоянии, представлялись ему в форме видения так отчетливо и обстоятельно, как будто бы он был непосредственным очевидцем их. Возвращаясь из одной из своих поездок 19 июля 1759, он высадился в Готенбурге и видел здесь пожар, который в это время превратил в пепел Зедемарльм в Стокгольме. Он сообщил это видение обществу, в котором находился в то

время, точно указал, когда вспыхнул огонь, как он распространился и где был потушен. Через два дня из Стокгольма пришли известия о пожаре и подтвердили видение Сведенборга<sup>332</sup>.

### 3. САТИРА КАНТА И ЕГО ПИСЬМО К ФОН КНОБЛОХ

Когда слух о чудесах шведского мага распространился по миру и уже привлекал внимание нашего философа, он писал свои заметки о козьем пророке и исследование о болезнях головы, в котором духовидцы и ясновидящие занимали выдающееся место среди патологических явлений душевной жизни. Если поводом к этому сочинению послужил неизвестный номад из алексенского леса<sup>333</sup>, то построенная в нем теория

Дю Прель спутывает сведения Канта и цитирует письменное сообщение его так, как будто бы оно заключалось в "Г резах" I. Kants Vorlesungen über Psychologie. Einleit. XXIV и XXV (Anmerk.).

должна была теперь подтвердиться на ученом и известном ясновидице из Стокгольма. Как выражается сам Кант, он был "архидуховидцем из всех духовидцев, архифантазером из всех фантазеров". Без сомнения, в то время философа со всех сторон забрасывали вопросами о Сведенборге, и для него в конце концов лучшим способом ответить на них и отделаться от них

было исследование, которое он обнародовал в 1766 под заглавием "Грезы духовидца, объясняемые грезами метафизики"<sup>334</sup>. По подобному же поводу десятью годами раньше он написал свою статью о лиссабонском землетрясении.

Когда он послал "Грезы" философу Мендельсону, он назвал свою книгу в письме "как бы вынужденным сочинением". В следующем письме это выражение было объяснено. "Любопытствуя узнать о видениях Сведенборга у лиц, имевших случай познакомиться с ним самим, а также с помощью переписки и, наконец, с помощью выписанных мною сочинений его, я вызвал много толков, и увидел, что отделаюсь от непрерывных расспросов не раньше, чем освобожусь от приписываемых мне знаний обо всех этих анекдотах"<sup>335</sup>. Отсюда видно, что Кант раньше, чем написал свою сатиру, много переписывался о Сведенборге, отчасти с целью получить сведения о нем, отчасти отвечая на вопросы других. Затем, чтобы навсегда покончить с этим делом и освободиться от надоевшей ему переписки, он написал рассматриваемое нами сочинение. Эта была не единственная, и вовсе не важная цель сочинения, но, конечно, одна из важнейших. Уже



поэтому весьма вероятно, что после этого сочинения, т. е. после 1766 Кант ничего более не писал о Сведенборге, не получал более никаких вопросов о нем или, по крайней мере, не отвечал более ни на один из них. Правда, сочинение явилось анонимно, однако автора легко было узнать, и к тому же издатель вовсе не заботился о сохранении тайны. После такого публичного и недвусмысленного объяснения кто же мог бы еще обращаться к философу за частными разъяснениями?

Из писем, написанных Кантом, чтобы узнать точнее о Сведенборге, нам не известно ни одно, известен лишь его ответ на один из заданных ему по этому поводу вопросов. Этот вопрос задала ему лично знакомая ему Шарлотта фон Кноблах. Ответ Канта был напечатан сначала Боровским, а затем перешел в собрание его сочинений.

Мы видим из него, что Кант, отвечая на письмо этой дамы, еще занимался собиранием точных сведений о Сведенборге; он прислушивался к ходившим о нем рассказам и старался как можно ближе подойти к их источникам. Один датский офицер в Копенгагене сообщил ему о случае с королевою на основании собственного знакомства с письмом, в котором этот случай был дипломатически

засвидетельствован мекленбургским послом, и несколько раз подтвердил это событие в ответ на дальнейшие вопросы, в общем же посоветовал философу обратиться к самому Сведенборгу. Кант так и поступил, но не получил ответа на свое письмо; Сведенборг говорил, что вскоре он издаст в Лондоне сочинение, в котором ответит на вопросы философа, но это обещание осталось невыполненным. Что Сведенборг действительно приписывал себе чудесный дар вступать в общение с душами усопших и что он публично хотел ответить на вопросы Канта, об этом Кант узнал через одного англичанина, с которым познакомился в Кенигсберге и которому он поручил перед поездкою его в Стокгольм, прислать оттуда сведения о Сведенборге. Этот англичанин был также и в Готенбурге, где заслуживающие доверия свидетели подтвердили видение Сведенборга во время пожара в Стокгольме. В своем письме к Шарлотте фон Кноблах Кант ограничивается тем, что передает эти чудесные истории согласно источникам, воздерживаясь от собственного суждения. Он говорит, что не хочет высказывать своего суждения "в таком сомнительном вопросе", в общем, относится к подобным вещам скептически и по правилам здравого разума отрицательно;

однако в тех случаях, когда он не может объяснить возможности некоторых явлений, он, по крайней мере, не утверждает и невозможности их; во всяком случае здесь открыт широкий простор обману. Что касается в частности Сведенборга, рассказанные факты, конечно, кажутся настолько хорошо подтвержденными, что трудно сомневаться в них; однако он сам не вполне точно осведомлен в них, а его корреспондент недостаточно знаком с методами постановки вопросов, которые в таких вещах могут более всего пролить света. "Я с нетерпением ожидаю книги, которую Сведенборг хочет издать в Лондоне. Я уже устроил так, что получу ее, как только она выйдет из печати". Как мы уже заметили, эта книга не появилась.

Во всяком случае письмом Канта к госпоже фон Кноблох нельзя пользоваться, как свидетельством, что он когда-либо в своей жизни верил в Сведенборга и его чудеса. Он только не осмеивал их, вот и все. В сравнении с "Грезами" скептицизм выражен в этом письме мягче и, быть может, галантнее, так как он обращается к даме. Еще вопрос, кого Кант более щадил в этом письме: духовидца или даму. Перед обществом он не хотел щадить духовидца; здесь он относился, как к обыкновенным легендам и басням, к тому,

что он в письме, правда, не утверждает, как достоверные рассказы, а лишь сообщает из заслуживающих доверия источников. Эта разница, как ни маловажна она, если принять в расчет обстоятельства, при которых написаны сочинение и письмо, могла бы обращать на себя внимание лишь в том случае, если бы письмо было написано позже, чем сатира, как это старается доказать один современный немецкий последователь Сведенборга<sup>336</sup>.

#### 4. ДАТА ПИСЬМА

У Боровского, а вслед за ним и в собраниях сочинений Канта письмо помечено 10 августа 1758 г. Эта дата, очевидно, неверна, так как события, сообщаемые в письме, относятся, как это доказано, ко времени от 19 июля 1759 до конца 1761.

Тафель утверждает, что письмо было написано десятью годами позже и что ложная дата явилась вследствие "грубой подделки", сделанной для того, чтобы оно казалось устаревшим благодаря позже написанным "Грезам" и чтобы последнее суждение Канта о Сведенборге оказалось отрицательным. Тафель доказывает, что это письмо, в котором он, в силу своего ослепления, видит признание чудес Сведенборга, служит выражением последних взглядов Канта на его чудеса и написано в 1786 г. Доказательства, приводимые им, так же нелепы, как и руководящие им мотивы. Так как исторические данные в "Грезах" более точны и правильны, чем в письме, то отсюда следовало бы, согласно требованиям разума, умозаключить, что Кант был лучше осведомлен о событиях, когда писал свое сочинение; однако наш

сведенборгианец, согласно своей логике, приходит как раз к обратному умозаключению. Так как корреспондент, сообщавший из Стокгольма о Сведенборге, был англичанин, с которым Кант сошелся в Кенигсберге, то поэтому, по мнению Тафеля, он должен быть Грином, с которым Кант познакомился впервые в 1768 г. Однако Грин жил постоянно в Кенигсберге, между тем как этот не названный по имени англичанин лишь мимоездом был в Кенигсберге; к тому же близкая дружба Канта с Грином завязалась уже за много лет до 1786 г.<sup>337</sup> Так как чудеса Сведенборга названы в письме "заслуживающими доверия рассказами", а в "Грезах" "обыкновенными легендами", то, по мнению сведенборгианца, Кант "был бы виновен в наглой лжи", если бы "Грезы" были написаны позже письма. Как будто мнимое противоречие между этими двумя выражениями не сохранило бы своего характера, как бы они ни следовали друг за другом во времени! Наконец, будто бы такое различие в мнениях есть "ложь!" В глазах ослепленного приверженца возвращение к благоприятному мнению о Сведенборге кажется в такой же мере не заключающим в себе противоречия, как в глазах церкви возвращение еретика. Увлеченный глупым фанатизмом автор

Дополнения к биографии Канта впадает в бессмысленную ярость против Канта. Вера в Сведенборга для него совпадает с верою в сверхчувственное. Так как Кант противодействовал вере в Сведенборга, то поэтому "справедливо и естественно, что мы видим, как он вследствие алчности к чувственному миру кончает свою жизнь вполне лишенный способности к сверхчувственному!" Но в таком случае мнимое обращение Канта к вере в чудеса Сведенборга в конце концов все-таки нисколько не помогло. Однако в своем письме философ передает историю со Сведенборгом и женою Мартевилля, как заслуживающий доверия рассказ. Следовательно, в то время он верил в эту чудесно указанную и найденную квитанцию. И чего только не следует из этого? Здесь очевидным фактом было доказано то, что никогда не могло быть достаточно достоверно подтверждено рассуждениями самых глубокомысленных умов: личная загробная жизнь души в такой индивидуальной форме, что она ничего не забывает из здешней жизни и даже помнит еще счета и квитанции. И это называется "эмпирическим доказательством". На том одном основании, что Кант, хотя и не поверив этой истории, письменно сообщил о ней, автор

"Дополнения" написал в заглавии своего сочинения: "данные Кантом эмпирические доказательства бессмертия и загробной памяти души". – Я бы не удостоил это сочинение такого подробного рассмотрения, если бы оно не было замечательным примером того, как фанатизм искажает критику и если бы оно непонятным образом не встретило такого одобрения, что утверждение, будто письмо было написано в 1768, было признано доказанным.

Если сравнить письмо с обстоятельствами, которые в нем переданы, то ясно, что оно не могло быть написанным раньше 1762 г.; если сравнить его с "Грезами", то ясно, что оно написано раньше этого сочинения. Когда Кант писал письмо, он еще ничего не читал о Сведенборге. Когда он написал свою сатиру, он прочитал все, что мог достать: так много, что все это ему чрезвычайно надоело, он заплатил семь фунтов стерлингов за "Arcana coelestia" и был так раздосадован прочтенными бессмыслицами и этим расходом, что, без сомнения, эта досада также содействовала его юмористическим выходкам против Сведенборга. Итак, письмо относится к периоду времени между 1762–1765 г. Тот, кто может сомневаться в этом, не читал ни сочинения, ни письма. Это время можно

определить еще точнее, если обратить внимание на некоторые сведения, содержащиеся в письме: они касаются датского офицера, не названного по имени англичанина и предполагаемой поездки Сведенборга в Лондон. Офицер писал Канту, что он должен вернуться к армии, предводимой генералом Сан-Жерменом. В то время Дании угрожала война со стороны Петра III, который вступил на трон в России в январе 1762 г.; датская армия стояла, готовая к войне, весной этого года в Мекленбурге. Тогда Кант обратился к самому Сведенборгу, и затем от англичанина, который "прошлым летом" был в Кенигсберге, а потом поехал в Стокгольм и познакомился со Сведенборгом, он узнал, что Сведенборг "в мае этого года" отправится в Лондон и там в своем сочинении ответит на вопросы Канта. Под "прошлым летом" может подразумеваться лишь лето 1762 г., а под "маем этого года" лишь май 1763 г. Кроме того, мы знаем, что девица Шарлотта фон Кноблах вышла замуж 22 июля 1764 года за капитана Ф. фон Клингшпорна<sup>338</sup>. Итак, письмо, помеченное 10 августом, относится к 1763 году; если цифра года была написана неясно, то ложное чтение 1758 г. легко объясняется без всякой "подделки"<sup>339</sup>.

### III. ДУХОВИДЕЦ И МЕТАФИЗИКА

#### 1. ДВОЙНАЯ САТИРА

После своего письма к Сведенборгу Кант нетерпеливо ожидал обещанной книги и в тиши занимался вызывавшим много толков загадочным явлением. В следующем году он написал свои заметки о козьем пророке и свое исследование о болезнях головы. Наконец, он купил дорогое сочинение "Arcana coelestia" и написал свою сатиру. Гаман также читал это сочинение и испытал такое же отвращение, он познакомился также с сочинением о бесконечном, которое показалось ему не магическим, а схоластическим, он сравнивал манеру Сведенборга писать с манерою Вольфа и называл его чудесное появление своего рода "трансцендентальной эпилепсией". В 1784 г. он писал об этом своему другу Шефнеру: "Трудно составить себе представление об особенностях его латинского стиля, в котором в самом деле есть что-то напоминающее призраки. Подобно Канту, который выписал себе все сочинения, заключающие в себе его бредни, я преодолел себя

и просмотрел целый полк толстых фолиантов, наполненных такою отвратительною тавтологией понятий и вещей, что я едва нашел бы хотя один лист, пригодный для изложения. За границую я нашел более раннее сочинение его о бесконечном, которое написано вполне в схоластически-вольфовском вкусе. Я объясняю себе все эти чудеса своего рода трансцендентальною эпилепсией, которая, при приближении критики, разлетается вдребезги"<sup>340</sup>.

Мы знаем побуждение, заставившее Канта публично высказаться о Сведенборге, и из его исследования о болезнях головы знакомы также с точкою зрения, с которой он склонен был рассматривать духовидцев; мы можем предвидеть, что в своем сочинении он выскажется против Сведенборга, так что оно вступит в самый резкий контраст с ореолом этого человека и примет сатирический характер. Это ожидание вполне оправдывается. Однако благодаря изучению *Arcana coelestia* полемическая тенденция сочинения Канта приняла такую широту и глубину, о какой он и сам не мог думать раньше. Ему, как и Гаману, прошло в голову сравнить Сведенборга с Вольфом, небесные тайны духовидца с высказанными метафизиком

"разумными мыслями о Боге, мире, душе и всех вещах вообще". Таким образом явилась двойная сатира: "Грезы духовидца, объясненные грезами метафизики". Никакое исследование не могло быть именно теперь более подходящим для Канта, чем развитие этой параллели. Сведенборг и метафизики были для Канта как бы двумя зайцами, которых он мог убить одним выстрелом. Он и выстрелил, насмехаясь над ними. Самое сравнение метафизиков с духовидцами имело юмористический характер; оно настроило философа на веселый лад, так что он развивал его в самом хорошем настроении духа и применил к обеим сторонам с безжалостным спокойствием: он обрисовал метафизиков чертами, характерными для духовидцев, и, поясняя последних примером первых, достиг своими насмешками двух целей.

С юмористическим характером сочинения и резкими насмешками вполне гармонирует его серьезная цель, и, подчеркивая веселый шуточный характер изложения, мы вовсе не упускаем из виду этого обстоятельства. Достаточно прочесть заглавия, чтобы тотчас же вспомнит стиль английских юмористов. Вступлением к сочинению служит "предисловие, которое очень мало обещает для дальнейшего

развития темы"; первая догматическая часть начинается следующее темой: "Метафизический узел, который по желанию можно развязать или разрубить"; во второй исторической части помещены известные нам чудесные истории Сведенборга под заглавием "Рассказ, истинность которого рекомендуется каким угодно разведкам читателя"". Так не пишут о философских вопросах, преследуя лишь серьезные цели; такие заглавия встречаются у Канта только в одном этом сочинении. Как раз в первых основных положениях предисловия содержится жгучая сатира, соперничающая с Вольтером и, действительно, "очень мало обещающая для дальнейшего развития" с точки зрения верующих людей какого угодно толка. Здесь говорится, что царство теней есть рай для фантазеров, что основные черты его по произволу строятся философами, и в области его духовенство хозяйничает в свою пользу: "Один священный Рим имеет там богатые провинции; две короны невидимого царства поддерживают третью, как слабую диадему его земного величия, и ключи, открывающие врата загробного мира, симпатически открывают в то же время ящики земного мира"<sup>341</sup>.

Стоит пойти дальше в этом направлении, и мы получим уже не две, а три сатиры.

## 2. ОБЩЕНИЕ С МИРОМ ДУХОВ

Царство умерших духов, если оно вообще существует, относится к миру духов; исследования в данной области должны начинаться прежде всего с вопроса: существуют ли вообще духи, бытие и деятельность которых могли бы быть доступными нам, нематериальные существа или простая мыслящие субстанции, к которым мы причисляем и человеческую душу? Мы стоим перед метафизической проблемой, совпадающею с центральным пунктом психологической проблемы. Познаваемость духов требует, чтобы они существовали в мировом целом, следовательно, были связаны с телесным миром, т. е. присутствовали и действовали в пространстве; но они не могут наполнять пространства, так как они нематериальны, следовательно, не имеют ни протяжения, ни фигуры. Трудно понять, как должны существовать такие субстанции, которые находятся в пространстве, не наполняя его, которые одновременно пространственны и непространственны. Философ замечает в этом месте, что, по мере исследования, перед его глазами часто вырастают Альпы там, где другие

видят перед собою ровную и удобную тропинку, по которой они далеко ушли или думают, что идут. Так же и человеческая душа должна иметь свое место в телесном мире: это "то место, где она ощущает"; она должна или "целиком находиться во всем теле и целиком в каждой его части, или иметь особое седалище где-либо в мозгу: в первом случае она действует в пространстве, не наполняя его, а во втором случае следует умозаключить, что она сама имеет телесный характер". Здесь завязывается тот "метафизический узел, который, по желанию, можно развязать или разрубить". Связь между духом и телом непонятна; основания этой непознаваемости неопровержимы. "Хотя в других случаях я не настолько дерзок, чтобы испытывать способности своего рассудка на тайнах природы, тем не менее в настоящем случае я достаточно верю в себя, чтобы не опасаться никакого противника, как бы страшно он ни был вооружен, и готов состязаться в построении противоположных опровержений, что у ученых сводится, собственно, к умению показывать друг другу незнание"<sup>342</sup>. Противниками в этом случае были метафизики в области психологии.

Если мы предположим, что духи существуют сами по себе независимо от телесного мира и



составляют самостоятельное целое, нематериальный или умопостигаемый мир, то возникает вопрос о нашем общении с этим миром духов. Если он включает в себе все существа, как материальные, так и нематериальные, следовательно, лежит также в основе телесного мира и обнаруживается в нем, то вселенная есть царство вещей, которое восходит от низших форм жизни к высшим формам видимого мира и простирается за пределы видимого мира, как царство духов в настоящем и узком смысле этого слова. Тогда человеческая душа есть одновременно член материального и нематериального мира, но вступает в наглядное общение с потусторонним миром духов, лишь покинув чувственный мир. Пока она живет здесь, она способна ясно ощущать лишь чувственные предметы. Это метафизическое мировоззрение лежит в основе учения Лейбница; это гипотеза или система духовной природы, причисляемая Кантом к "таинственной философии"<sup>343</sup>.

Мы знаем, что единство и строй телесного мира составляли первую великую проблему, которую серьезно и успешно занимался Кант. Теперь он стоит перед вопросом: существует ли единство и систематический строй в мире духов, познаваемое общение духов, которое "было бы не

слишком гипотетично, а могло бы быть умозаключаемо из действительного и всеми принятого наблюдения", т. е. общение, соответствующее опыту? Мы знаем уже, как Кант утвердительно отвечает на этот вопрос. В решении первой проблемы ему помог Ньютон, а в решении второй Руссо. Существует два вида общения духов: нравственное и мистическое. Соответственно этому существуют два пути, открывающие нам общение с миром духов: нравственное чувство и сверхъестественное прозрение; первым путем пошел Руссо, тогда как Сведенборг воображал, что шел вторым путем. С первым путем Кант вполне соглашается, а ко второму он относится вполне отрицательно.

Разумные существа стремятся к соединению; в этом стремлении состоит простой факт нравственного чувства. Тела и духи соединяются на основании сходного закона, именно закона взаимного притяжения. То, что в телесном мире производится тяготением, в мире духов производится любовью: в этой аналогии заключается глубочайшее основание для проведенной Кантом параллели между Ньютоном и Руссо. Заметим здесь, что именно эта параллель повторяется в юношеских стихотворениях Шиллера, как пламенно прочувствованная мысль.

Как раз первая из его песен к Лауре начинается следующей картиною:

Meine Laura! Nenne mir den Wirbel,  
Der an Körper Körper mächtig reisst,  
Nenne, meine Laura, mir den Zauber,  
Der zum Geist monarchisch zwingt den<sup>344</sup>.

Так же и в глубокомысленном стихотворении "Дружба":

Freund! Genügsam ist der Wesenlenker –  
Schämen sich klein-meisterische Denker,  
Die so ängstlich nach Gesetzen spähn.  
Geisterreich und Körperweltgewühle  
Wälzet eines Bades Schwung zum Ziele,  
Hier sah es mein Newton gehn.  
Sphären lehrt es Slaven eines Zaumes,  
Um das Herz des grossen Weltenraumes  
Labyrinthenbahnen ziehn –  
Geister in umarmenden Systemen  
Nach der grossen Geistersonne strömen,  
Wie zum Meere Bäche<sup>345</sup>.

Всякий раз, когда сравнивают Шиллера с Кантом, следовало бы обращать внимание на этот пункт согласия между ними. Предоставим слово самому Канту. Он говорит об этой тенденции духовных существ к соединению следующее: "вследствие этого мы видим себя в тайниках

своей души зависимыми от закона всеобщей воли; отсюда возникает в мире всех мыслящих существ нравственное единство и систематическое устройство соответственно чисто духовным законам. Называя это чувствующееся в нас принуждение нашей воли к согласию с всеобщей волею нравственным чувством, мы говорим о нем, как о проявлении того, что в нас действительно происходит, но причин чего мы не знаем. Так, Ньютон называл несомненный закон стремления всех частиц материи к сближению тяготением их, не желая запутывать свои математические доказательства в неприятные философские споры, которые могут возникнуть о причине этого явления. Тем не менее он не сомневался, что это тяготение есть истинное действие всеобщей деятельности материи, и потому называл его также притяжением. Разве нельзя было бы рассматривать проявление чувственных побуждений в мыслящих существах в их взаимных отношениях так же, как следствие действительно деятельной силы, которая соединяет духовные существа, так что нравственное чувство было бы не чем иным, как этою ощущаемою зависимостью частной воли от общей воли и следствием естественного и общего взаимодействия, вследствие которого

нематериальный мир достигает своего нравственного единства, складываясь согласно законам своей собственной связи в систему духовного совершенства?"<sup>346</sup>

### **3. ГРЕЗЫ ЧУВСТВА И ГРЕЗЫ РАЗУМА**

Общение духов при помощи наших нравственных чувств и общение духов при помощи внешних телесных чувств имеют совершенно различный характер; первое есть истина, а второе – иллюзия. Духи невидимого мира, как и души умерших, не могут быть восприняты, они не могут являться нам, мы не можем видеть их и слышать; поэтому явления духов существуют не в действительности, а лишь в воображении. Быть может, представления о духах так увлекают нас, что завладевают нашей фантазией и превращаются в картины, соответствующие настроению, воспитанию и привычкам нашего воображения; быть может, эти продукты фантазии занимают и увлекают нас сильнее, чем внешние вещи, и мы из-за них как бы забываем самих себя и окружающий чувственный мир: тогда мы находимся как бы во сне, бодрствуя мы видим сны, не принимая тем не менее образы, представляемые нами, за внешние телесные вещи. Если же мы доходим до такого смещения, мы впадаем в состояние патологического замешательства, образы фантазии примешиваются к внешним объектам,

воображаемое становится предметом чувств, продукты ума становятся призраками. Характерный признак духовидцев, которых Кант в этом месте отличает и по степени, и по характеру болезни от грезящих наяву, состоит в том, что они грезят не только наяву, но даже и несмотря на деятельность внешних чувств. У грезящих наяву как бы спят внешние чувства, и они живут только внутренними образами, а у духовидцев внешние чувства бодрствуют, и они видят среди внешних объектов свои призраки; в первом случае грезит фантазия, а во втором чувство<sup>347</sup>.

В нормальном состоянии бодрствования мы воспринимаем то, что происходит вне нас, и что воспринимается также другими людьми, а во сне мы воспринимаем свои собственные внутренние образы. Когда мы бодрствуем, говорит Аристотель, то мы воспринимаем мир, общий для всех людей, а когда мы видим сон, каждый из нас находится в своем собственном мире. Кант считает это положение настолько правильным, что признает его истинным и в обратной форме: "если из нескольких людей каждый находится в своем собственном мире, то надобно полагать, что эти люди видят сон". Общий для нас мир есть чувственный мир, область нашего опыта, в

которой нет явлений духов. Когда образы фантазии превращаются в видения и призраки, внутренние восприятия во внешние, тогда грезит наше чувство. Когда образы нашего разума мы принимаем за реальности, идеи за действительные вещи, тогда грезит наш разум. Существуют "грезы чувства"; быть может, также существуют "грезы разума". Духовидение относится к первому классу, а метафизика, пожалуй, ко второму.

Обманчивое воображение, превращающее построения фантазии в чувственно воспринимаемые явления, легко объясняется как результат болезненного расстройства мозга. "Предположим, что, вследствие какого-либо случая или болезни, некоторые органы мозга так расстроены и выведены из состояния равновесия, что движение нервов, колеблющихся гармонично с некоторыми фантазиями, происходит по направлениям, которые, будучи продолжены, пересеклись бы вне мозга; тогда *focus imaginarius* (воображаемый фокус) находится вне мыслящего субъекта, и образ, составляющий продукт чистого воображения, кажется предметом, находящимся перед внешними чувствами". "В таком случае, я бы не стал упрекать читателя, если бы он, не считая духовидцев наполовину гражданами

загробного мира, просто отнесся бы к ним, как к кандидатам в лечебницу, и таким образом освободился от всякого дальнейшего исследования этого вопроса". Так смотрит Кант на адептов царства духов и рекомендует для исцеления их очищающие средства, известные уже из его исследования о болезнях головы. "Прежде считали необходимым некоторых из них сжигать, а теперь достаточно будет лишь очистить их кишечник". В конце концов причины расстройства лежат гораздо ближе того места, где их ищут, и грубые слова Гудибраса из сатиры, в которой Самуил Бутлер осмеял веком раньше английских мечтателей, Кант готов применить к духовидцам: когда ипохондрические ветры бушуют во внутренностях, то все дело в том, какое направление они примут; если они поднимутся вверх, то отсюда возникает видение или сверхъестественное прозрение, а если направятся вниз, то произойдет нечто совсем иное<sup>348</sup>.

Из всех духовидцев Сведенборг – архидуховидец, из всех фантазеров он архифантазер. В чудесных анекдотах, которые Кант здесь еще раз рассказывает точнее и вернее, чем в своем письме, есть обстоятельства, в которых нельзя сомневаться безнаказанно, но

есть и такие элементы, которым нельзя поверить, не подвергаясь насмешкам. К числу последних относятся чудеса. У кого нет лучшего занятия, тому следовало бы отправиться в путешествие, чтобы исследовать эти истории и установить факты. В противном случае слухи со временем станут считаться формальными доказательствами, и тогда второй Филострат сделает из Сведенборга второго Аполлония Тианского<sup>349</sup>. "Arcana coelestia" Кант называет "дикими построениями ума самого скверного мечтателя" и описывает их, как "путешествие мечтателя по царству духов в состоянии экстаза"<sup>350</sup>.

Философия должна обосновывать факты, доставляемые опытом. Существует два вида оснований: основания разума и эмпирические основания, первые – априорны, а вторые апостериорны. Всякое знание имеет эти два конца, с которых можно начать его. Кто исходит из последних, тот старается "поймать угря за хвост"; так поступает эмпирическая наука и вместе с нею новейшее естествознание. Метафизика идет априорным путем; она начинается, неизвестно где, и приходит, неизвестно куда.

Эмпирическая наука в своем дальнейшем

развитии вскоре приводит к вопросам, на которые философия должна отвечать и не может этого сделать; она остается в долгу и походит на купца, который, при уплате векселя, дружески просит поговорить об этом в другой раз. Таким образом, метафизика и опыт никогда не сходятся, а бегут рядом, не встречаясь друг с другом, за исключением разве того случая, когда первая искусственно и незаметно пользуется достигнутыми результатами другой и затем с радостью и изумлением утверждает, будто неожиданно пришла к одинаковым результатам. "Так, заслуженные люди путем чистого разума добывают даже тайны религии подобно тому, как романисты заставляют свою героиню бежать в далекие страны, чтобы она потом, благодаря счастливой случайности, неожиданно встретила со своим поклонником". Впрочем, существует еще безыскусственно достигаемое согласие метафизики и эмпирической науки, именно в том случае, если разумные основания в первой суть кажущиеся основания, а факты второй суть кажущиеся опыты, как это бывает тогда, когда объекты сверхчувственного мира в метафизике познаются, а в эмпирической науке воспринимаются. Так как подобная философия "есть сказка из утопической страны метафизики,

то нет ничего не подходящего", – говорит Кант, – "в соединении ее с соответствующей ей наукою; и почему же было бы более, похвально вследствие слепого доверия даваться в обман мнимым основаниям разума, чем вследствие неосмотрительности увлекаться ложными рассказами?"<sup>351</sup>

В этом именно состоит сходство между духовидцами и метафизиками, мысль, положенная в основу рассматриваемого нами сочинения. Эти философы составляют каждый свою собственную систему, исключаящую системы других; каждый живет как бы в своем собственном мире, который кажется ему настоящим. Если Аристотель прав, то наши метафизики видят сны. Из простого понятия существа они выводят его бытие, свои идеи они принимают за вещи и сочетания своих утверждений за порядок вещей; логические основания они принимают за действующие причины, а логические выводы за действия этих причин: это своего рода фантазии, которые суть не что иное как сны разума. Простые нематериальные субстанции принимаются за первоначало всех вещей; из них строится мир, состоящий исключительно из представляющих сил, так что общего всем нам чувственного мира

нет, он существует лишь в наших идеях: этот вымышленный мир есть умозрительное построение, эти грезы метафизики составляют как бы умозрительное духовидение, похожее на видения Сведенборга. Если бы мир духов находился в очевидном общении с нами и нашим чувственным миром, то явления духов были бы возможны и оставалось бы лишь удивляться, почему они не происходят чаще. Если метафизики были способны познавать духов, то почему же Сведенборг не мог их видеть?

Общий нам всем мир есть мир чувственный, и познание его есть опыт; представление о сверхчувственном мире есть построение, производимое каждым из себя и в себе; мнимое знание о нем есть греза. Системы метафизики относятся к выводам опыта, как воображаемый мир к действительному; чем прилежнее мы исследуем последний, тем менее заботимся мы о других мирах, и наоборот. Наглядное знание о других мирах всегда может быть достигнуто лишь путем утраты доли того разума, который необходим для здешнего мира. Быть может, от этого тяжкого условия не могут освободиться даже некоторые философы, так прилежно и сосредоточенно направляющие свои метафизические телескопы в те отделенные

страны и умеющие рассказывать о них чудеса; я по крайней мере не завидую их открытиям. Я думаю, что какой-нибудь человек, обладающий здравым рассудком и не отличающийся особенною утонченностью, даст им понять то же самое, что сказал кучер Тихо де Браге, когда его господин высказал мнение, что в ночную пору можно ездить кратчайшим путем, руководясь звездами: "Барин, на небе вы, может быть, много понимаете, но здесь, на земле, вы дурак!"<sup>352</sup>

До сих пор Кант старался занять своего рода посредствующее положение между метафизикой и эмпирической наукою, между рационализмом и эмпиризмом, покидая немецкую школу и приближаясь к английской. Теперь два основных направления новой философии в его глазах относятся друг к другу, как отрицательные величины: одно существует на счет другого. Он решительно становится на сторону, противоположную метафизике, и идет путем эмпиризма до крайних выводов. Немецкие метафизики кажутся ему "строителями воздушных замков, вымышленных миров": Вольф состряпал порядок вещей не столько из материала, данного опытом, сколько из вымышленных понятий; Крузий сотворил его из ничего с помощью магической силы нескольких

изречений о мыслимом и немислимом. "Ввиду противоречивости их видений мы будем терпеливо ждать, пока эти господа перестанут видеть свои сны". Они видят сны, но вскоре пробудятся: наступит время, когда философы будут жить в мире, общем со всеми, и философия сделается такою же точною наукою, какою была всегда математика. "Это важное событие не замедлит явиться, если можно доверять некоторым признакам и предзнаменованиям, показавшимся недавно на горизонте науки"<sup>353</sup>. Первую часть своего сочинения Кант заключает следующим решительным заявлением: "теперь я откладываю в сторону вопрос о духах, обширный отдел метафизики, считая его поконченным. Он более вовсе не будет занимать меня"<sup>354</sup>.

## **IV. ВОПРОС О ДОСТОИНСТВЕ И НЕДОСТАТКАХ МЕТАФИЗИКИ**

### **1. ЗНАНИЕ ГРАНИЦ РАЗУМА**

Отрицательное отношение, высказанное философом к занятиям миром духов, касается всей прежней метафизики, которая хотела быть наукою о сущности вещей, следовательно, об умопостигаемом или сверхчувственном мире. В учении об этих вопросах состояла ее слава и восхваляемая польза, приписываемая ей. Отныне мы должны пренебречь такими поучениями, так как они оказались иллюзиями. Является вопрос, не может ли метафизика предоставить других выгод, которые могли бы заменить потерянное. Кант хочет сохранения ее, если этого можно достигнуть без ущерба для истины. "Моя судьба", – говорит Кант, – "быть влюбленным в метафизику, хотя я редко могу похвалиться знаками милости с ее стороны". Здесь Кант как мне кажется, сравнивает метафизику с серьезною и строгою музою, служение которой оказывается трудным и до сих пор выполнялось неправильно. Не ее вина, что метафизики грезили, но ее



заслугою должно быть то, что они пробудились. Именно в этом состоит второе и истинное преимущество, доставляемое ею<sup>355</sup>.

Если все наши суждения должны опираться на эмпирические понятия, то нам необходимо исследовать всякий вопрос познания в его отношении к этим понятиям, сравнить его с силами нашего разума и таким образом определить, превосходит ли его решение наши силы или нет. В этом задача метафизики. Заметив несостоятельность своих прежних систем, она отрицает возможность сверхчувственного и утверждает возможность чувственного знания: таким образом, она становится "наукою о границах человеческого разума". Как таковая, она уже не есть особая наука, а служит руководством нашей интеллектуальной жизни, "спутницею мудрости", обуздывающею нашу жажду познания, предостерегающею от перехода за границы разума и всегда вновь направляющею на путь опыта. Согласно условиям человеческой природы сама наука становится простою и сообразною природе: она нуждается в таком упрощении после того, как школьные системы исказили ее своею искусственною дрессировкою мысли, наполнили пустыми понятиями и сделали схоластическою. Возвращение к истинной

природе, восстановление "мудрой простоты" также и в развитии и стремлениях человеческого познания Кант считает великою задачею новой настоящей метафизики, занятой дисциплиною и воспитанием нашего разума<sup>356</sup>. Здесь обнаруживается также и в вопросе о нормах науки согласие Канта с Руссо, известное нам в области морали.

В то же время нам открывается уже в этом месте картина дальнейших исследований философа. Наука о границах человеческого разума требует исследования способностей разума; метафизика не есть уже знание вещей, она есть наука об этом знании. Во всяком случае, она не есть знание о вещах в себе, об умопостигаемых объектах, как принадлежащие Вольфу "разумные мысли о Боге, мире, душе и всех вещах вообще". Рациональная теология, космология, психология рухнули. Из результатов, к которым позднейшая Критика разума пришла своим путем, в более ранних исследованиях Канта мы находим те же мысли, невозможность метафизики сверхчувственного.

## 2. ПРАВСТВЕННАЯ ВЕРА

Против убеждения в невозможности познания сверхчувственного мира восстают два основания, поддерживающие старую метафизику: во-первых, любовь к продуктам нашего воображения, т. е. себялюбие, во-вторых, надежда на загробную жизнь. Первое из этих оснований вовсе не действует на весах нашего философа; все предрассудки, вытекающие из слепой привязанности и угождения самому себе, побеждены; его признания об этом напоминают нам язык Декарта в "Meditationes". "Я очистил свою душу от предрассудков, искоренил всякую слепую привязанность, когда-либо проникавшую в мою душу, чтобы дать доступ какому-либо воображаемому знанию. Теперь меня ничто не интересует, ничто не кажется достойным, кроме того, что находит себе место в спокойном, доступном всем основаниям уме, проникая открытым путем, все равно, подтверждаются ли или уничтожаются такие новые взгляды моими прежними суждениями, склоняют ли меня прежние суждения в их пользу или оставляют в нерешимости. Где бы я ни встретил мысль, поучительную для меня, я усваиваю ее. Суждения

людей, опровергающих мои основания, становятся моими суждениями, после того как я, взвесив их против моих мнимых оснований, сначала против чашки весов, на которой находится мое самолюбие, а потом в этой чашке весов, нахожу в них больше содержания"<sup>357</sup>.

Однако среди склонностей, владеющих человеческим духом и предшествующих всякому исследованию, есть одна, кажущаяся даже нашему философу еще более сильной, чем основания, опровергающие познаваемость сверхчувственного мира. "Весы разума не совсем беспристрастны; одно плечо коромысла, на котором находится надпись: надежда на будущее, имеет механическое преимущество, благодаря которому даже и легкие основания, попадающие на его сторону, перевешивают собою обладающие гораздо большим весом умозрения, находящиеся на другой стороне. Единственно эту неправильность я не могу и вовсе не хочу устранить. Однако я признаюсь, что все рассказы о явлениях умерших или о влияниях духов и все теории о предполагаемой природе духовных существ и их связи с нами имеют заметный вес лишь с точки зрения надежды, тогда как с точки зрения разума они оказываются лишь воздушными банками"<sup>358</sup>.

Надежда на будущее поддерживает в нас убеждение в загробном существовании души и в загробном возмездии и потому охотно высказывается в пользу познаваемости сверхчувственного мира и достоверности рассказов о духах, стремясь опираться на основания разума и опыта. Тем не менее, знание сверхчувственного состоит из мнимых оснований, а рассказы о духах и духовидцах из мнимых опытов. Никто не знает, как дух приходит в мир, а также, как он находится в нем или связан с телом; поэтому никто не может знать, как он удаляется из мира и продолжает свое существование после смерти. Однако здесь отрицается не существование духов и миров их, а лишь познаваемость их. Мы ничего не знаем об этих вещах. Поэтому и рассказы о духах лучше всего в целом не отрицать вполне, но в единичных случаях подвергать сомнению<sup>359</sup>.

Поэтому что касается надежд на будущее, Кант совершенно отрицательно относится к возможности научного обоснования их, как метафизического, так и эмпирического. Невозможно никакое теоретическое познание сверхчувственного мира, ни из чистого разума, ни из восприятия. Однако могут возразить, что такие

обоснования необходимы, так как в противном случае эти надежды не имели бы опоры. Но этому возражению Кант не придает никакого значения, так как знания о сверхчувственном, какого бы рода они ни были, кажутся ему настолько же ненужными и излишними, как и невозможными. Если настоящая метафизика должна упростить наше знание и повести его естественным путем, то ей следует позаботиться и о том, чтобы отделаться от роскоши. Все теории о сверхчувственном мире относятся к роскоши знания, в которой мудрая простота не нуждается. Истинная метафизика должна быть "спутницею мудрости", а "истинная мудрость есть спутница простоты".

Говорят, что надежда на будущее основывается на доказательствах, так как в противном случае у нее не было бы оснований, и что наше нравственное поведение в мире основывается на этой надежде, а в противном случае оно было бы не мотивированным. И то и другое ложно: ложны и утверждения, и выводы из них. Кроме доказательств, существуют еще другого рода основания, кроме надежды на загробную жизнь, существуют еще другие побуждения к добру. Скорее надежда на загробную жизнь вовсе не есть нравственный

двигатель, так как она влияет на нас исключительно посредством мысли о возмездии; она привлекает надеждою на награду и пугает наказанием: поэтому она вполне совпадает с влиянием эгоизма и в лучшем случае производит лишь подобное добродетельному поведение, причем человек ненавидит добродетель, но любит выгоды, доставляемые ею, и любит пороки, но боится их результатов.

Истинный источник доброго и бескорыстного поведения есть человеческое сердце в его естественной неискорченности и простоте; оно дает разуму предписания и содержит в себе нравственные побуждения, осуществляемые нами "без постройки разных приспособлений для проникновения в другой мир". Вера в бессмертие души не делает человека нравственным, скорее она сама основывается на нравственном настроении человека; надежда на загробную жизнь есть не основание, а результат нравственности. "Поэтому человеческой природе и чистоте нравов, по-видимому, более соответствует обосновывать ожидание будущего мира на чувствах благородной души, чем поддерживать ее доброе поведение надеждами на другой мир. Такова нравственная вера, простота которой может быть поставлена выше разных

умствований. Поэтому предоставим все шумные учения о таких отдаленных предметах умозрению и заботам праздных голов. На самом деле, они не имеют никакого значения, и минутное влияние оснований за или против того или другого учения, быть может, влияет на одобрение школ, но не на будущую судьбу честных людей"<sup>360</sup>.

В этих рассуждениях высказана мысль, имеющая широкое значение и оказавшая влияние впоследствии: учение о нравственной вере. Кант отрицает познание сверхчувственного мира, но не веру в него; эта вера независима от знания, нравственность независима от веры, но не наоборот. Позже в учении о "примате практического разума" мы встретимся с этою мыслью, что нравственные законы и предписания существуют и действуют независимо от всякого теоретического знания. Мысль, что нравственная вера зависит не от доказательств теоретического разума, а от заповедей практического, проникает всю "религию в границах чистого разума". Если Кант был когда-либо скептически настроен, то это настроение никогда не подрывало учения о нравственности.

### 3. КАНТ И ЮМ

Рассматриваемый нами скептицизм Канта касается знания. Нам важно точно определить основание и широту его. Почему Кант считает невозможным знание о мире духов и решение всех вопросов, касающихся этой области? Потому что общение духов и тел, их связь и взаимное причинное влияние непонятны; эта связь непонятна потому, что мы вообще не способны познавать причинную связь, это основное отношение вещей друг к другу. "Дойдя до основных отношений, философия кончает свою работу; с помощью разума никогда нельзя усмотреть, каким образом что-либо может быть причиной или иметь силу; эти отношения должны познаваться исключительно из опыта. В самом деле, правила разума состоят лишь в сравнении согласно закону тождества и противоречия. Но поскольку что-либо есть причина, постольку чем-либо полагается нечто другое; следовательно, здесь мы не имеем никакой связи, соответствующей закону тождества, и в то же время, если я ту же самую вещь не хочу рассматривать как причину, то из этого никогда не вытекает противоречия, так как нет

противоречия в уничтожении чего-либо в случае, если что-либо другое существует. Поэтому основные понятия вещей, как причин, понятия сил и действий, если они не заимствованы из опыта, совершенно произвольны и не могут быть ни доказаны, ни опровергнуты". "Утверждение, что моя рука приводится в движение моею волею, мне не более понятно, чем мысль, будто моя воля может удержать Луну в ее орбите; разница между этими двумя утверждениями лишь в том, что первым выражается содержание моего опыта, а второе никогда не было засвидетельствовано моими чувствами"<sup>361</sup>. Именно это утверждал наш философ в самом начале сочинения. Причины, силы и действия вещей во всех случаях непознаваемы, но не во всех случаях немислимы. Силы, данные мне в опыте и доступные моим чувствам, я могу представлять, хотя я и не в состоянии познавать их. Это можно утверждать о силах материи, действующих в пространстве и наполняющих его, каковы отталкивание и притяжение; наоборот, силы духов, действующие в пространстве, не наполняя его, и непознаваемы, и непредставимы<sup>362</sup>.

Таким образом частные вопросы, вызванные духовидцем, Кант сводит к общему вопросу о познаваемости реального основания, так как эти

частные вопросы касались частных случаев причинности, именно связи между духом и телом, общения духов, их сил и способов действия. Так описывает сам Кант ход и результаты своего исследования в письме к Мендельсону, в котором он говорит о сочинении по поводу Сведенборга. "По моему мнению, все дело в том, чтобы отыскать данные для решения проблемы, как душа присутствует в мире в связи с материей и однородными с нею существами". Для решения этого вопроса нужно знать силы души, ее способность действовать и подвергаться воздействию. Так как это знание не дается опытом, то является вопрос: "возможно ли вывести с помощью априорных суждений разума эти силы духовных субстанций. Этот вопрос разрешается в другой, именно, можно ли путем умозаключений разума отыскать первоначальную силу, т. е. первое основное отношение причины к действию. Так как я убежден, что это невозможно, то отсюда следует, что эти силы могут быть только вымышлены, если они не даны в опыте"<sup>363</sup>.

Но если все наши представления о причинной связи явлений возникают исключительно из опыта, то о познании вещей в духе прежнего догматизма вообще не может быть и речи. Опыт

не дает никакого действительного, проникающего в сущность и природу вещей знания; силы притяжения и отталкивания суть и остаются непознаваемыми, хотя мы находим их в опыте и воспринимаем их деятельность в телесном мире: они испытываются, но не познаются. Кант совершенно выяснил для себя этот вопрос, он видит также границы опыта и не обманывается насчет их широты. Его эмпиризм дошел до степени скептицизма, задевающего всю догматическую философию и не касающегося лишь нравственности. Он не скрывает перед Мендельсоном необходимости такой скептической точки зрения на метафизику. "Что касается запаса этого рода знаний, обращающихся в публике, я вовсе не легкомысленно, а на основании продолжительных исследований нахожу наиболее полезным снять с них догматическое одеяние и скептически отнести к ним. Польза такого отношения, конечно, имеет лишь отрицательный характер, но она подготовит положительные выгоды, так как простой здравый, но несведущий рассудок, чтобы приобрести знание, нуждается лишь в руководстве, а мнимые знания испорченных голов требуют прежде всего очищающих средств"<sup>364</sup>.

С этой скептической точки зрения, основанной на эмпиризме, написаны "Грезы", и все сатирическое настроение сочинения проникнуто скептическим характером; эти элементы прекрасно подходят друг к другу, и один без другого не мог выразиться так легко и ярко. Ни в одном из других своих сочинений, более ранних и поздних, Кант не высказывал таких скептических взглядов, как в этом.

Здесь мы находим пункт наибольшего согласия Канта с Юмом. Вместе с шотландским философом он убежден, что метафизика может и должна быть лишь наукою о границах человеческого разума, что наше знание все заключается в математике и опыте, что все человеческое знание следует ограничивать ощущаемым нами миром, что всякая наука о сверхчувственном не только невозможна, но не нужна и бесполезна, что она строит воздушные замки. К тому же Кант разделяет все эти убеждения, потому что он согласен с Юмом в том, что наш разум может только сравнивать представления соответственно законам тождества и противоречия, следовательно, строить суждения лишь аналитически; он согласен с ним также в том, что понятие причины или силы есть не понятие разума, не понятие знания, а

эмпирическое понятие, основывающееся на обыкновенном восприятии явлений. Юм хотел вернуть людей от всех бесплодных умозрений к практической, сообразной опыту жизни, руководимой, по его мнению, привычкою людям лучше жить и мыслить, руководясь привычкою, основанною на опыте, и отказаться от всех мечтаний о вещах по ту сторону опыта. По-видимому, Кант в заключительных словах своего сочинения присоединяется и к этому выводу: "Я заканчиваю теми словами, которые Вольтер вкладывает в уста своего честного Кандида в заключение стольких бесполезных школьных споров: предоставьте нам заботиться о нашем счастье, пойти в сад и работать"<sup>365</sup>.

Влияние Юма на Канта в ходе его развития, по его собственному признанию, было таким важным и решительным, что мы должны точно исследовать этот пункт и дать определенный отчет о нем нашим читателям. Мы показали, что это влияние впервые ясно сказывается в сочинении об отрицательных величинах и достигает кульминационного пункта в Грезах, следовательно, относится к годам 1762–1765. Это мнение в новейшее время было подвергнуто сомнению; в особенности Паульсен сделал заслуживающую внимания попытку

противопоставить ему другой взгляд. По его мнению, Юм всегда производил на Канта лишь отрицательное, но не положительное влияние: Кант от Юма узнал только, каким путем невозможно обосновать метафизику, таким образом, по собственному его свидетельству, он был направлен на путь единственно возможного обоснования и пришел к своему критическому направлению. Этот поворот, возникший под влиянием Юма, обнаружился, по мнению Паульсена, впервые в диссертации 1770 года<sup>366</sup>. Подобным же образом постановку проблемы реального основания в сочинении Канта об отрицательных величинах Паульсен предпочитает ставить в зависимость не от Юма, а скорее от Реймаруса, потому что последний утверждает мнение, прямо противоположное взгляду Канта, выражая его словами, похожими на слова Канта.

Мы уже познакомились с очевидным литературным влиянием английской философии на Канта в сочинениях его с 1762 и подробно проследили его переход от рационализма к эмпиризму и далее к скептицизму. Слова самого философа не оставляют никакого сомнения в этом. Паульсен совершенно не согласуется с фактами, утверждая следующее: "ничто не

противоречит предположению, что Кант в первой половине шестидесятых годов вовсе не замечает своего родства с английскими философами". Наоборот, этому предположению все противоречит. Уже ввиду склада ума Канта, который постоянно исследовал самого себя, Паульсен неправ, говоря: "Кант эмпирист, но сам собственно не знает этого"<sup>367</sup>. Он хорошо знал это и высказал свой эмпиризм самым сознательным и резким образом. Поэтому я опасаюсь, что, при таком взгляде на отношение Канта к английской философии и характер его эмпиризма, суждение Паульсена о влиянии на него Юма не может оказаться удачным.

Кант склонялся к эмпиризму и примкнул к этому направлению вполне решительно; он последовал за ним вплоть до скептической точки зрения, с которою мы познакомились. И то и другое произошло под влиянием Юма. И тот и другой переворот возник у Канта, как это доказано нами, под влиянием мысли, что понятие реального основания не есть понятие разума и познания, а получается из обыкновенного опыта. Тот, кто впервые высказал эту мысль и пролил свет на этот вопрос для Канта, послужил ему руководителем или маяком на пути от "Опыта об отрицательных величинах" до "Грез духовидца".



Таким человеком был единственно Юм, и притом по собственному свидетельству Канта, исключаящему в этом всякое сомнение.

Поэтому я предоставлю слово самому философу. "Со времени опытов Локка и Лейбница или скорее со времени возникновения метафизики, насколько простирается история ее, ни одно событие не могло иметь такого решительного влияния на судьбу этой науки, как нападение, произведенное на нее Давидом Юмом". "Юм исходил главным образом из одного, но главного понятия метафизики: именно из понятия связи причины и действия (и из вытекающих отсюда понятий силы, деятельности и т. д.), и потребовал от разума, утверждающего, что он породил это понятие в своих недрах, дать ему отчет, по какому праву он думает, что какой-либо объект может обладать свойствами, в силу которых, если он существует, то поэтому необходимо должно существовать и что-либо другое; в этом именно состоит понятие причины. Он неопровержимо доказал, что разум вовсе не в состоянии а priori и из понятий мыслить такое сочетание, так как оно заключает в себе необходимость; но вовсе нельзя понять, каким образом вследствие того, что что-либо существует, также необходимо должно

существовать что-либо другое; следовательно, нельзя усмотреть, каким образом может а priori явиться понятие о таком сочетании". "Отсюда он умозаключил: разум вовсе не обладает способностью мыслить такие сочетания, хотя бы лишь в общем виде, потому что его понятия были бы в таком случае простыми выдумками, и все его мнимо априорные познания были бы лишь результатами обыкновенного опыта, помеченными ложным клеймом; а это значит, что нигде нет и не может быть никакой метафизики"<sup>368</sup>.

Мы привели все это место, так как из него видно, во-первых, что Кант сводил не к кому иному, как к Юму, проблему реального основания именно в том ее виде, в каком он формулировал ее в сочинении об отрицательных величинах. Во-вторых, из этого места видно, что Кант, когда он писал Грезы духовидца, мыслил совершенно так же, как Юм, согласно данному им самим правильному изображению точки зрения Юма. Он соглашался в то время не только с основаниями, но и с выводами Юма. Основания состояли в мысли, что причинность непознаваема, а выводы в утверждении, что метафизика как познание вещей невозможна. В то время он думал одинаково с Юмом не только о

недостатках метафизики, но и о достоинствах ее. Он прямо замечает следующее: "Однако именно эту самую разрушительную философию Юм назвал метафизикою и приписывал ей большое значение". "Метафизика и этика", – говорит он (в IV ч. своих Опытов), – "суть важнейшие ветви науки; математика и естествознание и наполовину не имеют такой цены"<sup>369</sup>. Метафизика несостоятельна и бесполезна, как наука о сущности вещей, но она необходима и важна, как "наука о границах человеческого разума".

Теперь доказано, что в отношении постановки и решения проблемы познания или вопроса о познаваемости реального основания Кант в середине шестидесятых годов занимал точку зрения, которую развил Юм до него. Однако еще не доказано, что он в этом отношении также зависел от Юма и прямо находился под его влиянием. Выслушаем его собственное свидетельство и на этот счет. "Я открыто признаю", – говорит Кант, – "что именно напоминание Давида Юма много лет тому назад впервые пробудило меня от догматического сна и дало совершенно новое направление моим исследованиям в области умозрительной философии"<sup>370</sup>. Этими словами он обозначает тот момент, когда он покинул рационализм и

догматическую метафизику и перешел к эмпиризму, который привел его к скептицизму. Это признание, свидетельствующее от имени самого Канта, что Юм был не только его предшественником, но и образцом и руководителем, было высказано двадцать лет спустя после пережитого им кризиса (относящегося к периоду времени от 1762–1765).

Однако он прибавляет: "Я был далек от того, чтобы соглашаться со всеми его выводами, которые происходили лишь от того, что он не представлял себе свою задачу в целом, а напал лишь на одну часть ее, которая без рассмотрения целого

Совершенно ложное объяснение и применение этих слов Канта дает Геффдинг в своей статье: "Непрерывность в ходе философского развития Канта" (Archiv für Gesch. der Phil. VII. 1. 1803). Кант пишет: "Die Erinnerung des David Hume" и т. д. Геффдинг цитирует: "Die Erinnerung des David Hume" и т. д. Под этими словами он подразумевает не напоминание Давида Юма, а воспоминание Канта о Давиде Юме, т. е. о своем прежнем чтении сочинений шотландского философа: при таком понимании слова Канта теряют всякий смысл и содержание. Г. Геффдинг говорит: "Было бы очень

интересно знать, в какой момент своего развития Кант собственно выслушал реплику Юма" (??); "что это было не тогда, когда он впервые читал Юма, видно из его слов: "Die Erinnerung des David Hume" (стр. 177). Такое в основе ложное философски, лексически и грамматически понимание слов Канта, конечно, можно допустить у иностранного писателя, но так как на нем основываются выводы о "непрерывности в ходе философского развития Канта", то редакция "Архива", конечно, должна была исправить и заметить ошибку, состоящую в том, что автор принял genitivus subjectivus за genitivus objectivus.

Эти слова не введут нас более в заблуждение, так как мы уже показали, что в то время, о котором мы говорим, Кант соглашался также и с выводами своего предшественника, и притом со всеми, о которых здесь идет речь<sup>371</sup>.

Теперь мы должны поставить вопросы, какого рода выводы имеет в виду Кант в приведенном выше заявлении? Он думает, что исследование нужно было не ограничивать лишь понятием реального основания, а распространить его на ряд других понятий одинаковой ценности (категорий); что эти понятия возникают не из опыта, а из чистого рассудка, и их объективное значение следует дедуцировать из последнего; что

такая дедукция могла придти в голову лишь Юму, но и этому "остроумному предшественнику" его она казалась невозможной; что эта дедукция "есть самая трудная задача, которая когда-либо предпринималась для целей метафизики". Все это вопросы и исследования, открывающиеся впервые критической точке зрения. В докритическом ходе развития Канта было время, как мы это доказали на основании документов, когда он, подобно Юму, отождествлял проблему познания с познаваемостью реального основания, когда он приписывал решительное значение этому понятию, считал его, подобно Юму, выводимым лишь из опыта и, как и этот остроумный предшественник его, считал невозможной дедукцию этого понятия из чистого разума, а потому называл системы метафизики "грезами разума". Точка зрения, служившая конечным результатом исследований Юма, сделалась для Канта исходным пунктом новых исследований. При этом он вовсе не с самого начала вступил в противоречие с этой точкой зрения, как думает Паульсен; сначала он усвоил ее и согласился с нею, а потом пошел вперед в единственно возможном и оставшемся направлении, указывавшем единственный выход и необходимое дальнейшее развитие: именно, он

естественным путем перешел от скептической точки зрения к критической. Так смотрит и сам Кант на свою положительную зависимость от Юма. "Если начать с правильно обоснованной, хотя и неразвитой мысли, полученной нами от другого, то при дальнейшем размышлении можно надеяться подвинуть ее вперед в сравнении с остроумным человеком, которому мы обязаны первую искрою этого пламени"<sup>372</sup>.

Мы вовсе не удивляемся, что в то время, когда Кант писал предисловие к своим Прелегоменам, пропасть между ним и Юмом представлялась ему гораздо живее, чем то согласие, которое существовало между ними так много лет тому назад. После сочинения Грезы духовидца прошло восемнадцать лет, в течение которых была начата и написана Критика чистого разума.

## Глава семнадцатая

### ЧУВСТВО ПРОСТРАНСТВА И ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ПРОСТРАНСТВА. РЕЗУЛЬТАТЫ ДОКРИТИЧЕСКОГО ПЕРИОДА

#### I. РАЗЛИЧИЕ ПОЗНАВАТЕЛЬНЫХ СПОСОБНОСТЕЙ

За исключением одного маленького сочинения, написанного еще до 1770 г., мы познакомились со всеми сочинениями докритического периода с подробностью и точностью, требуемыми нашим исследованием истории развития философа и важностью предмета. В заключение этого отдела мы резюмируем полученные результаты, имеющие подготовительное значение для исследований и положений критического периода<sup>373</sup>. Если метафизика должна сделаться "наукою о границах разума", то она прежде всего должна ясно познать природу и значение его способностей. Для этого необходимо старательное разграничение и различение этих

способностей. Именно по этому вопросу исследования Канта в докритический период привели к выводам, входящим в основы и первые задачи самой Критики.

Практические способности уже отличены от теоретических, и в области последних уже определены различные формы познания. Природа или вид каждой из сил разума становится ясною из продуктов, даваемых ею.

## **1. АНАЛИТИЧЕСКОЕ И СИНТЕТИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ**

Чистая сила мышления или логическая способность познания может лишь анализировать понятия, выяснять и сравнивать их. Она соединяет и разделяет представления по закону тождества и противоречия: работа ее состоит в аналитическом суждении. Она различает представления, доставляемые чувствами; наша чувственность неспособна отличать вещи друг от друга, а рассудок познает различия их, делая их отчетливыми; поэтому его нельзя выводить из чувственности, он есть особая основная сила. Однако чистый рассудок может познавать лишь представления или понятия, но не действительность вещей, независимую от представлений и понятий: он не может познавать бытие вещей, их деятельность и связь, существование и реальное основание. Поэтому он неспособен прозревать действительное сочетание вещей, т. е. сочетать различные представления или судить синтетически, а так как в этом виде суждений состоит все познание вещей, то он неспособен дать такое знание. Отсюда становится ясным различие между логическим и реальным

знанием, а следовательно, и различие между способностями, порождающими то и другое знание.

Представление о действительных вещах дано нам лишь в опыте; понятия существования и причины, силы и деятельности доступны нам лишь путем чувственного восприятия и вне его или независимо от него не имеют никакого пригодного для познания значения; поэтому нет никакой рациональной или догматической метафизики. Этим уже точно различаются способности чувственного восприятия, логической силы суждения и опыта; теперь уже ясно, что первая способность не может дать никакого знания, вторая не может дать никакого опыта, а третья не может породить никаких метафизических учений догматического характера. Чистая чувственность не познает; чистый рассудок только анализирует или разъясняет, а не строит никаких синтетических суждений и потому не порождает ни опыта, ни метафизики.

## **2. СИНТЕТИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР МАТЕМАТИКИ**

Если метафизика должна быть наукою о первых основаниях и не имеет права вступать в умопостигаемый мир по ту сторону опыта, то ей остается лишь исследовать данные нам сообразные опыту представления, путем анализа их дойти до последних оснований или элементов их и таким образом изучить области нашего разума до крайних границ их. Таким образом, она становится наукою о границах человеческого разума и приобретает этот характер, пользуясь аналитическим методом исследования, прямо противоположным синтетическому методу математики, которому она подражала, когда хотела быть наукою о вещах.

Освещение этого именно пункта ведет за собою очень важные многозначительные следствия: я имею в виду различие между математикою, с одной стороны, и опытом, логикою и метафизикою, с другой стороны. Математика идет синтетическим путем, так как она строит свои понятия, т. е. порождает и изображает их в наглядном представлении; опыт идет синтетическим путем, но не конструирует,

т. е. не порождает своих представлений, а воспринимает их; логика анализирует данные ей понятия, чтобы сделать их ясными; метафизика также анализирует данные ей представления (не только для того, чтобы сделать их ясными, а), чтобы обосновать их и узнать их происхождение.

Математические понятия не даны, а произведены: этим отличаются они от чувственных и эмпирических представлений. Они совершенно ясны, но возникли не аналитическим путем: этим отличаются они от логических понятий. Они ясны, как логические представления, наглядны, как чувственные представления, и синтетичны, как эмпирические представления. Поэтому способность, порождающая эти понятия, есть познавательная способность: следовательно, в нашем разуме должна быть чувственная или созерцающая познавательная способность, отличающаяся от остальных теоретических способностей, и в частности также от чувственного восприятия. В своем сочинении на премию Кант начал исследование, которое должно было проникнуть дальше и обосновать характер математики, не исключая и ее происхождения.

## II. ДОКРИТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ КАНТА НА ПРОСТРАНСТВО

### 1. ПРОСТРАНСТВО, КАК ПОНЯТИЕ ОТНОШЕНИЯ

Эта точка зрения приводит Канта к новому учению о пространстве, служащему темой его последнего докритического сочинения: "Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum (О первом основании различия сторон в пространстве, 1768 г.)<sup>374</sup>. Объектами математики служат величины. Сказанное обо всех математических величинах, именно, что они наглядны, потому что доступны построению, должно быть ясным прежде всего на пространственных величинах, так как они входят в область внешних наглядных представлений. Но если все пространственные величины наглядны, то и само пространство должно иметь характер наглядного представления и не имеет более права считаться логическим или метафизическим понятием. Таким понятием его считал Кант в своем первом сочинении об истинном определении величины живых сил; тогда он

вместе с Лейбницем был убежден в том, что пространство есть отношение или порядок вещей, которого не могло бы быть, если бы субстанции не имели силы действовать вне себя. Единство мира требует единства пространства, которое может быть лишь нашим трехмерным пространством. Впрочем, по примеру учения Лейбница Кант в то время признавал еще возможность бесчисленного количества миров и соответственно этому утверждал, что могут существовать различные виды пространства, т. е. пространства, имеющие более трех измерений<sup>375</sup>. Двадцать лет спустя Кант причислял монадологию с ее бесчисленными мирами к "сказкам из утопической страны метафизики".

## **2. ПРОСТРАНСТВО, КАК ОСНОВНОЕ ПОНЯТИЕ. АБСОЛЮТНОЕ ПРОСТРАНСТВО**

Взгляд Канта на пространство изменился уже под решительным влиянием Ньютона. Главным образом два представления, имеющие основное значение, потребовали преобразования прежнего взгляда: монистическое понятие мира и динамическое понятие материи. Если существует единство мира и всеобщая связь вещей, то уже не может быть многих видов пространства: из этих положений следует реальность одного лишь нашего трехмерного пространства. Если материя есть бытие, наполняющее пространство в силу общей деятельности сил отталкивания и притяжения, то отсюда ясно, что силы не производят пространства, а наполняют его, следовательно, предполагают его: отсюда следует, что в отношении вещей пространство есть нечто первоначальное, а не производное. Без пространства нет сосуществования, нет общения, нет внешней, а следовательно, и вообще никакой действительной связи вещей. Этот взгляд на единство и первоначальность пространства высказан уже в Физической монадологии Канта и



его Новом разъяснении<sup>376</sup>.

Ближайший вопрос, следующий за этим, таков: что такое пространство? Мы должны обратить здесь внимание на некоторые замечания Канта по этому вопросу, указавшие нам на переход его от рационализма к эмпиризму. Ответ на этот вопрос не составляет задачи математики, которая должна предполагать пространство и потому не обязана объяснять его; скорее эта задача выпадает на долю метафизики, которая должна анализировать представление пространства и положить в основу своих исследований надежно обоснованные выводы математики. В предисловии к сочинению об отрицательных величинах Кант говорит: "Метафизика старается определить природу пространства и найти высшее основание, из которого можно было бы понять возможность его"<sup>377</sup>. В сочинении о единственно возможном основании доказательства бытия Бога Кант случайно возвращается к этому вопросу, чтобы заметить, что в нем заключается нерешенная проблема. "Я сомневаюсь, чтобы когда-либо было правильно объяснено, что такое пространство. Однако, не входя в подробное рассмотрение этого вопроса, я все же убежден, что там, где есть пространство, должны быть внешние отношения,

что пространство не может иметь более трех измерений"<sup>378</sup>.

В "Исследовании о степени ясности основоположений естественной теологии и морали" Кант опять затрагивает эту проблему и разъясняет ее примерами. Он опять замечает, что математика не должна анализировать понятия пространства, потому что расчленение и объяснение его вовсе не относится к этой науке; но в то же время оно относится к числу тех многих понятий, которые и в метафизике "почти не могут быть разложены". То же самое относится и к понятию времени.

Последуем за Кантом и рассмотрим его точку зрения на пространство. "Раньше, чем приняться за объяснение того, что такое пространство, я ясно сознаю, что так как это понятие дано мне, то я прежде всего должен отыскать путем анализа те признаки, которые прежде всего и непосредственно мыслятся в нем. При этом я замечая, что в нем много находится вне друг друга, что это многое не есть субстанция, так как я хочу познавать не вещи в пространстве, а само пространство, что пространство может иметь лишь три измерения и т. д. Эти положения легко разъяснить, рассматривая их в конкретной форме, чтобы познать их наглядно, но их никогда нельзя

доказать"<sup>379</sup>.

Мы видим, какой результат получился из этого мимоходом произведенного исследования. Взгляд Канта на пространство изменился в 1763 году настолько, что он убежден в единстве и первоначальности пространства не только в отношении к материи, но и в отношении наших представлений; пространство вне нас есть первое основание возможности материи, а в нас оно есть основное понятие, элементарное представление, не подлежащее дальнейшему анализу или выводу. Отсюда ближайший вопрос таков: что это за представление?

Раньше, чем выслушать ответ на этот вопрос, подчеркнем одно очень важное следствие, вытекающее из установленного понятия пространства и представляющее существенную составную часть пояснения грез духовидца грезами метафизика. Исходя из своей точки зрения на пространство, Кант должен был отвергнуть возможность познания сверхчувственного мира и общения духов. В самом деле, духи не могут являться нам, не находясь в пространстве, но они не могут быть духами, если наполняют пространство. А как же они могут быть и действовать в нем, не наполняя его? В этом заключается невозможность их

явления, их познаваемости и вообще познаваемости сверхчувственных объектов. Пока пространство обладает собственной независимой от представления реальностью, оно, как гранитная скала, сопротивляется всякой возможности таких явлений и знаний. Если бы только эта реальность пространства пала – мы предполагаем тот случай, если бы она потеряла свою достоверность, – то тогда вопрос о познаваемости сверхчувственного мира, правда, еще не утверждается, но должен вновь подвергнуться исследованию.

### 3. ЧУВСТВО ПРОСТРАНСТВА И ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ПРОСТРАНСТВА

Прежде всего нужно доказать то понятие абсолютного пространства, которое было указано и при случае разъяснено Кантом. В этом и состоит цель его последнего докритического сочинения, которое находится в более близкой связи с "Грезами" и предшествовавшими исследованиями, чем это может казаться читателю, не имеющему в виду значения и развития понятия пространства в первом периоде Канта. Кант сам заявляет, что в своем сочинении он задается целью "посмотреть, нельзя ли в наглядных суждениях о протяжении, утверждаемых в геометрии, найти очевидное доказательство того, что абсолютное пространство обладает самостоятельную реальностью, независимо от бытия всякой материи и даже будучи первым основанием возможности ее сложности"<sup>380</sup>.

Чтобы правильно определить *per se* *probandi* этого исследования, нужно знать цель его. Кант не сомневается в том, что пространство, считать ли его основанием или следствием, во всяком случае есть объект опыта и обладает

самостоятельную реальностью. Вопрос лишь в том, какое из указанных двух определений принадлежит пространству: есть ли оно основное или выводное понятие, независимо оно или зависимо, есть ли оно абсолютная или относительная реальность (отношение)? Одно из этих предположений должно быть доказано, а другое опровергнуто.

Если в пространстве есть различия, никоим образом не объяснимые из пространственных отношений вещей, то этим было бы показано, что пространство не есть только выражение отношения вещей. Если эти различия существуют везде и притом так, что без них нельзя различить пространственных отношений и порядков вещей, то тогда было бы доказано, что эти различия зависят от абсолютного пространства, и следовательно, реальность его была бы установлена. Пространственное отношение вещей состоит в их положении, которым определяется соседство вещи, ее место и взаимное отношение мест. Взаимное отношение положений есть сторона, которою определяется уже не место или положение, а направление места. "Во всяком протяженном объекте взаимное положение частей достаточно познается из самого объекта, но сторона, в которую направлен этот порядок

частей, относится к пространству вне объекта, и притом не к местам этого внешнего пространства, так как это отношение сводилось бы не к чему иному, как к положению тех же частей во внешнем отношении, а к общему пространству, как единству, в котором всякое протяжение должно рассматриваться, как часть его". Различие направлений никогда не может быть получено путем отвлечения из пространственного отношения вещей, и потому оно зависит от абсолютного пространства<sup>381</sup>.

Пример тотчас же пояснит, в чем дело. Я пишу на каком-либо листе два раза одно и то же слово; буквы и их последовательность в пространстве совершенно одинаковы, следовательно, пространственное отношение в обоих словах совершенно одинаковое; однако одно слово стоит выше, другое ниже, или одно находится справа, другое слева, или одно написано на передней, другое на задней стороне листа. Если бы пространство было лишь отношением координации частей, то такие два слова были бы неотличимы друг от друга. Точно то же можно сказать о правой и левой руке, об объекте и его изображении в зеркале, с двумя совершенно равными и подобными пространственными величинами, причем они

все-таки не совпадают друг с другом. Предположим, что первым продуктом творения мира была бы человеческая рука, тогда она должна была бы быть левою или правою. "Если принять мнение многих новейших философов, особенно немецких, что пространство состоит лишь во внешнем отношении находящихся рядом частей материи, то тогда все действительное пространство в приведенном случае ограничивалось бы лишь тем пространством, которое занимает эта рука. Но так как нет никакого различия в отношении частей ее между собою, будет ли она правою или левою, то эта рука в отношении этого свойства была бы совершенно неопределенною, т. е. она подходила бы ко всякой стороне человеческого тела, что невозможно. Отсюда ясно следующее: не свойства и определения пространства суть следствие положений частей материи, а наоборот, положения частей материи суть следствия определений пространства, и следовательно, в свойствах тел могут быть найдены различия, и притом истинные различия, зависящие исключительно от абсолютного и первоначального пространства, потому что только благодаря ему возможно отношение телесных вещей; и так как абсолютное

пространство есть не предмет внешнего ощущения, а основное понятие, впервые делающее возможными все внешние ощущения, то все зависящее в строении тела исключительно от отношения к чистому пространству может быть воспринято нами лишь путем противоположения с другими телами"<sup>382</sup>.

Эти отношения к чистому пространству, благодаря которым мы различаем направления положений, вправо, влево, вверх, вниз и т. д., не могут быть объяснены посредством понятий или логически определены, их можно только наглядно представлять: поэтому наши представления о сторонах в пространстве суть созерцания, и мы должны признать основное понятие абсолютного пространства за основное созерцание. Всякое телесное пространство имеет три измерения, которые мы представляем, как три плоскости, пересекающиеся иод прямыми углами. Плоскость, к которой перпендикулярно стоит наше тело в длину, мы называем горизонтальною, и в отношении к ней различаем направления вверх и вниз; плоскость, рассекающая наше тело на две подобные половины в длину, обуславливает различие направлений вправо и влево; третья плоскость, также рассекающая наше тело в длину,

пересекаясь с предыдущею под прямым углом, обуславливает различие передней и задней стороны. При этом ясно, что мы воспринимаем направления в пространстве лишь в отношении к нашему собственному телу или с помощью чувства пространственности нашего телесного бытия. С помощью различного чувства правой и левой стороны мы судим о странах света и ориентируемся в мировом пространстве. Это чувство пространства есть для наших представлений "первое основание различия сторон в пространстве". "Так как все объекты, находящиеся вне нас, мы познаем с помощью чувств лишь постольку, поскольку они находятся в отношении к нам, то нет ничего удивительного в том, что отношение описанных пересекающихся плоскостей к нашему телу служит первым основанием для понятия о сторонах пространства"<sup>383</sup>.

На нравственном чувстве Кант основывал первоначальное представление об отношении нашей воли к общей воле, руководство нравственною жизнью, ориентирование в нравственном мире. На чувстве пространства он основывает первоначальное представление об отношении нашего тела к внешнему телесному миру, различение нами сторон в пространстве,

наше ориентирование в мировом пространстве.

Что касается этих взглядов Канта на пространство, мы можем вкратце выразить результаты последнего докритического сочинения следующим образом: существует лишь одно абсолютное трехмерное пространство, это абсолютное пространство обуславливает, как реальное основание, возможность материи, оно же обуславливает, как основное созерцание, возможность нашего представления о телесном мире; это абсолютное пространство первоначально как в субъективном, так и в объективном смысле; оно есть одновременно "основное понятие" в нас и реальность вне нас. Поэтому Тренделенбург и его последователи неосновательно и ошибочно утверждают постоянно, будто Кант не думал о возможности одновременного субъективного и объективного существования пространства и времени, будто этот недостаток составил "пробел" в его учении"<sup>384</sup>. Что касается пространства, Кант в течение нескольких лет придерживался учения, не находимого у него Тренделенбургом; с целью доказать его он написал свое последнее докритическое сочинение.

Учение, что пространство есть первоначальное, не выводимое ни из чего

представление, сохранилось и перешло в критическую философию. Лишь характер этого представления настолько определился при этом, что Кант перестал уже колебаться, называть ли его понятием или представлением. Колебание проявляется скорее лишь в словах, а не по существу, так как Кант достаточно определенно установил, что представление пространства имеет характер созерцания. Остается лишь нерешенным, есть ли пространство объект созерцания или голое созерцание. В первом случае оно реально, а во втором идеально. Короче говоря, остается еще исследовать вопрос о реальности или идеальности пространства. Решением этого вопроса открывается период критической философии. Так близко подходят здесь друг к другу два периода в ходе развития идей Канта; и в то же время именно здесь они еще так далеки друг от друга! Решительный шаг сделан Кантом в 1769.

### **III. РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ ТЕОРЕТИЧЕСКОЮ И ПРАКТИЧЕСКОЮ СПОСОБНОСТЬЮ**

#### **1. ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ РАЗУМ**

Предыдущее исследование проникло уже в область различных форм теоретических способностей разума так далеко, что различены чистый рассудок и чувственное восприятие, как наглядное представление; остается лишь окончательно определить различие между ними. Кантом уже установлено, что наше познание заключается в математике и опыте, поскольку простирается значение и объем последнего, что никакой метафизики вещей в себе нет, что знание о них не дается также никаким опытом.

Объект опыта есть чувственный мир; в частности объектом внешнего опыта служит телесный мир, материя, наполняющая пространство и действующая в нем. Понятия материи, а также движения и покоя установлены, они сохраняют свое значение и с критической точки зрения. Выводы, полученные Кантом в этой области его натурфилософских исследований

в 1755–1758, остаются, можно сказать, неизменными.

## 2. ПРАВСТВЕННОЕ И ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ЧУВСТВО

Мы уже узнали также, что нравственное настроение не зависит от теоретических знаний, а имеет совершенно оригинальное значение. Впрочем, Кант относит еще движущее начало нравственного мира к тому нравственному чувству, которое он причисляет к элементарным условиям человеческой природы и не отличает еще по существу от эстетического чувства, но он уже убежден в первоначальности и независимости нравственности. На критической точке зрения место нравственного чувства заступает практический разум, и таким образом возникает учение о примате последнего. Отсюда само собою вытекает следствие, что нравственное чувство не зависит от эстетического, и последнее требует с точки зрения критической философии совершенно нового исследования и обоснования, которое произведено в "Критике способности суждения".

## 3. КРИТИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ

Теперь мы видим, какие задачи предстоят критическому исследованию; оно должно познать границы разума и вместе с тем обосновать способности разума: возможность истинного познания, нравственного настроения, эстетического чувства. Критика начинается с решения первой задачи, которая, как мы нашли, прежде всего вытекала из результатов предыдущих исследований. Из познавательных деятельностей человеческого разума познание умопостигаемого мира было отвергнуто, а знание чувственного мира было принято, но так, что опыт был ограничен восприятием и не имел права присваивать себе значение всеобщего и необходимого знания. Не оспаривалась и считалась не подлежащею оспариванию лишь математика. Поэтому первое из всех этих исследований будет посвящено вопросу: как возможна чистая математика? Так как уже установлено, что пространство есть одно из основных понятий ее, и что величины, как таковые, предполагают не только пространство, но и время, то вопрос: что такое пространство и время? служит первую темой критического



исследования. Мы увидим, как решен этот вопрос в диссертации 1770 года. Это служит введением в критическую эпоху. Вопрос о возможности познания во всем его объеме находит решение впервые в Критике чистого разума. Это сочинение заключается в себе осуществление критической эпохи.

Изложение этих основ критической философии составляет цель следующей книги.

## **Книга вторая**

### **ОСНОВАНИЕ КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

#### **Глава первая**

#### **ОБЛАСТЬ КРИТИКИ РАЗУМА, ОБЪЕМ И ПОДРАЗДЕЛЕНИЕ ЕЕ. КРИТИКА И МЕТАФИЗИКА**

##### **I. УСТАНОВЛЕНИЕ ДВУХ СПОСОБНОСТЕЙ ПОЗНАНИЯ**

Метафизика должна стать "наукой о границах человеческого разума"; решение этой задачи приводит к Критике чистого разума и к основанию новой метафизики, как объективного познания, возможность которого отрицали по одинаковым соображениям Юм и сам Кант в конце своего первого периода. Скептицизм его распространялся не только на догматическую метафизику, но также и на догматический эмпиризм; оставались непоколебленными только

математика и мораль. Кант совершенно самостоятельно пробил себе дорогу от этой скептической точки зрения к критической. Догматика относилась к условиям истинного познания посредством человеческого разума предположительно; скептицизм относился к этим предположенным условиям отрицательно, а потому в корне соприкасался с догматикой; только критическая точка зрения подходит к ним, исследуя их, и ставит вопрос о возможности истинного познания посредством человеческого разума на почве радикального его исследования.

Сказать, что границы человеческого разума должны быть предметом исследования, значит сравнить разум с территорией. Это сравнение представлялось нашему философу, он охотно употреблял и повторял его. Как раз в том месте, где он впервые выражает в этом образе новые задачи метафизики, он помогает нам и ориентироваться в его тогдашней точке зрения. "В маленькой стране, имеющей много границ, вообще значительно важнее хорошо знать свои владения и удержать их за собою, чем слепо отправляться на завоевания; подобно этому и польза упомянутой науки меньше всего известна и вместе важнее всего, хоть она и достигается только очень поздно и после долгого опыта. Хоть

я и не определил здесь точно границы, но во всяком случае так их наметил, что читатель при дальнейшем размышлении поймет, что он легко может отказаться от напрасных исследований такого вопроса, данные для решения которого находятся не в том мире, в котором он ощущает. Таким образом, я потерял время с намерением его выиграть"<sup>385</sup>.

Время выигрывается в том случае, когда избегают невозможных задач; а таковою было для нашего философа познание сверхчувственного мира. Между тем его ближайшей задачей должно было быть прежде всего "точное определение" границ разума, а для этого необходимо было прежде точно определить разум, т. е. наши способности познания. Подобный способ определения необходимо повлек за собой и новое разграничение, которое противоречило основанию всей догматической философии и вводило совершенно новую задачу. Единственно истинной способностью познания рационалисты (метафизики) считали чистый рассудок, или ясное и отчетливое мышление, эмпирики (сенсуалисты) наоборот – чувственное восприятие; таким образом, у обоих существовало общее предположение, а именно, что существует якобы только одна истинная способность

познания, так что чувственность и рассудок различаются будто бы не по роду, а только по степени их ясности<sup>386</sup>. Чувственные представления, как таковые, неясны и сбивчивы, и только рассудок делает их ясными и отчетливыми: так думали метафизики. Наоборот, эмпирики считали чувственные впечатления за самые ясные и отчетливые, а понятия признавались побледневшими отпечатками, которые тем спутаннее и менее ясны, чем они абстрактнее. Предположим теперь, что, с одной стороны, оказались бы познания, которые, будучи вполне чувственными, или созерцательными, вместе с тем и вполне ясны и отчетливы: что, с другой стороны, существуют представления, которые, совсем не будучи чувственными, в то же время смутны, – тогда из совокупности этих двух фактов вытекает следующее:

1. что наша чувственная способность представления лишена ясности не потому, что она чувственна, и что наша интеллектуальная способность представления не потому обладает ясностью, что она интеллектуальна; 2. что степени ясности относятся не к нашим способностям представления, а к логическому роду наших представлений и что поэтому 3. в нашем разуме существуют две способности:

чувственная и интеллектуальная (чувственность и рассудок), которые надо строго различать в познании и которые необходимо исследовать, поскольку они его касаются.

Наш философ пришел к этим выводам уже в своих докритических исследованиях. Он открыл, что наша интеллектуальная способность (рассудок) может только уяснить данные ей понятия, но она далеко не в состоянии уяснить подобным же образом все понятия этого рода; она неспособна объяснить понятий реальности и реального основания, доброго и прекрасного, пространства и времени и т. д. Таким образом, предположения об исключительной ясности и всеосвещающей силе мышления, так же как и об очевидности метафизики, оказались для него, в конце концов, ложными. Точно так же он нашел, что, вследствие конструкции, т. е. синтетического способа их возникновения, математические понятия созерцательны и вполне ясны в отличие от понятий метафизики; предположение об исключительной и полной неясности чувственного познания было тоже ложно. Кто думает достигнуть полной ясности в области рассудочного познания, того может убедить в противоположном состоянии метафизики, а кто видит в чувственности только смутное познание,

того пусть убедит в противном факт геометрии.

"Отсюда явствует", – говорит Кант в своей диссертации (Inauguralschrift), – "что плохо объясняют чувственное и интеллектуальное, если под первым понимают смутное познание, под вторым отчетливое. Ибо степени ясности суть исключительно логические различия, которые вовсе не касаются данных представлений, лежащих в основании всякого логического сравнения. Чувственные объекты могут быть совершенно отчетливы, интеллектуальные очень неясны. Первое замечаем мы в геометрии, в этом образце всякого чувственного познания, второе в метафизике, как органоне всего интеллектуального. Как бы ни старалась она рассеять туман нашего рассудка, однако это удастся ей далеко не всегда с таким успехом, как математике.

Геометрические понятия при их полной ясности чувственного происхождения, метафизические же, как бы запутаны они ни были, интеллектуального. Учение о принципах чистого применения рассудка есть метафизика. Наука о различии между чувственным и интеллектуальным познаниями есть пропедевтика к этой метафизике.

Моя диссертация представляет из себя попытку подобной пропедевтики"<sup>387</sup>.

## II. ОСОБЕННОСТИ ОБЕИХ СПОСОБНОСТЕЙ ПОЗНАНИЯ

### 1. ИЗЛОЖЕНИЕ ОСНОВНОГО ВОПРОСА

Критическая философия начинается с выяснения и установления различия этих двух способностей. Для исследования границ разума необходимо знать области, заключенные в этих границах: ближайшие области суть наши способности познания, а границы их суть их начало и их пределы. Соответственно этому исследование человеческого разума делится на исследование чувственности и рассудка. Основной вопрос возможности истинного познания посредством человеческого разума делится поэтому на два следующих вопроса: как возможно познание посредством разума чувственного и как оно возможно посредством разума мыслящего? Мы знаем, что Кант обозначил выражением "a priori" или "трансцендентальное" содержащиеся в нашем разуме условия познания (ибо они предшествуют последнему); выражение "трансцендентальный" указывает также и на способ исследования этих

принципов<sup>388</sup>. Поэтому исследование чувственности по отношению к познанию называется "трансцендентальной эстетикой", исследование рассудка в том же отношении – "трансцендентальной логикой"; так называет наш философ обе главные части, на которые распадается "элементарное учение" его Критики разума.

Всякое познание направлено на взаимную связь и порядок вещей, совокупность которых составляет мир. Предметом чувственного познания будет мир чувственный, предметом интеллектуального – интеллигибельный<sup>389</sup>. Поэтому учение о различии и значения чувственности и рассудка совпадает с вопросом о познаваемости или о форме (порядке) и принципах чувственного и интеллигибельного мира. Потому-то и дал философ своей диссертации заглавие: "De mundi sensibilis at que intelligibilis forma et principiis". Мы теперь говорим только о задачах и вопросах критики, не о решении их; мы сперва ориентируемся в ее области, прежде чем пуститься в нее.

Основной вопрос критики гласит: как возможен факт познания или каковы условия, из которых он вытекает? Вопрос этот должен быть точно расчленен, ибо он распадается на целый

ряд вопросов. Прежде чем исследовать, как возможен какой-нибудь факт, надо быть уверенным, что он существует; по крайней мере при точном исследовании нельзя никогда допустить разбора такого случая, который мог бы оказаться химерой. Поэтому сперва нужно спросить: есть ли познание вообще факт? Известно, что вопрос этот не лишен сомнения и что проницательность скептиков издавна оспаривала возможность, а вместе и действительность познания.

И на этот вопрос не так легко ответить сразу. Когда нам нужно по поводу какой-нибудь вещи определенно высказать, существует ли она, то нам необходимо прежде точно знать ее признаки. Если мы не знаем, что такое эллиптические и параболические линии, то нам невозможно и решить, существуют ли в действительности эллипсы и параболы. Итак, прежде всего необходимо поставить вопрос: что такое познание? Поэтому основная проблема критической философии распадается на три следующих вопроса: 1. что такое познание? 2. Есть ли познание факт? 3. Как этот факт возможен? Вопросы расположены таким образом, что только по решению предшествующего может быть поставлен последующий. Способ, каким

Кант располагает свою критику разума, можно сравнить с судебным следствием. Когда в судебной практике разбирается какой-нибудь случай, то прежде всего устанавливается самый факт, со всей точностью; сначала случай констатируется, а потом обсуждается и разрешается на основании закона. Кант занимается человеческим познанием, становясь в положение судьи.

Говоря юридическим языком, Кант хочет произвести судебный процесс над познанием. Вначале происходит установление фактов, потом следует решение. Дело познания готовится к решению тем, что устанавливается факт познания, разрешается дело тем, что доказывается возможность познания, или указывается, на каких правах основывается эта возможность. Первый вопрос есть "Quaestio facti", второй вопрос "Quaestio juris".

Констатировать какой-нибудь факт совсем не пустяки, как это может показаться кому-нибудь. Для этого необходимо всегда правильное наблюдение, верное, компетентное суждение, которым никто не обладает без научной подготовки. Для того, напр., чтобы констатировать какой-нибудь исторический факт, т. е. точно установить, что действительно

произошло в данном определенном случае, для этого необходимо критическое знакомство с источниками, что составляет дело историка. Для того чтобы констатировать какое-нибудь физическое явление, физический факт, недостаточно первого простого восприятия, а нужен дисциплинированный ум физика, которого нет у не-физика. Несведущее наблюдение невольно исказит воспринятый факт и передаст его неправильно, от него и нельзя было ожидать правильного изложения, но можно было ожидать, что оно будет молчать. Вследствие таких неосведомленных, а потому и неправильных изображений представления о происшедшем искажаются невероятным образом; этим путем распространяется в мире большая часть ошибок. Надо сначала знать, что случается, прежде чем можно вообще с некоторой достоверностью исследовать, почему оно случается. Трудность большей части физических и исторических проблем именно и заключается в констатировании факта. Принять факт на веру, это догматично, наоборот, сначала спросить, кто констатировал данный факт, и соответственно этому составить собственный взгляд, это будет отношением критическим. Если дело идет о юридическом случае, то именно юристу и

констатировать его; идет дело о факте познания, кому другому как не философу констатировать его, а этот случай и есть наш случай.

## 2. АНАЛИТИЧЕСКИЕ И СИНТЕТИЧЕСКИЕ СУЖДЕНИЯ

Всякое познание есть суждение, или такое соединение двух представлений, в котором одно из них высказывается о другом утвердительно или отрицательно. Но не всякое суждение есть уже познание. Никто не будет считать научными приобретениями такие суждения, которые понятны сами собой. Когда два представления соединены в форме суждения, то возможны два случая; оба представления или однородны, или различны, одно или заключается в другом (предикат в субъекте), или не заключается. Так, напр., в понятии тела заключается признак протяженности, но в нем нет признака тяжести. Голое представление тела уже достаточно для того, чтобы, уясняя его, произнести суждение: тело протяженно; оно недостаточно, чтобы заключить: тело обладает тяжестью. Я не могу иметь представления тела без представления протяжения; поэтому первое суждение возникает посредством простого расчленения данного понятия: оно есть суждение аналитическое. Наоборот, я могу иметь представление о теле без представления тяжести, так как математическое

понятие тела не содержит в себе этого качества; я сперва должен испытать его давление или его действие на другое тело для того, чтобы высказать суждение: тело обладает тяжестью; голое представление вещи не содержит в себе ни действия, ни силы; поэтому второе суждение не происходит путем расчленения одного представления, а посредством соединения двух различных понятий, оно есть суждение не аналитическое, а синтетическое. Все суждения делятся на аналитические и синтетические: аналитические суждения не расширяют моих представлений, они их только уясняют, ближе определяя то же самое понятие; наоборот, суждения синтетические расширяют мои представления, соединяя различные понятия, т. е. прибавляя в предикате нечто к субъекту, чего в голом представлении субъекта не содержалось. Первые относятся к данному понятию (субъекта), только уясняя его, вторые, наоборот, расширяя. В действительности, всякое познание, заслуживающее этого имени, состоит именно в том, что я расширяю свои представления и соединяю различные представления, различные факты и таким образом постигаю взаимную связь вещей. Поэтому мы можем заявить, что всякое познание состоит из синтетических суждений.



Такое же различие аналитических и синтетических суждений признавал уже Юм.

### 3. СИНТЕТИЧЕСКИЕ СУЖДЕНИЯ A PRIORI

Однако это определение еще слишком широко, ибо не всякое синтетическое суждение уже есть познание. Если соединение двух различных представлений, как оно утверждается в суждении "А есть В", имеет только случайное и частное значение для того или другого индивидуума, то такое суждение лишено общности и необходимости, которого требует всякое научное приобретение. Поэтому истинное познавательное суждение должно быть не только синтетическим, но еще и таковым, чтобы оно имело значение во всех случаях и для всякого. Наш опыт всегда знает только единичные случаи, он совершенно неспособен вместить в себя все возможные случаи, и нельзя поручиться, что все существующие и все возможные случаи ему известны. Даже самый богатый опыт имеет право требовать для своих суждений только "сравнительной", а не "строгой всеобщности". Бэкон, ограничивший все человеческое познание опытом, постоянно предостерегал против общих положений, который он называл "axiomata generalissima". Необходимое и всеобщее значение

наших суждений никогда не достигается при посредстве голого опыта. То, что нам дается только через опыт, мы получаем чувственно, ибо оно вытекает из восприятия и потому оно есть "данное а posteriori". Наоборот, что дается помимо всякого опыта и предшествует ему, будет "данным а priori". Посему всякое истинное познание (а таковое должно иметь необходимое и всеобщее значение) состоит из "синтетических суждений а priori". Вот ответ на первый вопрос: что такое познание?

Второй вопрос касался факта познания. Если мы вместо слова познание подставим его значение в вышеприведенной форме, то вопрос будет таков: существуют ли синтетические суждения а priori? Если существующие науки заключают в себе подобные суждения, то ответ должен получиться утвердительный. Логика, дающая только аналитические суждения, при этом исследовании в расчет не принимается. Предметы действительного познания или чувственны, или нечувственны; чувственные предметы мы или производим (конструируем) сами, как фигура, число, или же они являются нам как вещи, данные извне: наука о предметах, произведенных в чувственном созерцании, есть математика, наука предметов, чувственно данных,

есть физика, наука о сверхчувственном есть метафизика в тесном смысле слова. Необходимо поэтому для полного исследования, так сказать, выслушать эти три науки, удовлетворяют ли их суждения означенным условиям. При этом теперь идет дело только об их существовании, не о законности их. Теперь только спрашивается, существуют ли синтетические суждения а priori, высказывают ли указанные науки такие суждения, а не то, имеют ли они право их высказывать.

Основное положение геометрии гласит: "прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками". Для того чтобы с совершенною ясностью убедиться в том, что это положение имеет значение во всех случаях и противоположное невозможно, надо только созерцательно представить его; никому не придет в голову предостерегать, будто следовало бы осторожно обращаться с этим положением, будто мы еще не имеем достаточного опыта для того, чтобы выставлять такое утверждение для всех случаев; как будто могло бы случиться, что вдруг кривая линия между двумя точками есть более короткое расстояние. Положение это сохраняет свое значение помимо всякого опыта, и мы знаем заранее, что оно оправдывается всяким опытом: оно есть познание а priori. Есть ли оно суждение

аналитическое или синтетическое? Это решающий вопрос. В понятии прямой линии, как бы точно не расчленили его, не содержится представления кратчайшего пути; представление "прямой" одно, представление "короткий" – другое. Каким же образом переходим мы от первого представления ко второму, необходимо соединяя их? Для этого существует только один путь; мы должны провести прямую линию, пробежать в нашем созерцании пространство на плоской поверхности от одной точки до другой для того, чтобы тотчас же убедиться, что между двумя точками существует только одна прямая, что она короче всякого другого соединения. Мы должны конструировать (построить) линию, т. е. должны сделать ее понятие чувственным, или перевести его в созерцание, т. е. присовокупить созерцание к понятию: итак, суждение это синтетическое, это есть синтетическое суждение a priori.

Возьмем арифметическое положение:  $7 + 5 = 12$ . Совершенно немислимо, чтобы сумма этих двух величин могла когда бы то ни было дать другое число, чем двенадцать; положение это решительно необходимо и всеобщее: оно есть суждение a priori. Аналитическое ли оно или синтетическое суждение? Оно было бы

аналитическим в том случае, если бы в представлении  $7 + 5$  заключался признак 12, так что равенство явствовало бы без дальнейшего. Но оно не явствует без дальнейшего. Субъект  $7 + 5$  нашего предложения говорит: сложи эти две величины!

Предикат 12 говорит, что сложение произведено. Субъект есть задача, сказуемое есть решение. В задаче самой по себе не заключается ее решения; в слагаемых не заключается уже суммы, как признак в представлении. Если бы это было так, то не было бы надобности в счете. Чтобы произвести суждение  $7 + 5 = 12$ , я должен прибавить нечто к субъекту, а именно: наглядное сложение; поэтому это суждение синтетическое: оно есть синтетическое суждение a priori. Таким образом, мы констатируем факт, что математика содержит синтетические суждения a priori.

Основное положение физики гласит, что всякое изменение в природе имеет свою причину, т. е. что оно есть происшествие, предполагающее другое, за которым оно необходимо следует. Физика не придет в голову ставить это положение в зависимость от опыта; ему не придет на ум утверждать, что он почерпнул его якобы из опыта, иначе он должен был бы доказать его посредством опыта, а так как этот последний

никогда не охватывает всех случаев, то он и не имел бы права сказать: всякое изменение имеет свою причину, он не должен бы был выставлять его как основное положение. Но он выставляет это положение именно в такой форме; он утверждает его с полным убеждением, что никогда в природе никакое изменение не совершается без причины; подобное изменение подорвало бы возможность существования всей физики. Положение это имеет значение *a priori*. Вместе с тем оно говорит, что два различных факта необходимо соприкасаются, что второй необходимо следует за первым; поэтому положение синтетично: оно есть синтетическое суждение *a priori*, которое мы устанавливаем как факт для физики.

Исследуем теперь свидетельство метафизики, поскольку она хочет быть познанием сверхчувственного или вещей самих в себе, поскольку она судит голым разумом о субстанции души, о начале мира, о существовании и качествах Бога. Все эти объекты не могут быть восприняты чувственно, они могут только мыслиться; они не есть чувственные объекты, а объекты мысли, реальность которых эта метафизика утверждает. Мыслимая вещь есть голое представление, существующая вещь есть

нечто большее; большая разница думать, что я из себя представляю то или это, или быть таковым в действительности. Если о какой-нибудь мыслимой вещи я говорю, что она существует, то я расширяю представление субъекта через предикат, т. е. я сужу синтетически. Экзистенциальные суждения всегда синтетичны. Чем была бы метафизика, если бы ее суждения не были бы экзистенциальными положениями. Итак, суждения ее синтетичны и вместе с тем *a priori*, так как они почерпнуты не из опыта.

Мы устанавливаем факт, что математика, физика, метафизика содержат синтетические суждения *a priori*, что такие суждения существуют; остается вопросом, существуют ли они по праву или без права. Этим решается "*quaestio facti*", и мы стоим перед "*quaestio juris*", собственной задачей критики: как возможен факт познания? Выражаясь нашей формулой, мы спросим: как возможны синтетические познания *a priori*? Именно в этой формулировке стоит проблема познания на пороге критической философии. В этом вопросе заключается собственная задача чистого разума, и большое приобретение заключается в том, что масса исследований включено в формулу одной единственной задачи.

## II. КРИТИКА РАЗУМА И МЕТАФИЗИКА

Прежде чем перейти к вопросу о правах познания, нам необходимо тотчас дать некоторые существенные объяснения для понимания кантовской философии. Познательное суждение вполне определяется двумя признаками: оно синтетично и а priori. Посредством первого признака оно отличается от аналитических суждений чистого рассудка, посредством второго от всех эмпирических суждений, почерпываемых нами из восприятия. Для этого различия нужно найти выражение, отличающее в обе стороны. Вместе с Кантом чистым познанием мы назовем такое воззрение, которое устанавливается а priori, т. е. независимо от всякого опыта вытекает из чистого разума. В выражении сказано, что оно не эмпирично. Основные положения логики, закон тождества и противоречия и все, что из него следует, суть чистые познания, ибо они предшествуют всякому опыту, но они не есть действительные познания, ибо они только уясняют наши понятия, но не расширяют их. Математику, познания которой вполне априорны, Кант называет чистой математикой в отличие от прикладной. Совокупность познаний о природе,

возможных при посредстве чистого разума, он называет чистой физикой в отличие от эмпирической. Так как по смыслу его Критики дело идет только о возможности чистого познания, то, определенно формулируя эти специальные вопросы, мы выразим их так: как возможны чистая математика и чистое естествознание?

Чистое познание, состоящее из синтетических суждений и этим характеризующееся, как познание действительное или реальное в отличие от логического, Кант называет метафизическим. Синтетические суждения а priori суть суждения метафизические. А так как Критика чистого разума занимается только вопросом о возможности таких суждений, то ее общий вопрос можно коротко выразить так: "Везде ли и как возможна метафизика?" С этим выражением, которое вначале всегда вызывает довольно неопределенное представление, надо быть очень осторожным, именно у Канта, употребляющего его не всегда в одинаковом смысле. Здесь кстати объясниться насчет двусмысленного слова. Метафизика в самом широком смысле слова есть всеобщее и необходимое познание вещей, поскольку это познание синтетично: в этом смысле она отличается от логики, которая судит

не синтетически, и от чувственного опыта, который не всеобщ, и не необходим. Аристотель под своей *πρώτη φιλοσοφία*, впоследствии названной метафизикой, понимал науку о первых основаниях или принципах вещей, т. е. реальное познание *a priori*. Когда Кант в своих Прелегоменах спрашивает: всюду ли возможна метафизика? – то он понимает под этим словом совокупность всех познаний чистого разума, поскольку они реальны, т. е. все познания за исключением логических. В этом смысле и математика принадлежала бы тоже к категории метафизических познаний. Но здесь есть различие, которое уже раньше было открыто Кантом: и то и другое суть познания *a priori*, познания эти одинаково "чисты", но они реальны не в одном и том же смысле. Предметы математики не есть действительные вещи: первые нами самими созданы, тогда как последние даны нам. В математике синтез суждения состоит в созерцаемой конструкции; в действительных вещах он состоит в мыслимом соединении. В обоих случаях мы образуем познания посредством синтетических суждений *a priori*, но сам синтез различен в обоих случаях. Поэтому математика и метафизика суть два различных рода познания, которые координируются друг с

другом. Соответственно этому основной вопрос критики делится на два следующих вопроса: как возможна чистая математика и как возможна метафизика? При этом разграничении последняя означает познание действительных вещей, поскольку это познание априорно; в этом заключается отличие ее от всякого познания, основывающегося только на опыте. Под действительными вещами следует понимать вещи, поскольку они нам являются, или поскольку они чувственны, а также и вещи, не являющиеся, не чувственные или не данные нам в восприятии, но которые существуют сами по себе помимо всякого опыта: сущность вещей или вещи сами по себе. Соответственно этому метафизика разделяется на познание явлений и на познание вещей в себе, первое Кант называет метафизикой явлений, второе метафизикой сверхчувственного. Возможно, что его исследование приводит к такому результату, при котором первая утверждается, а вторая отрицается. Однако ни в каком случае нельзя сказать, что теперь слышится очень часто, будто Кант отрицал метафизику, как таковую, он скорее обосновал ее в хорошо отмежеванных границах. Что он отрицал, так это метафизику в ее тесном смысле, который, правда, многие принимают за широкий.

Другой вопрос, не решенный кантовской философией только в буквальном смысле, касается отношения метафизики к Критике чистого разума или отличия ее от последней. Кант заявил, что для метафизики не остается ничего другого, как быть наукой о границах человеческого разума, т. е. критической философией. В то же время он поручает критике разума исследовать и изъяснить возможность метафизики. Что же такое Критика чистого разума? Есть ли она сама метафизика или только ее обоснование? Как будто обоснование метафизики, раз ему необходимо дать название определенной науки, могло бы быть названо иначе, как не метафизикой же, ибо будет же она заключать в себе основные положения или принципы всякой метафизики. Но оставим вопрос, служащий предметом спора в кантовской школе, так как выяснить и решить его можно, только приняв во внимание всю совокупность кантовской философии. Дело не в пустом словопрении; в этом пункте расходятся два совершенно различных взгляда на учение Канта. В настоящую минуту критика чистого разума означает для нас исследование о праве метафизики на основательное и полное решение вопроса: всюду ли и как возможна метафизика?

На это исследование можно смотреть только как на пропедевтику, или, как выразился сам Кант, как на "пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки". Она имеет задачей обосновать возможность метафизики вообще; дальнейшая система имеет задачей развить метафизику в отдельности, насколько она возможна. Задача критики разума становится теперь вполне понятной во всех своих частях. Вопрос: как возможны синтетические суждения а priori? – равносильно вопросу: всюду ли и каким образом возможна математика? На метафизику, однако, следует смотреть не как на отрасль метафизики, но как на самостоятельный род познаний разума рядом с метафизикой. Итак является вопрос: как возможна чистая математика? как возможна метафизика? Последний же вопрос делится, согласно вышеуказанному различию, на два: как возможна метафизика явлений (чистая физика), и как метафизика сверхчувственного или вещей в себе? Возможность чистой математики исследуется и обосновывается Критикой чистого разума в "трансцендентальной эстетике", возможность метафизики исследуется ею в "трансцендентальной логике", причем в "трансцендентальной аналитике" обосновывается

возможность чистой физики, а в "трансцендентальной диалектике", наоборот, опровергается метафизика сверхчувственного. Выражения эти будут точнее объяснены в своем месте. Предварительно мы определяем только существенную задачу.

### III. КРИТИЧЕСКИЕ ПРИБАВЛЕНИЯ

Мое изложение основных вопросов Критики разума в полном согласии с Прологоменами, как я вывел его в обеих предшествующих главах, насколько возможно точное и ясное, подверглось возражениям и нападкам, откуда видно, как мало могли понять учение Канта и его метод наши противники.

1. Философ хорошо знал, что его главное сочинение в известной мере темно, что происходило от широты плана; он нашел жалобы на эту неясность основательными и пожелал помочь этому, стремясь достигнуть большей ясности при посредстве другого более краткого изложения. Нет сомнения, что Прологомены и должны были быть этим новым изложением, как Кант объявляет об этом в предисловии. Когда Гаманн пишет в своих письмах, относящихся к этому времени, что Кант занят "кратким изложением Критики в небольшом количестве листов", "изложением в популярном вкусе", то именно "Прологомены" и есть то сочинение, о котором он говорит<sup>390</sup>.

2. В четырех главных частях Критики выводятся основные темы: тема трансц. эстетики



есть обоснование чистой математики, тема трансц. аналитики есть обоснование чистого естествознания, тема диалектики есть обоснование и опровержение призрачной науки о вещах в себе (сущности души, мира и Бога), которые считались до сих пор метафизикой по преимуществу, наконец, тема учения о методе содержит в себе окончательный вывод и указывает на то, что наконец может выполнить метафизика. Эти четыре главных темы критики составляют четыре главных вопроса Прологомен: 1. Как возможна математика? 2. Как возможно естествознание? 3. Как вообще возможна метафизика? 4. Как возможна метафизика как наука? (Prolegomena. Allgemeine Fragen. § 5).

3. Что в критике является целью, то в Прологоменах суть исходные точки. То, что там выведено, здесь предполагается. Ход Критики поступательно двигается от условий к обусловленному; ход Прологомен идет наоборот – от обусловленного назад к условиям; метод и способ изложения первой составляющей или синтетический; метод и изложение вторых расчленяющий или аналитический. Сам Кант так ясно и часто высказывался об этом в Прологоменах, что тенденция этого и план сочинения ясны читателю и без тонкого взгляда.

В конце предисловия говорится: "Здесь и план может быть составлен по аналитическому методу по окончании главного сочинения, которое само должно было быть составлено по синтетическому методу" и т. д. (S. 175). "Двигаясь по направлению к этому расчленению и именно по аналитическому методу, в котором мы предполагаем, что такие познания действительны из чистого разума, мы можем сослаться только на две науки теоретического разума (о которых здесь только и идет речь), а именно, на чистую математику и чистое естествознание" и т. д. (§ 5 S. 193).

Когда мне серьезно возражали, что постановкой вопросов Прологомен я предполагаю то, что должно быть доказано, т. е. не менее чем всю критику, то подобные упреки обнаруживают детское неразумие, на котором они покоятся.

4. Так как названные вопросы должны быть решены ранее, чем вообще может идти речь о научной метафизике, именно поэтому Кант и назвал разрешение этих вопросов "предварительными упражнениями" или "Прологоменами к всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки". Уже заглавие говорит о том, что подчеркнуто и часто повторяется: что до сих пор нет и не было

метафизики; есть нечто, что называется метафизикой и считается ею, но нет ничего, что могло бы с правом и с достаточным основанием так называться. "Мое намерение заключается в том, чтобы убедить всех тех, которые ценят занятия метафизикой, что необходимо, однако, прекратить сейчас их работу, признать все до сих пор произведенное неслучившимся еще и прежде всего задаться вопросом: возможно ли везде нечто вроде метафизики?" Так гласит одна из первых фраз предисловия.

5. Совокупность всех этих предварительных вопросов, необходимых для научной метафизики, называется "трансцендентальной философией". Если решение происходит синтетическим путем и методом, то трансцендентальная философия принимает форму "Критики чистого разума". Если же решение (для большей краткости и ясности) происходит аналитическим путем и по аналитическому способу изложения, то трансцендентальная философия принимает форму "Пролегомен".

В обеих формах тема трансцендентальной философии касается работоспособности нашего разума, прочности, свойств и границ его способностей познания. Поэтому капитальный вопрос всей трансцендентальной философии

следующий: "Как возможно познание из чистого разума?" Этот вопрос Кант и называет "главным трансцендентальным вопросом", а выше названные вопросы считает его составными частями. "Первая часть трансцендентального вопроса: как возможна чистая математика?" и т. д.

Главный трансцендентальный вопрос составляет общую тему Пролегомен. Поэтому: "Пролегомены. Общий вопрос: как возможно познание из чистого разума?" (§ 5. S. 188–194).

6. Этому вопросу, однако, предшествует другой, от которого зависят все остальные: "Везде ли возможна метафизика?" Заголовок гласит: "Общий вопрос Пролегомен" (§ 4 S. 183–188). Окончательный ответ заключается в последнем из четырех вышеупомянутых вопросов: "Решение общего вопроса Пролегомен: как возможна метафизика как наука" (Th. III. S. 274–301).

Какая же разница между "общим вопросом Пролегомен" и "Пролегомены, общий вопрос?" Только та, что в первом вопросе указывается на предмет и на цель, во втором на путь достижения. Если где-нибудь и каким-нибудь образом метафизика должна быть, то должно существовать познание из чистого разума; возможность его заключается единственно в

синтетических суждениях а priori; а последнее действительно налицо в чистой математике и чистом естествознании.

Общий вопрос гласит: "Везде ли возможна метафизика?" Что значит здесь "везде?" Третья часть главного трансцендентального вопроса гласит: "Как возможна метафизика вообще?" Что означает здесь "вообще?" Существуют комментаторы, которые распространяются в ширину и в длину до крайности, а такие простые вопросы оставляют без ответа и льют свою полемическую воду без всякой нужды.

7. Я утверждал и утверждаю, что по плану и тенденции Прологомен, так же как по постановке вопросов, возможность метафизики совпадает прежде всего с возможностью чистых познаний разума, с возможностью синтетических суждений а priori, которая включает в себя и возможность чистой математики. Я утверждаю, что в первой постановке вопроса Прологомены идентифицируют возможность метафизики с возможностью чистых познаний разума или синтетических суждений а priori, что они умышленно ставят вопрос метафизики неопределенно и в таком объеме "везде", что он включает математику до тех пор, пока еще не установлено, что она основывается (не на

понятиях, а) на созерцаниях а priori, между тем как метафизика состоит в познаниях из понятий.

Что чистая математика и метафизика отличны в основе и чем они различаются, это уже давно изложено в Критике, в сочинениях Канта, которые двадцатью годами старше Прологомен, и в самих Прологоменах. Но то, что уже сделано в Критике, должно еще быть выведено в Прологоменах. Прологомены должны постепенно открывать вдумчивому читателю сущность метафизики: поэтому только в методической последовательности он узнает о том, как метафизика относится к математике и чем они друг от друга отличаются.

Откуда должен он знать об этом? Как может он различать метафизику и математику, пока он совершенно не знает, что такое метафизика? Вдумчивый читатель Прологомен, когда он изучает § 4, еще не знает и не должен знать что стоит в § 6 (S. 175–210). В § 4 стоит буквально следующее: "Нельзя указать ни на одну книгу, как указывают, например, на геометрию Эвклида, и сказать: это метафизика (S. 183)". "Итак, заключение этого параграфа таково, что метафизика собственно имеет дело с синтетическими положениями а priori" и т. д. "Но созидание познания а priori как в созерцании, так

и в понятиях, наконец, также синтетические положения а priori и именно в философских познаниях – это и составляет существенное содержание метафизики" (§ 4 стр. 24, 28 и 29). "Разочаровавшись, таким образом, в догматизме, который ничему нас не научает, а также и в скептицизме, который нигде ничего нам не обещает, даже покоя позвольительного незнания – нам остается только один последний критический вопрос; сообразуясь с ответом на него мы установим наш образ действий. Везде ли возможна метафизика? Но ответ на этот вопрос не должен исходить из скептических упреков против утверждений существующей метафизики (ибо мы пока не признаем никакой), а из проблематического понятия такой науки" (§ 4 стр. 29).

8. После того как я снова показал, в каком смысле и в какой стадии последовательной постановки вопросов Кант идентифицирует возможность метафизики с познаниями чистого разума, как совокупностью суждений а priori (к которому относится и чистая математика) и почему он должен был их идентифицировать, меня крайне поражает способ, с каким автор недавнего комментария Критики обрушиваются на меня и делает мне страшный и забавный

упрек, что я возмутил спокойствие кантовской могилы. "Грубую, почти невероятную ошибку делает Фишер на основании совершенно ложного понятия метафизики. По его мнению, синтетическое а priori и метафизическое тождественны. Метафизика в самом широком значении есть будто бы всеобщее и необходимое познание, поскольку оно синтетично. Поэтому метафизика в этом смысле включает в себя и математику и поэтому общий вопрос критика может быть кратко выражен так: Везде ли и как возможна метафизика? Кант перевернулся бы в гробу от такого искажения. Это погрешность против азбуки кантовской философии. Для подобного понимания Фишер не может привести ни одного места из Канта" и т. д.

К счастью и осторожно комментатор выразил ужасные последствия условно: Кант перевернулся бы в гробу, если бы, как надо дополнить, он пережил бы мое "искажение". Тогда он повернулся бы в гробу еще при жизни! Разве это язык комментатора? Ему было бы более к лицу знать и взвесить приведенные мною места, чем упускать их или еще более утверждать их отсутствие или невозможность. Кантовский ручной экземпляр метафизики А. Г. Баумгартена наполнен множеством рукописных примечаний и

соображений, которые Б. Эрдман издал под заглавием "Размышления Канта о критической философии". В III томе (Reflex. Kants zur Kritik der reinen Vernunft. Leipzig 1884) говорится (Reif. 108 S. 34): "Наука о синтетических познаниях и суждениях разума есть метафизика" (Die Vernunftwissenschaft synthetischer Erkenntnisse und Urteile ist Metaphisik). В Refl. 140. S. 41 значится: "Метафизика есть наука о принципах всех познаний a priori и всех познаний, вытекающих из принципов. Математика содержит такие принципы, но она не есть наука о возможности этих принципов". Поместил ли бы комментатор те курьезные нападки на меня, если бы он знал эти фразы?

В конце концов он хочет снять с меня бремя: вина моей невероятной ошибки (он говорит "почти невероятной"), моего совершенно ложного понятия метафизики, моего пагубного "искажения" падает якобы на Гартенштейновское оглавление кантовских Прологомен в обоих изданиях сочинений; с ним и совпадает мое понимание и мое изложение Прологомен; но само это оглавление якобы "ложно в основе". Почему оно ложно, комментатор хотя и пытался доказать в своей туманной обширности, но не мог. "Общий вопрос Прологомен" есть, мол, quaestio universalis,

напротив "Прологомены. Общий вопрос" есть quaestio generalis, и тому подобный набор слов.

9. Так же нелеп и шаток и ряд следующих замечаний комментатора, в которых на стр. 400 стоит следующее: "Так, например, Фишер, крупные и незабвенные заслуги которого по отношению к Критике чистого разума несколько не должны быть ослаблены последующими замечаниями, исходит из того, что Кант хотел дать только объяснение общепризнанного факта, значимости математического и естественного познаний, но в ходе изложения на место объяснения выступает доказательство этой значимости и т. д." Способ, каким разделяется со мной комментатор, относится к бесконечным противоречиям, которыми он изобилует.

10. Вопрос математики и вопрос метафизики в ходе исследований Канта и в отношении их к Юму тесно соприкасаются между собой. Если бы Юм понимал, что основоположения математики суть синтетические суждения a priori, он остерегся бы осуждать метафизику за то, что она состоит из подобных положений. "Юм, когда он почувствовал достойное философии призвание окинуть взором все поле чистого познания a priori, в котором человеческий рассудок являет столь великие притязания – Юм неосмотрительно

исключил отсюда целую и притом самую важную область, а именно чистую математику; он воображал, что ее природа и, так сказать, конституция ее основывается на совершенно иных принципах, именно исключительно только на законе противоречия; и хотя он не совершил разделения положений в таком формальном и общем виде и под тем названием, как это было сделано мною, однако его мнение было равносильно тому, как если бы он сказал, что чистая математика содержит только аналитические положения, метафизика же синтетические а priori. В этом он сильно ошибался, и эта ошибка имела решительно невыгодные последствия для всего его понимания. Не будь ее, он не ограничил бы своего вопроса о происхождении наших синтетических суждений одним метафизическим понятием причинности, а распространил бы этот вопрос и на возможность математики а priori; потому что он должен бы был признать и за нею также синтетический характер. А тогда бы уж он никак не мог основывать своих метафизических положений на простом опыте, потому что в таком случае он и аксиомы чистой математики подчинил бы также опыту, а для этого он был слишком проникновенен. Хорошее общество, в

котором тогда очутилась бы метафизика, предохранило бы ее от опасности грубого обращения, потому что удары, предназначенные для нее, попадали бы и на математику, чего Юм не желал и не мог желать; таким образом этот проникновенный философ пришел бы к размышлениям вроде тех, которыми мы теперь занимаемся, но которые бы бесконечно выиграла от его неподражаемо-прекрасного изложения" (Prolegom. § 4 S. 184 und 185. Прологомены пер. Вл. Соловьева § 4 стр. 26–27. Сравнительно очень характерное замечание в "Kants Reflexionen zur kritischen Philosophie". Bd. II Refl. 15 S. 7).

Юм не познал синтетического характера в суждениях математики, он усмотрел в синтетических положениях только связь через понятие причинности и благодаря этим недостаткам ограничил свои исследования слишком узкой сферой. Он не сомневался в необходимости и значимости понятия причинности, но он оставил происхождение его под знаком вопроса и отказал ему в происхождении из чистого разума. "Он неопровержимо доказал, что для разума совершенно невозможно мыслить такую связь а priori", ибо эта связь включает в себе необходимость, а между тем невозможно понять

каким образом от того, что нечто существует, необходимо должно существовать и нечто другое, и каким образом, следовательно, понятие такой необходимости может быть введено а priori. Отсюда он заключил, что разум совершенно обманывает себя этим понятием, ложно принимая его за свое собственное детище, тогда как оно не что иное как незаконнорожденное дитя его воображения, которое, оплодотворившись опытом, связало известные представления законом ассоциации и подсунуло происходящую отсюда субъективную необходимость, т. е. привычку, на место объективной разумной необходимости. Отсюда же он заключил, что разум вовсе не способен мыслить подобные отношения даже в общем (ибо иначе его понятия были бы простыми выдумками), а что все его мнимо-априорные познания суть не что иное, как ложно обозначенные общие результаты опыта или, другими словами, что вообще нет и не может быть никакой метафизики. Как ни было поспешно и неверно это заключение Юма, однако оно было основано по крайней мере на исследовании, стоившем того, чтобы лучшие умы соединились для более счастливого, если возможно, разрешения задачи в том смысле, в каком он ее предположил, что произвело бы

вскоре совершенную реформу науки. Но издавна неблагоприятная метафизике судьба захотела, чтобы Юм не был никем понят. Нельзя равнодушно видеть, как его противники – Рид, Освальд, Битти и, наконец, Пристлей – совершенно не попадают в главный пункт его задачи, как они постоянно принимают за признанное именно то, в чем он сомневался, и напротив, с жаром доказывают то, в чем сомневаться не приходило ему в голову; они совершенно не поняли его преобразовательной попытки, так что все осталось в прежнем состоянии и после него (Пролегомены пер. Соловьева. Предисловие стр. 5–6).

Эти люди постоянно защищали необходимость и значимость причинности, которую Юм никогда не отрицал, а что касается происхождения ее, то они упрямо ссылались на обыкновенный человеческий рассудок, у которого, однако, не имеется способности оправдания своих прав и критического исследования. "Но, я думаю, Юм мог бы изъяснить так же притязания на здоровый рассудок, как и Битти, да сверх того еще на нечто такое, чем Битти, конечно, не обладал, именно на критический разум, который держит в границах обыкновенный рассудок, чтоб он не забирался в

умозрения и не желал бы давать о них своего решения, не будучи сам в состоянии оправдать свои положения; только в таких границах остается он здравым рассудком. Долото и колотушка вполне годятся для обработки куска дерева, но для гравирования нужна гравировальная игла" (Пролегомены. Предисловие, стр. 8).

11. Я привел эти знаменательные, а также замечательные по стилю места из предисловия к Пролегоменам для того, чтобы читатель ясно видел, как просто и резко Кант брал и обсуждал юмовскую проблему и с каким пренебрежением он говорил о шотландских противниках Юма, в особенности о Битти. Он совершенно так же формулировал проблему причинности, как и двадцать лет тому назад в Опыте об отрицательных величинах, не называя тогда Юма. Подвое совпадение в формулировке проблемы в том сочинении и в Пролегоменах есть одно из неоспоримейших доказательств, что он уже тогда имел Юма перед глазами.

Теперь мы должны с некоторым удивлением прочесть у нашего комментатора, что юмовская проблема образует клубок проблем и что Кант узнал о главном сочинении Юма и его главной проблеме – от кого? От Битти! Если бы

комментатор лучше знал и ценил своего автора, то "известного рода неприятное чувство" удержало бы его от того, чтобы написать это!

Комментатор делит сначала юмовскую проблему на две главных проблемы, из которых каждая имеет два подразделения, так что мы имеем не одну юмовскую проблему, а четыре. Что касается обеих главных проблем, то "достоверно известно", что Кант "смешал" и так перепутал их с их подразделениями, что этот великий исследователь и различитель наших способностей разума выходит из рук нашего комментатора похожим на бестолковую голову и имеет крайне печальный вид, как запутанный и все путающий в одном из самых важных и существенных вопросов.

12. Точно так же Кант не признавал правильно того влияния, которое оказал на него Юм, ни в способе этого влияния, ни в его времени. Было не одно такое влияние, а много различного рода влияний в различное время, что совершенно стерлось в памяти стареющего философа, ибо он говорит только об одном влиянии, которое он испытал за много лет (ему было 59 лет, когда он написал это).

Первое влияние Кант испытал в промежутке между 1761 и 1763 годами, второе, "очень



вероятно", в 1772; первое непосредственно исходило от Юма, второе же посредственно через Битти (сочинение которого против Юма появилось в 1772 году). Первое влияние основывалось на юмовском опыте о человеческом рассудке, второе же на юмовском трактате о человеческой природе; это сочинение Кант узнал только через Битти и его изложение: через Битти, о котором Кант так выразительно и с таким пренебрежением говорит, что тот никогда не понимал Юма.

Предметом первого влияния (1761–1763) была якобы одна из двух главных юмовских проблем, предметом второго (1772) вторая главная проблема, когда и положено было начало тому сомнению, которое охватило Канта. Как во "введении" к Критике разума, так и в "предисловии" к Прологоменам Кант говорит о юмовской проблеме, как будто бы это была одна и та же проблема в обоих случаях; но там дело идет о второй из главных проблем Юма, здесь же о первой.

Кант совершенно якобы не подозревал, что он идентифицировал и спутал эти две вещи: именно в этом-то и заключается та спутанность, которую он произвел, а распутать которую удалось комментатору "к столетнему юбилею Критики

чистого разума" (I. S. 344–352).

13. Какие же это две главные юмовские проблемы, для отличия которых кантовская способность различения оказалась недостаточной? Первая из этих проблем – так поучают нас – есть "специальное причинное суждение", вторая – "общий закон причинностей". Пусть комментатор сам говорит: "Также различна в обоих случаях необходимость" и т. д. Необходимо, во-первых, чтобы всякое событие имело причину, во-вторых, связь между причиной и действием внутренне необходима. Обе формулировки юмовской проблемы совершенно различны. У Канта же они вполне идентифицированы. В одном месте он говорит об юмовской проблеме общего закона причинности, в Прологоменах же (предисловие) о специальном причинном суждении. – "Именно имея в виду этот общий закон причинности, Юм спрашивает (только в Treatise): может ли быть произведено такое суждение чистым разумом? Почему это также только продукт привычки" (I. S. 348 und 349).

14. Формулировка юмовской проблемы и возбужденной, но не разрешенной им задачи совершенно одинакова во введении в Критику разума и в предисловии к Прологоменам (Сравн.

Kr. d. r. V. Einl. VI. Bd. II, S. 49 и Proleg. Vorr. Bd. III. S. 170 flgd.) Слова Канта столь ясны и точны, что они не могут быть уничтожены неясной и расплывчатой речью комментатора: "Во-первых, необходимо, чтобы всякое событие имело свою причину, во-вторых, связь между причиной и действием внутренне необходима". "Итак?" Как? Как и почему? Связь между причиной и следствием внутренне необходима только "во-вторых", следовательно, она не необходима "во-первых", а именно тогда, когда всякое событие имеет свою причину?

Наше дело распутывать не Канта, а его комментатора. Понятие причинности относится к закону причинности вовсе не как специальное к общему, а наоборот, почему здесь и приходится иметь дело не с двумя "совершенно различными" проблемами, но с одной и той же. Что имеет значение и для причинности, то естественно имеет значение и для закона причинности, если различать напрасно оба, ибо причинность ведь закон. Что имеет место для причинности, то имеет место для нее и во всяком отдельном случае. Так заключали Юм и Кант. Если вообще причинность основывается на привычке, то на ней же основывается и закон причинности. И сам комментатор говорит, что "по Юму общее

причинное суждение, т. е. закон причинности также есть только продукт привычки", что, следовательно, с законом причинности дело обстоит так же, как и с понятием причинности (I. T. 349).

Поэтому если по поводу проблемы Юма возникли "смещения, спутанности и запутанности", то вина за них не падает ни на Юма, ни на Канта. Когда Малекранш хотел различать протяженность интеллигибельную и реальную, то Мэн ответил ему: "Можно сбиться с толку двояким способом: идентифицируя вещи, которые различны, и желая различать вещи, которые не различаются".

15. Спутанность Канта, поскольку она отразилась в голове его комментатора, имела по мнению последнего самые дурные последствия на положение основных вопросов. Если бы Кант сумел разделить обе юмовские проблемы, то Критика разума не была бы односторонней, она была бы двухсторонней и отвечала бы на два вопроса. Понятие причинности обуславливает де возможность опыта или синтетические суждения а posteriori, закон причинности же обуславливает возможность синтетических суждений а priori. Вся Критика оказалась испорченной и требует толкования для оздоровления ее; ей нужен

комментатор, который смотрит гораздо глубже, чем автор Критики разума, который знает Канта гораздо лучше, чем этот знал сам себя, который не только имеет силу вскрывать глубокие основные мысли Канта, но и обязан это делать. Я не фантазирую и предоставляю говорить комментатору: "При громадной умственной работе, которую исполнил гений Канта, его, однако, нельзя осуждать за то, что он проводит свои аргументации не с полной достоверностью и проницательностью, но обязанность комментатора вскрыть глубже ютящиеся основные мысли автора". "Здесь именно комментатор должен понять своего автора лучше, чем он понял сам себя" (I. S. 383).

Оздоровление, которому этот комментатор, столь превосходящий автора и значительно более глубокий по его собственному мнению, подвергает главное творение Канта, состоит в следующем дополнении: "Таким образом, на основании сказанного вопрос: как возможны синтетические суждения *a priori*? – следует дополнить вопросом: как возможны синтетические суждения *a posteriori*?" (I S. 383).

Этот двойной вопрос вмещается в один вопрос: "Как возможны синтетические суждения *a priori* и *a posteriori*". Короче: как возможны

синтетические суждения обоих родов? Еще короче: как возможны синтетические суждения или опыт? Таким образом Критика разума получает печать обычного эмпиризма, и она оздоровлена.

"На основании этого, действительно можно понять Канта лучше, чем он понимал себя сам, по крайней мере в своем введении, а также и позднее. Тогда можно сказать так: проблемой Критики чистого разума будут синтетические суждения вообще, или короче, познание" (I S. 443). Это значит упростить Канта.

16. Автор за основание своего комментария взял текст Кербаха в издании Реклама (1877). В этом издании в Критике 702 страницы. Из этого оба первых появившихся тома комментария (в 1069 страниц, не считая предисловий) разбирают не более 75 страниц. Если по аналогии с общими первыми томами комментариев будет продолжен, то для его окончания потребуется не два, а восемнадцать томов. Если же по аналогии первых двух томов вычислить время, нужное для окончания (после первого тома прошло шестнадцать лет), то должно пройти девяносто девять лет, пока появятся остальные восемнадцать томов. Потому можно надеяться, что комментарий, начатый "к столетнему юбилею

Критики разума", может быть, благополучно окончится в 1981 году, к двухсотлетию юбилею Критики разума.

Если пытаются понять учение не из целого и не могут выяснить его себе из его основных мыслей, в согласии с его историческим развитием и из первоначального его текста, то берут его по кусочкам и стремятся объяснить их, а также по кусочкам приводят и объясняют тех, которые объясняют объяснителя. Такой комментарий неминуемо будет расти, как вавилонский талмуд, и в конце концов разрушится, как вавилонская башня, тем более, что он основывается на учении, под которое комментатор пытается подкопаться.

17. Точка зрения комментатора, это так называемый кантовский эмпиризм, который, не будучи новым, считает себя, однако, таковым и называет себя "неокантианством". Нова во всяком случае задача излагать или интерпретировать Критику разума в этом смысле, а так как искусство интерпретирования составляет предмет занятия филологов и они ему учатся, то нашим "неокантианцам" угодно было принять кличку "кантофилологов", хотя ни одному из наших классических филологов не пришло в голову говорить о платонофилологии.

В "предисловии" к первому тому своего

сочинения и наш комментатор принял это название и объявил: "Предлагаемый комментарий стоит на точке зрения "кантофилологии" и т. д. (S. IV). С другой стороны, в предисловии ко второму тому стоит следующее: "Я должен признаться здесь в некоторой неосторожности, которую я совершил в предисловии к первому тому, я повторил там вслед за другими слово "кантофилология" (S. VI). Я не спрашиваю, с достаточным ли правом автор называет своими предшественниками Когена, Лааса, Либмана, Рила, Виндельбандта, Паульсена, Б. Эрдмана и т. д. Но я должен сказать, что второе признание нравится мне значительно более, чем первое, хотя взятие назад своего мнения плохая проба устойчивости. Однако, исходя из кантофилологических мечтаний, он считает, что "в Ростокке были раскопаны" (II Vorg. S. III) некоторые собственноручные письма Канта, как будто бы их нашли в подземной дыре, хотя они и сохранились в Ростокской библиотеке и были вполне доступны. Кантофилологи хотят иметь свои раскопки и своих искателей, которые раскапывают кантовские сокровища и заступом выносят их на свет.

18. Но никакому филологическому искусству и никакому софистическому парению невозможно

интерпретировать такое сочинение, какова Критика чистого разума, в том смысле, который противоречит ему в корне; поэтому должны быть применены еще другие средства: Кант якобы не знал хорошо сам, чего он собственно хотел, "надо попасть на след его основных мыслей" и помогать скачкам автора, попавшего на ложный путь: настоящий комментатор имеет на то "право и обязанность", даже если он и не имеет на то способности. Критика разума есть, мол, одно из самых гениальных и полных противоречий, из наиболее глубоких и запутаннейших сочинений и так далее.

19. Переходные времена в истории философии, как и везде, полны противоречий, ибо они составлены из разнообразных составных частей и направлений. Наш комментатор считает кантовскую философию "переходом". Так как я не знаю хорошо, что он думает и чего он хочет, то пусть он сам скажет, что за переход есть кантовская философия, откуда она появляется и куда она ведет. Он говорит: "Историческое значение кантовской философии, заключается как замечено, прежде всего в том, что она образует переход между двумя периодами философии. Она закончила старую философию, пытаясь соединить ее противоречия, она основала новый период тем,

что заключенные в ней противоречия пытаются вновь разойтись, но оплодотворенные новыми мыслями, которые создал гений Канта в процессе их связывания". "Все эти и еще другие основания необходимо ведут к "возрождению кантовской философии". "Так возникла неокантианская школа. После того как Фишер удовлетворил общей потребности своими талантливыми лекциями в том самом Иенском Университете, который был однажды настоящей школой кантовской философии, появился ряд людей, представлявших кантовскую школу настоящего; здесь в первую голову следует назвать Либмана, Ланге, Мейера, Когена. Тогда стали появляться сочинения о Канте, как грибы из земли" и т. д. и т. д. (I § 2 отд. 3. S. 9–13).

Так кантовская философия была "переходом", как бы *forum transitorium*, через который должна была пройти история философии по пути от "старой философии" к "Когену", от классических творений философии к литературе кантовских "грибов", от докантовского времени к "неокантианской школе", а так как эта последняя принялась за выработку своего органа в самом широком объеме в лице нашего комментатора и тем положила начало сочинению, которое будет обладать материалом для предстоящего столетия,

то, конечно, историческое значение кантовской философии и состоит прежде всего в том, что она образует переход от старой докантовской философии к комментарию кантовской. Теперь мы знаем, куда идет путь и по каким маякам он направляется.

## **Глава вторая**

### **МЕТОД КРИТИКИ РАЗУМА. ХОД ИССЛЕДОВАНИЯ И АРГУМЕНТАЦИИ. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ОСНОВНОГО ВОПРОСА**

#### **I. СОЧИНЕНИЯ ПО КРИТИКЕ И РАЗЛИЧНЫЕ СПОСОБЫ ЕЕ ИЗЛОЖЕНИЯ**

##### **1. ОСНОВНЫЕ СОЧИНЕНИЯ**

Для решения указанной задачи, которая составляет основоположение критической философии, Кант написал следующие сочинения: диссертацию (1770), "Критику чистого разума (1781), "Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки" (1783) и второе измененное издание "Критики разума" (1787), с которым согласуются все последующие<sup>391</sup>. Мы уже упоминали об этих сочинениях в биографии философа, и там же было указано, как в промежуток времени между

1770 и 1780 годами созревала Критика чистого разума и из каких побуждений (столько же для объяснения, сколько и для защиты) вскоре возникли Прологомены<sup>392</sup>. Критика 1781 года составляет главное сочинение, основные пункты которого уже намечены в диссертации, но развиты только наполовину; в Прологоменах они представлены в обновленной форме короче и яснее, а во втором издании они изменены таким образом, что характер его требует подробного рассмотрения. Мы вернемся к этому для ближайшего исследования и разберем в своем месте три вопроса о том, как относятся к Критике разума диссертация, Прологомены и второе измененное издание<sup>393</sup>.

Тем не менее нам сейчас представляется случай показать существенное отличие главного сочинения от Прологомен. Различие это касается метода и способа изложения критики. Объяснить факт человеческого познания значит изложить условия, из которых оно следует. Условия эти должны быть открыты, и из них должен быть выведен факт, требующий объяснения. Познание есть продукт, который может быть разложен на свои факторы и снова построен из них. Для того чтобы найти условия познания или его происхождение, существует только один путь; но

для того, чтобы изложить это происхождение, существует два пути.

## 2. АНАЛИТИЧЕСКИЙ И СИНТЕТИЧЕСКИЙ МЕТОД

Можно поучать или излагать происхождение нашего познания двумя способами: или, исходя из его условий, факторов его происхождения, показывать, каким образом составляется и образуется из них факт познания: такой способ изложения синтетичен, такой вывод происходит путем дедукции; или можно идти в противоположном направлении и, исходя из установленного факта, доискиваться условий, из которых он вытекает; факт расчленяют на его факторы, а эти в свою очередь на их простейшие последние элементы: такой способ изложения аналитичен, такой вывод происходит путем индукции. Открытие условий, лежащих в основании нашего познания, может произойти только аналитическим путем, тем методом, который Кант предписал метафизике уже в своем сочинении на премию; для изложения же найденного результата пригодны как аналитический, так и синтетический метод. Так различаются Критика разума и Прелегомены: одна следует синтетическому, вторые аналитическому способу изложения. Именно так

отличал сам Кант оба эти сочинения в своем предисловии к последнему: "По окончании сочинения подобный план может быть составлен в данном случае по аналитическому методу, между тем как само сочинение необходимо должно излагаться синтетическим способом для того, чтобы наука ясно имела перед глазами все сочленения, как организм совсем особой способности познания в его естественной связи"<sup>394</sup>.

Кантовские открытия, как это и вытекает из самой их природы и из хода развития философа, должны были быть сделаны индуктивно, прежде чем они могли быть изложены дедуктивно в Критике чистого разума. Утверждение, что путь индукции предшествует дедуктивному, аналитический синтетическому, не ново. Сперва открыть, потом излагать! Сперва план, потом сочинение! Так относятся Прелегомены к Критике. Выводы первого сочинения возникли раньше, чем Критика; они написаны не раньше ее, но продуманы раньше. Возражение, будто подобное утверждение нельзя вывести из Канта, несправедливо, ибо я удостоверил его словами Канта<sup>395</sup>.

Научное изложение, способ, каким поучают и выясняют другим познанную истину, это одно,



научное же открытие или способ, каким находят саму истину, – это совершенно другое.

Из этих двух методов первый представляет для научного изложения преимущество систематического, хорошо расчлененного целого, но имеет также и недостаток, что, преследуя цель системы там, где не помогает свойство предмета, легко увлечься намеренной искусственностью, чтобы симметрия была проведена и чтобы архитектурное построение всего здания выдвигалось ясно и импонировало. В систематизации своих изысканий Канту нравилось доводить логическую архитектуру до тонкости. Эта страсть нашла себе сильную поддержку в свойственной ему склонности к порядку, не боявшейся даже педантизма; в своей Критике чистого разума он проявил большой талант в искусстве научной архитектоники, но также и некоторые слабые стороны, которые обнаружились в насильственной и искусственной симметрии.

Для того чтобы объяснить какой-нибудь факт из его условий, необходимо знать последние. Если не желают их определять произвольно (что было бы самым дурным и негодным способом), строить их *a priori*, то их надо открыть путем научного исследования. Метод открытия есть

индукция; она производит расчет, дедукция производит поверку счета. Прологомены описывают тот путь, по которому сам Кант дошел до своих открытий; они указывают на естественный и непринужденный ход всего критического исследования и потому позволяют нам заглянуть в лабораторию критической философии. Критика чистого разума знакомит нас со зданием кантовского учения, Прологомены с самим зодчим. Нельзя понять Критику разума, если не следить попутно за индуктивным способом мышления Канта; нет лучшего для понимания критической философии, как именно это. Факт познания установлен. Как верно то, что оно существует, так же необходимо должны существовать и условия, при которых только и может оно иметь место. Не отводя взора от установленного факта, следовательно, в точно определенном направлении ищет Кант условия, которые делают данный факт возможным, не такие, при которых мыслимы еще другие способы объяснения, а единственно возможные, такие, отрицание которых уничтожает самый факт познания, а утверждение объясняет его. Если какой-нибудь факт объяснен его единственно возможными условиями, тогда от основания к следствию возможен и отрицательный вывод, от

следствия же к основанию положительный. Пусть будет А единственно возможным условием В. Если не существует А, то не существует и В; существует В, необходимо существует и А, иначе не было бы и В. Пусть В будет фактом познания, А – совокупностью его элементарных факторов. Исследование Канта идет следующим путем: из факта нашего познания оно заключает к условиям, его производящим; оно доказывает, что познание не могло бы быть, если бы не было этих условий.

## II. АРГУМЕНТАЦИЯ И РЕШЕНИЕ

### 1. ЗАКОННОСТЬ ПОЗНАНИЯ

Может показаться, что исследования Канта возвращаются в круг, ибо они доказывают условия познания, исходя из факта его, а его в свою очередь выводят из условий. Не было недостатка и в противниках, которые думали, что они открыли, будто критическая философия запуталась в подобном кругу. Они напрасно торжествовали и не видели, как легко распутывается кажущийся круг. Совершенно верно, что сначала Кант устанавливает факт познания, а затем из его анализа постулирует единственно возможные его условия; но из этих условий он выводит и устанавливает уже не голый факт познания, а его законность или незаконность. Он исходит из наук, существующих "de facto", чтобы затем, на пути указанного исследования, окончательно решить, существуют ли они и могут ли продолжать существовать "de jure"; таким образом он не заканчивает там, где начал, он не доказывает А через В, чтобы затем снова В доказывать через А; исследование не

вращается в таком *circulus vitiosus*, но оно идет вперед, замыкая круг, и решает дело, когда оно уже созрело для решения. Никто не будет сомневаться в том, что существует познание сверхчувственных объектов, ибо оно является нам в столь многих существующих системах, но существует ли оно по праву, истинно оно или ложно, действительно или недействительно, в этом заключается спорный вопрос, ожидающий судьи и его решения. Предположим, что оказалось бы, что метафизика сверхчувственного существует не по праву, в таком случае было бы недостаточно только отрицать или опровергнуть ее, а было бы необходимо и показать, как могла возникнуть подобная лженаука, как вообще возможна была подобная ошибка в таком всем известном случае.

Для предварительного обзора Критики, для того, чтобы ориентироваться в ходе и заключении ее аргументации, остается еще последний вопрос: исходя из каких оснований решают вопрос о правах наук, каким образом исследование достигает того, что выносит окончательное решение об их законности или незаконности? Факт метафизики так же налицо, как и факт математики и естественных наук, так же как и условия, без которых ни одна из этих

наук не может существовать. Где же очевидное право для утверждения одной и отрицания другой? Мы предполагаем, что условия каждой из них открыты и изложены с полной ясностью. Если теперь эти условия противоречат друг другу таким образом, что условия математики и естественных наук несовместимы с условиями метафизики, то мы должны заключить, что законность первых лишает законности последнюю и наоборот. Мы не можем уже признавать законными все три, а можем признать только законность одних на счет другой или наоборот; мы должны выбрать между математикой и естествознанием, с одной стороны, и метафизикой сверхчувственного, с другой.

Этот выбор не может зависеть от нашего произвола или склонности; поэтому мы не можем решить его в пользу двух первых наук на том основании, что лучше пожертвовать одной наукой вместо двух, или потому, что нам больше нравятся первые, чем вторая; ибо подобные основания не имеют критической ценности. Для того чтобы решить дело так, а не иначе, мы должны иметь научное законное основание. Предположим, что условия математики и естествознания дают возможность объяснить также, каким образом в нашем разуме возникает

призрак метафизики сверхчувственного, между тем как условия этой метафизики совсем не объясняют, как возникают математика и физика; в таком случае в решении спора о законности уже не может быть сомнения. Раз мы признаем законность за математикой и физикой, мы должны осудить метафизику, не считая необъяснимым ее фактического существования. Подобное решение вполне возможно. Наоборот, если мы признаем правоту метафизики, то мы должны будем отказать математике и естествознанию не только в их законном, но и в их фактическом существовании, что очевидно невозможно.

## **2. МАТЕМАТИКА КАК ПУТЕВОДНАЯ НИТЬ**

Первоначальное решение о незаконности метафизики при разборе оснований за и против дала прежде всего математика. В ряду всех приобретений человеческого разума очевидность и значение прозрений математики меньше всего подвергались сомнению, они победоносно устояли против нападков скептиков и всегда свидетельствовали в пользу возможности всеобщих и необходимых познаний разума. Подобной устойчивостью никогда не обладали системы метафизики. Если теперь дело между математикой и метафизикой сверхчувственного обстоит таким образом, что хотя их фактическое существование рядом и возможно, но невозможно их законное сосуществование, что, следовательно, человеческий разум не может соединять их в себе с одинаковым правом, тогда вполне ясно, которая из двух наук проигрывает свой процесс.

В судебном процессе между науками, процессе, который ведет и решает Критика разума, математика служит ей ближайшей путеводной нитью; согласуются другие существующие науки с ее условиями или нет: в

первом случае их значение утверждается, во втором оно отрицается. Прозрение научного характера математики и его факторов составляет поэтому точку поворота, с которой начинается Критика.

### **III. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ОСНОВНОГО ВОПРОСА**

#### **1. СИНТЕТИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР ОПЫТА**

Теперь мы можем следовать шаг за шагом за ходом развития кантовской философии. Основной вопрос всей критики: "как возможны синтетические суждения *a priori*", – обусловливался установлением того, что всякое действительное познание необходимо должно состоять из подобных суждений и на самом деле состоит из них; такой взгляд предполагал различие аналитических и синтетических суждений. Сам философ в предисловии к Прологоменам объясняет: "Деление это по отношению к критике человеческого рассудка необходимо и заслуживает того, чтобы стать в ней классическим"<sup>396</sup>. Предисловие это написано на двадцать лет раньше, чем сами Прологомены. Уже тогда Кант учил, что всякое логическое суждение аналитично, всякое причинное связывание вещей синтетично; вместе с тем он объявил, что этот род суждений эмпиричен, так как понятие реального основания он принимал за

понятие опытное. Соответственно этому все чистые суждения разума были для него аналитичны, все опытные суждения синтетичны и наоборот. Априорны только первые, ибо они не нуждаются ни в каком опыте. Поэтому в тех сочинениях, в которых обнаруживается его поворот от рационализма к эмпиризму, нашему философу казалось, что никакое суждение *a priori* не может быть синтетическим и никакое синтетическое суждение не может быть априорно. Возможность комбинировать оба эти характера в одном и том же суждении тогда еще не приходила ему в голову. Возможность подобной комбинации открывают только тогда, когда в познавательном суждении, всеобщее и необходимое значение которого прочно установлено, обнаруживают синтетический характер, или когда оказывается возможным доказать, что синтетическое суждение вместе с тем и априорно, ибо оно имеет всеобщее и необходимое значение.

## 2. СИНТЕТИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР МАТЕМАТИКИ

Возможность последнего не представлялась нашему философу при его тогдашнем направлении мысли. Ему не приходило в голову, чтобы синтетическое суждение могло когда бы то ни было быть *a priori*. Если мы исключим метафизические прозрения, которые Кант оспаривал, а в конце концов откинул, как пустые фикции, то все существующие синтетические суждения окажутся эмпиричными. Ни одно эмпирическое суждение не априорно, ибо все они основываются на восприятии, следовательно, не на чистом разуме. Поэтому остается попытаться сделать то открытие, которое не могло быть сделано для синтетических суждений в области чистых суждений разума. Эти последние разделяются на логические, метафизические (онтологические) и математические; первые всецело аналитичны, вторые, хотя и синтетичны, так как они судят о существовании и причинности только мыслимых вещей, но они сомнительны и в сущности невозможны; поэтому остаются только математические суждения, необходимое значение которых признавал сам Юм, считая их

аналитическими и причисляя к логическим.

Только в этой области можно было сделать открытие, которое ведет к критической философии. Если существуют суждения а priori, которые в то же время синтетичны, то такими могут быть только математические. Уже в своем сочинении на премию Кант показал, что математика необходимо должна следовать синтетическому методу, ибо она образует свои понятия путем синтеза, создает их при помощи конструкции и представляет в созерцании. Суждения ее созерцательны и потому синтетичны. Изыскание влекло дальше, и, идя по пути, им указываемому, надо было прежде всего исследовать понятие пространства вплоть до его происхождения: чувство пространства и те различия сторон в пространстве, которые не могут быть уяснены никаким анализом данных представлений пространства. В своем последнем докритическом сочинении философ признал пространство за основное понятие или основное созерцание и в то же время приписал ему "собственную реальность", которая независимо от существования какой бы то ни было материи составляет первооснову ее возможности<sup>397</sup>. Соответственно этому пространство было первоначальным объектом созерцания, данным

нашему разуму, свойства которого открывались нам через чувство и созерцание. Но тогда наши познания о пространстве, а вместе с ними и геометрия должны были быть эмпирического происхождения и признававшаяся до того времени априорность математических умозрений могла оспариваться.

### 3. ПРОБЛЕМА МАТЕМАТИКИ

Математические суждения синтетичны, но не эмпиричны, каковыми они должны были бы быть, если бы с пространством дело обстояло так, как Кант учил в 1768 году. Суждения эти синтетичны только в том случае, если пространство есть созерцание; они только тогда априорны и имеют всеобщее значение, если пространство не есть объект созерцания, а есть голое или чистое созерцание. В конце докритического периода дело находилось в таком положении, что то самое основание, благодаря которому математические суждения становятся синтетическими, вместе с тем угрожает превратить их в суждения эмпирические. Если мы отнимем у математики ее синтетический характер, то объекты ее уже не будут конструктивны; если же отнимем от нее характер чистого познания разума, то суждения ее уже не имеют всеобщего значения: в обоих случаях факт чистой математики не объяснен. Чтобы обосновать этот факт, Кант должен был изменить свое учение о пространстве, он должен был признать его уже не данным объектом созерцания, а чистым созерцанием разума: не

предметом, а голой формой нашего созерцания. Он стал на эту точку зрения в 1769 году. Это был шаг, введший в область критической философии; это был переход от последнего докритического сочинения к первому критическому. Именно тут философ, шествуя по полю своих исследований, которые были в то же время и завоеваниями, перешел через Рубикон.



#### 4. ПРОБЛЕМА МЕТАФИЗИКИ

Тут он навсегда расходится с Юмом. Последний объявил: синтетических суждений a priori нет; Кант доказывает: подобные суждения существуют, это – математические. Утверждения эти противоречат друг другу. Математика есть первая отрицательная инстанция, в которой, благодаря Канту, скептицизм терпит поражения. Если согласно с устройством нашего разума существуют синтетические суждения a priori, то должно исследовать, нельзя ли открыть кроме математических еще другие подобные суждения; не существует ли познание действительных вещей, чувственных так же как и сверхчувственных, через посредство чистого разума, т. е. не существует ли метафизики явлений и метафизики вещей в себе?

С новым учением о пространстве и времени изменяется и представление о мире и вопрос о познаваемости вещей вступает в новую стадию. Если пространству приписать характер полного единства и вместе собственной реальности, то все существа должны содержаться в нем, и непонятно как существуют вещи, которые либо непространственны, либо являются в

пространстве, не наполняя его. Подобное понятие пространства противоречит возможности и познаваемости интеллигибельного мира. Так смотрел Кант на дело, когда в Грезах духовидца он подписал свое отрешение от метафизики: соответственно этому он отрицал всякую познаваемость сверхчувственного мира, духов и всего им подобного, и не касался бытия их или оставлял вопрос об этом нерешенным с довольно скептической миной.

Иначе стоит дело теперь. Если время и пространство суть только чистые созерцания разума, то нельзя оспаривать, что существуют вещи, независимые от обоих, так же независимые, как и от наших представлений: бытие интеллигибельного мира следует признать, а вопрос о познаваемости его возобновить<sup>398</sup>. Если на пути этого критического исследования окажется, что хотя и не все вещи, зато все наши представления, а потому и все нами познаваемые объекты, связаны с указанными созерцаниями разума, т. е. должны находиться в пространстве и во времени, то непознаваемость вещей в себе снова станет очевидной. Мы подходим таким образом к уже знакомой нам альтернативе. Математика возможна только в том случае, если время и пространство суть чистые созерцания

разума, которые, как таковые, всецело господствуют над нашими представлениями. Если это так, то вещи в себе непознаваемы. Поэтому математика возможна только при таких условиях, при которых метафизика сверхчувственного ни в коем случае невозможна и наоборот. Для разума, основные содержания которого есть время и пространство, интеллигибельный мир не может быть объектом возможного познания.

Остается поэтому последний вопрос: возможна ли и каким образом метафизика явлений, т. е. всеобщее и необходимое познание чувственных вещей, каковое фактически существует в чистом естествознании. Опыт состоит в связывании явлений, опытное суждение всегда синтетично; если же оно всеобщее и необходимо, то оно также и априорно. Теперь возникает вопрос: существуют ли суждения, которые в одно и то же время и эмпиричны, и априорны (метафизичны), т. е. соединяют в себе такие характерные черты, которые философ до сего времени считал противоположными? Одна мысль о подобной возможности совершенно не укладывалась в докритическое направление его мысли; он скорее решал вопрос прямо в противоположном смысле; решение этой

проблемы не вошло в поле зрения его диссертации, оно впервые появилось в критике чистого разума и именно во втором главном исследовании, которое было названо "трансцендентальной аналитикой". Философу не приходило на ум, что познание чувственных вещей не должно быть непременно и чувственным познанием; что предметы нашего познания могут быть эмпиричны, а их происхождение или условия их могут быть априорны или, скорее, должны быть таковыми. Открытие это последовало уже за диссертацией, оно дополняло и заканчивало то, что эта последняя начала; оно сделало из Критики чистого разума то, что она есть. Ее проблема и тема есть не что иное, как основание новой метафизики.

Для этого надо было открыть, что понятия, которые философ считал до сего времени чистыми опытными понятиями, как, напр., существования и причинности, суть законы мышления, которые так же относятся к нашему рассудку, как пространство и время к нашей чувственности; что не они создаются опытом, а опыт создается ими. От этого зависело решение проблемы; оно давалось "дедукцией чистых понятий рассудка". Здесь не было

предшественника, здесь Кант не только разошелся с Юмом, он опровергнул его в самом корне. В предисловии к Прологоменам он говорит: "Дедукция эта было самое трудное, что когда бы то ни было было предпринято для метафизики". Можно убедиться, что его Критика разума "есть совершенно новая наука, о которой никто раньше и не думал, сама голая идея которой была неизвестна, которая не могла воспользоваться ничем из всего до сих пор данного, разве только намеком, указанным сомнениями Юма. Этот последний совершенно не предугадывал этой науки; желая спасти свой корабль, он выкинул его на берег (скептицизма), где он может продолжать лежать и спать, тогда как мое дело заключается в том, чтобы вручить корабль кормчему, который, вооруженный точными принципами искусства управления кораблем, почерпнутого из знания глобуса, снабженный подробной морской картой и компасом мог верно вести корабль куда вздумается"<sup>399</sup>.

## Глава третья

### ДИССЕРТАЦИЯ. ОТНОШЕНИЕ ЕЕ К ДОКРИТИЧЕСКИМ СОЧИНЕНИЯМ И К КРИТИКЕ РАЗУМА

#### I. ПОЛОЖЕНИЕ ДИССЕРТАЦИИ

##### 1. ОБЪЯСНЕНИЯ КАНТА

В последнее время распространились столь различные и друг другу противоречивые мнения о возникновении и значении диссертации Канта, что будет полезно прежде всех других выслушать на этот счет его самого. В уже известном нам месте своего труда он называет ее пропедевтикой метафизики, которая должна содержать в себе первые принципы чистого пользования рассудком. Вышеприведенный объяснения не оставляют ни малейшего сомнения в том, что задача подобной метафизики могла возникнуть только при критической точке зрения, что это именно есть та задача, которую Критика разума решила в "трансцендентальной логике". Характер

и значение этих понятий, относящихся к нашему рассудку так, как пространство и время относится к нашей чувственности, должны быть исследованы. Для того чтобы решить такую задачу и иметь возможность исследовать отдельно нашу мыслящую познавательную способность, необходимо сперва правильно и точно различить рассудок и чувственность. Различие это и выясняет нам диссертация. Потому-то Кант и говорит: она представляет из себя попытку пропедевтики к метафизике<sup>400</sup>. Уж одного этого изречения философа было бы достаточно, чтобы поставить диссертацию во главе критических исследований и смотреть на нее, как на начало эпохи.

Между этим сочинением и предшествующим "О первом основании различия сторон в пространстве" – целая пропасть; между нею и непосредственно следующим сочинением, а именно "Критикой чистого разума", несмотря на все различия, существует тесная связь. Так смотрит и сам философ на ход своего развития между 1770 и 1780 годами. Когда он написал диссертацию, он почувствовал себя на новой твердой почве, которой он уже не покинет, наоборот, по которой он с этого момента спокойно может идти вперед. Издавая Критику

разума, он подтвердил тесную связь обоих сочинений. Он написал Ламберту, отсылая ему 2-го сентября 1770 года свою диссертацию: "Уже год, как я пришел к такому взгляду, который, как я себе льщу, я не собираюсь когда-нибудь покинуть, а наоборот, который считаю нужным расширять и на основании которого всевозможные метафизические вопросы могут быть проверены твердыми и легкими критериями и можно уверенно решить, насколько они разрешаемы или неразрешаемы"<sup>401</sup>.

Он ошибся в легкости дальнейших исследований, но не ошибся в тесной связи их с темой диссертации. Об этом свидетельствует суждение, высказанное им в письме к Герцу, которому он отослал 1-го мая 1781 Критику чистого разума со следующим объяснением: "Эта книга заключает в себе окончательное решение разнообразных исследований, начавшихся с понятий, служивших некогда предметом наших диспутов под именем mundi sensibilis atque intelligibilis"<sup>402</sup>.

## 2. НЫНЕШНИЕ МНЕНИЯ

Надо было недостаточно правильно понять и оценить ход развития философа и содержание его диссертации для того, чтобы, с одной стороны, для объяснения этого сочинения принимать во внимание влияние чужих произведений, с другой стороны, чтобы не понимать его связи с Критикой разума, считая разногласия обоих сочинений более значительными, чем они есть на самом деле. Мы не можем согласиться с Паульсенем, который объясняет возникновение диссертации влиянием Юма, видит здесь решительное воздействие последнего на Канта и приводит в подтверждение этого выдержки из Критики чистого разума. Мы указывали на положительное влияние Юма по свидетельству самого философа и отнесли это влияние к определенному месту<sup>403</sup>. Тот пункт, в котором Кант радикально опровергает своего предшественника, не входит в область его диссертации, а в область Критики разума, где мы его и встретим.

Точно так же не оправдывается и взгляд Файхингера, который считает *Nouveaux essais* Лейбница именно тем сочинением, которое

оказало "чересчур сильное влияние" на Канта, "прямым следствием" чего и была диссертация, которую никак нельзя иначе объяснить, и которая прямо противоречит непосредственному влиянию Юма<sup>404</sup>. На это можно возразить: в 1765 г. появились "*Nouveaux essais*" Лейбница, в 1766 году Кант причисляет лейбницевскую метафизику к воздушным замкам философии, в 1768 году он ясно опровергает лейбницевское понятие пространства, в 1770 году он пишет сочинение, которое в своем учении о различии наших способностей познания и о времени и пространстве противоречит основным положениям Лейбница, а в своей последней части выводит из различия между чувственностью и рассудком все те следствия, которые послужили Критике разума для основательного опровержения лейбницевского учения о познании. К этому я прибавлю, что в диссертации не упомянуты ни Юм, ни *Nouveaux essais*.

Существенное отличие диссертации от Критики разума состоит якобы в том, что в последней метафизика вещей самих по себе отрицается, а в первой она утверждается. Коген думает о диссертации, что в ней еще утверждается познание вещей самих в себе, как будто философ никогда раньше не отрицал подобного познания;

Паульсен вполне основательно считает такое мнение неправильным и прибавляет "скорее здесь опять". Если бы это было так, то ход развития философа изобразил бы странный зигзаг: в первой стадии метафизика вещей самих по себе признается, во второй она не признается, непосредственно вслед за этим в 1770 году она снова признается, чтобы снова отрицаться в непосредственно следующем сочинении. Прежде чем принять подобное представление о ходе идей нашего величайшего мыслителя, надо точно исследовать содержание сочинения. Мы уже раньше обосновали совершенно другое понимание: в первой стадии признается догматическая и рациональная метафизика с известными существенными поправками; во второй, которая служит переходом к эмпиризму и скептицизму от рационализма, познание вещей самих в себе отрицается; вопрос о познаваемости интеллигибельного мира возобновляется в диссертации, как это и должно было быть, с совершенно новой точки зрения, и окончательно решается этот вопрос в Критике разума в том смысле, что метафизика вещей самих в себе опровергается.

## II. СОСТАВ И СОДЕРЖАНИЕ ДИССЕРТАЦИИ

### 1. ХОД ИДЕЙ КАНТА

Трактат "О форме и принципах чувственного и интеллигибельного мира" распадается на пять частей: в первой говорится "о понятии мира вообще", во второй "о различии чувственного и интеллигибельного вообще", в третьей "о принципах формы (*principiis formae*) чувственного мира", в четвертой "о принципе формы (*principio formae*) интеллигибельного мира", в последней "о методе метафизики по отношению к чувственному и интеллектуальному познанию". Третья часть содержит в себе новое учение о пространстве и времени и совпадает во всех главных пунктах с "трансцендентальной эстетикой", как называется это учение в Критике разума. Чтобы не излагать два раза одно и то же, мы присоединим эту часть диссертации к изложению трансцендентальной эстетики и подробно рассмотрим ее в ближайшей главе. Что касается учения о пространстве, то непосредственным предусловием диссертации

является сочинение "О первом основании различия сторон в пространств": те же самые примеры снова употребляются здесь, чтобы доказать, что пространство заключает в себе такие различия, которые никаким образом не могут быть уяснены рассудком, а уясняются только созерцанию<sup>405</sup>. Если мы сравним первое критическое сочинение с последним докритическим, то согласие их заключается в том, что пространство есть основное созерцание, а различие в том, что самостоятельная и собственная реальность пространства в одном утверждается, в другом отрицается. В этом пункте и заключается различие между догматическим и критическими способами рассмотрения, поэтому я и назвал это пропастью.

## **2. ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ. ЧУВСТВЕННОСТЬ И РАССУДОК**

Новое учение о пространстве и времени стоит в центре сочинения и образует в развитии идей философа первое звено, от которого зависят все остальные части диссертации. Мы уже знаем путь, ведущий к этому учению. Если пространство имеет характер созерцания и положения геометрии суть положения априорные, то пространство не может быть ничем иным, как основным созерцанием а priori, т. е. голым или чистым созерцанием разума. Этот вывод был настолько близок, что он должен был быть ближайшим результатом, к которому Кант пришел непосредственно за сочинением 1768 года.

Априорный характер геометрических положений сохраняет свое значение и для всех остальных прозрений чистой математики; созерцательный характер пространственных величин сохраняет свое значение и для величин времени и именно здесь приобретает наибольшее значение, так как все представления величин временны, но не все пространственны. Поэтому характер чистых созерцаний разума имеет

значение как для времени, так и для пространства; как таковые, они всецело господствуют над нашими созерцательными или чувственными представлениями: пространство над представлениями внешнего восприятия, время над всеми без исключения<sup>406</sup>. Оба суть безграничные или бесконечные величины, они бесконечно делимы и бесконечно протяженны; здесь нет последнего предела как для расчленения целого на его части (анализ), так и для составления целого из его частей (синтез). Ни одна из их частей не проста, ни одно из соединений не закончено; каждая часть есть снова целое, которое имеет составные части, всякое целое снова часть большого целого.

Мы можем, конечно, мыслить законченную совокупность всех частей, которую мы обозначаем словом мир (*totum, omnitudo*), но мы не можем ее созерцать или представлять чувственно; для нашего рассудка, следовательно, кажется возможным то, что является невозможным для нашей чувственности; первый требует понятия чего-то совершенного, из простых элементов составленного целого, чего последняя выполнить не может: отсюда явствует различие между рассудком и чувственностью. Что невозможно для последней, то не невозможно еще

поэтому само по себе: поэтому ложно идентифицировать непредставляемое (*irrepraesentabile*) и невозможное (*impossibile*) и считать границы нашего духа границами сущности вещей (*essentia rerum*): отсюда вытекает различие между чувственным и интеллигибельным миром, между явлениями и вещами самими в себе (*phaenomena* и *noumena*). Чувственно мы мыслим (*sensitive cogitata*) представления вещей так, как они нам являются (*uti apparent*); наоборот, то, что мы независимо от этого мыслим одним только рассудком (*intellectualia*), суть представления вещей так, как они есть (*sic uti sunt*)<sup>407</sup>.



### 3. ПРОБЛЕМА ЧУВСТВЕННОГО ПОЗНАНИЯ

Таким образом мы различаем два рода наших способностей представления и два рода представлений, о деятельности и значении которых для познания ничего пока не установлено. Еще не сказано, что наши представления о вещах, как они являются, есть вместе и познание явлений, скорее это еще нужно доказать. Точно так же еще вопрос, дают ли представления вещей, как они есть, познание вещей самих в себе. На этот пункт следует обратить внимание; его ошибочное понимание было причиной заблуждений относительно точки зрения диссертации. Нельзя считать решением постановку проблемы и по поводу выше приведенного места сейчас же делать отметку на полях: "познание вещей еще сохраняет свое значение", или "оно опять приобрело значение", или "возврат Канта к догматизму, под влиянием Лейбница".

Если мы проследим дальше это место, то оказывается, что устанавливаются только условия, при которых наши представления чувственных вещей (явления) образуют познание

последних, т. е. могут требовать для себя всеобщего и необходимого значения. Чувственное представление состоит из материала и формы: материал дается ощущением (*sensatio*), которое всецело субъективно и индивидуально, согласно тому, как субъект в силу своей природы аффицируется впечатлением предмета, наоборот, форма не есть впечатление, не есть отпечаток или схема предмета, она сама приводит в порядок или координирует данные впечатления по необходимым, неизменным присущим разуму законам<sup>408</sup>. Эти формы или законы разума суть время и пространство. Доказать это последнее и составляет главную задачу диссертации, которая в третьей части и решается так, что Критике разума не остается ничего более прибавить.

#### 4. ПРОБЛЕМА ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ

Теперь только можно понять вопрос: как обстоит дело с нашими исключительно интеллектуальными представлениями вещей самих в себе? Может ли из этих представлений образоваться познание или нет? Вопрос заключает в себе более, чем одну проблему: 1) существуют ли понятия, которые относятся к нашему рассудку так же, как пространство и время относятся к нашей чувственности, т. е. понятия, приводящие в порядок или связывающие, будучи в то же время необходимыми, неизменными формами или законами рассудка подобно тому, как пространство и время суть формы и законы созерцания? 2) Применимы ли эти понятия к интеллигибельным объектам, или, что то же, может ли рассудок употреблять эти понятия для познания вещей? Существует ли в этом отношении реальное применение рассудка (*usus realis intellectus*). Это те же самые вопросы, которые возвращаются в Критике разума и разрешаются там учением о категориях и дедукцией чистых понятий рассудка. В

постановке этой проблемы диссертация согласуется с Критикой разума (трансцендентальной логикой), но она не согласуется в решении.

Теперь Кант различает два рода применения рассудка: логическое и реальное. В последнем периоде своей докритической эпохи он признавал только логическое, которое проясняет, сравнивает и разделяет данные представления, т. е. группирует их по родам и видам или приводит в порядок. Этот же взгляд сохраняет свое значение и теперь. Логический рассудок занят исключительно анализом, полным уяснением данных понятий через посредство своих суждений и заключений. Он не воспроизводит, а только рефлектирует. Рефлектирующему рассудку даны явления (*apparentia*), которые формируются из впечатлений (*sensationes*), согласно законам нашей чувственности: из логической обработки и приведения явлений в порядок возникает опыт, который в пределах своего применения имеет предметом только явления, материалом чувственные представления и источником чувственное созерцание. Путь от "*apparentia*" до "*experientia*" ведет через логическое применение рассудка. "Эмпирические понятия никогда не

делаются интеллектуальными в реальном смысле через обобщение, они не переступают формы чувственного познания и остаются всегда чувственными, как бы ни возносились они через абстракцию"<sup>409</sup>. Что опыт возникает из явлений через функцию рассудка, этому учит также и Критика разума (трансцендентальная аналитика), но о самом этом возникновении она совсем другого мнения, чем диссертация: опыт создается не логическим, а реальным применением рассудка.

Что касается этого последнего, то вопрос о принципах чистого рассудка и об их применении еще не решен. Существуют понятия, которые относятся к нашему рассудку так, как пространство и время к нашей чувственности: чистые понятия (*ideae purae*), которые возникают не из опыта, не абстрагируются из чувственных представлений, но абстрагируют от всей чувственности; поэтому их следует назвать не "абстрактными", а скорее "абстрагирующими понятиями"<sup>410</sup>. Они присущи чистому рассудку и суть его необходимые, прирожденные законы, по которым он действует, когда создает опыт. Мы узнаем эти законы, когда следим за действиями или функциями чистого рассудка. Поэтому чистые понятия, или познание законов рассудка,

не столько прирождены, сколько приобретены рефлексией. Они не могут быть абстрагированы из опыта, а только из чистого рассудка, поскольку последний создает опыт, и только в этом смысле они могут быть названы "абстрактными понятиями". Таковыми называет философ: "возможность, существование, необходимость, субстанцию, причину и т. д., вместе с их противоположностями и коррелятами". Они суть "принципы чистого рассудка". Учение об этих принципах есть "метафизика"<sup>411</sup>.

Здесь обнаруживается вторая пропасть между диссертацией и последними сочинениями докритического периода. Те самые понятия, которые Кант незадолго до этого выдавал за исключительно опытные, теперь считаются чистыми понятиями рассудка, которые не содержат ничего чувственно-данного и поэтому никоим образом не могут быть абстрагированы из чувственных представлений. С эмпиризмом покончено, категории открыты, учение о категориях в существенном настолько выведено, что Критике разума ничего не остается обосновывать, а только выполнить его. Мы констатируем в этом месте самую точную связь между диссертацией и главным критическим сочинением. Так же точно уже указано и на то,

что рассудок применяет эти категории во всяком опыте, который он производит, но в чем состоит это применение и на основании какого права оно может совершиться, об этом здесь не говорится. Вопрос касается "дедукции чистых понятий рассудка", которую сам философ провозгласил самой трудной задачей.

## 5. ЧУВСТВЕННОЕ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ ПОЗНАНИЕ

Итак, есть познание явлений (phaenomena), которые, как таковые, состоят из чистых форм созерцания и данного материала впечатлений или восприятий частью внешних, частью внутренних чувств. Познание внешних явлений есть физика, познание внутренних эмпирическая психология, познание чистых форм созерцания чистая математика, которая в геометрии рассматривает пространство, в механике время, в арифметике число. "Итак, существует наука о чувственных объектах". Эти последние, однако, суть только явления, не сущность самих вещей. Если вместе с элеатами считать наукой исключительно только прозрение в суть вещей, то за познанием, объекты которого суть только явления, нельзя признать значения науки<sup>412</sup>.

Познание явлений заключается в математике и в опыте, оно не дает познания вещей самих в себе, не дает *intellectio realis*, а только *logica*<sup>413</sup>, оно имеет непереступаемые преграды, которые должны быть сохранены, чтобы не спутать границ между логическим и реальным применением рассудка. Последнее применение

может произойти с отрицательным и с положительным намерением: первое Кант называет "эленхтическим", второе – "догматическим". Отрицательная цель достигается в том случае, когда рассудок ограничивает чувственные представления их областью, держит их в отдалении от вещей в себе и тем хоть и не расширяет науку даже на ширину ногтя, но ограждает ее от ошибок<sup>414</sup>. Критика разума в своем учении о методе называет это отрицательное применение рассудка "дисциплиной чистого разума".

Положительная цель чистых понятий догматична и состоит в применении их к вещам в себе. Таковой она является в онтологии и в рациональной психологии. Существенная цель этого применения чистых понятий направлена на образцовое понятие, а именно на идею совершенства (*perfectio noumenon*). В своем теоретическом выражении эта идея включает понятие Бога, как высшего существа, в практическом же содержит понятие нравственного совершенства или нравственной конечной цели. Идеи эти понятны только чистому рассудку; учение о нравственности относится поэтому к "чистой философии" (метафизике) и не может основываться на опыте или ощущении

какого бы то ни было рода: философ отвергает теперь не только эпикурейское учение о нравственности, но также и английскую моральную философию, Шефтсбюри и его приверженцев, мнения которых он разделял еще несколько лет тому назад: он причисляет их теперь к свите Эпикура. Так далеко ушел он от последних стадий своего докритического периода и стоит теперь уже в области критического учения о нравственности. Высшая ступень и совокупность всего совершенного есть Бог: он "идеал совершенства" (*ideale perfectionis*), абсолютный принцип как познавания, так и происхождения, общая первооснова как вещей, так и познания вещей. Проблема интеллектуального познания в позитивном смысле или чистого применения рассудка, направленного на суть вещей, вполне совпадает поэтому с вопросом познания Бога.

## 6. ПРОБЛЕМА МЕТАФИЗИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

Мир явлений неограничен, он не образует целого, ибо он находится во времени и пространстве. Мировое целое как действительная совокупность всех вещей (*totum reale*) не есть поэтому чувственный мир, а исключительно интеллигибельный, порядок и форма которого составляет истинную и действительную общность вещей. Принцип этой формы есть то же, что первооснова вещей. Поэтому вопрос о познании Бога равнозначен с вопросом о "*principium formae mundi intelligibilis*".

Видеть в возобновлении этого вопроса возврат к догматизму значит не понимать диссертации. Пока пространство и время имеют значение реальностей, которые заключают в себе все действительное и возможное, до тех пор интеллигибельный мир, порядок вещей, независимый от пространства и времени, совершенно немыслим, не говоря о том уже, что он и непознаваем. Если же пространство и время суть только созерцания разума, то необходимо возникает вопрос: каково бытие и порядок вещей помимо этих форм нашей чувственности? Именно

так обосновал свою проблему сам философ. "Если считать время и пространство реальной и абсолютно необходимою связью всех возможных субстанций и состояний, то уж нет надобности исследовать далее происхождение отношений, первое условие взаимной связи вещей, принцип истинного миропорядка". "Однако теперь, после того как мы доказали, что понятие пространства касается лишь законов нашей субъективной чувственности, а не условия самих объектов, то вопрос, разрешаемый только через интеллектуальное познание, сохраняет свое полное значение: на каком принципе основывается то отношение всех субстанций, чувственное созерцание которого называется пространством? Как возможна взаимная связь многих вещей, в силу которой они принадлежат к одному целому, называемому нами миром? В этом заключается коренная точка вопроса о "*principium formae mundi intelligibilis*"<sup>415</sup>.

Если субстанции всецело находятся в общении и составляют мировое целое, то из этого следует: 1. что ни одна из них не заключает только в себе причину своего существования, иначе она была бы необходима и независима от всякой другой: тогда всякая общность вещей исчезла бы; 2. что ни одна из них не может

составлять причину взаимной связи всех, иначе все остальные зависели бы только от нее и отношение вещей не было бы более взаимным общением (*commercium*), а было бы односторонней зависимостью (*dependentia*). Так как мир состоит не из необходимых, а из случайных субстанций, то он должен иметь причину; так как причина эта не может быть сама членом в общении вещей, то она вне мира, а потому это не мировая душа, она не пространственна, а присутствует в мире лишь виртуально, и так как ее действия происходят в полной общности и единстве, то внемировая причина и единственна. Если мы предположим множество мировых причин, то из этого следует и множество независимых друг от друга пространственно разделенных миров (*plures mundi extra se possibles*). Из единства пространства и полной связи вещей, т. е. из единства вселенной, явствует и единичность необходимой мировой причины (*unica causa omnium necessaria*); из единичности мировой причины вытекает необходимое единство мира и невозможность ее противоположности<sup>416</sup>. Во взаимной связи вещей – мировая гармония: она установлена извне, как действие внемировой причины (*externe stabilita*). Есть два рода

понимания и объяснения ее: или она есть общий закон природы взаимодействия вещей, тогда она "*generaliter stabilita*" и состоит во взаимном "*influxus fisicus*"; или она имеет значение такого приспособления вещей друг к другу, что состояния и перемены всякой единичной вещи согласуются со всеми остальными (состояния и перемены души с такими же состояниями тела), тогда она есть "*singulariter stabilita*". В том случае, когда приспособление произведено первоначальным творческим действием навсегда, она называется "*harmonia praestabilita*", наоборот, когда оно возникает снова по каждому поводу, то она называется, "*occasionalismus*".

Гармонию естественного влияния философ называет реальной, гармонию приспособления идеальной или симпатетической. Так как при последней истинной связности вещей не существует, то Кант высказывается в пользу реальной гармонии. "Несмотря на то, что этот взгляд и не доказан, я считаю его по другим основаниям более чем вполне оправданным"<sup>417</sup>. Она недоказуема (*demonstrabel*), но дознана (*probat*). Эти "другие основания" поэтому не таковы, чтобы они годились для демонстрации. Метафизическая достоверность, которую философ приписывает

своему взгляду, покоится по его собственному объяснению не на основаниях научного или теоретического прозрения.

Принцип интеллигибельного мирового порядка есть Бог, он есть первооснова той связности вещей, чувственное созерцание которой есть пространство. Если мы сами вместе с необходимыми формами нашей чувственности находимся не вне всякой истинной связи вещей, то надо предположить, что Бог составляет и последнее основание нашего чувственного мирозерцания. "Ибо человеческий дух только тогда аффицируется вещами, вне его находящимися, и взгляду его только тогда раскрывается безграничный мир, когда он сам вместе со всеми другими вещами покоится на той же самой бесконечной силе единого первосущества". Тогда формы нашего созерцающего разума суть вместе с тем и формы божеского проявления: пространство – проявление вездесущности (*omnipraesentia phaenomenon*), время – проявление вечности (*aeternitas phaenomenon*). Путем подобного способа рассмотрения мы приближаемся к тому учению Маллебранша, "при котором мы видим все вещи к Боге". "Однако полезнее", – прибавляет осторожно философ, – "держаться

около берега возможных прозрений нашего рассудка в их ограниченной мерке, чем отправляться в широкое море мистической спекуляции"<sup>418</sup>.

Итак, что касается познания интеллигибельного мира, то обоснование вопроса в нашей диссертации совершенно ново, наоборот, тема решения стара, ибо дело идет опять о такой связи вещей, основанной на божественной первопричине, на которую философ указывал уже в своей "*nova dilucidatio*", так же как и в сочинении о единственно возможном доказательстве<sup>419</sup>. Эту область интеллигибельного мира, я подразумеваю познаваемость Бога из бытия и связи вещей, никогда открыто не затрагивал и скептицизм Канта. Его эмпирическое направление мысли не помешало ему написать сочинение о единственно возможном доказательстве; до сих пор в этом пункте он никогда не изменял догматизму, а потому нельзя и считать четвертую часть его диссертации возвратом к догматизму. Тем не менее я принужден утверждать, что учение о Боге и о реальной мировой гармонии, на которой держится метафизика вещей в себе и вместе с которой она рушится, еще сохраняет прежний догматический характер. Философ сам объявляет,



что выводы его в этом пункте не имеют демонстративного значения: таким образом он больше не предлагает, как ранее, доказательств для "демонстрации" бытия Божия. В другом месте он выражается в том же духе, в каком написаны Грезы духовидца: "Природа тех сил, которые устанавливают взаимные отношения духовных субстанций и их отношение к телам, остается навсегда сокрытою для человеческого рассудка"<sup>420</sup>.

## 7. КРИТИЧЕСКОЕ ПРИМЕНЕНИЕ РАЗУМА

Для того чтобы критический характер диссертации явился нам в полном свете, надо представить себе ее последнюю и самую трудную часть еще более отчетливо, чем это происходит даже при подробном изложении<sup>421</sup>. Дело идет здесь о методе метафизики по отношению к чувственному и интеллектуальному познаниям<sup>422</sup>. Дело идет о критическом применении разума, вызываемом различием и свойствами обеих наших способностей познания. Природа и устройство человеческого разума не одно и то же, что природа и устройство самих вещей, условия чувственного познания не идентичны с условиями познания интеллектуального. Если считают объективным то, что исключительно субъективно, то таким образом возникает догматическое мировоззрение со всеми ему свойственными заблуждениями; если спутывают границы способностей познания и переносят необходимые свойства чувственных объектов на интеллигибельные, то возникает метафизика, ложная в самой основе. Выражаясь иначе, корень всех догматических блужданий заключается в том, что явления и вещи в себе

разделяют не вполне точно и тщательно, что одни принимают за другие и рассматривают вещи в себе, как будто бы они были явлениями. Критика чистого разума имеет только одну побудительную причину и только одну цель, а именно познание и разрушение всех тех призраков, которые проистекают из подобной спутанности. Диссертация предшествует Критике разума, освещая и объясняя эти призраки ума (*praestigiae ingenii*) причиной их возникновения. Причина этого та, что чувственное познание вмешивается в область интеллектуального (*sensitivae cognitionis cum intellectuali contagium*); она лежит в склонности нашего созерцающего разума переступать границы ее области и преувеличивать значения ее принципов. Пока метафизика не будет соблюдать этих границ, она будет вечно катить камень Сизифа<sup>423</sup>.

Искушение переступить границы нашего разума представляется нам очень часто. Что не может быть вообще предметом возможного созерцания, правильно считается немыслимым и невозможным. Если же мы считаем наше чувственное созерцание за единственно возможное, а потому интеллектуальное созерцание вещей самих в себе, как платоновские идеи, за совершенно невозможные, то ошибка уже

произошла: границы и условия нашего разума принимаются за сущность вещей, субъект невольно прокрался в нее и заступил место объекта. В этом невольном прокрадывании заключается источник ошибки (*vitium subreptionis metaphysicum*), откуда возникает множество положений (*axiomata subreptitia*), которые вводят метафизику в заблуждение и наполняют ее самыми бесплодными спорными вопросами<sup>424</sup>.

Когда мы переносим формы и принципы нашего чувственного созерцания в интеллектуальную область, то пространство и время делаются условиями всего мыслимого, критериями всякой возможности и невозможности. Тогда и возникают суждения совершенно противоречивого характера, в которых субъект есть предмет или понятие чистого рассудка, а предикат наоборот определяется чувственным созерцанием, проявляющимся более или менее скрыто. Вполне явно обнаруживается оно в следующей аксиоме: "Все, что есть, есть где-нибудь и когда-нибудь". Таким образом также и Бог должен заключаться во вселенной во времени и в пространстве, нематериальные субстанции должны помещаться где-нибудь в телесном мире и душа где-нибудь в

теле; дело идет о свойствах вездесущности Бога в пространстве и его всеведения во времени, о местопребывании духов и души. Это просто четырехугольные окружности, о которых не переставая спорят, четырехугольны ли они или круглы! Бесплодно и без конца вертится вокруг таких вопросов спор метафизиков. "Одни доят козла, тогда как другие подставляют под него свои сита"<sup>425</sup>. Мы видим, что критическое применение разума, которого требует диссертация, существует уже не для того, чтобы защищать рациональную психологию и теологию.

Закон противоречия выдает себя за критерий всякой невозможности. Невозможно то, что соединяет в себе противоречащие признаки. Но подобная невозможность только тогда нам ясна, когда контрадикторные признаки находятся в одном и том же субъекте в одно и то же время; так что только посредством скрытого определения времени удостоверяется закон невозможности и противоречия. Без этого определения закон этот будет применяться неправильно. Этот закон имеет значение только в пределах нашего созерцания; независимо от него или будучи применим к вещам в себе он значения не имеет. Так же неправильно применяется и то положение, что возможно все, что не

противоречит себе. Понятие силы, посредством которой что-нибудь относится к чему-нибудь другому, не заключает в себе противоречия; однако это понятие не может быть признано верным самим рассудком, но удостоверяется только опытом. Иначе возникает масса вымышленных сил, с помощью которых сооружены воздушные замки метафизики<sup>426</sup>. Мы видим, что критическое применение разума диссертацией в корне противоречит онтологии.

Существует ряд положений, которые учат, что величина вселенной ограничена, что основные составные части, из которых она состоит, просты, что связь вещей, заключающаяся в ней, зависит от первой причины: все это неправильные суждения, так как они прилагают к объектам чистого рассудка такие предикаты, которые невозможны без применения понятия времени. Ибо для того, чтобы представить себе мир как целое, а элементы его как последние, простые части, необходимо вполне разложить этот объект, что возможно только последовательно, т. е. во времени. Но мы уже знаем, что ни синтез, ни анализ мира никогда не могут быть закончены во времени и в пространстве. Поэтому ложно утверждение, что мир ограничен в отношении своей величины, своих частей и их связи; так же

ложно и утверждение, что независимо от нашего созерцания он неограничен, ибо оба рода суждений переступают границы человеческого разума<sup>427</sup>. Мы видим, каким образом критическое применение разума, требуемое диссертацией, отрицает возможность рациональной космологии и освещает все основания, которые послужат в главном критическом творении для вывода "антиномий чистого разума". Можно ли еще отстаивать утверждение, что Кант в своей диссертации поучает метафизику вещей в себе, когда ясно, как решительно он преграждает дорогу онтологии вообще, рациональной психологии, космологии и теологии?

Мы переступаем границы нашего разума не только в том случае, когда переносим определения чувственного созерцания на объекты чистого рассудка, но также и в том случае, когда мы субъективный характер нашего рассудочного познания принимаем за объективный характер и за суть самих вещей. Существуют известные потребности интеллектуального познания, которые требуют научного удовлетворения и принципиально признают значение за такими условиями, без которых цели науки не могут быть достигнуты. Так возникают, без всякой примеси чувственности и их форм, основные положения,

которые философ называет "principia convenientiae", чтобы указать на побудительную причину их возникновения. В интересах познания мы требуем необходимости в порядке вещей, единства принципов, постоянства субстанции при смене явлений; отсюда три основных положения: 1. Все во вселенной происходит сообразно с естественным порядком. 2. Не следует увеличивать без надобности число принципов. 3. Ничто из вещества мира (материи) не может ни возникнуть, ни пропасть: материя пребывает, меняются только ее формы.

Если отрицать значение этих положений, то цели науки гибнут. Если соответственный природе порядок вещей теряет значение, то мы должны приготовиться к появлению чудес и всевозможных сверхъестественных вторжений, которые, по выражению Спинозы, служат убежищем незнанию, или, как говорит Кант, служат подушкой ленивому рассудку (*pulvinar intellectus pigri*). Если без нужды увеличивать число принципов, то наука распадается на части и теряет всякий систематический характер. Если в мире нет ничего, кроме потока и смены вещей, то невозможен вообще никакой познаваемый объект. Эти "principia convenientiae" служат всецело интересам интеллектуального познания,

они суть основные положения и регулятивы научного применения рассудка. Мы встретимся с ними опять в Критике чистого разума. Но научное применение рассудка входит в конституцию нашего разума, а не касается самих вещей: поэтому приведенные положения не могут предъявлять никаких прав на значение, независимое от этих субъективных условий<sup>428</sup>.

### III. РЕЗУЛЬТАТ

Для знакомого с Критикой разума не может более оставаться сомнения в том, что диссертация частью обосновывает и подготавливает главное сочинение в самых широких размерах, частью содержит проблемы, которые там должны быть разрешены: она не только обосновывает трансцендентальную эстетику, но и излагает ее во всех существенных пунктах; она обосновывает учение о категориях; она обосновывает опровержение метафизики вещей в себе, рациональной психологии, космологии и теологии; мы обозреваем при ее освещении всю область трансцендентальной диалектики. То, что она не обосновала, а оставила нерешенным, так это неясность всеобщего и необходимого опытного познания, возможность метафизики явлений; решение этого вопроса совпадает с "дедукцией чистых понятий рассудка", самого трудного из всех кантовских исследований.

Только после решения этой задачи наше интеллектуальное познание могло с полной уверенностью считаться обоснованным и отграниченным и соответственно этому области явлений и вещей в себе разграниченными. Если

поэтому диссертация проявляет в этом пункте некоторые колебания, то это несколько не удивительно. Она открыла путь, целью которого должна была быть Критика чистого разума; она вступила на этот путь и осветила его на большое расстояние. Характер ее нельзя обозначить более метко, чем это сделал сам философ: она есть пропедевтика новой метафизики. Он подтверждает этот характер диссертации ее заключительными словами: "Вот что можно сказать о методе, который, главным образом, касается различия чувственного и интеллектуального познания. Если это учение о методе будет изложено с возможной тщательностью и точностью, то оно займет место пропедевтической науки и окажет неизмеримую пользу всем, кто захочет проникнуть в скрытую глубину метафизики"<sup>429</sup>.

## Глава четвертая

### **ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ЭСТЕТИКА: УЧЕНИЕ О ПРОСТРАНСТВЕ И ВРЕМЕНИ. ОБОСНОВАНИЕ ЧИСТОЙ МАТЕМАТИКИ**

Кант излагал свое учение о пространстве и времени три раза: в диссертации, в Критике разума и в Пролегоменах<sup>430</sup>. Точка зрения и тема остаются одними и теми же, разница только в ходе изложения. Если пространство и время суть чистые созерцания разума, то отсюда вытекает возможность чистой математики; если факт последней установлен, то пространство и время необходимо должны быть чистыми созерцаниями разума. Эти положения заключают в себе тему нового учения; излагать ее можно двояко: можно выходить из условий и основных форм нашего чувственного познания и двигаться вперед к обоснованию математики, или можно выходить из факта ее и показать ее анализом, что ее единственно возможные условия суть пространство и время, как чистые созерцания разума. Мы уже знаем, что Пролегомены следуют этому аналитическому методу, между тем как диссертация и Критика разума составлены по

синтетическому<sup>431</sup>.

Философ назвал свое учение о пространстве и времени "эстетикой", ибо она исследует нашу чувственную способность представления ( $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ ); слово взято в его собственном смысле, как его понимали древние. Эстетика не означает у него учение о прекрасном или критику вкуса, как это вошло в употребление у немцев, начиная с Баумгартена. Замечательно то, что когда Кант писал свою Критику разума, он считал невозможным подвести критическое обсуждение прекрасного под принципы разума, что он поразительно удачно выполнил в "Критике способности суждения" десять лет спустя<sup>432</sup>.

Теперь эстетика, как истинная наука, была для него учением о пространстве и времени. Он назвал эту эстетику "трансцендентальной", ибо она исследует, содержит ли наша чувственность принципы, обосновывающие возможность истинного познания (синтетических суждений *a priori*). Мы уже раньше объяснили смысл этого слова и приводим свидетельство самого философа в подтверждение правильности нашего объяснения. Он говорит: "Слово трансцендентальный никогда не означает у меня отношение нашего познания к вещам, а только к способности познания"<sup>433</sup>. Понятие может быть

дано *a priori*, т. е. независимо от опыта, не будучи вместе с тем принципом познания. Если исследование какого-нибудь понятия обнаруживает только его априорный характер, то такое изъяснение философ называет в своей Критике "метафизическим"; если же исследование показывает, что это понятие обосновывает возможность синтетических суждений *a priori*, то он называет его "трансцендентальным". В этом смысле он и говорит о "метафизическом" и о "трансцендентальном изъяснении" понятий пространства и времени.

Чистая математика заключает в себе принципы геометрии, арифметики и механики: предмет геометрии есть величины и отношения в пространстве, поэтому пространство есть основное их условие. Предмет арифметики есть числа; они возникают через счет, т. е. через последовательное прибавление единицы к единице; последовательность есть следование во времени; поэтому время есть основное условие арифметики; предмет механики есть движение, которое, оставляя в стороне данное эмпирически движущееся тело, есть не что иное, как последовательность времени в пространстве. Поэтому пространство и время суть основные условия чистой математики. Они не могли бы

быть этими основными условиями, если бы они не были первоначальными представлениями, точнее, если бы они не были созерцаниями и именно чистыми созерцаниями<sup>434</sup>, говоря короче, созерцаниями разума *a priori*. Доказательство этого составляет задачу и тему трансцендентальной эстетики. Если время и пространство не суть основные формы нашего разума, предшествующие всякому опыту и независимые от него, то положения чистой математики не имеют необходимого и всеобщего значения; если основные формы не суть созерцания, то положения чистой математики не имеют синтетического характера, который составляет их значение для познания.

## **I. ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ КАК ЧИСТЫЕ СОЗЕРЦАНИЯ РАЗУМА**

### **1. ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ КАК ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ**

Что мы обладаем представлениями пространства и времени, это несомненно. Вопрос в том: откуда мы их получили? На первый и обычный взгляд они якобы абстрагируются из нашего восприятия; таким образом они суть понятия выведенные и эмпирические. Мы воспринимаем объекты, которые находятся вне нас и существуют рядом друг с другом, объекты, которые или существуют одновременно, или следуют друг за другом. Что вне нас, то находится в ином месте, чем мы; что находится вне или рядом друг с другом, то находится в различных местах. Объекты существуют вместе, т. е. они существуют в один и тот же момент; они следуют друг за другом, т. е. они существуют в разные моменты. Быть в различных местах, значит быть в пространстве; быть в одно и то же время или в различные моменты значит быть во времени. Соответственно вышесказанному мы



воспринимаем объекты, как они существуют во времени и в пространстве, и отсюда абстрагируем пространство и время. Это пример объяснения, каким оно не должно быть! Оно объясняет А через А, т. е. оно ничего не объясняет, а все предполагает.

Совершенно невозможно вывести понятия пространства и времени из нашего восприятия, ибо само восприятие только и возможно в пространстве и во времени. Поэтому представления эти не выведены, а первоначальны, они не вытекают из опыта, а предшествуют ему и лежат в основе его, они суть понятия не эмпирические, а основные, они не а posteriori, а а priori. Мы можем абстрагировать от всех объектов во времени и в пространстве, но не можем абстрагировать от самих времени и пространства без того, чтобы не уничтожить возможность всякого чувственного представления, всякого восприятия и опыта. Поэтому Кант в своей диссертации и говорит: "Идея времени не возникает из чувств, а лежит в основе их". "Понятие пространства не абстрагируется из внешнего восприятия"<sup>435</sup>.

## 2. ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ КАК СОЗЕРЦАНИЯ

Пространство и время суть первоначальные представления. Еще не известно, что они за представления. Мы можем себе представлять или единичный непосредственно присутствующий объект, или объект общий, который состоит из признаков, общих многим вещам. В первом случае наше представление есть созерцание (*Anschauung*), во втором случае оно понятие: первое непосредственно, второе, напротив, создано абстракцией и посредственно (*nota communie*); созерцание есть представление единичное, понятие – представление общее. Что же такое пространство и время? Созерцания ли они или понятия?

Понятия абстрагируются из созерцаний и относятся к ним, как части относятся к целому, они тем беднее, чем они абстрактнее и более общи; они тем богаче, чем более они специфицируются и приближаются к единичному представлению, или созерцанию. Последнее содержит в себе бесконечное обилие признаков, которые всецело определяют характер единичной вещи. Абстрактные понятия суть частичные

представления (Theilvorstellungen) созерцаний, они содержатся в созерцании, а не наоборот: понятия содержат созерцания не в себе, а под собой. Они возникают путем дискурсивного изъяснения: рассудок уясняет данные представления, переходит от одного к другому, разбирает их признаки и отделяет общие от различных. Поэтому такие дискурсивные понятия должны содержать признаки, которые могут быть различаемы логически.

Сравним теперь пространство и время с этими характерными для понятий свойствами. Если эти представления суть понятия родовые, то пространство должно относиться к различным пространствам, время к различным временам, как родовое понятие человека относится к различным человеческим видам или к индивидуумам: тогда пространство должно быть общим признаком всех различных пространств, т. е. составлять частичное их представление; то же самое и относительно времени. Но дело обстоит совсем наоборот. Пространство не содержится в пространствах, сколько бы их ни было, наоборот, они содержатся в нем; то же самое относительно времени. Итак, пространство и время не суть частичные представления, как все понятия, которые представляют роды или общие признаки.

Родовое понятие "человек" содержит различные виды людей или индивидуумов не в себе, а под собой. С пространством и временем дело обстоит наоборот: они вмещают пространства и времена, сколько бы их ни было, в себе, а не содержат под собой; поэтому они не понятия. Не существует различных видов пространств или времен, а только одно пространство, в котором заключаются все пространства, и только одно время, которое охватывает собой все времена: поэтому пространство и время суть единичные представления (Einzelvorstellungen); они не дискурсивного рода, а интуитивного, т. е. не понятия, а созерцания. Соединив в одно, что они столь же первоначальные, сколь и интуитивные представления, мы скажем: пространство и время суть первоначальные или чистые созерцания (intuitus puri)<sup>436</sup>.

### 3. РАЗЛИЧИЯ В ПРОСТРАНСТВЕ И ВО ВРЕМЕНИ. PRINCIPIUM INDISCERNIBILIIUM

Философ доказал уже в своем последнем докритическом сочинении, что различия в пространстве относятся не к роду понятий, а к роду созерцаний. Этот взгляд перешел и в новое учение и должен был иметь значение и для различия во времени; те же самые примеры, которые он употреблял там по отношению к пространству, повторяются в диссертации и в Прологоменах<sup>437</sup>. Если бы пространство было дискурсивным понятием, то оно должно бы было абстрагироваться от различных пространств, как родовое понятие "человек" от различных людей; оно должно бы было содержать в себе все признаки, общие различным пространствам, от которых они отвлекаются: таким образом, должны существовать такие пространственные различия, которые не содержатся в понятии пространства. Таких различий не существует. Для различения пространственных отношений нет такого признака, который не был бы пространственным, не был бы только пространственным. То же самое относится и ко

времени.

Если бы пространство и время были понятиями, то различия их должны были быть понятны и уясняться логически. Различие между здесь и там, вверху и внизу, направо и налево, раньше и после, и т. д. определить нельзя. Никакой рассудок не поможет различить эти определения; все делает – субъективное созерцание. Пусть попробуют различить правую руку от левой, предмет от его отражения в зеркале: все признаки, которые ухватываются рассудком, определяются понятиями, выражаются словами, одни и те же, единственное различие заключается в положении и направлении частей. Правая часть предмета есть левая его отражения, ряд пальцев левой руки таков же, как и правый, только направление их ряда противоположно; невозможно надеть перчатку левой руки на правую руку: все эти различия не определимы; они не уясняются рассудку, а явствуют только созерцанию.

В моем изложении я точно следую смыслу, словам и ходу аргументации Канта. В диссертации говорится: "Идея времени единична, не обща, ибо каждое особое время, каково бы оно ни было, может быть мыслимо только как часть одного неизмеримого времени". "Понятие

пространства есть единичное представление (*repraesentatio singularis*), которое включает в себя все, а не содержит под собою как абстрактное понятие, представляющее общие признаки". Точно так же определяется характер понятий в соответствующих местах Критики разума: а именно как частичных понятий (*Theilvorstellungen*), содержащихся в созерцаниях и заключающих эти последние не в себе, а под собою. "Хотя, конечно, необходимо мыслить всякое понятие, как представление, которое содержится в бесчисленном множестве различных возможных представлений (как их общий признак) и тем самым содержит их под собою; но не одно понятие, как таковое, не может быть мыслимо, как содержащее в себе бесконечное множество представлений. Тем не менее именно так мыслится пространство, ибо все части пространства вечно существуют вместе". Если же все понятия суть частичные представления, то ясно, что целое представление не может быть понятием. А пространства и времена, сколько их ни существует, относятся к пространству и времени, как части относятся к целому. Где существует подобное отношение, "там целое представление должно быть дано не через понятия (ибо они заключают в себе только

частичные представления), но в основе их должно лежать непосредственное созерцание"<sup>438</sup>.

#### 4. ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ КАК БЕСКОНЕЧНЫЕ ВЕЛИЧИНЫ

Если все возможные пространства суть части одного пространства, то само пространство не есть часть, а целое, то целое пространство неизмеримо, ибо оно уже не может быть частью еще большего целого. То же самое относится и ко времени. Поэтому пространство и время суть бесконечные величины, которые могут быть определены ближе только ограничением. Все различия пространства и времени возможны только через ограничение неограниченного пространства и неограниченного времени, ограничение же само возможно только в том случае, если дано то, что можно ограничивать: поэтому неограниченное пространство и неограниченное время есть необходимое предусловие всяких различий в пространстве и во времени.

Различия эти суть или части или границы (termini). Так как никакая часть величины не может быть простою, ибо она тогда уже не была бы величиною, то пространство и время делимы до бесконечности, и так называемые простые части пространства и времени, как точка и

момент, уже не суть части, а только границы. Из этого ясно, что пространство и время должны обладать в одно и то же время характером чистых созерцаний и бесконечных величин. А так как во всей области наших представлений нет ни одного такого, которое бы имело подобный характер, то пространство и время суть единственные основные созерцания человеческого разума<sup>439</sup>.

Если бы всякое различие совпадало с мышлением и было бы только одной деятельностью рассудка, то было бы много таких вещей, которых нельзя бы было отличить, как правая и левая рука, и с так называемым "principium indiscernibilium" дело обстоит бы плохо. Кант показал уже в "nova dilucidatio", что Лейбниц ложно доказывал этот "закон мышления", так как он не принимал во внимание пространственного различия вещей; спустя двенадцать лет он показал, что Лейбниц совсем не мог доказать своего положения, так как он не прозревал созерцательного характера пространственных различий<sup>440</sup>.

"Principium indiscernibilium" не есть закон мышления, ибо мышление не способно выполнить этот закон; существуют различные объекты, в которых с точки зрения понятий все

одно и то же. То, что не способно различить наше мышление, то различает созерцание в пространстве и во времени. Без этих условий в нашем мире представлений было бы много такого, чего нельзя бы было различить; все от всего различимо во времени и в пространстве. Если две вещи существуют в одно и то же время, то они разделены пространством: они существуют в одно и то же время, но в различных местах; если две вещи занимают одно и то же пространство, то они разделены временем: они в одном и том же месте, но не в одно время, а одна после другой. Познавать – значит различать. Необходимое условие нашего познания есть то, что все от всего может быть отличаемо. Лейбниц правильно заметил это, но он ошибался, предполагая, что это условие выполняется мышлением. Кант впервые обосновал своим новым учением о пространстве и времени *principium indiscernibilium*. Это принципы, только благодаря которым объекты могут быть различаемы вплоть до их обособления: поэтому Шопенгауэр, употребляя схоластическое выражение, и называет их "истинным и единственным *principium individuationis*".

## 5. ВРЕМЯ КАК УСЛОВИЕ ЗАКОНОВ МЫШЛЕНИЯ И КАК ПРИНЦИП НЕПРЕРЫВНОСТИ

Значение законов мышления, т. е. закона противоречия и закона причинности, зависит также от законов созерцания, в частности от определений времени. Положение противоречия или невозможности гласит, что одно и то же подлежащее не может быть в одно и то же время А и не-А. Без этого "в одно и то же время" положение это не имеет значения и не служит законом для синтетических суждений. Кант говорит в своей диссертации: "Хотя время и не дает законов мышления, однако оно определяет существенные условия, при которых (*quibus faventibus*) рассудок сравнивает свои понятия согласно законам мышления; подобно тому как я могу решить о том, что что-нибудь невозможно, только на основании положения, что одному подлежащему нельзя приписать в одно и то же время А и не А"<sup>441</sup>.

В этом пункте не следует видеть противоречия между диссертацией и Критикой разума, которая в отделе "О высшем основном положении всех аналитических суждений

высказывает, по-видимому, противоположный взгляд. "Закон противоречия, как исключительно логическое основоположение не должен ограничивать своих притязаний отношениями во времени, поэтому подобная формула будет противоречить смыслу этого положения". Мы уже знаем каковы аналитические суждения; они не познавательные суждения, они имеют значение без отношения к явлениям и должны быть поэтому совершенно независимы от условий последних, а также и от определений во времени. Но как только закон мышления должен обосновывать познавательные суждения или быть применен к явлениям, он необходимо подчиняется условиям времени. Диссертация говорит о применении закона мышления, между тем как Критика в вышеприведенном месте рассматривает его как "только формальное основное положение, лишенное всякого содержания". Диссертация берет закон противоречия в одном смысле, Критика разума в другом: в первом случае ему необходимо определение времени как его основа, во втором нет. Нашему философу не могло никогда придти в голову брать обратно в Критике разума то, что он утверждал о значении этого закона мышления в своей диссертации: это было бы полным

отрицанием трансцендентальной эстетики. Если бы нам хотели возразить, что в таком случае закон противоречия имеет, по учению Канта, два значения, а поэтому играет двусмысленную роль, то на это следует ответить, что это действительно так и есть, что эта двусмысленность могла быть открыта только при критической точке зрения, что это открытие сделано в диссертации и окончательно выполнено в критике. Понятия "одинаковости и различия, согласия и противоречия" суть понятия амфиболические; значение их различно по отношению к чувственному и по отношению к только интеллектуальному познанию; то обстоятельство, что эту "амфиболию" не приняли во внимание, имело последствием смешение понятий, которое принесло свои плоды в догматической метафизике и в особенности в лейбницеvском учении<sup>442</sup>.

Лейбниц не познал природу наших представлений о времени и пространстве; первое он считал абстракцией, почерпнутой из восприятий наших внутренних состояний и их смены. Этот взгляд был ложен в двойном смысле: во первых, понятие было образовано ложным путем, во-вторых, оно было слишком узко. Следование различных состояний одного за

другим есть последовательность (Succession): поэтому Лейбниц извлекал понятие времени из последовательности. Но время не есть только последовательность, но также одновременное состояние (Simultaneität), не только "одно за другим", но и "в одно и то же время": из этих обоих определений времени Лейбниц выдвинул одно и совершенно забыл другое; он рассматривал последовательность, как признак, содержащийся в понятии изменения. Если бы это было так, то время было бы не чем иным, как следованием во времени, последовательность (Succession) была бы тогда единственным определением времени<sup>443</sup>.

Так как каждое изменение есть последовательный ряд различных состояний одного и того же субъекта, то оно и есть следование во времени и только и возможно во времени: соответственно этому время есть необходимое условие всякого изменения. Это есть вместе с тем ясное основание того, почему всякое изменение должно быть непрерывным. Лейбниц установил закон непрерывного изменения, он был самым важным в его метафизике, но вместе с правильным понятием времени ему недоставало ключа к его закону. Нечто изменяется; это значит: оно пробегает ряд различных состояний. Если

они следуют друг за другом так, что от одного к другому не существует перехода, нет ряда посредствующих состояний, то изменение прерывается в каждое мгновение, оно исчезает в состоянии А и снова начинается в состоянии В; поэтому оно не непрерывно. Оно непрерывно, если оно ни в какой момент не прекращается, а продолжается без перерыва, и причина этого постоянства лежит единственно и исключительно во времени. Состояние А находится в определенной точке времени, состояние В в другой; между ними есть время, т. е. бесконечный ряд моментов, ибо момент не есть часть, а граница времени. Таким образом, при изменении между обоими состояниями А и В необходимо должен быть пройден бесконечный ряд моментов, во время которых субъект изменения не есть ни А, ни В; он не может быть совершенно ничем, поэтому он необходимо должен пройти различные состояния между А и В, т. е. постоянно изменяться. Из понятия непрерывного изменения следует важное геометрическое прозрение, а именно, что прямая линия, если она должна продолжаться непрерывно, не может изменить своего направления, что непрерывное изменение направления возможно только в кривой линии, а



никогда в ломанной линии или в углах, что поэтому невозможно пробежать в непрерывном движении стороны треугольника. Кестнер видел, что это вытекает из понятия непрерывного изменения, и требовал от лейбницианцев, чтобы они доказали эту невозможность. Кант доказал ее, исходя из понятия времени. Линии  $ab$  и  $bc$  встречаются в точке  $b$ . От  $a$  до  $b$  одно направление, от  $b$  до  $c$  другое. В точке  $b$  прекращается одно направление и начинается другое. Если по этим линиям от точки  $a$  до точки  $c$  возможно непрерывное поступательное движение, то в точке  $b$  различные движения от  $a$  до  $b$  и от  $b$  до  $c$  должны происходить в одно и то же время; но это невозможно, скорее в точке  $b$  должно сперва прекратиться движение от  $a$  до  $b$  раньше, чем начнется движение от  $b$  до  $c$ ; таким образом здесь движение изменяется в два различные момента, а так как между двумя моментами необходимо должно находиться время, то подвижная точка не будет в эту минуту двигаться ни к  $b$ , ни к  $c$ , т. е. она будет находиться в покое или прервет движение. Этим уничтожается непрерывность изменения. Поэтому диссертация гласит: "Время есть постоянная величина и вместе принцип закономерной непрерывности в изменениях мира"<sup>444</sup>.

Пространство и время обосновывают полное значение закона различия; время, через определение сосуществования, обуславливает закон противоречия, через определение последовательности оно обуславливает закон изменения, через свое постоянство закон непрерывности во всех изменениях.

## II. ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ КАК УСЛОВИЯ ВСЯКИХ ЯВЛЕНИЙ

### 1. ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ КАК ЧИСТЫЕ СОЗЕРЦАНИЯ

Уже доказано, что пространство и время суть первоначальные или чистые созерцания; но еще не ясно, что помимо того они не представляют собою ничего больше. Не доказано, что они не являются чем-нибудь независимо от нашего представления, что они "не объективны и не реальны, но вполне субъективны и идеальны" или, что то же, что они не суть данные объекты созерцания, а только чистые формы нашего созерцания<sup>445</sup>.

Философ выводил это доказательство из невозможности противоположного; он показал, что из принятия противоположного вытекает множество нелепых представлений, неразрешимых проблем, а в особенности необъяснимость математики.

Предположим, что пространство и время были бы (не только чистыми созерцаниями, а еще кроме этого) чем-то независимым от нашего

представления, входящим в состав природы самих вещей: тогда они должны бы пониматься или как субстанции, или как свойства, или как отношения; они или лежат в основе вещей как их сущность (*den Dingen subsistiren*), или заключаются в них (*inhäriren*) как их свойства или отношения. Если мы примем их за существующие (субстанции) в вещах, то пространство и время будут вещами, существующими сами по себе: пространство является как неизмеримоеместилище (*receptaculam*) всех возможных вещей, наподобие безграничного мирового ящика, который сам по себе пуст, время – как постоянный, непрерывный поток, существующий помимо существования какой бы то ни было вещи. Кант характеризует подобное представление как "самую нелепую фикцию (*absurdissimum commentum*)". Если мы примем пространство и время за свойства или отношения действительных вещей, то пространство будет порядком их существования, время порядком их последовательности. Как на главных представителей первого взгляда указывает Кант на английских философов, геометров и естественников-математиков; представителями второго взгляда он считает немецких философов и метафизиков-естественников, главным

представителем которых был, по его мнению, Лейбниц<sup>446</sup>.

Если, по воззрению древних космологов, математиков и самого нашего философа, в его последнем докритическом сочинении пространство и время суть действительные себе довлеющие сущности, которые существуют сами по себе и для себя даже в том случае, если ничего более не существует, которые как бы вмещают в себя все возможные действительные вещи, то из этого следует, что подобное пространство и подобное время никогда не могут быть предметами возможного опыта, чем они должны бы быть, в качестве данных объектов; что независимо от подобного пространства и от такого времени вообще ничего не может ни существовать, ни даже мыслиться, что таким образом нужно не только отрицать познаваемость, но также и бытие интеллигибельного и духовного мира. Этот вывод следует заметить. Если пространство и время суть абсолютные реальности, то, строго говоря, не может быть и речи о бытии интеллигибельных объектов; наоборот, если пространство и время суть чистые созерцания нашего разума, то бытие интеллигибельных объектов следует не только признать, но и возобновить вопрос об их

познаваемости. Поэтому взгляд философа на интеллигибельный мир в его диссертации должен был существенно отличаться от его же взгляда в Грезах духовидца.

Но представление о субстанциальной сущности пространства и времени находится в противоречии не только с возможностью интеллигибельного мира, а также и с принципами опыта. Критика разума говорит о представителях этого учения следующее: "Те, которые утверждают абсолютную реальность пространства и времени, принимают ли они ее как сущность или как свойство, должны находиться в противоречии с самими принципами опыта. Ибо если они примут первое, то они должны принять две вечные и бесконечные сами по себе существующие не-вещи (пространство и время), которые существуют (несмотря на то, однако, что налицо нет ничего действительного) только для того, чтобы заключать в себе все действительное"<sup>447</sup>.

Наоборот, если по взглядам немецких метафизиков (Лейбниц) пространство и время суть свойства или отношения действительных вещей, то отсюда следует, что они не могут быть представлены помимо последних и должны быть от них абстрагируемы. Мы, однако, не можем

представить себе вещи, находящиеся налицо без пространства и времени, но можем представить себе последние без первых; иначе пустое пространство и пустое время нельзя было бы себе представить, что, однако, не так. Мы можем абстрагировать от вещей, но никогда от времени и пространства: таким образом эти представления даются нам посредством вещей, иначе они переставали бы быть данными нам, как только мы перестанем представлять себе вещи. Если пространство и время должны быть абстрагируемы от объектов, то они суть понятия абстрактные и эмпирические, то математические величины не конструированы, а абстрагированы, их положения имеют только эмпирическое, а не всеобщее и необходимое значение: факт чистой математики в таком случае необъясним. Диссертация говорит: "Если все свойства пространства заимствованы опытом лишь от внешних отношений вещей, то основоположения геометрии имеют только сравнительную всеобщность, которая приобретена путем индукции и простирается не далее области нашего наблюдения; тогда можно надеяться, что некогда откроют пространство с совершенно другими свойствами, может быть, такое, которое может заключаться между двумя прямыми

линиями"<sup>448</sup>.

Обоснование математики имеет для нашего философа значение проверки различных взглядов на пространство и время; как пробный камень их ценности, как критерий их правильности. Только тот взгляд согласен с истиной, с которым согласуется аподиктическое значение математических основоположений; среди ложных взглядов тот наиболее заблуждается, с которым аподиктическое значение математики согласуется менее всего или совсем не согласуется. Лучше еще считать пространство и время за "две вечные и бесконечные не-вещи", чем за абстрактные представления отношений, значение которых простирается только настолько, насколько простирается опыт. Первый взгляд есть фикция, которая относится к области "mundus fabulosus", второй есть "longe deterior error". В таком свете представлялось нашему философу в его диссертации и еще в Критике учение Лейбница; ему казалось, что оно всего далее отстоит от его собственного. Однако в известном отношении оно стояло к нему ближе всего, ибо так как по Лейбницу тела не суть вещи в себе, а только явления (*phaenomena bene fundata*), то и пространство должно было у него иметь значение формы явлений. В своих Метафизических

начальных основаниях естествознания (1786) Кант именно с этой стороны взял лейбницевский взгляд на пространство и увидел в нем ближайшую ступень к своему. За сорок же лет до этого в своем понятии пространства он находился в полной зависимости от Лейбница.

Обоснование математики относится к новому учению о пространстве и времени, выведенному трансцендентальной эстетикой, как поверка относится к исчислению. Если существуют математические основоположения, то пространство и время должны быть чистыми созерцаниями разума; если пространство и время не суть подобные созерцания, то чистая математика есть факт хотя и находящийся налицо, но необъясненный и необъяснимый: она, по учению нашего философа, не только не объяснена, как мне возразили, но и необъяснима<sup>449</sup>. В Критике разума говорится: "Только наше объяснение делает понятным возможность геометрии, как синтетического познания a priori". Далее следует: "Таким образом, наше понятие о времени объясняет возможность всех тех синтетических познаний a priori, которые излагаются в крайне плодотворном общем учении о движении". В Прелегоменах значится: "Итак, действительно, в

основании математики лежат чистые созерцания a priori, которые делают возможными синтетические и аподиктические ее положения, и поэтому наша трансцендентальная дедукция понятий времени и пространства объясняет вместе с тем и возможность чистой математики; возможность эту ни в каком случае нельзя бы было усмотреть без подобной дедукции". Кант поэтому буквально утверждает, что пространство и время, как созерцания a priori, "делают математику возможной", что возможность ее иначе осталась бы непонятной и необъяснимой, ее следовало бы допустить, так как факт налицо, но ее нельзя было бы усмотреть: "единственно" его учение о пространстве и времени в состоянии объяснить этот факт или обосновать возможность математики<sup>450</sup>.

## 2. ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ КАК ОСНОВНЫЕ ФОРМЫ ЧУВСТВЕННОСТИ

Наша чувственность способна к восприятию, т. е. она восприимчива к данным впечатлениям и аффицируется ими соответственно своей собственной природе и свойству; она преобразует данные впечатления в чувственные: эти чувственные впечатления суть ощущения. Чувственность или наша способность восприимчивости (Receptivität) есть соответственно этому основное условие всяких ощущений и впечатлений; как таковая, она сама не есть ощущение или данное впечатление, не есть, стало быть, разнообразный материал, а есть основная форма всякого ощущения и восприятия. Наше созерцание делается чистой формой чувственности по удалении из него его эмпирического содержания или данного ему через впечатления материала. Эти чистые созерцания суть время и пространство: поэтому время и пространство суть основные формы нашей чувственности, формальные условия всякого ощущения и восприятия. А так как это последнее, по известному различению, положенному Локком в основу его учения о

познании, разветвляется во внешнее и внутреннее восприятие, то пространство имеет значение формального условия внешнего, а время внутреннего восприятия: поэтому Кант называет первое "формой внешнего чувства", последнее "формой внутреннего". Он сделал бы лучше, если бы в этом различении не следовал примеру английского философа, ибо этот последний имел совсем иное воззрение на пространство. Что мы воспринимаем и ощущаем, то в нас, оно представляется нам как нечто вне нас, когда мы различаем и приводим ощущения в порядок в пространстве: только через это возникает внешний объект восприятия, только после этого само восприятие делается внешним. Внешнее чувство есть не что иное, как пространственно представляющее восприятие. Если же считать пространство "формой внешнего чувства", то наше определение попадает в тот ложный круг, который философ заметил и порицал в тех объяснениях пространства, которые ему представлялись.

Все изменения, включая и пространственные, происходят во времени: поэтому время есть форма как внешнего, так и внутреннего чувства; а так как все явления суть без исключения представления, следовательно, факты внутренние,

то время как форма внутреннего чувства должно господствовать над всеми чувственными представлениями: поэтому философ считает его "первоначальной формой всей чувственности", "формальным условием а priori всех явлений вообще"<sup>451</sup>.

Пространство и время суть условия всех наших представлений, а потому сами они не суть объекты представления: мы можем представить себе пространственную величину только с помощью времени, а временную величину только с помощью пространства. Пространственная величина познается тем, что она сравнивается и измеряется мерой, служащей единицей величины, т. е. тем, что сосчитывается, сколько таких единиц содержится в ней: таким образом пространственная величина доступна познанию через число, которое само есть величина времени. "А пространство в свою очередь применяется как тип к понятию времени, причем мы представляем себе величину времени линией, а границы ее (моменты) точками"<sup>452</sup>. Согласно этому типу величину времени называют также пространством времени.

### 3. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЯВЛЕНИЙ

Пространство и время суть условия и основные формы нашей чувственности, а следовательно, и всех чувственных впечатлений или ощущений: вследствие этого все наши ощущения должны находиться в пространстве и во времени; а так как последние суть формы созерцающего разума, то все ощущения необходимо должны созерцаться. Созерцаемые ощущения суть явления. Материалом (материей) всех явлений служат наши ощущения, которые так же разнообразны, как способ, каким может аффицироваться наша чувственность; форма явлений есть наше созерцание, т. е. время и пространство. Сами же они не суть впечатления, а только их форма и порядок. Мы получаем впечатления и, созерцая их, или, что то же, приводя их в порядок во времени и пространстве, делаем из них явления. Разнообразные впечатления даются нам, наоборот форма и порядок их дается нами посредством нашего созерцающего разума.

Та же способность (чувственность), которая получает впечатления и преобразует их в ощущения, содержит в то же время и дающие

форму условия, посредством которых впечатления приводятся в порядок во времени и пространстве и из ощущений делаются явления. Пространственный порядок состоит в нахождении вне и около друг друга, временной порядок в сосуществовании и последовательности. Когда наши чувственные впечатления различаются и приводятся в порядок в пространстве, то они являются как нечто находящееся вне нас, как свойства, присущие вещам вне нас: таким образом возникает внешнее явление или предмет в собственном смысле слова. Ибо предмет может возникнуть только через противоположение, т. е. посредством деятельности, состоящей в пространственном отношении, одной стороной которого будет объект, другой наша чувственность. Когда наши впечатления, как внешние, так и внутренние различаются и приводятся в порядок во времени, то они являются как свойства, присущие частью внешним предметам, частью нам самим, либо сосуществуя, либо следуя одно за другим. Комплекс свойств, которыми обладает какое-нибудь существо, будь то наш предмет или наша душа, мы называем его состоянием. Различные состояния могут привходить к одной вещи не в одно время, а только последовательно;

ряд ее различных состояний мы называем изменением. Поэтому время есть условие всех изменений, а не наоборот. Когда противоположные определения как А и не А могут находиться в одном и том же субъекте только последовательно, а не в одно и то же время, то ясно, что только время является условием как состояний, так и смены состояний<sup>453</sup>.

Соответственно этому предметы возможны только через пространственное созерцание, состояния и изменения только через временное; предметы в точном смысле слова суть явления внешние, состояния и изменения настолько же внешние, как и внутренние. А так как все явления суть состояния представлений, а потому находятся в нас, то пространство есть условие всех внешних, время же условие не только внутренних, но всех явлений вообще. В диссертации Кант подчеркивает, что пространство относится собственно к созерцанию предмета, время же к состоянию, преимущественно же к состоянию представления<sup>454</sup>. Если из внешнего предмета, например из представления тела мы выделим все то, что привходит от рассудка, а именно: понятия субстанции, силы, делимости и проч., а также и



все то, что относится к ощущению, как свойства непроницаемости, крепости, цвета и т. д., то останутся только протяженность и фигура, т. е. формы, принадлежащие чистому созерцанию<sup>455</sup>.

Пространство и время суть дающие форму созерцания, делающие из наших впечатлений или ощущений явления: они формируют или приводят в порядок; поэтому они не есть готовые и как бы безжизненные созерцания, а деятельные, не суть схемы или рамки, как часто неправильно понимали кантовское учение о пространстве и времени, а суть деятельности. Философ ясно говорит о времени (то же относится и к пространству), что оно есть деятельность духа, приводящего в порядок свои чувственные впечатления (*actus animi sua sensa coord nantis*)<sup>456</sup>. Эти деятельности происходят по известным нам законам пространственного и временного отношения.

С этой точки зрения решается и вопрос о том, суть ли пространство и время представления прирожденные или приобретенные? Они не приобретены, если под такими понимать представления, которые мы абстрагируем из чувственного восприятия объектов; уже доказано, что они не могли возникнуть таким путем и

почему не могли. Они не врождены, ибо они деятельности, которые не появляются в мир готовыми, а потому и не врождены. Это прием "ленивой философии (*philosophiae pigro\*\*\*um*)" отказываться при исследовании известных представлений от более глубокого их обоснования, объявляя одно невозможным, другое врожденным. Пространство и время суть деятельности, которые мы производим ранее, чем представление о них вошло в наше сознание. Если мы назовем это сознательное представление понятием, то понятия пространства и времени возникают благодаря тому, что мы замечаем или сознаем эти первоначальные и необходимые деятельности: в этом смысле пространство и время не суть врожденные, а приобретенные понятия, абстрагируемые не из восприятия объектов, а из деятельности нашего собственного разума. В самих же этих деятельности нет ничего врожденного, кроме их необходимости, т. е. закона отношения, ими выполняемого. Место так называемых прирожденных представлений о пространстве и времени заступают по глубокомысленному учению нашего философа необходимые, обоснованные природой нашего разума, деятельности, только из восприятия которых и вытекают понятия времени и

пространства: таким образом сами эти деятельности не врождены, но бессознательны. Философ заключает следующим объяснением свое учение о времени и пространстве в диссертации: "Оба эти понятия без сомнения приобретены, они абстрагированы не из чувственного восприятия объектов, но из собственной деятельности нашего разума, которая приводит в порядок его чувственные впечатления на основании постоянных законов. Она есть неизменная, а потому и созерцательно познаваемая основная форма (typus). Чувственные впечатления возбуждают эту деятельности нашего духа, но они не вливают в него созерцание, и здесь нет ничего врожденного, кроме закона разума, согласно которому дух связывает свои чувственные и наличные впечатления известным образом"<sup>457</sup>.

### **III. ИДЕАЛЬНОСТЬ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ**

#### **1. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ИДЕАЛЬНОСТЬ И ЭМПИРИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ**

Теперь можно подвести итоги трансцендентальной эстетики и точно определить ее выводы. Пространство и время суть чистые и голые созерцания разума, приводящие в порядок все чувственные или данные впечатления и тем самым делающие их явлениями. Если мы назовем все объекты, которые существуют независимо от нашего созерцания, вещами в себе, то ясно, что ни время, ни пространство не суть подобные вещи и совершенно неприменимы к ним. В этом отношении они не имеют никакого значения, никакой познавательной ценности, они вполне мнимы. Если вещи в себе имеют значение истинно действительного и в этом смысле слынут за "объективные и реальные", то пространство и время есть полная их противоположность: они исключительно "субъективны и идеальны".

Между тем пространство и время не

исключительно мнимы. Они суть условия всех явлений или всех чувственных вещей, они поэтому имеют безысключительное значение в области чувственного мира, они необходимо должны иметь значение для всех явлений по той простой причине, что они их создают. В свою очередь явления или чувственные объекты суть единственные предметы нашего опыта; поэтому пространство и время имеют значение без исключения для всех объектов опыта: в этом смысле они имеют объективное и реальное значение, или, как говорит Кант, "эмпирическую реальность".

По отношению к объектам, независимым от созерцания, они не имеют никакой познавательной ценности; по отношению к объектам, зависящим от созерцания, так как объекты эти возникают через их посредство, они обладают полною познавательною ценностью. Взятые как вещи в себе или будучи применяемы к ним, они суть представления, не только ничего не значащие, но и нелепые. Наоборот, в области явлений или объектов опыта они сохраняют за собой не только безысключительное, но и фундаментальное значение. Они в одно и то же время и самые пустые фикции, и самые истинные понятия: они суть первое по отношению к

интеллигибельному миру, они – второе по отношению к миру чувственному. Хотя они, говорит философ, и суть "entia imaginaria" по отношению к вещам в себе, однако по отношению к миру явлений они "conceptus verissimi"<sup>458</sup>.

В данном случае уступительное предложение можно обратить в причинное. Пространство и время суть "conceptus verissimi" потому, что они суть "entia imaginaria". Оба определения вытекают из одной и той же очевидной причины. Так как время и пространство суть не что другое, как чистые созерцания разума, основные формы нашей чувственности, то поэтому они необходимо должны быть основными условиями всех явлений и объектов опыта, именно поэтому они не могут иметь никакого значения помимо созерцания (т. е. помимо того, что они сами есть). Поэтому они вполне мнимы, как вещи в себе, или в применении к последним.

Мы называем их идеальными, ибо они суть только формы нашего созерцания, а не составляют сущности или определения самих вещей; мы называем их реальными, ибо они в качестве необходимых форм нашего созерцания суть основные условия всех явлений и объектов опыта. Реальность эта не "абсолютна", а "эмпирична", ибо она имеет значение только в

опыте; идеальность эта "трансцендентальна", ибо она явствует из исследования, касающегося нашей чувственной способности познания, или потому, что она открывается с трансцендентальной точки зрения.

Таким образом пространство и время соединяют с характером "трансцендентальной идеальности" характер "эмпирической реальности"; оба выражения означают одно и то же: первое характеризует пространство и время с точки зрения их происхождения, второе с точки зрения их значения. Так как они суть голые созерцания, то они никоим образом не могут иметь значения по отношению к вещам в себе и необходимо должны иметь значение в мире явлений и опять только в нем. Одним словом, пространство и время не имеют абсолютной реальности и должны необходимо обладать реальностью эмпирической, так как они обладают трансцендентальной идеальностью. В этом положении заключается итог трансцендентальной эстетики, вся совокупность нового учения о пространстве и времени. Учение это закончено, коль скоро правильно понято, что означает трансцендентальная идеальность пространства и времени.

Отсюда вытекает отрицание ее абсолютной реальности и обоснование эмпирической.

## 2. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ИЛИ КРИТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛИЗМ

На таком воззрении, вводящем коперниковскую точку зрения в учение о познании, основывает Кант свою философию. Он называет ее "трансцендентальным идеализмом" для того, чтобы отличить характер ее от различных видов догматического идеализма и предотвратить всякое смешение его учения с последними и всякое ложное толкование. В воззрении на время и пространство существует два ложных рода идеализма, которые происходят из того, что не прозревают истинности пространства и времени, или их истинной реальности. Не понимают их идеальности в том случае, когда их считают не только одними представлениями (созерцания), но и вещами или свойствами (отношениями) самих вещей и как в сновидении превращают представления в вещи; это делает грезящий идеализм (*der träumende Idealismus*).

Не понимают их реальности, когда смотрят на них не как на условия всех явлений, как на порядок и закономерную связь впечатлений, а считают их самими представлениями или

впечатлениями (идеями) и тем самым раскрывают основания и законы нашего чувственного познания: это делает идеализм мистический или мечтательный (*mystischer oder schwärmender*). Представителем первого воззрения на пространство и время, которое Кант называет в Пролегоменах грезящим идеализмом, в диссертации он признает Лейбница; как на представителя мечтательного идеализма он указывал на Берклея, после того как Гарве объявил в своей рецензии о Критике учение нашего философа берклеевским идеализмом. Для того чтобы яснее отличить собственное учение от догматического идеализма, пусть его лучше называют "критическим идеализмом", чем "трансцендентальным"<sup>459</sup>.

В тесной связи с ложным взглядом на пространство и на время находится и неправильное представление о явлениях. Если пространство и время, эти основные условия только явлений, приписывать вещам в себе, то о последних надо утверждать то, что имеет значение только для первых; тогда надо считать явления за вещи в себе, за смутное их представление, а чувственность за неясное мышление. В этом заключалось основное заблуждение догматического рационализма и в

особенности лейбницевской метафизики. Если само пространство и время, эти основные условия всех явлений, считать только явлениями или представлениями и отрицать бытие вещей в себе, то объекты теряют характер необходимого основания и порядка, они как бы теряют почву под ногами и превращаются в чистую иллюзию. К подобному ложному мировоззрению ведет заблуждение берклеевского идеализма.

В обоих случаях причина заблуждения лежит в том, что неправильно разграничивают явления и вещи в себе, условия познания и его объекты, чувственность и рассудок. Этой путанице философ противопоставляет собственное учение, по которому явления не суть ни вещи в себе, ни только иллюзия. "Мы хотели сказать, что всякое наше созерцание есть не что иное, как представление явления; что вещи, созерцаемые нами, не суть сами по себе то, чем мы их созерцаем, а также и отношения их не таковы сами по себе, какими они нам являются; и что если бы мы отрешились от нашего субъекта или также от субъективного свойства чувств вообще, то исчезли бы все свойства, все отношения объектов в пространстве и времени и даже сами пространство и время; как явления они могут существовать только в нас, а не сами по себе. Как

может обстоять дело с предметами самими по себе, отрешенными от всякой восприимчивости нашей чувственности, остается нам совершенно неизвестным". "Если я говорю, что в пространстве и во времени созерцание представляет внешние объекты и самосозерцание души так, как они действуют на наши чувства, т. е. так, как они являются, то это не значит, будто предметы эти суть чистая иллюзия"<sup>460</sup>. Беркли считал пространство чувственным впечатлением наподобие цвета, вкуса и т. д. Но эти ощущения относятся к области особенного свойства наших чувств, а не к области объективного определения самих явлений; они далеки от того, чтобы быть их условием. Субъективным условием всех внешних явлений будет пространство; оно единственно в этом смысле и не может быть сравнимо ни с каким другим представлением. Никто не может представить себе цвет или вкус а priori, наоборот, все виды и определения пространств можно и должно представлять а priori. Только через посредство пространство вещи делаются для нас внешними предметами<sup>461</sup>.

Для того чтобы полностью оценить значение кантовского учения о явлениях, нам необходимо знать не только то, что Кант понимает под

пространством и временем, а также и то, что он понимает под вещами в себе. Насчет первого пункта мы осведомлены. Прежде, чем дойдем до второго вопроса, нам еще предстоит познакомиться с целым рядом трудных исследований.

## КРИТИЧЕСКИЕ ПРИБАВЛЕНИЯ

Двадцать семь лет тому назад я вел вынужденную полемику с Тренделенбургом о некоторых важных пунктах кантовского учения, в частности же об учении о пространстве и времени. Poleмика эта началась, после ряда случайных спорных ссылок в книгах, статьейкой под заглавием: "Kuno Fischer und sein Kant", которая была направлена Тренделенбургом против меня. Моя ответная статья называлась: "Anti-Trendelenburg" (Jena, 28 Aufl. 1870). По личному чувству благодарного глубокого почтения я охотно бы уклонился от этого спора, но так как я навлек бы на себя упрек, что умолчал на известные возражения, то я был принужден говорить открыто. Я сожалел от всего сердца о возникновении, продолжении и конце этого спора и утешался только тем, что был совершенно неповинен в нем и много потерпел от его последствий, я разумею неприятную и влиятельную вражду некоторых друзей противника. Что касается предмета спора, то я думаю теперь совершенно так же, как и тогда, и не нахожу нужным изменять ни одной йоты в изложении.

Нашему комментатору захотелось назвать эту забытую годами полемику "знаменитым спором" и написать длинное и широкое обследование этого "Тренделенбург-Фишерского спора", обследование гораздо объемистее того, чем вся моя тогдашняя ответная статья (II S. 290–326). Что обследование это направлено столь же против Канта, как и против меня, и что развеивается победное знамя противника, это само собою понятно, принимая во внимание точку зрения и задачи комментатора.

1. Главный пункт тогдашних спорных выяснений касался учения об априорности пространства и времени, в котором Кант доказывал, что пространство и время субъективны и только субъективны. Что они оба помимо их априорности или еще более в силу ее могут быть и объективными, Кант якобы оставил недоказанным. Что пространство и время могут быть и тем и другим вместе, субъективными и объективными, о такой возможности Кант, мол, совсем и не думал! Именно в этом заключается "пробел в его доказательстве об исключительной объективности пространства и времени" и односторонность всей его философии. Он доказал, что пространство и время в силу их априорности суть формы нашего разума, но что в

силу их априорности они могут быть и суть формы вещей, этого Кант не опровергнул. Что они могут быть и то и другое вместе: эту третью возможность Кант не предполагал; отсюда односторонний субъективизм его учения. Таковы были утверждения Тренделенбурга.

В настоящее время я имею дело не с Тренделенбургом, а исключительно с автором комментариев, который считает неопровержимо доказанным этот открытый Тренделенбургом пробел в аргументации Канта: "Для Канта сам о собою понятно, что априорное вместе с тем и чисто субъективно". "Поэтому если эта "третья возможность" по формулировке Тренделенбурга и исчезает, то пробел все-таки остается". "Что Тренделенбург говорит о правильности вывода этой аргументации, оказывается по большей части верным. Кант заключал, говорит он, следующим образом: "Пространство и время суть *a priori*, ибо они необходимы и всеобщы: а если *a priori*, то они субъективны, а следовательно, только субъективны" (II. S. 290).

2. То, что Кант называет *a priori*, есть известные познания (суждения) и формы познания (созерцания и понятия), которые, как таковые, субъективны и совсем не могут быть иными: поэтому из их априорного свойства или



значения не выводится их субъективное значение, а дело обстоит скорее наоборот. Так как необходимость и строгая всеобщность суть признаки, из которых непосредственно явствует априорность какого-нибудь познания, то Кант и говорит о необходимости и всеобщности a priori. "Мы будем впредь под познаниями a priori понимать не такие, которые не зависят от того или другого опыта, но такие, которые решительно независимы от какого бы то ни было опыта". "Необходимость и строгая всеобщность суть поэтому верные признаки познания a priori и нераздельно связаны между собой" (Kritik d. r. V. Einleitung. I, II).

То, что предшествует всякому опыту и существует совершенно независимо от него, есть познающий разум или субъект, как таковой. Этот последний априорен. Априорность есть свойство, присущее познающему разуму или субъекту, как таковому, Нельзя прозреть, каким образом априорность независимо от познающего субъекта может иметь субстанциальную основу, из которой можно вывести, что она столь же субъективна как и объективна.

3. Кант доказал объективное значение или эмпирическую реальность пространства и времени так, что невозможность и абсурдность

противоположного не только непосредственно явствует из него, но и подробно доказывается. Он много раз доказывал и обнаруживал понятливым читателям своей Критики эту абсурдность. Поэтому басня о непровергнутом значении пространства и времени по отношению к вещам в себе может вытекать лишь из полного непонимания кантовского учения.

4. Здесь уже приведены из трансцендентальной эстетики некоторые из таких опровергающих доказательств, посредством которых объективное значение пространства и времени доведено ad absurdum. "Время не есть нечто, что существует само по себе или привходит к вещам, как их объективное определение, а следовательно, оставалось бы напоследок и в том случае, если бы абстрагировать созерцание его от всех субъективных условий. В первом случае оно было бы чем-то, что было бы действительностью, не будучи действительным предметом. Что касается второго, то оно в качестве привходящего вещам определения или распорядка не могло бы предшествовать вещам как их условие и быть познано и созерцаемо a priori синтетическими положениями" (Transc. Aest. § 6). "Время поэтому не есть нечто само по себе, не есть также объективно присущее вещам определение" (§ 7,

Anmrkg.) "Предположим, что время и пространство объективны сами по себе и суть условия возможности вещей самих по себе, тогда оказывается, во-первых: что из обоих являются a priori аподиктические и синтетические положения в большом числе (главным образом из пространства, которые мы преимущественно и рассмотрим на примере). Так как положения геометрии познаются синтетически a priori и с аподиктической достоверностью, то я спрашиваю, откуда заимствуете вы подобные положения и на чем основывается наш рассудок, чтобы придти к таким решительно необходимым и общезначащим истинам?" "Итак, несомненно известно, а не только возможно или вероятно, что пространство и время суть необходимые условия всякого (внешнего и внутреннего) опыта, только субъективные условия всех наших созерцаний, по отношению к которым поэтому все предметы суть только явления, а не данные по себе в таком виде вещи. О вещах, что касается их формы, можно сказать a priori многое, но никогда ничего о вещи самой в себе, лежащей в основании этих явлений" (§ 8. I S. 81 и 82). "Ничего не остается более, если не хотеть сделать их объективными формами всех вещей, как сделать их субъективными формами нашего внешнего и внутреннего способа

созерцания" (§ 8 IV. S. 86). "Если приписать этим формам объективную реальность, то нельзя избежать того, что тем самым все превращается в одну только иллюзию" (§ 8 III. S. 85).

5. Все приведенные места свидетельствуют о том, что Кант ни в каком случае не оставлял без внимания всякую другую идеальность или объективность пространства и времени кроме эмпирической, скорее наоборот, он фиксировал ее, признал ее противоречащей смыслу и потому опроверг.

Что должен я сказать на то, что все эти приведенные только что места выставлены против меня нашим комментатором, как свидетельство для обоснования нового ужасного упрека. Хотя я на этот раз и не потревожил прах Канта, но оказался виновен в "фальсификации", не по злomu умыслу, а по несчастию и неразумию. Я пришел к "фальсификации" как Кант к "пробелу!"

Комментатор говорит: "Ввиду подобных мест это была просто если не субъективно намеренная, то, однако, объективная фальсификация факта, не только по смыслу, но и в словах, когда могли сказать: объективное значение не могло иметь у Канта другого смысла кроме эмпирического! Эта неудачная фишеровская попытка спасения тем не

менее часто повторялась" (II S. 292).

6. Факт заключается в следующем. Кант доказал и хотел доказать, что всякий другой, кроме эмпирического, смысл объективности и реальности пространства и времени есть бессмыслица. Может быть, комментатор думает: бессмыслица есть также смысл? Я отвечаю: нелепость!

7. Существует еще ряд других кантовских доказательств против объективности пространства и времени в смысле, требуемом комментатором, и тем не менее пропущенных им. Три главных: 1. Прими объективность пространства по отношению к самим вещам или вещам самим в себе, и все космологические антиномии неразрешимы. 2. Прими объективность пространства по отношению к самим вещам к себе, и противоречие, заключающееся в бесконечном делении материи, неразрешимо. 3. Примени объективность времени к самим вещам или к вещам в себе, и свобода, вместе с которой существуют и падают мораль и религия, невозможны.

В споре с Тренделенбургом я привел и эти доказательства. Комментатор знает эти указания. Что ответил он? Ничего и более чем ничего.

8. Как обстоит дело при доказательстве Канта

о трансцендентальной идеальности пространства и времени с этим знаменитым "пробелом", который причинил столько глупого и бесполезного? Недостающее доказательство налицо, маю того, это целая батарея, выведенная в сражение. Предполагаемый пробел не существует.

Кто доказывает слишком много – ничего не доказывает. Если бы такой пробел существовал, это был бы не только пробел, а целая дыра, в которую провалилась бы и исчезла бы вся критическая философия. Тогда, значит, Кант не только не вполне или наполовину не выполнил свою систему, но совсем не выполнил и дал промах. Если бы существовал подобный пробел, то не прошло бы девяноста лет до того времени, пока явился некто, якобы открывший его, и целое столетие, когда явился комментатор, повторивший пустое открытие.

9. Подобный пробел в таком доказательстве был бы прорехой текста и связи идей. Я верю скорее в подобную прореху в голове одного из комментаторов Канта, кто бы он ни был, чем в голове Канта. Так же думаю я и о всех "подтасовках, заблуждениях, спутанности и противоречиях". Я думаю скорее о подобных заблуждениях в головах его комментаторов, чем в

голове Канта. Сравнивая свою голову с головой Канта Гаман говорил: "Глина против железа". А современные наши комментаторы Канта и "кантофилологи" воистину не Гаманы!

10. Пусть оспаривают доказательства Канта против объективного значения пространства и времени по отношению к самим вещам или к вещам в себе, но нельзя говорить, что эти доказательства отсутствуют. Это значит утверждать существование "пробела". Именно это утверждение ложно в основе и составляет грубейший признак недостатка понимания всей кантовской философии, которая совершенно немыслима без этих доказательств. Немыслима, как учение о познании, как учение о нравственности и как учение о религии.

11. Чего собственно требуют от Канта? Он должен был доказать, что пространство и время суть чистые формы созерцания; но он должен бы доказать, что они и полная их противоположность: одно – огромноеместилище или огромный мировой ящик, в котором мы все помещаемся, как оловянные солдатики, другое – огромный поток; две эти "не-вещи" Кант уже в своей диссертации признал самыми нелепыми фикциями (*commentum absurdissimum*): он должен доказать

трансцендентальную идеальность пространства и времени, а также ко всеобщему удовольствию и их трансцендентальную реальность. Наши неокантианцы требуют от кантовской философии того же, что известный бравый франкфуртский бюргер в марте 1848 г. требовал от государственного устройства: свободы прессы и цензуры!

## Глава пятая

### ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ АНАЛИТИКА. УЧЕНИЕ О ПОНЯТИЯХ ЧИСТОГО РАССУДКА И ОБ ИХ ДЕДУКЦИИ

#### I. ВОЗМОЖНОСТЬ ОПЫТНОГО ПОЗНАНИЯ

##### 1. ОБЪЯСНЕНИЕ ЗАДАЧИ

Из материала данных впечатлений (ощущений) возникают по законам нашего созерцающего разума явления, разнообразие чувственных предметов и состояний, которые также должны быть приведены в порядок, соединены и познаны. Познание явлений или чувственных объектов называется опытом. Существует ли опыт и каким образом он возможен? Так гласит второй главный вопрос Критики разума.

Явления делятся на внутренние и внешние: первые суть состояния и изменения нашей души (Gemüth), вторые – состояния и изменения

нашего тела; в познании первых заключается внутренний опыт, в познании вторых внешний: наука внутреннего опыта есть психология, внешнего – физика. В широком смысле слова совокупность всех вещей в пространстве и времени, всех предметов возможного опыта мы называем природой и соответственно этому понятия мира чувственного и природы, опытного познания и естествознания – понятиями равнозначащими. Теперь вышеупомянутый вопрос гласит так: существует ли естествознание и как оно возможно? Мы знаем, в каком смысле ставит вопрос Критика разума: она подразумевает метафизическое познание, которое требует для себя всеобщего и необходимого значения и поэтому должно обосновываться a priori или чистым разумом. Она спрашивает теперь: существует ли чистое естествознание и как оно возможно? Так как факт подобного познания уже установлен, то мы имеем дело только со второю частью вопроса: как возможно чистое естествознание?

После того как мы узнали, при каких условиях наш разум создает явления из своих ощущений, теперь должно исследовать, существуют ли условия, в силу которых наш разум был бы в состоянии создавать из своих явлений опыт. Без

опыта нет ничего подлежащего опыту, нет предметов возможного опыта, подобно тому, как чувственные объекты не могут существовать без чувственности и как ничто видимое не может существовать без зрения. Поэтому условия опыта суть вместе с тем и условия всех предметов возможного опыта. Совокупность этих предметов мы называем природою и берем слово "природа" именно в том смысле, в котором оно означает то же, что и чувственный мир. Мы говорим о природе не как о вещи в себе, а как о представляемом и познаваемом объекте; с критической точки зрения о ней нельзя и говорить в каком-нибудь другом смысле. В этом смысле для нас делается вполне понятным, как вопрос об условиях опыта совпадает с вопросом об условиях природы. Когда Критика разума спрашивает: "как возможно чистое естествознание?" – то она в то же время спрашивает: "как возможна сама природа?" Она совершенно так же ставит и обосновывает вопрос, как это уже объясняла диссертация: "Законы чувственности будут законами природы, насколько эта последняя может явствовать нашим чувствам". Никто не сомневается, что законы чувственности должны быть и законами чувственного мира. Природа есть чувственный

мир, она есть наш общий чувственный мир. Без созерцания разума нет и чувственного мира. Поэтому Критика разума должна спросить: как возможна сама природа?<sup>462</sup>

## 2. ОПЫТНОЕ СУЖДЕНИЕ

Первый вопрос гласит: что такое опыт? Для того чтобы узнать, к какому роду суждений относится опытное суждение, возвратимся назад к элементарному вопросу, в чем вообще состоит суждение и какие условия необходимы для этого в разуме. Каждое суждение есть определение понятия, оно определяет субъект через предикат, оно представляет первое через второе: поэтому все суждения суть представления опосредствованные и отличаются этим от созерцаний, которые суть представления непосредственные. Объект созерцания есть отдельная вещь, объект суждения – понятие, через которое представляются отдельные вещи или род их. Созерцание есть представление вещи, суждение – представление представления; там представляется явление, здесь мыслится представление, поэтому суждения возможны только посредством понятий и способности, образующей понятия; эта способность есть рассудок (Verstand) в отличие от чувственности (Sinnlichkeit). Понятия относятся к отдельным вещам посредственно, созерцания непосредственно, первые дискурсивны, вторые

интуитивны. Познавать через понятия значит мыслить<sup>463</sup>.

Рассудок есть мыслящая способность в отличие от чувственности, которая есть способность созерцающая, последняя может создавать только созерцания, первая только понятия; поэтому обе должны действовать вместе в том познавательном суждении, которое соединяет явления: созерцания без понятий слепы, понятия без созерцаний пусты.

Функция рассудка состоит в суждении – в исследовании чистых функций рассудка состоит логика. Общая логика занимается только учением о формах суждений и выводов и не заботится об их содержании и об их познавательной ценности; наоборот, критическое исследование человеческого рассудка исследует условия познавательных суждений: она есть поэтому "трансцендентальная логика" в отличие от формальной. В качестве первой она имеет задачу обосновать или опровергнуть возможность познания вещей посредством рассудка, она доказывает возможность познания явлений и невозможность познания вещей в себе. В обосновании опыта заключается тема "трансцендентальной аналитики", в опровержении метафизики сверхчувственного –

тема "трансцендентальной диалектики"<sup>464</sup>.

В аналитике дело идет о возможности опытных суждений. Всякое опытное суждение связывает воспринятые факты; поэтому оно суждение связывающее или синтетическое. Даны восприятия, а не их связь; она нами производится и присовокупляется к ним: поэтому она субъективна. Если восприятие, производящее связь двух явлений, только индивидуально, то связь их лишь случайна, частна, не необходима и не всеобща; она имеет значение только для данного случая и для данного субъекта, а отнюдь не для всех случаев и не для всех субъектов. Если, напр., производится суждение: "комната тепла, сахар сладок, горчица отвратительна" и т. п., то связывание таких восприятий зависит исключительно от свойств и состояния способности ощущения данного субъекта, который теми же самими впечатлениями аффицируется один раз так, другой раз иначе. Опыт подобного рода не есть познавательное суждение, а лишь суждение восприятия (*Wahrnehmungsurteil*); содержащаяся в нем связь только субъективна. Наоборот, если связь явлений удерживается помимо случайного состояния способности ощущения данного индивидуума, то связь не только субъективна, но

она утверждается, в этом случае суждение совпадает с предметом и оно объективно, подобное суждение остается себе равным и тождественным во всех случаях. Объективное значение и необходимое всеобщее значение (*allgemeine Gültigkeit*), говорит Кант, суть понятия тождественные<sup>465</sup>.

Опытное суждение есть объективное суждение восприятия. В этом состоит характер всякого эмпирического познания. Теперь спрашивается, каковы условия, делающие суждение восприятия объективным и придающие ему характер действительного опыта?

Для ответа мы воспользуемся примером Канта. Мы воспринимаем, что камень нагревается всякий раз, как его освещает солнце, что за первым впечатлением всякий раз следует второе. Оба явления соединены вначале только в нашем восприятии: подобный род соединения только субъективен. Для того чтобы оно имело объективное значение, эти два явления должны быть связаны так, чтобы они находились в связи независимо от моего случайного восприятия: тогда нагревание камня будет не только следовать за освещением его Солнцем, но исходить из него, т. е. освещение будет иметь значение условия или причины нагревания. Это понятие причины



должно присовокупить к суждению восприятия для того, чтобы сделать из него опытное суждение. "Опыт создается только через это прибавление понятия рассудка (причины) к восприятию"<sup>466</sup>.

Понятие причины, взятое само по себе, не дает никакого чувственного объекта, оно не есть понятие, которое я могу отнести к какому-нибудь созерцаемому предмету, следовательно, я не абстрагирую его из созерцания или восприятия, как обыкновенное родовое понятие: оно не представляющее, а соединяющее понятие, оно не почерпнуто ни из какого восприятия, поэтому не эмпирическое, а чистое или первоначальное представление. Оно не может быть чистым созерцанием, иначе его можно было бы построить, но оно не представляется чувственно, а только мыслится, поэтому оно чистое понятие рассудка, которое, в отличие от понятий, выведенных или эмпирических, может быть названо "категорией" (коренным понятием), в отличие же от всех представляющих понятий (так называемых родовых понятий) связывающим или синтетическим понятием. Соответственно этому опытные суждения возможны только при условии чистых понятий, которые в свою очередь возможны только через посредство чистого

рассудка<sup>467</sup>.

Теперь основной вопрос трансцендентальной аналитики формулирован и подготовлен настолько точно, что легко предвидеть полное разрешение задачи и заранее определить исследование в его главных пунктах. Первое – это открыть и установить чистые понятия. Когда мы имеем их уже окончательно, то возникает другой вопрос, который составляет самую трудную часть критического исследования. Чистые понятия вполне субъективны по своему происхождению, опытное суждение объективно. Как возможно, чтобы эти чисто субъективные понятия были условиями объективного познания? По какому праву могут они притязать на подобное значение?

Если это их право будет доказано или дедуцировано, то является новое затруднение. Если мы можем обсуждать и связывать явления посредством этих понятий, то мы должны быть в состоянии подводить их под чистые понятия. Но первые вполне чувственны, вторые вполне интеллектуальны; первые могут быть только созерцаемы, вторые только мыслимы; это подчинение невыполнимо, если каким бы то ни было способом чистые понятия не станут доступны созерцанию или чувству. Как могут они стать доступны чувству?

Если и этот вопрос решен, то ясно, что чистые понятия суть условия опыта, а следовательно, и всех предметов возможного опыта, т. е. всех явлений. То, что лежит в основании всех явлений, мы назовем их принципом; принципы познания суть основоположения: итак, эти познания должны служить основоположениями всякого возможного опыта, или чистого естествознания.

Так развивается чистая аналитика: она открывает и дедуцирует чистые понятия рассудка, она же определяет их образы и схемы и, наконец, образовывает из чистых понятий основоположения чистого естествознания. Учение о категориях есть исходный пункт, учение об основоположениях – конечная цель. Все исследование может быть выражено одним вопросом: как могут чистые понятия сделаться основоположениями опыта? Ответ гласит: это возможно в том случае, если они допускают как объективное, так и чувственное применение, если они в состоянии как связывать, так и представлять явления. Этим обозначается тот путь, по которому исследование ведет от категорий до основоположений. Поэтому Кант и разделил его на "аналитику понятий" и на "аналитику основоположений".

### 3. ЧИСТЫЕ ПОНЯТИЯ РАССУДКА

Нетрудно найти категории, после того как мы уяснили себе, что они такое в отличие от всех эмпирических понятий: первые суть понятия, производящие суждение, между тем как вторые суть понятия представляющие; их функция состоит не в представлении объектов, а в связывании представлений. Объекты даны нам в созерцании, но связь их никогда не дается нам; понятия представляющие могут быть почерпнуты нами из созерцания, но никогда из него нельзя почерпнуть понятий связывающих или производящих суждение. Форма суждения состоит в связи представлений; форма эта есть то, что остается от суждения, если удалить из него материал, т. е. данные для связи представления или эмпирические содержания. Что остается, это и есть чистое суждение, чистая форма суждения, или, так как всякое суждение состоит в мышлении, чистая форма мышления. Понятия, высказывающие суждения суть поэтому чистые формы суждения или мышления. Их можно назвать также чистыми формами рассудка, поскольку суждение и мышление составляют собственную функцию рассудка. Общая логика

дает нам в своем учении о суждениях верную путеводную нить для открытия чистых понятий.

Сколько существует форм суждения, столько и категорий. Если нам полностью даны формы суждения, то мы получим тем самым и все категории. Форма суждения, или суждение, очищенное от всяких эмпирических представлений, есть не что иное, как связь двух представлений, из которых одно (субъект) представляется через другое (предикат). Если мы рассмотрим субъект, не принимая во внимание его эмпирического содержания, то в логическом смысле останется только его объем или величина: количество суждения. Если рассмотрим предикат, то увидим, что через него представляется признак или свойство субъекта: качество суждения. Рассматривая отношение субъекта к предикату мы найдем логическую форму относительности суждения. Наконец, способ, каким для нашего познания связаны субъект и предикат, дает модальность суждения. Поэтому чистыми формами суждения будут: количество (Quantität), качество (Qualität), относительность (Relation) и модальность (Modalität).

Каждая из этих форм суждения имеет различные виды. Понятие субъекта по его объему есть или общее, или частное, или единичное

понятие: соответственно этому по количеству суждения делятся на общие, частные и единичные. В отношении голой формы общие и единичные суждения неразличимы, ибо в обоих случаях субъект подчиняется сказуемому во всем своем объекте; но они различаются по их познавательной ценности: поэтому общая логика может их отождествлять, наоборот, трансцендентальная должна различать. Понятие предиката, как признак или свойство объекта, может быть приписано и отвергнуто; мы получаем форму утверждения и отрицания. Форму утверждения надо разграничить точнее: понятие предиката, взятое чисто логически, может утверждаться или отрицаться: субъекту может быть приписан предикат (В) или отрицательный предикат (не В): этот последний вид утверждения есть ограничение по отношению к содержанию познания; субъекту приписываются всякие возможные предикаты за исключением этого одного. Общая логика может эти так называемые бесконечные суждения причислять к утвердительным, трансцендентальная же должна их отличать. Соответственно этому по качеству суждения делятся на утверждающие, отрицающие и бесконечные.

Отношение между субъектом и предикатом имеет три вида: оно есть или отношение 1. вещи (субстанции) к свойству (акциденции), 2. основания к причине, 3. определенного понятия к разделенному (на виды) роду; в этом последнем случае понятие подпадает или одному виду, или другому, оно или А, или В; если оно одно, то оно необходимо уже не другое; понятия исключают себя взаимно и стоят друг к другу в "известной познавательной связи". Соответственно этому суждения по относительности делятся на категорические, гипотетические и дисъюнктивные. Модальность суждений зависит от способа соединения субъекта с предикатом, она касается значения связки для нашего мышления; соединение (утверждение или отрицание) имеет значение или возможного, или действительного, или необходимого; суждения по модальности делятся на проблематические, действительные и аподиктические<sup>468</sup>.

Это возможные формы суждения, притом единственно возможные. Вместе с этим всецело определены и все категории. Формы единичного, частного и общего суждения дают категории количества: "единство, множество, всеобщность". Формы утверждения, отрицания и ограничения дают категории качества: "реальность, отрицание,

ограничение". Формы категорического, гипотетического, дисъюнктивного суждения дают категории отношения: "субстанция и акциденция (сущность и свойство [Subsistenz и Inhärenz]), причина и действие (причинность и зависимость), взаимодействие или общение". Наконец, формы проблематического, действительного и аподиктического суждения дают категории модальности: "возможность (невозможность), существование (несуществование), необходимость (случайность)<sup>469</sup>.

Слово категории (предикаменты) Кант заимствовал от Аристотеля, который пытался соединить под этим именем самые высокие и самые общие понятия. К десяти аристотелевским категориям были присоединены еще пять так называемых последующих предикаментов. Однако наш философ строго отделяет собственное учение о категориях от учения своего предшественника, который не исследовал происхождения этих понятий и не сумел ни вывести их, ни привести в порядок: собрание его категорий не есть система, а простой агрегат. Оно не подвергалось критике, так как основные формы чувственности и рассудка не различены: рядом с понятиями субстанции, качества, количества и относительности стоят определения

времени и пространства (quando, ubi, situs). Отделение чувственности от рассудка, следствием чего только и могло явиться выделение чувственных и логических основных форм, было у нашего философа делом критики и плодом "долгого размышления". Только при кантовской точке зрения обнаруживаются источник и сфера деятельности категорий: они суть "коренные понятия чистого рассудка", деятельность которых состоит исключительно в логической функции суждения (мышления). Без этого прозрения нельзя отличить чувственные основные формы от логических, понятия первоначальные от выведенных; не критическая попытка, произведенная Аристотелем, дает только "жалкий список названий без объяснения и без правил их употребления"<sup>470</sup>.

Категории должны выводиться из высшего принципа, и в свою очередь из них вытекают понятия, которые столь же логичны, но не столь же первоначальны, как они. Эти понятия Кант называет "предикабилиями", в отличие от "предикаментов". Напр., из категории причины и действия выходят понятия силы, деятельности, страдания и т. д. Вместе с таблицей категорий дано и полное деление всех частей логики; мы знаем место, куда относится всякое понятие,

видим точки зрения, с которых рассматривается, уясняется всякий объект познания. Поэтому Кант смотрит на свое учение о категориях и пользуется им, как основоположением "систематической топики"<sup>471</sup>.

Наш философ находит в своей таблице категорий удивительные различия и совпадения, из которых явствует симметрия всего, которая должна якобы иметь более глубокую причину. Категории количества и качества отличаются от категорий отношения и модальности: темой последних, чего нет у первых, являются понятия, из которых каждое требует своего коррелята, как субстанция и акциденция, причина и действие и т. д. Соответственно этому четыре группы категорий делятся на два класса: математические и динамические: первые имеют дело с определениями величин, вторые – с существованием и родом действия. Тогда как в других случаях полное разделение понятия происходит дихотомически (А и не А), в категориях господствует трихотомическое деление: каждая из трех групп состоит из трех понятий, и третье понятие является всякий раз, как соединение двух первых. Так, единство и множество соединяются во всеобщность, реальность и отрицание в ограничение,

субстанция и причинность во взаимодействие, возможность и бытие в необходимость. Каждая категория соответствует какой-нибудь форме суждения, и только в одном случае это соответствие менее очевидно, чем во всех остальных: именно между категорией взаимодействия (общение) и формой дистриктивного суждения<sup>472</sup>.

Категории отношения потому самые важные, что посредством их представляется объективная связь явлений; в особенности важно понятие причинности, которое выступило в качестве решающей проблемы в докритическом периоде нашего философа и преимущественно употребляется в критических исследованиях, чтобы на его примере разъяснить функции категорий<sup>473</sup>.

## II. ДЕДУКЦИЯ ЧИСТЫХ ПОНЯТИЙ РАССУДКА

### 1. ОБЪЯСНЕНИЕ ЗАДАЧИ

Итак, установлено, что наши опытные суждения обусловлены категориями, о которых философ думает, что нашел их полностью и привел в порядок, следуя путеводной нити логических суждений. Теперь возникает второй вопрос, трудное решение которого заставляет нас глубже, чем до сих пор, проникнуть в устройство человеческого разума. Как возможны опытные суждения через посредство чистых понятий? Как могут понятия, будучи чисто субъективными, делать объективными наши суждения восприятия? По какому праву заявляют они притязание на подобное значение? Обоснование таких притязаний и есть задача "дедукции". Если понятия приобретены опытом, то они имеют эмпирическое значение, и доказательство этого будет "эмпирической дедукцией". Чистые понятия происходят не из опыта, а из чистого рассудка, который предшествует первому: поэтому их дедукция не может быть

эмпирической, а только трансцендентальной. Дело идет поэтому о "трансцендентальной дедукции чистых понятий рассудка". Кант неоднократно заявляет, что это исследование есть самая трудная часть его задачи.

Вернее всего будет следовать за изысканиями нашего философа, предварительно усвоив центральную точку этой трудности и самого решения. Будучи независимы от всякого опыта, чистые понятия должны иметь значение во всяком опыте. Будучи чисто субъективными по своему происхождению, они притязают по своему значению на эмпирическую объективность. Как это возможно? Если объекты суть вещи в себе, которые, как таковые, существуют совершенно независимо от субъекта и его представления, как это кажется обычному сознанию, то это невозможно. В этом месте и лежит трудность, которая была бы непреодолима, если бы объекты действительно стояли в только что упомянутом к нам отношении. Между тем уже установлено, что предметы наши не отделены от нас пропастью, ибо они не суть вещи в себе, а явления.

Пространство и время были тоже независимы от всех явлений и тем не менее имели значение в них; их трансцендентальная идеальность не только уживалась с их эмпирической

реальностью, но и содержала в себе причину ее. Пространство и время потому имеют значение во всех явлениях, что они создают их, ибо они суть чистые созерцания разума, без которых нельзя ничего созерцать, т. е. ничто не может являться. Если теперь чистые понятия будут относиться к опыту так, как пространство и время к явлению, то их право на эмпирическое значение (реальность) будет доказано, или дедуцировано: они потому и будут иметь значение во всяком опыте, что они создают опыт, как пространство и время создают явления. В этом заключается решение вопроса. Легко видеть, что никаким другим путем и нельзя вести трансцендентальную дедукцию и обосновать опыт. Всякое познание требует согласования представления с предметом. Если это согласование не должно считаться делом чудесной гармонии, а должно быть объяснено естественно, то или представление должно быть произведено предметом, или наоборот, последний первым. В первом случае представление эмпирично, так же как и наши ощущения. Но чистые понятия не эмпиричны, а априорны; поэтому для объяснения их согласований с объектами остается только второй случай: они должны быть тем, что делает предмет возможным. Если это так, то значение их ясно:

тогда они "признаются условиями a priori возможности всякого опыта". Сам философ и считает это принципом, на который должно быть направлено все последующее исследование трансцендентальной дедукции<sup>474</sup>. Соответственно этому трансцендентальная логика (аналитика) в своем обосновании опыта имеет задачу, вполне аналогичную трансцендентальной эстетике в ее обосновании явлений. Ведь назвал же Кант также трансцендентальной дедукцией этих представлений<sup>475</sup> доказательство того, что пространство и время обладают эмпирической реальностью.

## 2. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ОБЪЕКТОВ ОПЫТА

Затруднения известны, но не разрешены. Легче прозреть тему нашей задачи и окончательное ее решение, чем очень запутанный и трудный ход исследования, долженствующий показать нам, как возникают объекты опыта. Философ нашел нужным переработать эту часть во втором издании Критики<sup>476</sup>; тем не менее мы уже по историческим основаниям следуем первому изданию, чтобы познакомиться с первоначальным ходом идей философа в этом важном вопросе и затем сравнить его с позднейшим изложением.

Под объектами опыта мы понимаем явления и их всеобщую и необходимую связь. Сами явления суть созерцаемые ощущения, приведенные в порядок во времени и в пространстве впечатления, которым присущ характер разнообразия как со стороны их материала, так и со стороны их формы; что касается их материала, то они суть чувственные впечатления и потому столь же разнообразны, как раздражения нашей чувственности; по своей форме они суть величины и, как таковые, составлены из однородных частей. Что находится в



пространстве, то должно быть одно вне другого, что во времени, то или вместе, или одно после другого: поэтому всякая пространственная и временная величина, т. е. форма всякого явления, имеет характер множественности. Это относится и к чистым величинам математики, которые конструируются или состоят из голых элементов созерцания. Возьмем разнообразие данных элементов, безразлично, впечатления ли они или созерцания, рознятся ли они количественно или качественно: предмет, который ясен всякому как предмет, может возникнуть только через всеобщую и необходимую связь этих элементов. Ибо, до тех пор пока они отделены и чужды друг другу, не может быть и речи о дознании и опыте, не говоря уже о явлениях, так как последние состоят из множества материальных и формальных элементов, и если эти элементы не могут быть соединены необходимым и всеобщим способом, то явления, которые опытное суждение должно связать, вовсе не возникнут. Поэтому вопрос о происхождении объектов опыта включает в себя и вопрос о происхождении явлений; трансцендентальная аналитика должна возобновить этот вопрос и глубже захватить его, чем это было возможно для трансцендентальной эстетики. Тогда пространство и время считались

способностями формирующими, которые приводили в порядок и связывали впечатления, теперь сами они являются как разнообразие элементов, которые нуждаются в объективной связи. Теперь спрашивается: каким образом чистые созерцания разума и чистые величины математики могут быть объектами, которые мы понимаем?

Через посредство чувственности как со стороны ощущения, так и со стороны созерцания нам даны только многие и разнообразные элементы, связь которых необходима, но не дана и не может быть воспроизведена чувственностью, а только самопроизвольною и интеллектуальною деятельностью. Так как это связывание или синтез только и делает возможным предмет опыта, поэтому-то он (синтез) не эмпиричен, а "чист" или "трансцендентален". Условия, благодаря которым создается этот синтез, касаются устройства нашего разума, почему они и считаются чистою или трансцендентальною способностью.

Сам синтез должен быть троякого рода, для того чтобы данные разнообразные элементы были не только соединены, но и соединены в необходимой и всеобще-обязательной форме. Для того чтобы связать таким образом чувственные

элементы a, b, c, d и т. д., необходимо 1. их всех ухватить один за другим, 2. при всяком новом члене ряда представлений снова возобновить в памяти предшествующие (а не забыть их), т. е. снова воссоздать представления a, b, c при усвоении d, 3. снова узнать те же данные во вновь возобновленных представлениях a, b, c, те же самые данные, которые мы уже раньше усвоили.

Троякий синтез будет поэтому состоит в усвоении или аппрегензии (Apprehension) данных элементов представления, в их возобновлении в памяти или "репродукции (Reproduction)" усвоенного, во вновь узнавании или "рекогниции (Recognition)" прежних представлений во вновь воспроизведенных. Усвоение происходит в созерцании (восприятии), репродукция в (репродуктивном) воображении, рекогниция в понятии (суждении): поэтому философ означает три рода соединения как "синтез усвоения в созерцании", "синтез репродукции в воображении" и "синтез рекогниции в понятии". Если в данном ряду представлений мы усваиваем член за членом, но не в состоянии снова представить себе все предшествующие при последнем члене, то синтез усвоения ничего не дает, предмета нет, ибо для связи его элементов недостает усвоения всего в совокупности. Нельзя

свить веревку из песка или из воды. Для усвоения в созерцании необходима поэтому и репродукция в воображении, ибо первое не может произойти без второго. "Очевидно", – говорит Кант, – "что, когда я мысленно провожу линию, или мыслю время от одного полдня до другого, или хочу представить себе известное число, я необходимо прежде всего должен ухватывать одно за другим эти разнообразные представления. Если же я буду постоянно терять из своей мысли предшествующие (первые части линии, времени или представленные одна за другой единицы) и не возобновлять их в памяти, то никогда не может возникнуть ни целое представление, ни одна из названных мыслей, мало того, не могут возникнуть даже и самые чистые и первые основные представления пространства и времени". "Синтез усвоения неразрывно соединен таким образом с синтезом репродукции. А так как первый составляет трансцендентальное основание возможности вообще всяких познаний (не только эмпирических, но и чистых a priori), то и репродуктивный синтез силы воображения относится к трансцендентальным деятельностям души, и сообразно с этим мы назовем эту способность трансцендентальной способностью силы воображения"<sup>477</sup>.

Тем не менее через усвоение в созерцании и репродукцию в воображении данные элементы еще никоим образом не соединены. Мы ухватываем их один за другим, возобновляем в памяти все предшествующие при последующих, так что весь ряд представлений восстает перед нами, но ничто не ручается нам за то, что вновь созданные представления те же самые, которые были налицо при усвоении, что репродуцированные тождественны с представлениями, раньше усвоенными. Если они не идентичны, то в усвоении и совокупном охватывании данных представлений мы достигли кажущейся полноты, но потеряли характер реальности. Поэтому для действительного соединения данных элементов представления решительно необходимо, чтобы мы не только воссоздавали прежние представления, но и вновь узнавали их в репродукции, чтобы мы были уверены в их тождестве. Мы должны быть уверены, что представление, возобновляемое нами в момент с, есть то же самое, которое мы имели в момент b; это возможно только тогда, когда мы сравниваем оба представления или соединяем их в одном суждении. Поэтому акт вновь узнавания Кант обозначает как "синтез рекогниции в понятии". Теперь возникает вопрос

о возможности подобного синтеза.

Если наше сознание до такой степени подчинено смене наших состояний, что оно меняется каждый момент, то тождество двух представлений в различные моменты невозможно, следовательно, и сознание этого тождества, т. е. рекогниция и ее синтез. Наши внутренние состояния восприятия непрерывно меняются, в этом потоке внутренних явлений не может быть покоящейся, остающейся неизменной самости; наше сознание, поскольку оно представляет себе свои внутренние состояния восприятия, находится подобно им в постоянном изменении и потому не в состоянии познать тождество двух представлений и вновь узнать в позднейших представлениях прежние. Если я сам в каждую минуту иной, то два представления, бывшие у меня в различные моменты, не могут быть одними и теми же. Для этой "рекогниции в понятии", без которой не может произойти действительное соединение данных элементов, нужно, следовательно, такое сознание, которое остается неизменно тем же самым при всякой смене состояний восприятия: "чистое, первоначальное, неизменное сознание", которое философ, в отличие от "эмпирической апперцепции (внутреннее чувство)", называет

"трансцендентальным". Эмпирическое сознание так же изменчиво и различно, как наши состояния ощущений; чистое сознание неизменно и постоянно одно и то же. Без этого тождества сознания нет и тождества в наших представлениях, нет уверенности, что наши созерцания пространства и времени останутся себе подобными и будут завтра такими же, как и сегодня, нет возможности сделать эти наши созерцания объективными, постигнуть их как то самое, что они есть: итак, без чистого сознания нет возможности для понятий пространства и времени.

Кант говорит о трансцендентальной апперцепции: "Что она заслуживает этого названия, явствует уже из того, что даже чистейшее объективное единство, а именно единство понятий а priori (пространство и время) возможно только через отнесение созерцания к нему. Таким образом численное единство этой апперцепции так же а priori лежит в основании всех понятий, как разнообразие пространства и времени в основе созерцаний чувственности"<sup>478</sup>. Без тождества сознания невозможно было бы в нашем представлении и тождество явлений и чувственного мира; без него не было бы полного и явствующего единства в

природе вещей, не было бы представления о мире, которое остается одним и тем же при всякой смене наших восприятий. Что мир, представляемый нами, постоянно является тем же самым и что в этом, в данную минуту, существующем мире мы узнаем вновь тот же самый, который издавна представлялся нам, что, говоря короче, существует общий чувственный мир: глубокая причина этого кроется в неизменяемости и тождестве чистого сознания или, как говорит Кант, в "трансцендентальном единстве апперцепции".

Предметом нашего эмпирического сознания являются наши меняющиеся состояния восприятия, т. е. наша собственная самость, столь же "многоцветная", как представления сознания. Предметом чистого сознания будет наша собственная самость, но не меняющаяся и многоцветная, а "пребывающая и остающаяся самость", подобная самой себе, тождественная с чистым сознанием. Поэтому последнее есть "первоначальное и необходимое сознание тождества с самим собой", "первоначальное самосознание" или "трансцендентальное единство апперцепции". В таком представлении соединяются все явления, как бы различны они ни были: все они в совокупности суть мои

представления, они принадлежат одному тождественному сознанию и вмещаются в его единство. Первоначальное самосознание есть соединение всех представлений, их синтетическое единство, сознание этого синтетического единства. "Я тождественно Я" есть аналитическое основоположение. "Я тождественно единству всех представлений" есть основоположение синтетическое: оно есть необходимое единство апперцепции, которое философ обозначил как "самое высшее основоположение всякого человеческого познания"<sup>479</sup>. Здесь высшая точка, до которой достигает Кант в своей дедукции чистых понятий рассудка. Ее взял впоследствии Фихте за исходную точку, сделав самознание или Я принципом Наукоучения и желая продолжить тот путь, который указал Кант в самом глубоком месте Критики.

Необходимое единство апперцепции, как называет Кант первоначальное самосознание, есть связь наших представлений, принцип их единства и взаимной связи, без которого наши созерцания были бы лишены мысли, наши явления были бы только бессвязной сутолокой, наши представления беспредметной слепой игрой, меньше чем сном. Для нас существует только один опыт, как существует только одно

время и только одно пространство, и причина этого факта лежит в единстве нашего мышления, в единстве нашего сознания, в том трансцендентальном единстве апперцепции, которое вследствие этого и названо философом "коренною способностью всякого нашего познания". Так как под природой мы подразумеваем не что иное, как чувственный мир, закономерный и приведенный в порядок, то ясно, что это представление зависит от условий нашего разума и согласуется с ним, что единство природы обуславливается в этом смысле единством разума, т. е. единством и тождеством сознания.

В первом издании Критики находится очень знаменательное место по этому поводу: "Взгляд, по которому природа применяется к нашей субъектной основе апперцепции и даже должна зависеть от нее в своей закономерности, звучит противно смыслу и чужд нам. Но если подумать, что природа эта, сама по себе, есть не что иное, как совокупность явлений, следовательно, не есть вещь в себе, а только множество представлений нашей души, тогда можно и без удивления видеть в ней одну лишь коренную способность всего нашего познания, именно трансцендентальную апперцепцию, то единство, только благодаря

которому она и может быть названа объектом всего возможного опыта, т. е. природой, и именно поэтому можно необходимо познать это единство a priori, а следовательно, и то, с чем надо было бы расстаться на пол дороге, если бы оно было бы дано нам само по себе независимо от первых источников нашего мышления. Ибо тогда я не знаю, откуда нам было взять синтетические положения подобного всеобщего единства природы, ибо в таком случае их надо было бы заимствовать от предметов самой природы, но так как это могло бы произойти только эмпирически, то отсюда можно было бы вывести только случайное единство, которого далеко не достаточно для необходимой связи, которую имеют в виду, говоря о природе"<sup>480</sup>. В этом смысле и говорят Прелегомены: "Разум не черпает свои законы (a priori) из природы, а предписывает их ей"<sup>481</sup>.

Эмпирическое сознание так же изменчиво и разнообразно, как человеческие индивидуумы; чистое сознание тождественно, неизменно и потому одно и то же в каждом. Что представляет и соединяет это сознание, имеет поэтому значение для всех, т. е. имеет характер всеобщего и необходимого или объективного значения. Только в силу этого и является объективность в

наших явлениях и восприятиях, т. е. они делаются объектами и суждениями опыта. Чистое сознание не восприимчиво (receptiv), а только соединяет и дает форму, в своем оформлении оно проявляется не созерцательно, а мыслью и суждением: поэтому формы, которые оно дает, суть формы суждения или категории; поэтому-то именно чистые функции рассудка или чистые понятия и обосновывают объекты опыта: они производят опыт и простирают свое значение настолько же далеко, насколько он сам проникает.

Это и было тем, что надо было доказать, темой вопроса, теперь решенного, "априорные условия возможного опыта вообще суть вместе с тем и условия возможности предметов опыта. Теперь я утверждаю: только что приведенные категории суть не что иное, как условия мышления в возможном опыте, подобно тому как пространство и время содержат условия созерцания. Поэтому они суть тоже основные понятия для примысления объектов к явлениям. Потому они и имеют a priori объективное значение. В этом и заключается то, что мы собственно и хотели знать"<sup>482</sup>.

### 3. ПРОДУКТИВНАЯ СИЛА ВООБРАЖЕНИЯ

Существуют три условия, при которых возникает объективный или общий чувственный мир: разнообразие данных элементов представления, синтез этих элементов, единство и необходимость этого синтеза. В ощущении и созерцании нам дается только разнообразное: поэтому чувственности можно приписать только обозрение, "синопсис", как выражается Кант, но не "синтез". Трем этим условиям соответствуют три субъективных способности или источника познания: чувство, воображение, апперцепция. Если предмет нашего представления уже дан через опыт, то его элементы должны быть ухвачены эмпирически, репродуцированы и узнаны: чувство относится к данному объекту, как эмпирическое восприятие, воображение, как эмпирическая репродукция или соединение, апперцепция, как эмпирическое сознание<sup>483</sup>.

Но прежде чем предмет дается нам в опыте, он должен возникнуть или быть произведен из данных его элементов через необходимое их соединение. Продуктивные способности, в силу которых происходит синтез, трансцендентальны, ибо они обуславливают или создают объекты

опыта. Они – интеллектуальны, ибо через чувственность даются только многие и разнообразные элементы, но никогда не дается их действительный синтез, или единство. Прежде чем мы представляем себе предметы и исследуем их, они уже определены так, что мы принуждены представлять их всегда одним и тем же всеобщезначающим образом; элементы их соединены так, что наше сознание находит уже единый и общий чувственный мир. Явления уже имеют характер тождества и объективности, прежде чем вступает сознательное познание: поэтому должны существовать трансцендентальная и интеллектуальная способность, которая производит этот необходимый и всеобщий синтез бессознательно.

Эта способность, которая должна отличаться от способности схватывания и предшествовать сознанию, есть воображение, с которым мы познакомились только как с репродуктивной способностью, но которая теперь является нам в виде продуктивной и интеллектуальной способности, так как она составляет условие сознательного опыта и познания. Глубокомысленное учение о продуктивной и интеллектуальной силе воображения Кант излагает тотчас вслед за учением о категориях.

Он ничего не изменил в нем. "Синтез вообще есть только, как мы это увидим впоследствии, действие силы воображения, слепой, хотя и необходимой функции души, без которой мы не имели бы никакого познания и которую очень редко сознаем. Свести же этот синтез на понятие, эта функция принадлежит уже рассудку, через нее он впервые доставляет нам познание в собственном смысле"<sup>484</sup>.

Воображение производит то, что не способна произвести аппрегензия; последняя только усваивает данные элементы, а не охватывает их в совокупности. Однако ясно, что без подобного охватывания, которое происходит впервые через репродукцию, и охватывание данных элементов не может быть законченным, т. е. вообще не может произойти: поэтому без воображения невозможно и восприятие. "Ни один психолог еще не подумал о том, что сила воображения есть необходимый ингредиент самого восприятия. Это происходит отчасти оттого, что эту способность ограничивали репродукцией, частью же оттого, что полагали, будто чувство не только доставляет нам впечатления, но и соединяет их в образы предметов, для чего, без сомнения, помимо восприимлемости впечатлений требуется нечто большее, а именно функция их синтеза"<sup>485</sup>.

Сила воображения должна создавать образ из данных элементов или впечатлений, она должна поэтому их ухватывать и охватывать в совокупности: она сама и усваивает, и репродуцирует. Однако, если бы сила воображения поступала бы в своей репродукции по произволу и от представления а переходила бы безразлично к b, к c или d, и т. д., то не возникало бы никакого образа, а только беспорядочная куча: поэтому она необходимо должна быть связана известными правилами, по которым воспроизводит или образует представления. Репродукция по правилам есть ассоциация. Если эти сцепление впечатлений происходит только по субъективным правилам, или, что то же самое, имеет свое основание в восприятиях эмпирического сознания, которые у одного происходят так, у другого иначе, то образ с необходимым всеобщезастательным характером возникнуть не может. Если явления соединены только таким образом, каким они и восприняты, то хотя их воспроизведение происходит по правилу, но не сообразно закону, ибо причина, от которой оно зависит, определяется ходом эмпирического сознания, т. е. случайными условиями: поэтому правило самой репродукции исключительно субъективно и случайно.



Объективные же и необходимые правила суть законы. Единственная причина, которая делает связь законосообразной, есть не то, как мы находим явления в нашем эмпирическом сознании, а то, как они сами связаны между собой. Связь самих явлений, существующую независимо от состояний восприятия индивидуума, Кант называет их действительную связью, сродством (Affinität). Это и есть закон ассоциирующей силы воображения.

Если бы явления нельзя было ассоциировать, т. е. если бы они не находились в полной связи, то наша сила воображения не могла бы ассоциировать их так, что мы представляем себе одни и те же объекты или общий чувственный мир. Причина же этого сродства, этой сплошной связи всех явлений, лежит в чистом сознании, в том трансцендентальном единстве апперцепции, которое и составляет единство всех явлений. Поэтому сродство явлений не эмпирично, а трансцендентально. Все равно, назовем ли мы связь явлений их "трансцендентальным сродством" или их соединяемостью и соединением в чистом сознании. Мы ведь не говорим о вещах в себе, а объявлениях. Они не сами по себе, а нуждаются в субъекте, которому они являются, все без исключения, они

нуждаются в сознании, в котором они могут быть соединены и соединяются. Эта соединимость их в чистом сознании есть свойство их характера и составляет условие, без которого они перестали бы быть тем, что они есть, а именно явлениями.

Поэтому то, что философ называет "трансцендентальным сродством явлений", есть их общий характер, их общее условие и с правом считается их объективной связью. Без этого трансцендентального сродства нет и явлений, а также нет и сознания, которому является что-нибудь; нет сознания, как единства всех явлений. Поэтому если философ считает чистое сознание условием трансцендентального сродства явлений, а это в свою очередь условием чистого сознания, то в этом не следует видеть ложного круга, как будто бы он говорил о двух различных вещах, из которых каждая зависит от другой. Он говорит об одной и той же вещи, а именно: о чистом сознании, как необходимом условии мира явлений. Без такого сознания нет мира явлений, а без мира явлений нет чистого сознания, как его условия<sup>486</sup>.

Итак, сила воображения составляет мир явлений из элементов представления тем, что

1. она ухватывает и репродуцирует эти элементы,
2. обрабатывает репродукцию их сообразно ходу

эмпирического сознания, или ассоциирует представления, 3. приводит эту ассоциацию их в порядок согласно условиям (трансцендентального сродства явлений или) чистого сознания. Эмпирическое сознание подчиняет репродукцию воображения правилам или обосновывает ассоциацию; чистое сознание подчиняет ассоциацию закону и вносит рассудок в работу воображения. В аппрегензии, репродукции и ассоциировании, поскольку последнее есть только упорядоченная репродукция, сила воображения действует эмпирически, чувственно, воспринимая; в ассоциировании же, поскольку оно состоит в законосообразном соединении представлений, она действует продуктивно и интеллектуально, ибо она поступает по правилам, не вытекающим из опыта, а создающим его объект и исходящим из чистого рассудка.

Никакое явление не может возникнуть без силы воображения, поэтому она есть чистая или трансцендентальная способность, "основная способность человеческой души, лежащая в основе всякого познания a priori". По своим функциям способность эта постольку же репродуктивна, как и продуктивна, постольку же чувственна, как и интеллектуальна и составляет поэтому связующее звено между чувственностью

и рассудком. "Два крайних конца, а именно, чувственность и рассудок, необходимо должны связываться посредством этой трансцендентальной функции силы воображения, ибо иначе они хоть и давали бы явления, но не давали бы предметов эмпирического познания, а вместе с тем не давали бы и опыта"<sup>487</sup>.

Чувственные объекты, которые сознание обнаруживает в себе, суть создания чувственной силы воображения, слагающей данные элементы представления; единство и порядок, являющиеся из этих объектов, суть создания интеллектуальной силы воображения, проникнутой рассудком. Общий чувственный мир, являющийся сознанию как данный, дан ему через силу воображения, которая бессознательно выполняет законы, даваемые рассудком, и так соединяет явления, как того требует чистое сознание: поэтому последнее не только познает в ней свои формы (категории), по которым сила воображения связывает явления, но и узнает их. В этом смысле "кантовское узнавание (Recognition)" можно сравнить с платоновским "воспоминанием (Anamnesis)".

Когда философ говорит о "трансцендентальном сродстве явлений", как о предусловии и условии чистого сознания, то взамен его следует поставить более ясное

выражение "общий чувственный мир". Он, однако, не просто дан помимо всего, но возникает как необходимый продукт нашей ухватывающей и образующей силы воображения. Критическое объяснение поэтому гласит: что репродуктивное и интеллектуальное воображение обуславливает чистое сознание, а что это последнее предполагает или включает в себя, как подчеркивает Кант, синтез воображения<sup>488</sup>. "Единство апперцепции по отношению к синтезу силы воображения есть рассудок и то же самое единство, по отношению к трансцендентальному синтезу силы воображения, есть чистый рассудок". "Ведь неизменно остающееся Я (чистой апперцепции) составляет коррелят всех наших представлений, поскольку только возможно сознание их, а всякое сознание так же принадлежит всеохватывающей чистой апперцепции, как всякое чувственное созерцание одному чистому внутреннему созерцанию, а именно времени. Вот эта-то апперцепция и должна присоединиться к чистой силе воображения для того, чтобы сделать функцию ее интеллектуальной"<sup>489</sup>.

### III. РЕЗУЛЬТАТ ДЕДУКЦИИ

#### 1. СУБЪЕКТИВНЫЙ ХАРАКТЕР ЯВЛЕНИЙ

Вся дедукция чистых понятий рассудка покоится на том воззрении, что объекты опыта не даны нам извне, как это представляется обычному сознанию и догматическому взгляду на вещи, а наоборот, что они возникают из устройства нашего разума и порождаются (из данных элементов представления) его основными способностями, соединенными в силе воображения. Объекты эти не суть ни вещи в себе, ни пустые или беспредметные представления, а суть явления, материал которых дан в нас, формы которых порождены нами, которые поэтому без исключения и остатка состоят из субъективных факторов и подлежат условиям единства разума (трансцендентальной апперцепции), интеллектуальные формы которого суть категории. "Если повсюду мы имеем дело только с явлениями, то не только возможно, но и необходимо, чтобы известные понятия а priori предшествовали эмпирическому познанию о предметах. Ибо, как явления, они и составляют

предмет, который и есть только в нас, ибо одно только изменение нашей чувственности вне нас совсем и не встречается. Само это представление выражает только то, что все эти явления, а вместе с этим все предметы, которыми мы можем заниматься, существуют всецело во мне, т. е. суть определения моей тождественной самости, т. е. выражают полное их единство в одной и той же самой апперцепции, как необходимое.

Но в этом-то единстве возможного познания и состоит форма всякого познания предметов (посредством чего разнообразное мыслится, как принадлежащее к одному объекту). Таким образом способ, каким разнообразие чувственного представления (созерцания) относится одному сознанию, предшествует всякому познанию о предмете в качестве его интеллектуальной формы и составляет уже само формальное познание а priori всех предметов вообще, поскольку они мыслятся (категории). Их синтез при посредстве чистой силы воображения, единство всех представлений в отношении первоначальной апперцепции предшествуют всякому эмпирическому познанию. Таким образом чистые понятия рассудка только потому возможны и даже необходимы для опыта, что познание наше не имеет дело не с чем другим, как

с явлениями, возможность которых лежит в нас самих, связь и единство которых (в представлении какого-нибудь предмета) находятся только в нас, а потому и должны предшествовать всякому опыту и делать его возможным прежде всего формально. Из этого единственно возможного из всех остальных основания и выведена наша дедукция категорий". Так гласит объяснение, которым заключается обоснование категорий в первом издании Критики и которое Кант обозначил как "Общее представление правильности и единственной возможности этой дедукции чистых понятий рассудка"<sup>490</sup>.

## 2. ЭПИГЕНЕЗИС ЧИСТОГО РАССУДКА

Что без категорий, подобных понятию причинности, не существует очевидной связи вещей, а следовательно, и объективного опыта, это факт установленный и неоспоримый. Вопрос дедукции касался его объяснения: как возможно согласие этих понятий с объектами? Согласие это состоит или в предустановленной гармонии, или в естественной связи обоих; последнее имеет две возможности: или понятия делаются возможными через посредство опыта, или опыт через посредство понятий. Поэтому разрешению этого вопроса представляется три пути.

Если мы примем предустановленную гармонию, то категории, например понятие причинности, будут прирожденными укладами нашего разума, согласующимися с законами природы. Познание объектов в таком случае не порождается, а уже дано или предустановлено в этом укладе: поэтому Кант называет эту гипотезу, которая принадлежит Лейбницу, "известным видом системы предустановления (Präformationssystem) чистого разума". Гипотеза эта негодна не только потому, что оставляет неисследованным происхождение

предустановленной гармонии и не определяет ее область, но еще и потому, что она не объясняет самого дела; она объясняет только то, почему мы в силу нашей природы понимаем вещи по закону причинности, но не объясняет, почему объекты в силу их собственной природы подчиняются этому закону; она объясняет причинность только как закон мысли, а не как закон природы. Поэтому эта гипотеза необходимо приводит к скептицизму.

Примем, что понятие причинности возникает из опыта, как этого хотел Локк; тогда происхождение категорий – эмпирично; сами они уже не суть понятия a priori, не независимы от опыта, потому не суть его условия; тогда опыт или является необъяснимым, предполагаемым фактом, или он должен быть выведен из факторов, совершенно лишенных познания; это было бы, как говорит Кант, "известным видом generatio aequivoca". Необходимое следствие этого есть отрицание возможности всякого познания и объективного опыта. Следовательно, обе первые попытки последовательно ведут к скептицизму, который высказал и принял Юм, как выражение всей догматической философии.

Остается, следовательно, только третий путь, который и выбрала Критика в своей дедукции;

чистые понятия рассудка суть условия, делающие опыт возможным; подобно пространству и времени они не суть ни прирожденные идеи, ни эмпирические понятия. Было время, когда Кант сходил с Юмом в том, что причинность есть понятие опытное и что опыт не в состоянии дать действительного познания<sup>491</sup>. Теперь же, после долгого и глубоко проникнувшего исследования, он увидел, что в действительности дело обстоит наоборот. Понятие причинности, как и вообще категории, не суть продукты опыта, а его условия: они не получаются опытом, а они создают опыт. Объективный опыт, т. е. явления и их необходимая связь, возникает и развивается из условий разума. Это учение Кант метко обозначает "системой эпигенезиса чистого разума"<sup>492</sup>.

## Глава шестая

### УЧЕНИЕ О СХЕМАТИЗМЕ И ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯХ ЧИСТОГО РАССУДКА. МАТЕМАТИЧЕСКИЕ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ

#### I. ПРИМЕНЕНИЕ КАТЕГОРИЙ

##### 1. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ СПОСОБНОСТЬ СУЖДЕНИЯ

Две первые задачи аналитики разрешены: первая открытием чистых понятий, вторая обоснованием их правомочия (законности) или эмпирической реальности. Пространство и время имеют значение для всех явлений, ибо они создают последние. На том же основании категории имеют значение для всякого опыта. Опыт состоит в необходимом и имеющем всеобщее значение соединении явлений. Всякое соединение данных элементов представления происходит посредством нас, через наше

сознание; но важно то, какое сознание производит это соединение: эмпирическое или чистое, воспринимающее Я или Я, мыслящий субъект. В первом случае возникает субъективное суждение восприятия, во втором объективное (опыт).

Учение о категориях содержит правила опыта подобно тому, как грамматика правила языка. Правила указывают руководящую нить или условия, по которым данные элементы приводятся в порядок или создаются и связываются объекты, будь то вещи или слова. Можно знать грамматические правила и не уметь правильно говорить и писать; ибо знание правил одно, а правильное применение их другое. Для последнего нужно представить себе данный случай через правило, которое подходит к нему, или субсумировать его под это правило. Субсумирование это есть суждение. Без правильного употребления способности суждения невозможно то применение категорий, через которое возникает объективный опыт. Поэтому способность суждения относится к ряду трансцендентальных условий опыта: поэтому этим словом (трансцендентальный) и обозначает философ как эту способность, так и учение об ее применении<sup>493</sup>.

Для того чтобы применять категории к явлениям, мы должны уметь представлять себе последние через первые или субсумировать под них: в этом и состоит трансцендентальное суждение. Но явления чувственны, категории наоборот интеллектуальны; первые возникают из созерцания, вторые из рассудка; они не могут быть более разнородными, чем они есть на самом деле. В этом заключается затруднение, которое касается не значения категорий, а их применения. Если субсумирование явлений под чистые понятия невозможно, то доказанное значение последних несколько не помогает нам; они тогда столь же ценны, но и столь же непригодны, как золото Мидаса.

## 2. СХЕМА КАТЕГОРИЙ

Связать однородные представления легко. Нетрудно произвести суждение: тарелка кругла, ибо и субъект, и предикат одинаково созерцательны и чувственны. Не так легко соединение двух разнovidных представлений, как, напр., в суждении: "Солнце есть причина тепла", ибо субъект есть чувственное явление, а предикат чистое понятие рассудка. Для того чтобы подобное суждение было возможно, должен существовать как бы мост, который бы вел от рассудка к чувственности, из области чистых понятий в сферу чувственных вещей и обратно: должна существовать посредствующая между обоими способность, которая бы доставляла рассудку чувственные объекты. Эта средняя способность, эта связь между чувственностью и рассудком уже открыта в продуктивной силе воображения<sup>494</sup>.

Таким образом, если категории должны быть применимы к явлениям, то это может происходить только через посредство силы воображения. Эта последняя должна быть в состоянии сделать то, чего чистый рассудок сам по себе не может сделать, а именно: представить

категории образно, или сделать их чувственными и вследствие этого однородными с явлениями. Образ в собственном смысле слова есть во всяком случае полное выражение чувственного явления; поэтому только созерцаемые объекты имеют образ, но им не могут обладать понятия. Даже математические понятия, непосредственно исходящие из созерцания, нельзя себе представить образно, а тем менее понятия эмпирические, которые тем дальше отстоят от созерцания, чем они общее; насколько же менее возможно это для категорий, которые суть чистые понятия и совершенно не возникают из опыта!

Понятие треугольника есть треугольник вообще, который может быть и прямоугольным, и тупоугольным; созерцательно построенный треугольник необходимо или первый, или второй; то же самое и для действительной фигуры треугольника. Для понятия треугольника не существует образа, еще менее для понятий человек, животное, растение и т. д.; ибо действительный образ есть всегда определенный индивидуум, который в свою очередь не есть понятие. Однако наша сила воображения невольно способна фигурно представлять как математические, так и опытные понятия, которые она не может выразить образно, она набрасывает



их границы или контуры, она как бы дает вам монограмму этих понятий, так как образа их дать нам она не в состоянии; она может расписать красками чувственные явления, и только в общих чертах набросать контуры понятий. "В этом заключается скрытое в глубине человеческой души искусство, истинные приемы которого едва ли когда-нибудь мы исторгнем у природы и раскроем для наших глаз"<sup>495</sup>. Подобную монограмму мы назовем в отличие от образа схемой. Существуют ли схемы чистых понятий через посредство силы воображения?

### 3. ВРЕМЯ КАК СХЕМА КАТЕГОРИЙ

Подобная схема есть единственное условие, при котором чистые понятия могут стать чувственными, могут быть применены к явлениям и вообще допускают создание опыта: а потому она есть условие всякого опыта, а следовательно, трансцендентальна или априорна и должна быть поэтому продуктом чистой силы воображения. Эта схема должна соответствовать понятиям, будучи подобно им а priori относима ко всем явлениям; она должна соответствовать явлениям, будучи подобно им созерцательной. Существует единственная подобная форма, которая а priori вмещает в себя все явления и вместе с тем сама есть созерцание: это есть время. Поэтому определение времени есть единственно возможная трансцендентальная схема.

Все явления суть во времени. Всякое явление имеет известную продолжительность, т. е. оно остается, пока истекает известное время: эта его продолжительность есть временной ряд; представление временного ряда происходит через последовательное сложение одинаковых частей времени, из которых каждая есть единица; сложение единицы к единице дает число. Всякое

явление, продолжаясь, заполняет время и в этом отношении образует известное содержание времени. Явления заполняют время не одинаковым образом, но находятся в известном временном отношении: одно остается, в то время как другие уходят, или они следуют друг за другом, или они существуют в одно и то же время. Подобное временное отношение назовем порядком времени. Наконец, время вмещает в себя бытие явления известным образом: явление или приходит когда-либо, или в определенный момент, или во всякое время. Такое определение времени назовем совокупностью времени. Этим исчерпываются все возможные определения времени; они суть: временный ряд (число), содержание времени, порядок времени, совокупность времени. Всякое явление имеет известную временную величину, образует известное содержание времени, стоит по отношению к другим в известном временном отношении, имеет определенное временное бытие.

Если мы сравним теперь эти определения времени с чистыми понятиями, то окажется, что число соответствует количеству, содержание – качеству (ощущениям, заполняющим время), порядок времени – относительности, наконец,

совокупность времени – модальности. Число есть схема количества, содержание времени, как заполненное время, схема реальности, как пустое время, схема отрицания. Порядок во времени имеет тройное отношение: одно явление пребывает, в то время как другие исчезают (одно остается, другие сменяются), пребывание при смене есть схема субстанции и акциденций, последовательность явлений, если она происходит по правилу, есть схема причинности, а согласное правилу одновременное пребывание явлений есть схема общения, или взаимодействия. Бытие в любой момент есть схема возможности, бытие в определенный момент схема действительности, бытие во всякое время (всегда) схема необходимости.

Эти схемы определяют все явления и вместе с тем соответствуют категориям, а потому одинаково открыты в обе стороны, в область чувственных вещей и в область чистых понятий. Они делают явления и категории взаимно доступными друг другу. Рассудок связывает явления при помощи категорий; он субсумирует с помощью схем первые под вторые, т. е. он произносит суждения при посредстве схем чистой силы воображений. Такую деятельность Кант называет "схематизмом чистого рассудка". Теперь

даны не только правила, но дана и руководящая нить их применения. Явления, которые правильно повторяются одновременно, мы не будем связывать как причины и следствия, явления, преходящие во времени, не будем представлять себе понятием субстанции и на явления, которые существуют во всякое время, не будем смотреть как на явления, которые происходят только случайно<sup>496</sup>.

## **II. ПРИНЦИП ВСЕХ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ ЧИСТОГО РАССУДКА**

### **1. ПОНЯТИЕ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ**

Теперь уже нет никаких препятствий для трансцендентальной способности суждения. Уже доказано, что все явления могут и необходимо должны связываться через категории и только через них; доказано, что через категории при посредстве схем могут быть представлены все явления: этим обосновано познание явлений или опыт, как со стороны объективной, так и со стороны субъективной возможности его. Теперь проблема аналитики разрешена уже настолько, что из чистых понятий рассудка можно создать или образовать основоположения. После того как доказано, что категории можно применять ко всем явлениям, должно наконец совершиться и само применение: оно состоит из положений, которые определяют все явления без исключения через категории. Каждое из этих положений имеет значение в смысле строгой всеобщности, каждое есть основоположение. Соответственно этому должно существовать столько

основоположений, сколько основных понятий: определения количества, качества, отношения и модальности относятся ко всем явлениям без исключения.

Эти основоположения имеют значение независимо от всякого опыта как изречения трансцендентальной способности суждения, которая и осуществляет свое право: поэтому они суть "основоположения чистого рассудка". Но то, что они изрекают, имеет значение только для явлений, а потому они суть основоположения только опытной науки, а так как последняя есть естествознание, то они могут быть названы "основоположениями чистого естествознания". Таблице категорий соответствует "чистая физио-логическая таблица общих основоположений естествознания"<sup>497</sup>. Они суть основоположения чистой физики, возможность которых исследует и объясняет трансцендентальная аналитика.

## 2. ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ

Трудное учение об основоположениях представится нам вполне ясно, если мы рассмотрим его с самой простой точки зрения. Поэтому мы оставим в стороне тонику категорий, которая имеет большее значение для систематики, чем для критики. Хотя она и является естественным законным основанием для порядка основоположений, однако есть другой путь, который вернее всего вводит в понимание критики, строго следуя ее путеводной нити. Все основоположения могут быть выведены из одного. Все предшествующее исследование, открытие чистых понятий рассудка, их дедукцию и схематизм можно как вывод выразить следующей фразой: возможность опыта доказана, условия, при которых он имеет место, выведены.

Ясно, что без опыта невозможен и предмет опыта (опытом исследуемое). Без опыта нет предметов опыта, как без чувственного восприятия нет воспринимаемых или чувственных вещей. Ясно, что все предметы опыта находятся в зависимости от условий самого опыта, что условия опыта имеют вместе с тем

значение и для всех предметов возможного опыта. Это положение есть основоположение и именно высшее основоположение всякого действительного познания или всех синтетических суждений; оно, следовательно, не логического рода, а метафизического: это есть основоположение, в котором содержатся все остальные и из которого все они вытекают<sup>498</sup>.

Условия возможного опыта состоят в том, что явления суть единственно возможные объекты опыта, а необходимая связь их есть единственно возможная форма опыта. Поэтому в самом основании мы высказываем следующее суждение, что все предметы возможного опыта 1) суть явления и 2) что, как таковые, они стоят в необходимой связи. Но все явления суть созерцаемые ощущения: поэтому 1) они созерцаются, 2) ощущаются; в первом случае они определяются количественно, во втором – качественно. Все явления находятся в необходимом отношении: 1. друг к другу, 2. к нашему сознанию или к нашему познанию; по отношению к первому они обладают необходимым отношением, по отношению ко второму – необходимой модальностью. Поэтому для каждой из этих четырех точек зрения,

совпадающих с категориями, должно существовать основоположение о всех предметах возможного опыта.

### III. МАТЕМАТИЧЕСКИЕ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ

#### 1. АКСИОМА СОЗЕРЦАНИЯ

Первое основоположение гласит: все предметы возможного опыта созерцаемы, как предметы созерцания, они существуют в пространстве и во времени, следовательно, они величины, как все находящееся во времени и пространстве. Все пространственные величины целиком составлены из частей пространства, все временные величины из частей времени: следовательно, эти величины составлены из вполне однородных частей и могут быть представлены только таким образом, что мы составляем их из их же частей, т. е. последовательно присоединяем одну часть к другой. Здесь, следовательно, представление целого делается возможным через представление частей, напр., линии, известного промежутка времени и т. д.; такая через сложение частей образованная величина протяженна, или экстенсивна. Поэтому первое основоположение гласит: "Все созерцания суть величины

экстенсивные". Созерцание пространства и времени есть созерцание а priori и также априорно все, что непосредственно из него вытекает: поэтому это первое основоположение Кант называет "аксиомой созерцания". Все созерцаемое экстенсивно, все экстенсивное делимо до бесконечности, поэтому нет ничего неделимого, что могло бы созерцаться, и нет ничего созерцаемого, что не могло бы быть делимо<sup>499</sup>.

## 2. АНТИЦИПАЦИЯ ВОСПРИЯТИЯ

Второе основоположение вытекает из суждения, что все предметы возможного опыта уже по тому одному, что они суть явления, необходимо должны быть также и ощущениями. Созерцание дает форуму явления, ощущение же его содержание; форма всякого явления априорна, наоборот, содержание или реальное в явлении, как чувственно данное, дается не голым рассудком, но а posteriori. Как же возможно о подобных явлениях утверждать что-нибудь а priori? Что касается содержания представлений (ощущений), то и о них только тогда возможно произнести основательное суждение, если мы можем с полной уверенностью предварительно высказать что-нибудь о всех ощущениях, какого рода бы они ни были, если можно антиципировать какое-нибудь условие, без которого никогда не могло бы быть дано и реальное в нашем восприятии. Подобное основоположение не было бы аксиомой созерцания, а было бы, как выражается Кант, "антиципацией восприятия".

Ни в каком случае нельзя высказать заранее, что мы ощущаем, уже потому нельзя, что мы не

создаем содержание наших ощущений, а получаем его. Однако можно определить, как должны мы ощущать при всяких обстоятельствах: если не содержание, то форма ощущения может быть антиципирована. Чем бы ни было реальное в ощущении, во всяком случае оно ощущается во времени; все ощущения сообразно своей форме должны заполнять время или составлять его содержание. Существующее во времени есть необходимая величина: поэтому независимо от их свойства или качества все ощущения по своей форме суть величины. Но величина ощущения не возникает подобно величине созерцания через последовательное прибавление однородных частей, иначе ощущение могло бы быть представлено или усвоено только во временном ряде. Но оно представляется в каждое мгновение всецело. В самом деле, какие части надо совокупить для того, чтобы иметь ощущение красного, сладкого, тяжелого, теплого и т. д.? Очевидно каждая из этих частей есть целое ощущение. Все ощущения суть величины, ибо они заполняют время, но они не суть такие величины, цельное представление которых получается через последовательное приложение частей, т. е. они не суть величины экстенсивные. Скорее наоборот, в каждое мгновение имеется уже целое ощущение.

Оно или все, или его совсем нет; я или ощущаю красное, тяжелое, теплое и т. д., или я этих ощущений не имею; для сознания этих ощущений ни в каком случае не нужно временного ряда или постепенного усвоения частей. Если наличность определенных ощущений мы назовем их реальностью, а полное их отсутствие отрицанием, то ясно, что реальность ощущения не может быть величиной экстенсивной, ибо в каждый данный момент, который оно заполняет, оно имеется налицо все и полностью. Но в каждый момент оно имеется не с одинаковой силой, оно может увеличиваться и уменьшаться, его величина может расти и падать и наконец совершенно исчезнуть вместе с ощущением; поэтому всякое ощущение подвержено различным состояниям величины, но при каждом данном состоянии оно присутствует всецело, полностью; различия их величины не суть их части, а суть ступени или степени: поэтому ощущение есть величина интенсивная, или степень. "Основоположение, предваряющее все восприятия, как таковые, следующее: во всех явлениях ощущение или реальное, соответствующее ему в предмете (*realitas phaenomenon*), имеет интенсивную величину, т. е. степень"<sup>500</sup>.

Если ощущение присутствует как известное

состояние величины, то в этом его реальность; если оно не присутствует ни в каком состоянии величины, то это его отрицание: изменение его величины или его раздробление есть поэтому приближение к отрицанию. Реальность есть предусловие, при котором возможны эти различия, это приближение к отрицанию, эта множественность величины. При созерцании целое представление образовывалось через сложение многих отличаемых частей, составлявших представление; при ощущении множественность различий возможна только через целое представление: поэтому все величины созерцания экстенсивны, все величины ощущения интенсивны.

Если мы положим величину ощущения равной нулю, то ощущение не будет иметь никакой степени, т. е. его совершенно не будет, ничего не будет ощущаться; это будет совершенно пустое ощущение, или полное его отсутствие. Пустота не есть предмет ощущения. Это положение необходимо следует из антиципации восприятия. Пустота не может ощущаться, а потому не может и познаваться опытом; следовательно, ни пустое время, ни пустое пространство никогда не могут быть предметами опыта; невозможно поэтому принять в число основоположений



естествознания понятие пустого пространства или пустого времени.

Понятия эти с критической точки зрения следовало бы скорее отрицать, ибо они не согласуются с условиями возможного опыта. Они не могут быть применимы к предметам опыта, или, что то же, употребляемы для физического объяснения.

Некоторые естествоиспытатели нашли нужным принять возможность пустого пространства или пустых пространств, чтобы с помощью этих понятий объяснять естественные явления. Им следует возразить, что 1. пустые пространства никогда не могут быть предметами возможного восприятия, что уже поэтому принятие порозности есть ни на чем не основанная фикция построенная в воздухе гипотеза, что 2. эта гипотеза не объясняет этих явлений природы и 3. что явления эти могут быть очень хорошо объяснены и без этой гипотезы. Факт тот, что материи, заполняющие одно и то же пространство, очень различны по их количеству, плотности, тяжести, непроницаемости и т. д., что при одной и той же величине пространства или при одинаковом объеме два тела обладают различной плотностью. Эти естествоиспытатели хотят думать, что

плотность есть то же самое, что множество частей, что в одном и том же объеме в одном случае заключается менее частей, в другом – более; следовательно, известные части пространства должны быть совершенно не заполнены, т. е. они должны быть пусты, между частичками материи должны поэтому существовать пустые пространства, или поры: тела не сплошь заполняют свой объем, а только более или менее, т. е. заполнение ими пространства, или их экстенсивная величина различна. Таким образом всякое различие физических свойств сводится к различию экстенсивных величин и объясняется ими; заранее предполагается, что все различия материй только экстенсивны и что реальное в пространстве, сама материя, повсюду тождественно. Только при такой предпосылке они и принуждены принять гипотезу пустых пространств, гипотезу, выходящую за пределы всякой возможности опыта и метафизическую в плохом смысле. Понятно, почему математикам и механикам-естественникам особенно нравится сводить к экстенсивным величинам (математическим отличиям) различия физические, но так как они очень старательно избегают всякой метафизики и хвастают этим, то

им следовало бы понимать, в какую чисто метафизическую фикцию они попадают на своем пути.

Между тем очень легко объяснить, как при одинаковой экстенсивной величине, т. е. при одинаковом заполнении пространства, материи могут различаться, если воспользоваться интенсивными величинами. Комната более или менее нагревается, более или менее освещается; не будут же утверждать, что в менее согретой или освещенной комнате некоторые части пространства не наполнены ни светом, ни теплотой, что в этой комнате находится менее частиц тепла или света, чем в другой: скорее в обоих случаях тепло и свет распространяются по всей комнате только в различной степени. Пример этот должен, показать, как различием интенсивных величин объясняется то, чего нельзя объяснить одними только различиями экстенсивными без пустого и нелепого допущения.

### 3. НЕПРЕРЫВНОСТЬ ВЕЛИЧИН

Все ощущения имеют известную степень. Между их отрицанием и их реальностью возможно бесчисленное множество степеней, которые можно пройти только во временном ряду и которые необходимо должны быть пройдены. Но всякое изменение непрерывно, так как оно происходит во времени: поэтому степени, изменяющиеся во времени, суть величины непрерывные: они не были бы непрерывными, если бы их изменение могло остановиться, или если бы оно имело абсолютную границу, и оно имело бы эту границу в том случае, если бы существовала самая малейшая степень, которой нельзя бы было уменьшить: эта самая малая степень должна бы была заключаться в моменте, который не допускает дальнейшего изменения, т. е. в простейшей части времени, не составляющей временного ряда. Такой простой части не существует. Каждая часть времени есть также время, самого малого времени не существует, а также нет и самой малой степени, а потому нет и границы изменения, которая не была бы изменчивой, как и сама граница времени. То же самое и с пространством.

Пространство состоит только из пространств, как время из времен: нет самой простой части пространства, которая в то же время была бы и границей пространства. Точка есть только граница, а не часть пространства: поэтому пространство делимо до бесконечности, ибо каждая из его частей есть опять-таки пространство: каждое пространство делимо до бесконечности, т. е. непрерывно. Поэтому все экстенсивные величины непрерывны.

Таким образом оба основоположения укладываются в следующее выражение: все величины, как созерцания, так и ощущения непрерывны. Оба основоположения вытекают из того принципа, что все предметы возможного опыта необходимо должны быть явлениями, т. е. созерцаемыми ощущениями: они созерцаемы, а потому они величины экстенсивные; они ощущаемы, а потому – интенсивны: и как экстенсивные, и как интенсивные величины они непрерывны. Оба основоположения касаются определения величин всех предметов возможного опыта. А так как всякое определение величины есть математика, то эти основоположения вместе с тем объясняют применение математики со всею ее точностью к опыту и указывают этому применению должную границу. Поэтому Кант и

соединяет под общим именем математических основоположений аксиому созерцания и антиципацию восприятия: первая исключает возможность неделимых величин, вторая возможность пустоты и вместе исключает противоположность непрерывности<sup>501</sup>.

## Глава седьмая

### ДИНАМИЧЕСКИЕ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ. ОБЩИЙ РЕЗУЛЬТАТ УЧЕНИЯ ОБ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯХ ЧИСТОГО РАССУДКА

#### I. АНАЛОГИИ ОПЫТА. ПРИНЦИП АНАЛОГИЙ

Если не существует всеобщей и необходимой связи явлений, то не существует и опыта: так гласит высший принцип основоположений в своей второй половине. Условия возможного опыта есть вместе с тем и условия всех предметов возможного опыта, которые, следовательно, не возможны, если не существует этой всеобщей и необходимой связи явлений. Все явления суть во времени и воспринимаются нами во времени же. Всякое восприятие, всякое представление может явиться результатом только последовательного усвоения отдельных ощущений, т. е. всякое восприятие имеет известную последовательность во времени. В нашем восприятии все явления стоят в ряду одно за другим; последовательность

их здесь определяется только нашей случайной аппрегензией. Если бы явления были только случайным следствием наших восприятий, то о всеобщей и необходимой связи явлений не могло бы быть и речи. Откуда бы нам знать, что явления, которые мы воспринимаем одно за другим, не следуют одно за другим, а существуют в одно и то же время, как, напр., части горы, дома и т. п., что явления, которые случайно мы воспринимаем одно за другим, следуют одно за другим не случайно, а необходимо? У нас нет признака для отличия одновременного существования от последовательного, ибо в нашем восприятии все следует одно за другим; у нас нет признака, чтобы различить случайную одновременность от одновременности необходимой, случайную последовательность от необходимой, ибо в нашем восприятии все случайно следует одно за другим. До тех пор, пока мы не имеем такого признака, объективный опыт невозможен: поэтому для его возможности такой критерий необходим. Итак, так как наше восприятие не может усваивать явления иначе, как только случайно одно за другим, то оно принуждено уже самым временным порядком явлений различать их случайную и необходимую одновременность и последовательность. Поэтому

необходимо должны существовать объективные (необходимые) временные отношения явлений, как условия для возможности опыта. Но время, как таковое, не есть объект нашего восприятия или созерцания, а только форма их. Объективные и необходимые отношения явлений заключаются в синтетическом единстве апперцепции, они мыслятся через функции чистого рассудка, именно через функцию отношения: они делают временные отношения объективными и регулируют их, что возможно только при посредстве схематизма чистых понятий рассудка.

Все явления суть во времени: они или во всякое время, или в различные времена, или в одно и то же время; в первом случае они постоянны, во втором они последовательны, в третьем они одновременны. Постоянство, следование во времени и одновременность суть три модуса времени. Если эти отношения времени должны быть объективными, то должны существовать и правила для постоянства, следования во времени и одновременности. Постоянство было схемой субстанции, следование во времени схемой причинности и одновременность схемой общения или взаимодействия. Объективные временные отношения поэтому суть: правило постоянства,

определяемое понятием субстанции, правило следования во времени, определяемое понятием причинности, правило одновременности, определяемое понятием взаимодействия (общения).

Правила эти содержат условия для возможности опыта и суть поэтому основоположения чистого рассудка; но они не суть ни аксиомы, ни антиципации, ибо они ничего не говорят о характере явлений, они не объясняют, что они суть, а только как они друг к другу относятся, они не определяют бытие явлений, а только их отношения: поэтому они не "конститутивные", а "регулятивные принципы". Отношения, определяемые или регулируемые ими, не количественные, из равенства которых познается неизвестная величина, а качественные, из равенства которых вытекает, как известные явления относятся к неизвестным. Равенство качественных отношений называется "анalogией". Подобным качественным отношением будет, напр., причинность. Если количественные отношения  $a:b$  и  $c:x$  равны, то отсюда получается величина  $x$ ; такое отношение конститутивно. Если же, наоборот, качественные отношения между  $a$  и  $b$  и между  $c$  и  $x$  равны, то оба отношения аналогичны друг другу:  $a$  относится к

b как причина к следствию; так же относится и с к x; этим x еще не познается, а только указывается на него, как на следствие причины a: такое отношение регулятивно. Следование во времени по закону причинности есть правило или руководящий путь, по которому для данных причин мы ищем следствия, а для данных следствий причины. Когда Кант объясняет свое выражение подобным примером, то сейчас же выясняется, почему он назвал их регулятивными принципами.

Основоположение, из которого вытекают все аналогии, в первом издании Критики гласит: "Все явления по своему бытию находятся a priori в зависимости от правил определений их отношения друг к другу в одном времени". Формулировка второго издания короче, но менее точна, так как она опускает определение времени, которое здесь существенно: "Опыт возможен только через посредство представления необходимой связи восприятий"<sup>502</sup>.

Мы постараемся в наиболее связной и ясной форме высказать как бы программу аналогий. Для возможности опыта необходимо, чтобы мы были в состоянии различать в явлениях:

1. одновременность и следование во времени,
2. случайное и необходимое следование во

времени, 3. случайную и необходимую одновременность.

## 1. ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ ПОСТОЯНСТВА СУБСТАНЦИИ

Первый вопрос гласит: при каком единственном условии можем мы отличать одновременные явления от явлений последовательных? В нашем восприятии, которое усваивает все часть за частью, явления суть в различные времена: как части скалы, так и волны движущегося потока. Только при одном условии восприятие будет принуждено принимать различные явления за одновременные: если есть явление, которое существует во всякое время. Если одно и то же явление существует известное время, то это значит: оно продолжается; если оно существует во всякое время, то это значит: оно пребывает. Если необходимо, чтобы мы имели возможность отличать одновременность от последовательности, то в самих явлениях должно находиться нечто постоянное, в сравнении с чем все остальные явления одновременны, и в отличие от чего все другие явления не постоянны, но меняются: они суть в различные времена или следуют друг за другом, в то время как это существует во всякое время. Итак, постоянное в явлении есть объективный критерий для

различения отношений во времени, а именно одновременности и последовательности; поэтому бытие постоянного (пребывающего) в явлении есть необходимое условие для возможности опыта.

Если бы все пребывало, то не было бы смены; если бы ничего не пребывало, то тоже не было бы смены. Явления сменяются, т. е. они связаны только известное время с пребывающим явлением, они продолжают не вечно, они проходят, одно следует за другим. Итак, если бы не было ничего пребывающего, то ни о какой смене не было бы речи: поэтому постоянное есть условие смены, а не наоборот. Но пребывающее явление и явления сменяющиеся всегда существуют в одно время, одно как остающееся, другое как проходящее: первое есть в основе лежащая сущность или субстрат, вторые суть преходящие определения его, различные виды или модусы его бытия. Поэтому постоянное в явлении есть субстанция, а сменяющиеся явления ее акциденции.

Легко высказать суждение, что субстанция пребывает: это положение столь же старо, как и философия, и само по себе есть только тавтология. Постоянное в вещах называют субстанцией, а субстанцию постоянной. Но

откуда известно, что в вещах есть вообще нечто постоянное? Если в вещах есть нечто постоянное, то понятие субстанции легко применимо к нему. Это не составляет никакого затруднения, но вместе с тем и не дает нам никакого понимания до той поры, пока бытие самого постоянного только предполагается. В этом месте находится затруднение, которого не понял ни один философ до Канта, не говоря уже о том, что никто не разрешил его. Если бытие постоянного (пребывающего) не доказано, то понятие субстанции неприменимо; оно пусто и проблематично в своем употреблении. Хотя это понятие постоянно фигурировало в устах философов, а также употреблялось и обыкновенным рассудком, но доказанное значение оно приобрело только в данном месте через Канта. До Канта совершенно не знали, что в явлениях должно заключаться нечто постоянное. Это утверждали, но не знали. Откуда же в самом деле могли это узнать? Из опыта? Опыт никогда не указывал на бытие, которое присутствует во всякое время. Из голого рассудка? Этот последний никогда не способен доказать бытие, действительное существование из самих понятий посредством логических заключений.

Кант впервые доказал, что в явлениях

необходимо присутствует нечто, что пребывает. Если бы это было не так, то всякое объективное определение времени, а следовательно, и всякий опыт были бы невозможны. Он выводил пребывающее бытие не из опыта, а наоборот, возможность последнего из пребывающего явления. Эта аргументация не эмпирична, а трансцендентальна. На этом важном примере лучше всего уясняется метод трансцендентальной аргументации, которую мы разъяснили в общем в начале этой книги. Ничто здесь не выводится из опыта, ничто также не выводится помимо всякого отношения к опыту, но все выводится только постольку, поскольку оно есть условие возможности опыта. Уничтожь это условие, и ты уничтожишь возможность всякого опыта, а вместе с тем и все предметы возможного опыта: в этом заключается трансцендентальное доказательство в его отрицательной форме, которое доказывает невозможность противоположная. Именно эта аргументация есть аргументация критическая, которой никто не знал до Канта, а тем менее пользовался ею. В применении к субстанции трансцендентальное доказательство гласит: если уничтожить постоянное бытие в явлениях, то уничтожится возможность всякого опыта; или, выражаясь



положительно: в явлениях должно существовать нечто постоянное, ибо иначе не был бы возможен ни опыт, ни предмет опыта, ибо иначе ничто не могло бы познаваться опытом. Центр тяжести этого доказательства заключается не в том, что субстанция пребывает, а в том, что постоянное (пребывающее) является, что субстанция есть необходимое явление, или что она существует.

Пребывающее явление присутствует во всякое время: оно не было бы постоянным, если бы когда-нибудь могло быть время, когда бы оно не существовало; поэтому не может быть момента, в который бы ее еще не было, а также и момента, в который ее не будет. Следовательно, субстанция не может ни возникнуть, ни исчезнуть. А так как все изменяющиеся или сменяющиеся явления суть только ее определения или модусы, то субстанция всегда остается одной и той же: поэтому величина ее, или сумма ее реальности, не может быть ни увеличена, ни уменьшена, ибо всякое уменьшение было бы прибавлением новых частей, т. е. возникновением, и всякое уменьшение было бы уничтожением существующих частей, т. е. исчезновением. Основоположение постоянства субстанции поэтому гласит: "При всякой смене явлений субстанция пребывает, и количество ее в природе

не увеличивается и не уменьшается". Теперь критически установлено то положение, которое выставила самая древняя метафизика, которое утверждал Кант в своей первой диссертации и снова повторил в своем Опыте об отрицательных величинах: оно доказано теперь таким образом, что отрицать его значит уничтожить возможность всякого опыта и всякого естествознания. Следовательно, положение это составляет аксиому естествознания.

Субстанция не возникла и непреходяща. Так как она лежит в основе всех явлений, то она должна бы возникнуть из чего-то, что не есть явление, а следовательно, и не есть предмет возможного опыта: возникновение ее было бы творением из ничего, ее исчезновение — возвращением в ничто. Поскольку исчезновение не может мыслиться как предмет возможного опыта, постольку же немислимо в этом смысле и творение. Из ничего никогда не может произойти чего-нибудь, никогда нечто не может перейти в ничто: "*gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*". Два эти положения неразрывно связаны и непосредственно вытекают из постоянства субстанций; понимаемые критически они имеют значение только для явлений и поэтому для основоположений естествознания отрицают

применение теории творения и исчезновения. Имеет ли эта теория какое бы то ни было значение в другой области помимо естествознания и опыта, вопрос об этом совершенно в стороне.

Так как материал явлений или количество их субстанции пребывает, то всякое изменение может быть только сменой формы или метаморфозой: меняется не бытие субстанции, а только ее состояния, или виды ее бытия. Когда дерево сгорает, то оно преобразуется в пепел и дым. Формы явлений меняются, материал остается. Если бы в явлениях не было ничего постоянного, то смена их была бы непознаваема. Теперь спрашивается: при каких условиях познается изменение или при каких условиях оно составляет предмет опыта?<sup>503</sup>

## **2. СЛЕДОВАНИЕ ВО ВРЕМЕНИ ПО ЗАКОНУ ПРИЧИННОСТИ. – КАНТ И ЮМ**

Мы дошли до того пункта, где та проблема, которая неустанно занимала нашего философа, начиная с Опыта введения отрицательных величин, та самая, которая отдалила его от догматической метафизики и соединяла некоторое время с Юмом, выступила на первый план его Критики: это – понятие причинности, или реального основания. Всякое изменение есть следование во времени событий, составляющих различные состояния одного и того же субъекта. При каких условиях это следование во времени есть предмет возможного опыта? или, что то же: при каких условиях следование наших восприятий во времени объективно? Так гласит вопрос в критической его формулировке. Временная последовательность наших восприятий всегда субъективна. Как можем мы воспринять объективную последовательность? или, что то же: что делает субъективную последовательность наших восприятий объективной? Как можно установить, что явления следуют не только в нас, но и независимо от наших случайных восприятий? В решении этого

вопроса заключается трудность.

Все явления представляются нами в последовательности: части дома так же, как и различные положения судна, движущегося по течению<sup>504</sup>. Откуда мы можем знать, что различные части дома существуют вместе, а наоборот, различные положения корабля необходимо следуют друг за другом? Когда мы воспринимаем части дома, то ничто не принуждает нас воспринять сперва одну часть, потом другую и т. д., мы можем начать с любой части и любой кончить. Совершенно иное в том случае, когда следим за движением судна, плывущего по течению: здесь мы необходимо должны ранее представлять места, которые он проходит в верхнем течении, чем места, ниже находящиеся. Последовательность моих представлений в первом случае беспорядочна, во втором, наоборот, она вполне определена. Эта упорядоченная последовательность состоит в том, что мы не можем случайно поместить любые явления в различные моменты нашего восприятия, а только так, что в момент А только явление А, а в момент В только явление В. Забыв всю трансцендентальную эстетику, может быть, можно было бы сказать, что временное отношение или временный порядок вещей

принуждает нас к этому. Это было бы так, если бы вещи в себе существовали во времени, если бы оно было внутренним свойством вещей, если бы каждая вещь заключала в себе определенный момент как свое свойство и указывало бы его нашему восприятию! Тогда время было бы чем-то объективным, реальным вне нас и не существовало бы вопроса о том, каким образом время делается объективным. Именно в этом вопросе и заключается проблема.

Не следует думать, что мы сизнова начнем излагать трансцендентальную эстетику, чтобы отворотить это превратное возражение. Время, как таковое, вполне субъективно, оно есть форма нашего созерцания, наш способ представления; наши восприятия вместе с их явлениями протекают во времени. Вначале нет ни малейшего основания считать, что данное явление существует теперь или раньше, или позже. Вопрос гласит: что связывает это определенное явление с этим определенным моментом? Момент не регулируется ни временем, заключающим в себе все явления, ни явлением, которое может быть во всякий любой момент. Если невозможно определить момент явления, то не существует и объективного определения времени, не существует также и объективной

последовательности, а следовательно, нет и изменения, как предмета возможного опыта.

В самом времени всякий момент определяется всеми предшествующими, за которыми он необходимо следует; но время само по себе не есть предмет восприятия, но условие или форма этих предметов. Только явления во времени воспринимаются, а не само время. Следовательно, если явление В должно восприниматься только в определенный момент, то это возможно при единственном условии, что в предшествующий момент воспринимается другое явление А, за которым всегда следует В. Всякий момент определяется непосредственно предшествующим, за которым он следует. Если момент какого-нибудь явления должен быть определен, то это возможно только через явление в непосредственно ближайший момент. Если в момент А может иметь место любое явление, то ясно, что и в следующий момент явление имеет место тоже только случайно и могло бы иметь место и в другой раз. Поэтому момент одного явления только тогда определен, когда ему необходимо предшествует другое явление. Если А не необходимо предшествует В, а это последнее не необходимо следует за А, то ни одно из обоих явлений не имеет определенного момента,

Если одно событие необходимо предшествует другому и не может не быть без того, чтобы это последнее не следовало за ним, то оно есть его причина, а другое событие есть его следствие. Итак, понятие причины и следствия составляет единственную возможность для определения момента явления, единственное условие для объективного определения времени, а следовательно, и для объективной последовательности: поэтому оно есть единственное условие, при котором последовательность различных состояний, из которых каждое имеет свой определенный момент, т. е. изменение, может быть представлена. Только понятие причинности определяет момент известного явления. Категория причины определяет явление, как таковое, которое необходимо предшествует другому, поэтому необходимо должно быть воспринято перед ним. Следовательно, именно понятие причины и следствия регулирует наше восприятие в отношении последовательности: это понятие лишает последовательность случайности нашего субъективного усвоения и делает его объективным.

В прозрении этого заключается центр тяжести критицизма. Здесь ясно обнаруживается, как

причинность не вытекает из опыта, а лежит в основе всякого опыта, как его условие; здесь открывается все различие между Кантом, философом критицизма, и Юмом, философом скептиком. Юм объявил, что причинность есть не что другое, как обычная последовательность двух восприятий, что "propter hoc" есть только часто повторенное "post hoc"; нет ничего более простого и легкого, как этот вывод. Но оставляя в стороне все остальное, есть один пункт, которого совершенно не коснулся Юм: он не объяснил самого post hoc. Что же такое post hoc? Восприятие, которое следует за другим. Но все наши восприятия следуют друг за другом, даже и те, объекты которых суть в одно и то же время. Итак, если post hoc должно быть объективным определением времени, то это значение не может быть объяснено из нашего восприятия, объективная последовательность имеет значение независимо от нашего случайного восприятия и обозначает явление, которое существует позже, чем другое. В позднее А не только в моем восприятии, но и в своем бытии, т. е. очевидно В существует не одновременно с А, оно не раньше А, оно только позже; его или совсем нет, или оно после А; его не было бы, если бы А не предшествовало ему, оно, следовательно,

существует только при условии бытия А, или А есть причина В.

При ближайшем рассмотрении, это post hoc совсем не есть определение и совершенно ничего не говорит о действительном определении времени или, если оно действительно есть определение времени, если оно вообще имеет смысл, то имеет оно его только через посредство понятия причины. Явление, которое помимо моего восприятия существует позже чем другое и в этом реальном значении образует post hoc, необходимо обуславливается этим другим. Определить момент В значит объявить: В может иметь место только в данный момент, предшествующий А; оно может следовать только за А, оно есть следствие А; оно может предшествовать только С, оно есть причина С. Невозможно иначе определить момент бытия, кроме как через понятие причинности. Скорее (как раз наоборот тому, что думал Юм) через propter hoc определяется во всех случаях post hoc. Два восприятия, следующие одно за другим, не образуют еще объективной последовательности, не образуют еще post hoc: этого не уяснил себе Юм. Два явления, следующие одно за другим не только в нашем восприятии, но и как таковые, образуют не случайную, а необходимую

последовательность, т. е. определяемую причинностью.

Было очень легко, но совершенно ничего не говорило нам то, когда из восприятия двух вещей, находящихся вне друг друга, хотели вывести понятие пространства: вещи, находящаяся вне друг друга, суть вещи в пространстве. Так же легко и так же ничего не говорит нам, когда из объективной последовательности хотят вывести понятие причинности: объективная последовательность есть последовательность независимая (необходимая) от нашего случайного восприятия, которая и состоит в причинности. Там пространство абстрагируется из восприятия, которое возможно через пространство, здесь хотят получить причинность из опыта, созданного причинностью. Нетрудно взять из явления то, что туда вложено. То обстоятельство, что так мало проникали в основу вещей, столь остроумно исследуемую, показывает, насколько поверхностно был исследован человеческий разум до критического философа. Даже такой остроумный мыслитель, как Юм, не мог выйти из этого ложного круга. Подобно проклятию этот ложный круг тяготел над философией докритического времени, и нужна была гигантская сила Канта, чтобы пробить и

разрешить его.

Понятие причины определяет момент всякого явления, а вместе с тем и объективную последовательность вещей. Все предшествующее бытие в этой последовательности есть причина всего последующего, а все последующее обуславливается всем предшествующим: таким образом объективная последовательность всех явлений образует причинную цепь, позднейшие члены которой составляют необходимое следствие более ранних. Если совокупность всех явлений мы назовем миром, то явления, имеющие место одновременно, образуют существующее состояние мира, а различные состояния изменение мира. В этом изменении мира всякое состояние и принадлежащее к нему отдельное явление имеет свой определенный момент, т. е. каждое из этих состояний мира есть необходимое следствие всех предшествующих и необходимая причина всех последующих изменений мира. А так как между двумя данными моментами всегда существует время, то и изменение, т. е. переход от одного состояния к другому, отличному от него, может произойти только во времени: поэтому этот переход не может произойти сразу, а только постепенно. Состояние А есть причина непосредственно за

ним следующего В, переход от А к В состоит в действии причины: поэтому никакая причина не может действовать внезапно, а только непрерывно.

Так как причинность определяет объективное следование во времени, то и значение она имеет только для него. Явление (объективно) более раннее есть причина другого, следующего за ним; поэтому причина во всех случаях раньше чем следствие. Может случиться, что действие непосредственно связано с причиной без заметного промежутка времени; это не опровергает временного приоритета последней. Если бы они действительно были одновременны, то необходимо, чтобы каждая из них могла бы быть приоритетом другой. В отношении причины к следствию этого не бывает. Свинцовая пуля производит углубление на мягкой подушке; и пуля, и углубление существуют одновременно; когда пуля положена, то следует углубление, но за углублением не следует свинцовой пули: последняя есть причина давления, первое – следствие.

Всякое следствие предполагает предшествие действующей причины, эта причина в свою очередь есть следствие предшествующей причины: поэтому в основе всех действий должна

лежать причина, которая сама уже не есть следствие, следовательно, не возникла во времени, а составляет пребывающий субстрат всех изменений. Эта пребывающая сущность есть субстанция. Только субстанция поистине причинна (*ursächlich*), она есть действующая сила, она, в сущности, субъект действия: деятельность есть признак субстанции. То в явлении, что может быть представлено только как причина, не как следствие, только как субъект действия и никогда как предикат, есть субстанция: здесь вторая аналогия указывает на первую. Все изменения в конце концов суть порождения субстанции, из которой они вытекают. Поэтому в первом издании Критики Кант назвал эту вторую аналогию "основоположением порождения": "Все что случается, предполагает нечто, за чем оно следует по известному правилу". Изменение есть только в том случае предмет возможного опыта, т. е. объективная последовательность различных состояний, если оно происходит по закону причинности; поэтому во втором издании Кант назвал эту аналогию опыта "основоположением временной последовательности по закону причинности": "Все изменения происходят по закону связи причины и следствия". Так как всякое явление предполагает другое, за которым

оно необходимо следует, то первая причина никогда не встречается в области опыта, а потому и сама субстанция познается только по ее действиям<sup>505</sup>.

### **3. ОДНОВРЕМЕННОСТЬ ПО ЗАКОНУ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ**

Если бы в явлениях не было субстанции, или ничего пребывающего, то нельзя было бы определить никакого временного отношения, то нельзя было бы наблюдать смену вещей. Вещи сменяются, они не всегда здесь, они приходят и уходят. Должно быть, следовательно, нечто, что существует всегда, в сравнении с чем все остальное меняется. Явление приходит, т. е. оно связано с субстанцией, оно существует одновременно с пребывающим бытием; явление уходит, т. е. оно уже не одновременно с ним. Поэтому выражение: "явления сменяются" значит, что они связаны с субстанцией в разное время, что сами они имеют место в разное время, или что они следуют друг за другом. Субстанция была условием для объективного определения временных различий одновременности и последовательности, на это указывала первая аналогия опыта. Причинность была условием для объективного определения последовательности (post hoc) явлений: на это указывала вторая аналогия. Каково условие, посредством которого может быть объективно определена



одновременность явлений? Объяснение последнего дает третья аналогия.

Явления существуют вместе, т. е. они существуют в одно и то же время. Наши восприятия следуют друг за другом, они последовательны. Как возможно при этой последовательности наших восприятий познать одновременность явлений? В этом пункте заключается трудность проблемы. Если я воспринимаю различные вещи, причем могу поместить в каждый данный момент моего восприятия с таким же правом одно явление, как и другое, то ясно, что эти явления не следуют одно за другим, что они не имеют определенной временной последовательности; каждое из них может одинаково существовать и раньше, и позже другого. Я не познаю их одновременность, тем менее их необходимую одновременность. Поэтому одновременность явлений объективна только в том случае, если момент их существования определяется не нашим восприятием, а самими явлениями. Единственная возможность определить момент какого-нибудь явления – это причинность. Одно явление предполагает по времени другое, т. е. оно есть следствие другого явления, а первое есть его причина. Если различные явления обоюдно

предполагают друг друга по времени, то ни одно из них не может быть ни раньше, ни позже другого, т. е. явления необходимо существуют в один и тот же момент, или одновременно. Итак, взаимная причинность, понятие взаимодействия или общения определяет одновременность вещей или делает ее объективной. Понятие это регулирует наше восприятие, которое теперь уже не следует случайному ходу нашего усвоения от а к b или от b к а, но необходимо движется от а к b и так же необходимо снова возвращается от b к а. В этом случае оба явления воспринимаются каждое как предшествующее и последующее другого, т. е. они совпадают в одном и том же моменте. Каждое есть причина, ибо оно необходимо предшествует другому; как причина, оно есть субстанция; субстанции, как предметы внешнего восприятия, существуют в пространстве. Если эти восприятия необходимо должны взаимно следовать друг за другом, то субстанции не могут быть вполне изолированы, не могут быть отделены друг от друга пустым пространством, они необходимо должны иметь пространственную связность или составлять целое, части которого они суть.

Целое, части которого существуют одновременно, есть сложное явление, "compositum

reale", в самом общем значении, и восприятие его возможно только через понятие взаимодействия. Итак, временное отношение вещей, поскольку они существуют одновременно, может быть познано только через это понятие. Поэтому "основоположение общения" гласит: "Все субстанции, поскольку они существуют одновременно, находятся между собой в полном общении (т. е. взаимодействии)"<sup>506</sup>.

Таковы три аналогии опыта. Опыта не существует, если временное отношение вещей не есть объект опыта; оно не есть объект опыта, если оно не может быть определено объективно: определяется же оно понятиями субстанции, причинности, взаимодействия. Субстанция определяет постоянное бытие и делает поэтому смену познаваемой; причинность определяет необходимую последовательность во времени и тем делает познаваемым изменение; общение определяет реальную одновременность и тем делает познаваемым составное целое, связь явлений в пространстве. Резюмируя все, причинное отношение явлений есть то условие, которым временное отношение явлений определяется и делается объективным для возможного опыта. Это причинное отношение тройко: или явления суть состояния (определения)

какой-нибудь субстанции, или они суть следствия какой-нибудь причины, или части (члены) какого-нибудь целого: в первом случае мы назовем отношение их свойством (Inhärenz), во втором консеквенцией (Consequenz), в третьем составностью (Composition)<sup>507</sup>.

## II. ПОСТУЛАТЫ ЭМПИРИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Развитые нами основоположения вытекают все в совокупности из условий возможного опыта; значение их состоит в том, что отрицание их уничтожает возможность всякого опыта. С этой точки зрения возможность вещей вообще, а вместе их действительность и необходимость рассматривается совершенно иным образом, чем они рассматривались философией докритического периода. Вполне ясно, что условия возможного опыта суть вместе с тем и условия всех предметов возможного опыта; но каковы же условия того, что что-нибудь возможно, действительно или необходимо? Если эти условия могут быть установлены критически, то они будут образовывать основоположения, которые регулируют модальность наших познавательных суждений, следовательно, они суть основоположения модальности, дающие путеводную нить, по которой мы судим о возможности, действительности или необходимости вещей, по которой, следовательно, наши суждения распадаются на проблематические, ассерторные и

аподиктические.

Кант еще задолго до своей Критики знал, что экзистенциальные положения суть суждения синтетические, ибо существование не есть логический признак, находимый расчленением понятия. Это в основе разрушает всякую онтологию, ибо оно лишает возможности заключать от понятия какой-нибудь вещи к ее бытию. Что имеет значение для бытия действительного, будет иметь значение также для возможного и необходимого; ибо возможно то, что может быть действительным, и необходимо то, что должно быть действительным. Метафизики догматики считали возможным открыть в понятии вещи ее возможность, думали из голого понятия усмотреть, возможна ли она или невозможна. Если бы возможность была подобным признаком понятия, то этот признак как и всякий другой можно было бы удалить из понятия вещи, и это понятие должно было бы быть иным в том случае, когда к нему привходит признак бытия, и иным, когда оно его лишено. Но легко видеть, что это не так. Существует ли пирамида или нет, от этого ничего в понятии не меняется, признаки этого понятия остаются совершенно те же и не увеличатся и не уменьшатся от представления существования.

Итак, бытие вообще не есть признак, приложение которого расширяет понятие; в представлении о вещи ничто не изменяется, меняется только способ, каким это представление дается нам. Вещь может быть дана нам, как голое представление или как предмет нашего опыта: в последнем случае она является нам, как действительная. Поэтому через посредство категорий модальности определяется только отношение какого-нибудь представления к нашей способности познания. Бытие может быть дано нам только через посредство опыта, никогда через посредство чистого рассудка или чистого воображения. Кант знал это уже тогда, когда он выставлял единственно возможное доказательство для демонстрирования бытия Бога. Критерий бытия никогда не бывает логичным, а всецело эмпиричен. Закон противоречия, этот обычный критерий возможности, совершенно не решает ничего о возможности бытия. Он говорит: возможно то, что себе не противоречит, возможно понятие, признаки которого не уничтожают себя взаимно, которое не есть А и не-А в одно и то же время. Противоречие это не мыслимо, но возможно, как то показывают отрицательные величины в математике, движения и изменения в природе. С

другой стороны, представление может быть таково, что признаки его не противоречат друг другу, и тем не менее оно невозможно. В понятии пространства, ограниченного двумя прямыми линиями, нет ничего противоречивого: в понятии прямой линии не заключается, что она может пересечь другую прямую линию только в одной точке. Невозможность этого лежит в созерцании. Итак, одно не может мыслиться и вместе быть возможным, другое может мыслиться и вместе быть невозможным.

Мыслимость – одно, возможность – другое. Понятие вещи не решает вопрос бытия, это решает опыт; так как условия опыта установлены, то даны и критерии модальности. Возможно то, что согласуется с условиями опыта; действительно то, что поддается опыту, т. е. дано, как предмет опыта, следовательно, воспринятый объект или эмпирическое созерцание. Всякое явление познается как следствие другого, иначе оно не могло бы явиться ни в определенный момент, ни вообще явиться. Поэтому необходима причинность вещей. Я не могу воспринимать явления иначе, как во временной последовательности, я не могу опытно познать эту последовательность иначе, как через причинность; следовательно, причинность есть

единственная форма необходимого опыта.

Когда математик говорит: проведи прямую линию, то это не есть положение, которое нужно доказывать, а требование созерцать данное понятие, т. е. постулат созерцания. Совершенно в том же смысле основоположения модальности требуют исследования бытия понятий и обсуждения их с точки зрения опыта: как условие его они требуют испытания опыта, они требуют не голого, а сообразного опыту и эмпирического мышления. Поэтому Кант и называет их "постулатами эмпирического мышления": "1. Что согласуется с формальными условиями опыта (созерцание и понятие), то возможно. 2. Что находится в связи с материальными условиями опыта (ощущений), то действительно. 3. То, связь чего с действительным определяется по общим условиям опыта, то (существует) необходимо".

Закон необходимости тождествен с причинностью. В этом пункте постулаты эмпирического мышления совпадают с аналогиями опыта. Основоположение причинности гласит: всякое явление есть следствие другого, за которым оно необходимо следует. Основоположение необходимости гласит: необходимо то, что мы познаем опытом, как следствие. Но если всякое бытие есть следствие

другого, то нет ничего случайного. Если же всякое бытие необходимо должно быть познано опытом как следствие другого, то вся необходимость в мире обусловлена или гипотетична, то абсолютной, безусловной, иррациональной в смысле опыта необходимости не существует, то всякая необходимость объясняется естественными причинами, которые в свою очередь должны быть объяснены другими причинами: гипотетическая необходимость вполне понятна; непонятной в этом смысле слепой необходимости не существует, в природе вещей нет рока. Закон причинности исключает случай, закон необходимости исключает фатум<sup>508</sup>.

### III. ОБЩИЙ РЕЗУЛЬТАТ

#### 1. ИТОГ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ

Резюмируем учение об основоположениях в наиболее краткой форме. Оба первые основоположения определяют вещи, как величины; они поэтому "математичны"; вторые, аналогии и постулаты опыта, определяют бытие вещей одни по отношениям и по свойствам, связующим явления, другие по их отношению к нашей способности познания: поэтому они "динамичны". Оба математических основоположения образуют вместе закон непрерывности, оба динамических – закон причинности или необходимости. Итак, все основоположения выражаются следующей формулой: все предметы возможного опыта по своей форме суть непрерывные величины, по своему бытию суть необходимые следствия.

Каждое основоположение объявляет невозможным его противоположность. Это отрицательное выражение есть непосредственный, сам по себе понятный вывод. Закон непрерывности в отрицательном

выражении гласит: "в природе нет скачков, non datur saltus"; закон причинности и необходимости, выраженный отрицательно, объявляет: "в природе необходимость не отсутствует, но нет и слепой необходимости, нет случая и нет рока, non datur casus, non datur fatum". Из непрерывности величин и изменений вытекает невозможность скачка, пропуска, пропасти: "non datur hiatus"<sup>509</sup>.

## 2. РАЦИОНАЛИЗМ И ЭМПИРИЗМ

В приведенных основоположениях выражено все, что может утверждать о предметах возможного опыта (явлениях) трансцендентальная способность суждения. Она не могла бы высказать ничего, если бы не было возможно подводить явления под понятия через посредство схем. Схемы были определениями времени, и само время было формой нашего созерцания, годной только для созерцаемого объекта: они, следовательно, суть определения времени, делающие понятия применимыми; с другой стороны, понятия делают определения времени объективными. Временные определения явлений никоим образом не могут сделаться объективными без понятий; понятия ничего не могут сделать объективным без определений времени. Без определения времени (без созерцания) понятия пусты и теряются в пустоте.

Отсюда явствует, что определение времени, единственно благодаря которому возможно применение категорий, вместе с тем и ограничивает применение категорий (рестрингирует, как выражается Кант). Понятия могут применяться теперь ко всем явлениям, ибо

все явления находятся во времени; но они могут применяться только к явлениям, ибо помимо явлений во времени ничего нет; они связывают явления и только явления; они делают возможным познание их, но и только их. Если познание явлений в широком смысле мы назовем опытом, то функция чистых понятий состоит в создании опыта. Другой функции они не имеют. Не опыт создает их, ими создается опыт, но они и не могут произвести никакого другого познания кроме опыта. В этом положении заключается весь итог трансцендентальной аналитики; здесь мы сразу видим различие в учении о познании между философией догматической и критической.

По выводу трансцендентальной аналитики наше познание вещей ограничивается опытом, а он обосновывается понятиями чистого рассудка. При неумении оценить по достоинству ход критического исследования и способ его обоснования и принимая в расчет только окончательный вывод, может показаться, будто Кант в самом учении о познании синкретистически объединил противоположные направления догматической философии, будто он наполовину эмпирист, наполовину – рационалист. А если так односторонне посмотреть на вывод, что обратить внимание только на одну или

другую сторону, то философ покажется одним эмпиристом, другим рационалистом старого толка.

Что все человеческое познание состоит в опыте, это ведь положение эмпиризма: тема английской философии, начиная с Бэкона. Этому де учит и Кант с тою разницею, что он затруднил и затемнил себе путь к этому выводу, сравнительно с Локком, "Опыт о человеческом рассудке" которого легче достигает цели и читается легче, чем Критика чистого разума. Что наше познание вещей покоится на известных основных понятиях или основоположениях чистого рассудка, это утверждали, начиная с Декарта, метафизики-догматики, в особенности развил эти основоположения Лейбниц и тем сделал де Критику чистого разума излишней.

Подобные суждения вытекают из поверхностного и в основе ложного понимания. Кант не эмпирист старой школы, ибо он обосновал опыт из чистого рассудка: так же мало он и рационалист прежнего сорта, ибо он отрицал прирожденные идеи; он ни одно из двух. Поэтому нельзя говорить, что он объединил оба эти направления в своем учении, скорее он опровергнул их. Его точка зрения не догматическая, а критическая, так как он не

предполагает познаваемость вещей, а исследует и обосновывает ее.



### 3. ИДЕАЛИЗМ И РЕАЛИЗМ. – ПОЗДНЕЙШИЕ ПРИБАВЛЕНИЯ

К отделу аналитики, в котором выведено учение об основоположениях, во втором издании Критики философ прибавил два прибавления. Первое из них касается постулатов эмпирического мышления, в частности основоположения действительности, второе касается основоположений вообще. Первое называется "Опровержение идеализма"<sup>510</sup>, второе "Общее замечание к системе основоположений"<sup>511</sup>. Этим он хотел избегнуть того непонимания, которому подверглось его учение о явлениях и об объектах познания. Из рецензий Гарве он увидел, что его Критика находится в опасности быть смешанной с идеализмом Берклея. Своим "Опровержением идеализма" он хотел отвлечь этот ложный взгляд.

Вопрос касается реальности или действительности вещей вне нас. Идеализм считал эту реальность или сомнительной и недоказуемой, или ложной и невозможной: на первом настаивает "проблематический идеализм Картезиуса", на втором "догматический идеализм Берклея". В своих Прологоменах Кант назвал

первый идеализмом эмпирическим, второй мистическим или мечтательным и противопоставил обоим в своем собственном учении "идеализм критический"<sup>512</sup>.

Учение Берклея основывалось на ложном взгляде на пространство, которое оно считало не основным условием явлений, а самим явлением или свойством вещей; тогда, конечно, пространство не имело реального значения, а только воображаемое и вещи в пространстве (вещи вне нас) должно было считать результатом воображения. Эта ложная основа берклеевского идеализма уже опровергнута трансцендентальной эстетикой<sup>513</sup>.

Наоборот, Декарт имел полное право со своей точки зрения, не допускающей никакой другой достоверности кроме собственного бытия и мышления, считать бытие вещей вне нас с самого начала сомнительным и недоказуемым. Этот проблематический идеализм основывается на единственной достоверности внутреннего опыта: поэтому Кант называл его "эмпирическим". Если же теперь удастся доказать, что без действительности вещей вне нас не может быть внешнего опыта, а без него не может быть и внутреннего, то идеализм опровергнут и в этой форме, а следовательно, и вообще. Положение,

которое надо доказать, гласит: "Чистое, но эмпирически определяемое сознание моего собственного бытия доказывает бытие предметов в пространстве вне меня"<sup>514</sup>.

Внешний опыт столь же непосредствен, как и внутренний, он сам обусловлен действительностью внешних предметов, следовательно, телами и их изменениями (движениями); последние не могли бы быть объектами опыта, если бы не существовало чего-то постоянного; субстанция ясна для нас только как явление пребывающее, оно же познаваемо только в пространстве; бытие наполняющее пространство, есть материя; поэтому материя есть единственная, познаваемая субстанция. Таким образом материя является условием, без которого непознаваема никакая смена, никакое изменение, следовательно, невозможен ни внешний, ни внутренний опыт<sup>515</sup>.

Этим учением, которое впервые обосновано Критикой, должен был быть опровергнут идеализм как в его картезианской, так и берклеевской формулировке. По Декарту тела или внешние предметы независимы от нашего представления, они суть вещи в себе, а пространство есть свойство их сущности или

атрибут: это учение опровергнуто Кантом, ибо по нему тела или внешние предметы суть наши представления, обусловленные пространством, которое составляет форму нашего внешнего созерцания. Пространство и тела не суть вещи в себе, вне нас существующие, а суть необходимые представления в нас: только потому внешний опыт так же непосредствен, как и внутренний. То, что опровергнуто Кантом в выше приведенной аргументации картезианского учения, есть не его идеализм, а его реализм, который рушится при прикосновении идеалистического воззрения кантовского учения. Мы будем еще иметь повод возвратиться к этому пункту при сравнении первого и второго издания Критики.

Беркле́й отвергал, что материя есть вещь в себе или нечто независимое от всякого представления. Он был бы опровергнут, если бы Кант доказал, что материя есть подобная вещь в себе; но он только доказал, что она есть вещь вне нас: именно, что она есть необходимый предмет внешнего опыта. Вещи вне нас суть вещи в пространстве, пространство есть наше созерцание, вещь есть наше понятие: поэтому материя не есть вещь в себе, и учение Берклея вышеприведенной аргументацией в этом пункте не опровергнуто, а подтверждено. Мы уже

привели одно место из дедукции категорий в первом издании Критики, где философ недвусмысленно выражает свой основной взгляд относительно материи, а в трансцендентальной диалектике мы встретимся с очень ясным и откровенным подтверждением того же самого. Нельзя отрицать, что в "опровержении идеализма", находящемся во втором издании, есть намек, способный ввести в заблуждение читателя, ибо вещи вне нас являются там в таком освещении, как будто бы они были вещами в себе.

"Общее замечание к системе основоположений", также прибавление следующего издания, совершенно не подтверждает предшествующего "Опровержения идеализма", хотя именно в этом отношении философ приписывает ему особенную важность. Из самих категорий мы не можем ни усмотреть возможности вещей, ни представить действительных предметов; для этого нам нужно созерцание и именно внешнее. Это распространяется на все категории и в особенности на категории отношения. Без внешнего созерцания нет познания материи, нет постоянного явления, субстанции, нет, следовательно, познания связи субстанций, нет познания движения или изменения в

пространстве, которыми мы пользовались как примерами для того, чтобы представить себе изменение вообще, созерцание, корреспондирующее понятию причинности. "Из голых понятий совершенно нельзя усмотреть, 1. как может существовать нечто, только как субъект, а не как определение других вещей, т. е. как оно может быть субстанцией, 2. как потому, что существует нечто, необходимо должно существовать и нечто другое, и значит, как вообще нечто может быть причиной, 3. как, если имеются многие вещи, то из того, что существует одна вещь, вытекает, что нечто есть следствие другого и наоборот и таким образом может происходить общение субстанций"<sup>516</sup>. В этом вопросе заключалась главная проблема докритических исследований нашего философа.

Критика разрешает эту проблему обоснованием опыта, т. е. доказанным объективным значением и применимостью категорий; эта применимость возможна только через определение времени, следовательно, через созерцание. Так как во времени все находится в постоянной смене, смена же познается только при условии постоянного явления, а последнее может быть только предметом внешнего созерцания, то следует: "что для того, чтобы понять

возможность вещей согласно категориям и доказать их объективную реальность, мы нуждаемся не только в созерцании, но непременно во внешних созерцаниях"<sup>517</sup>.

Эта необходимость внешнего созерцания нисколько не находится в противоречии с основным идеалистическим воззрением, а скорее составляет его сущность и из него вытекает. Поэтому и в только что приведенном положении мы не можем найти особенной "замечательности", по выражению нашего философа. Мы не видим, как благодаря ему опровергнут идеализм или как должно подтверждаться его опровержение; тогда вещь в себе должна бы была иметь значение причины внешнего созерцания или хоть быть ее фактором. Этого философ не сказал! он стал бы тогда в противоречие с основами своего учения; но в изложении обоих этих прибавлений позднейшего издания заключается как бы намек, что действительность внешних предметов должна иметь значение независимо от материала и формы наших представлений, т. е. будто внешние предметы суть вещи в себе. Только в одном пункте, совершенно не направленном против идеализма, мы видим изменение в учении Канта. Прежде он заявлял, что во времени явления или

существуют одновременно, или одно за другим; здесь говорится наоборот: во времени ничто не пребывает, а все находится здесь в непрестанном потоке. Одновременность не может быть познана без того, чтобы что-нибудь не пребывало; постоянное познается только как пространственное бытие, т. е. как предмет внешнего созерцания, поэтому категории для своей объективной реальности нуждаются "не только в созерцаниях, но и непременно во внешних созерцаниях"<sup>518</sup>.

## Глава восьмая

### ГРАНИЦА ПОЗНАНИЯ. ВЕЩЬ В СЕБЕ И ЯВЛЕНИЕ. АМФИБОЛИЯ РЕФЛЕКСИВНЫХ ПОНЯТИЙ

#### I. ГРАНИЦА ПОЗНАНИЯ

##### 1. ВОЗМОЖНОСТЬ ПОЗНАНИЯ СВЕРХЧУВСТВЕННОГО

Положительная задача Критики разрешена: факт математики и естествознания (опыта) объяснен, обнаружены условия, при которых имеет место познание в смысле Критики, познание синтетическое и вместе необходимое, т. е. метафизическое. Но условия, составляющие возможность этого познания и объясняющие его, ограничивают его вместе с тем определенную область: они определяют явления, как единственно возможные его предметы, которые суть не что иное, как наши представления. Всеобщее и необходимое познание явлений

существует, но познание это есть познание только явлений. Если мы назовем метафизическим всякое познание, имеющее характер строгой всеобщности и необходимости, то положительный результат Критики гласит: существует метафизика явлений. Если мы назовем эмпирическим всякое познание, объекты которого суть явления или вещи чувственные, то тот же результат будет гласить: существует только опыт.

С этим положительным результатом непосредственно граничит отрицательный, который выступает теперь на первый план. Если возможно только познание явлений, то из этого непосредственно следует, что предметы, которые не являются, не познаваемы. Наша чувственность есть источник явлений. Что не чувственно, то никогда не может являться и наоборот. Если трансцендентальная аналитика доказала возможность познания чувственных вещей, то теперь задачей Критики будет опровергнуть возможность познания нечувственных вещей. Разрешение этой задачи входит в трансцендентальную диалектику.

В сущности это опровержение уже вошло в результат аналитики, как необходимый ее вывод, и вряд ли заслуживало бы обширных и трудных

исследований, предстоящих нам, если бы надо было доказать только невозможность этого познания. Теперь уже вполне ясно, что человеческий разум не имеет никакого права распространять свою способность познания на объекты за пределы ее чувственности. Но именно такой взгляд, не будучи ни новым, ни затруднительным, принуждает Критику заняться вопросом, который она меньше всего вправе оставить в стороне. Когда она устанавливала факт познания, то между фактически существующими науками нашлась и метафизика сверхчувственного, свидетельствующая о наличии синтетических познаний a priori. Итак, эта наука существует, хотя невозможность ее уже ясна.

По праву она бы не должна существовать, но фактическое существование ее нельзя оспаривать, и меньше всего со стороны той Критики, которая сама установила этот факт. Следовательно, он должен быть объяснен прежде, чем незаконность ее доказана. Мы должны отличать фактическую возможность от возможности правовой; математика и опыт имели за собой обе, метафизика сверхчувственного только одну. Не надо много для того, чтобы отрицать метафизику сверхчувственного; для этого миру не нужно было

Канта; и до него было достаточно людей, дошедших в ее отрицании до крайности. Метафизика сверхчувственного отрицалась таким образом, что ни один человек не мог нащупать хотя бы тот ложный путь, откуда она некогда возникла. И в действительности найти этот ложный путь представляет значительно большую трудность. Это задача, перед которой останавливается теперь Критика. Каким образом познание нечувственных вещей возможно только как факт, хотя оно невозможно по праву? Факт по праву предполагает, что он имел право на существование, факт сам по себе предполагает, что он мог случиться. Где же таится в человеческом разуме эта возможность по отношению к той метафизике, которая уже построила так много философских систем?

Если для нее нет правомерной или действительной способности познания, то подобную науку создало неправильное применение какой-нибудь из наших способностей. Какая способность человеческого разума подверглась этому злоупотреблению, и в чем оно состояло? Так как невозможно, чтобы оно было намеренно, то тут, очевидно, замешалась ошибка, в которой повинен не только случай. Наука не стремилась к заблуждению; если

она заблуждается в основе, то она должна была произойти из заблуждения. Здесь ряд вопросов, которые надо разрешить прежде, чем трансцендентальная диалектика займется своей специальной задачей.

## **2. ПРЕДСТАВЛЕНИЕ НЕЧУВСТВЕННЫХ ВЕЩЕЙ (НОУМЕНЫ)**

Что касается метафизики, как познания нечувственных вещей, то объяснить ее возможность в такой же степени трудно, в какой невозможность ее прямо бросается в глаза. В таком критическом положении находится Кант после всего того, что сделали исследования его аналитики. Установлено, что у человеческого разума нет объекта и нет способности для познания сверхчувственного. Как могло когда бы то ни было человечество прийти к такой науке? Как был возможен хотя бы только отблеск и призрак вещей, которые отнюдь не лежат в кругозоре нашего разума?

Очевидно в природе нашего разума должна заключаться возможность представлять каким-нибудь образом нечувственные вещи, иначе невозможен бы был призрак науки, направленной на них. Где есть познание, безразлично о каких предметах и безразлично по какому праву, там должно предшествовать представлению об его возможных объектах. Но представление нечувственных вещей невозможно посредством нашего созерцания, ибо оно по

форме и содержанию чувственной природы: материал его есть ощущение, его формы суть пространство и время. Нечувственные вещи никогда поэтому не могут быть созерцаемы, а только мыслимы; их представление, будут ли они признаваться или отрицаться, возможно только через посредство чистого рассудка. Если бы человеческий разум был вполне чувственен, то представления нечувственных предметов никогда не могло бы быть и наука о подобных вещах была бы невозможна не только по праву, но и вообще.

Однако в чистом рассудке мы имеем способность познания, совершенно независимую от чувственности, способность чистых понятий, о которых сама Критика заявляла, что они возникают совершенно независимо от созерцания. Всякое понятие подыскивает предмет, которому оно соответствует, который оно представляет. Ни одно из чистых понятий не представляет чувственной вещи. Если оно действительно должно представлять нечто определенное или иметь объект, то он может быть только вещью нечувственной. Таким образом найдено то представление, которое искалось, как первое условие для науки сверхчувственного. Ясна и та способность, которая единственно в состоянии образовывать подобное представление. Вещи

нечувственные не созерцаемы человеческим разумом, а только мыслимы, интеллигибельны; они не суть объекты чувств, а чисто мыслимые вещи.

Область наших представлений разделяется, поэтому, на явления (предметы созерцания) и интеллигибельные объекты, или на "феномены" и "ноумены", как говорили древние. Вещи, как они есть сами по себе, не могут быть представляемы чувственно, а могут только мыслиться. Различие между феноменами и ноуменами равнозначуще поэтому с различием между явлениями и вещами в себе. Если возможно вообще познание сверхчувственного, то должны существовать представления, которые суть ноумены или вещи в себе. Эти представления могут даваться только чистым рассудком, исследование которого было делом аналитики. Последняя задача ее заключается в том, чтобы определить понятие вещи в себе, т. е. разрешить, что означает это понятие и как оно возникает.



### 3. РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ ВЕЩЬЮ В СЕБЕ И ЯВЛЕНИЕМ

Если думать, что явления и вещи в себе суть объекты тождественные, то через наши чувства они представляются нами как феномен, через наш рассудок как ноумен; чувственность берет предмет так, как он (нам) является, рассудок, наоборот, так, как он есть сам по себе: в этом смысле метафизики-догматики и различали явление и вещь в себе. Объект чувственного представления и только мыслимого один и тот же, способы его представления различны только по степени: в чувственности он представлен неясно, в рассудке ясно; феномен имеет объектом неясное и спутанное представление, ноумен вполне ясное. Отсюда догмат: рассудок познает вещи, как они суть сами по себе. Так различал явление и вещи в себе Лейбниц.

Чувственно представленный мир является в виде тел; мир, ясно и отчетливо мыслимый, является в виде ряда представляющих монад; оба мира есть совокупность тождественных объектов. Это не было мнением древних, которые отличали мир чувственный от умопостигаемого: явление не было для них вещью в себе, представляемой

неясно, не было представлением, которое мышление должно было только прояснить для того, чтобы восстановить истину, оно было для них воображением и заблуждением, которое разрушается истинным мышлением. Явления и вещи в себе различались у них не по степени, а по роду<sup>519</sup>.

Способ различения Лейбница ни в каком случае не мог быть принят Кантом. Как чувственность согласно критической философии отличается от рассудка не только степенью, так и явление не по степени только отлично от вещей в себе. Если бы они различались только по степени, как ясное и неясное представление, то в обоих была бы представлена одна и та же вещь, тогда вещь в себе была бы не чем иным, как явлением, из которого удалено чувственное представление. Но согласно критической философии явление, по удалении из него чувственного представления, есть ничто, совершенно ничто. Явление есть только чувственное представление. Если я удалю из него мои понятия, то оно перестанет быть объектом и делается эмпирическим созерцанием; если я удалю из него мое созерцание, то оно перестает быть явлением и будет только впечатлением; если я удалю отсюда впечатление, то исчезает последний остаток, и в результате

получается пустое ничто, а не вещь в себе.

Если явление считать за нечто вне нашего представления, тогда, конечно, можно думать, что и по удалении представления из него остается нечто и что это нечто есть вещь в себе. Кантовская философия понималась так большею частью и более неправильно не могла быть понимаема. Если пространство и время суть наши представления, то всякое явление, именно потому, что оно во времени и пространстве, есть не что иное, как наше представление, то вещь в себе именно потому, что она не созерцательна, следовательно, не во времени и пространстве, отлична от явления не по степени, а по роду, следовательно, это есть представление совершенно иного объекта, чем явление. В известном смысле чувственность и рассудок имеют и у Канта тождественный объект. Но их общий предмет есть только явление, в представлении которого чувственность и рассудок имеют совершенно различные функции. Ощущение дает явлению материал, созерцание делает из этого материала явление, рассудок создает из явления объект. То, что чувства представляют случайно, рассудком представляется согласно правилу и благодаря этому делается объективным, т. е. явлением,

которое не может быть представлено иначе, как именно так. Если выражение "должно быть представлено" равнозначуще с "есть", то мы можем сказать вместе с Кантом, что рассудок представляет предметы так, как они есть, тогда как чувственность представляет предметы так, как они являются, но предмет рассудка есть все же явление, он есть представление необходимое, тогда как восприятие есть представление случайное<sup>520</sup>.

## II. ПОНЯТИЕ ВЕЩИ В СЕБЕ

### 1. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ И ПРОБЛЕМАТИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ

Вещь в себе у Канта отлична от явления по существу; она обозначает предмет, который никогда не может сделаться явлением, который, следовательно, разум может только намечать, но не может определить ближе или воспроизвести, так как он образует только эмпирические объекты. Пусть в отличие от явлений, как предметов эмпирических, вещь в себе будет называться "предметом трансцендентальным". Понятия рассудка применимы только к явлениям, как предметам возможного опыта и допускают только эмпирическое их употребление. Если бы они были применимы к вещам в себе, то из них можно было бы сделать трансцендентальное применение: такого применения они не имеют, но, говорит Кант, "они имеют трансцендентальное значение"<sup>521</sup>.

Каждое понятие обозначает предмет, к которому оно относится. Эмпирические понятия имеют свои предметы в созерцании, из которого

они абстрагированы; чистые понятия абстрагированы не из созерцания и эмпиричны только по их применению, а не по происхождению. Если эти чистые понятия, независимые от всякого опыта, каковы они суть, представляют и предмет, независимый от всякого опыта, предмет отнюдь не эмпиричный, как и сами они, то этот предмет есть вещь в себе, голый ноумен, величина которого независима от нашего созерцания, качество которого независимо от нашего ощущения, субстанция и причинность его остаются без всякого временного определения и необходимость установлена помимо модальности нашего познания. Если, следовательно, наши чистые понятия представляют нам объект непосредственно, без помощи схем, то предмет этот, как и сами понятия, независим и от всякого опыта, и от пространства и времени: он есть вещь в себе. Однако наши чистые понятия не могут вообще представлять никакого предмета, они могут только связывать представления. То, что они должны связывать, должно быть дано им, быть дано через созерцание, поэтому они могут связывать только чувственные представления или явления, поэтому они не могут представить вещь в себе, а только означать ее (bedeuten): они имеют эмпирическое применение и вместе

трансцендентальное значение.

Непосредственное представление предмета никогда не бывает понятием, а всегда созерцанием. Если бы вещь в себе была представляема, то это было бы возможно только через посредство рассудка, этот последний должен был бы тогда обладать способностью непосредственного представления (созерцания): для того, следовательно, чтобы иметь возможность представить вещь в себе, необходим созерцательный (интуитивный) рассудок или интеллектуальное созерцание. Возможен ли вообще подобный рассудок, мы не можем ни утверждать, ни отрицать, ибо голое его понятие не включает в себе противоречия. Мы можем сказать только, что человеческий рассудок не таков, ибо он дискурсивен, а не интуитивен; человеческий разум не обладает такими условиями, при которых вещь в себе могла бы стать представлением.

Вещь в себе никогда не может быть предметом чувственного созерцания: в этом ее отрицательное значение. Она может быть только предметом нечувственного (интеллектуального) созерцания: в этом ее положительное значение. Но существует ли вообще интеллектуальное созерцание, это остается вопросом;

следовательно, остается вопросом и то, может ли вещь в себе быть представлением или нет. Поэтому по своему положительному значению для нашего рассудка она остается проблематичной. А так как человеческое созерцание не иное, как именно чувственное, то вещь в себе никогда не может быть предметом нашего представления; для нашего рассудка, следовательно, помимо этого проблематического представления оно имеет только отрицательное, которое очень важно. Ибо теперь мы можем высказать следующее суждение: все возможные предметы суть или явления, или вещи в себе; вещи в себе никогда не будут для нас предметами возможного представления; потому все предметы нашего возможного представления, а следовательно, и нашего возможного познания, суть только явления, или все наше познание (по отношению к его объектам) есть только опыт<sup>522</sup>.

## **2. ВЕЩЬ В СЕБЕ, КАК ПРЕДЕЛЬНОЕ ПОНЯТИЕ**

Аналитика показала, что опыт возможен только при посредстве чистых понятий. Если еще остается сомнение в том, не может ли через их посредство осуществиться познание и по ту сторону опыта, то понятие вещи в себе указывает нам, что чистые понятия не допускают никакого иного познания кроме опыта. В этом смысле вещь в себе составляет "предельное понятие рассудка". После того, как область возможного познания рассудка исследована таким образом во всем ее объеме, трансцендентальная аналитика может закончить свое исследование<sup>523</sup>.

## **3. ИММАНЕНТНОЕ И ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ЧИСТЫХ ПОНЯТИЙ**

Итак, наш рассудок знает о вещах в себе только то, что они в основе отличны от всех возможных явлений и относятся к области совершенно иных предметов, чем мыслимые объекты рассудочного познания, что, как объекты, они вполне проблематичны для нашего рассудка и достоверны только как определение предела. С самого начала с точки зрения рассудка нам ничего не явствует кроме этой границы. По одну сторону ее – далекая область опыта или природы, по другую – независимый от всякого опыта совершенно отличный от него мир, бытие которого для нас сначала совершенно неопределенно, о котором через посредство чистых понятий рассудка мы не можем составить себе никакого представления. Только по одну сторону этой границы понятия рассудка имеют значение в области опыта; самой границы возможного опыта они переступить не могут. Так как они имеют значение при всяком опыте, то Кант говорит, что применение этих понятий и значение их основоположений "имманентно". Так

как они никогда не смеют переступить или трансцендировать за границу опыта, то "трансцендентного" применения они не имеют и основоположения их лишены трансцендентного значения.

В кантовской терминологии не следует смешивать "трансцендентного" "с трансцендентальным". Трансцендентально то, что предшествует опыту, как необходимое его условие, наоборот, трансцендентно то, что переступает границу опыта. Чистые понятия трансцендентальны, поскольку они возникают не из опыта, а в чистом рассудке; они имманентны по своему применению, поскольку они имеют значение во всяком опыте; они делаются трансцендентными, если они пытаются представить или познать вещи по ту сторону границы опыта. Поэтому всякое познание вещей в себе основывается, говоря языком Канта, на трансцендентном применении чистых понятий, на трансцендентном значении их основоположений. Чистые понятия рассудка указывают на предмет по ту сторону опыта, представить который они не могут, не говоря уже о том, что они не могут познать его. Их значение трансцендентно, а познание, на которое они покушаются, трансцендентно; в силу своего

трансцендентального значения они обозначают только границу возможного их познания или ограничивают себя самих; в силу своего трансцендентального применения они переступают эту границу. Поэтому Кант говорит, что помимо этого эмпирического применения рассудка невозможно иное трансцендентальное<sup>524</sup>.

Здесь и находится та граница между законным и незаконным значением понятий рассудка: с последнего и начинается свое исследование трансцендентальная диалектика.

### III. АМФИБОЛИЯ РЕФЛЕКСИВНЫХ ПОНЯТИЙ<sup>525</sup>

#### 1. ПОНЯТИЯ СРАВНЕНИЯ

Вещь в себе или ноумен не есть наше представление и потому уже не может быть им, что она есть сама вещь в отличие от нашего представления. Это вполне явствующее положение включает в краткой формулировке итог критической философии до настоящего пункта и вместе определяет ее противоположность к прежней (а именно лейбницевской) метафизике. Последняя утверждает, что вещь в себе есть вещь как объект рассудка, как предмет нашего ясного и отчетливого мышления. В этом пункте догматическая метафизика и критическая философия, Лейбниц и Кант стоят друг против друга. Здесь именно тот пункт, в котором Канту удобнее всего лишить основы учение своего предшественника. Ибо основание заключается в том, что вещи в себе (ноумены) имеют значение объектов рассудка. Естественное следствие этого предположения есть то, что понятия, при помощи

которых рассудок сравнивает свои представления, должны иметь значение для вещей в себе, что, другими словами, эти понятия сравнения выражают истинное отношение вещей. Сравнимые представления или тождественны, или различны, они или согласуются друг с другом, или противоречат друг другу, они относятся друг к другу или как внутреннее и внешнее, или как определяемое и определение (материя и форма). Соответственно этому четыре понятия сравнения: тождество и различие, согласие и противоречие, внутреннее и внешнее, материя и форма.

Лейбницевская философия в силу принятого ею основания должна считать сравнение рассудка за единственно правильное и объективное и соответственно этому определить отношения самих вещей. Она подвергается поэтому двойному заблуждению, ибо, во-первых, представления даны не только в рассудке, но и в чувственности, а затем чувственность не есть спутанный рассудок, а и сама тоже познавательная способность: поэтому представления должны быть сравниваемы с двух различных точек зрения, как с точки зрения чувственности, так и рассудка; во-вторых, рассудочное сравнение не единственное, а

во-вторых, всякое производимое нами представлено имеет значение только для явлений и ни в каком случае для вещей в себе.

Поэтому прежде всего надо рассмотреть, под какой точкой зрения сравниваются представления: это рассмотрение Кант называет "трансцендентальной рефлексией". Если чувственность производит сравнение иначе, чем рассудок, то сравниваемые представления являются иными с точки зрения чувственности, чем с точки зрения рассудка, и эти понятия сравнения соответственно этому будут иметь два различных значения: Кант называет это "амфиболией рефлексивных понятий". Эта амфиболия оставалась скрытой для лейбницевской философии, ибо она ложно различала чувственность и рассудок, а потому сравнивала явления только рассудком и определяла явления так, как будто они были не явлениями, а вещами в себе. Кантовская критика лейбницевской философии направляется на этот пункт. При своем способе сравнения представлений Лейбниц должен был умышленно отвлекаться от всех чувственных условий; потому его сравнение не могло иметь значения для явлений, а только для понятий и вещей в себе. А так как последние не суть сравниваемые

предметы, то все научное здание монадологии рушится. Доказательство против Лейбница будет выведено, коль скоро будет обнаружено, что объекты должны быть сравниваемы иначе с точки зрения чувственности, чем со стороны рассудка, ибо отсюда выяснится, что сравнение рассудка не имеет значения для явлений, а потому и не имеет познавательной ценности.



## 2. КРИТИКА ЛЕЙБНИЦЕВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Рассудок должен считать, что понятия, имеющие одни и те же признаки, составляют одно и то же понятие. Если признаки двух объектов совершенно тождественны, то следует признать, что объекты ее неразличимы: отсюда лейбницевское положение неразличимости. Если, однако, все вещи должны быть различаемы, то признаки их должны быть совершенно отличны и не может существовать двух совершенно одинаковых вещей: отсюда положение различия, на котором покоится монадология. Иначе является сравнение с точки зрения чувственности. Два понятия могут по своим признакам быть совершенно тождественны: в пространстве и времени они всегда различны. Два кубических фута пространства совершенно одинаковы по признакам, но они все-таки не один кубический фут, а два, потому что они занимают различные пространства. Если, следовательно, понятия тождественны, то, как вещи в себе, они неотличимы; как явления они всегда различаемы. Лейбницевское положение имеет, следовательно, значение только для вещей в себе, т. е. оно не

имеет значения<sup>526</sup>.

Рассудок должен считать, что установление понятия есть его утверждение или реальность, противоположность его есть отрицание или негация, что реальность и негация относятся как А к не-А, что в этом отношении заключается единственно возможное противоречие. Под А мы понимаем всякую возможную реальность, под не-А – всякую возможную негацию. Если никакого иного противоречия, кроме как между А и не-А, быть не может, то между реальностями противоречия нет, то негация никогда не есть реальность, а только ее уничтожение, отсутствие, предел, то отрицательное может пониматься вообще только как предел или отсутствие реальности, а не как реальность. Отсюда вытекает лейбницевское понятие зла, злого и т. д. Далее следует, что между реальностями невозможно противоречие, следовательно, мыслима совокупность всех реальностей, возможных и действительных, откуда исходит понятие Бога, "всереальнейшего существа". Иначе оказывается дело с точки зрения чувственности. Противоречие реальностей здесь вполне возможно, как оно проявляется в отрицательных величинах, в противоположных направлениях и силах и т. д. Следовательно, положение, что реальности

не противоречат друг другу и что негация не есть реальность, не имеет значения для явлений, а только для вещей в себе, т. е. оно не имеет значения.

Понятие внутреннего, усвоенное только через рассудок, должно быть отличаемо от всего внешнего: оно, следовательно, должно быть самостоятельной сущностью, независимой от всяких внешних влияний, т. е. субстанцией; субстанция эта не может составлять внешнего предмета, следовательно, не должна существовать в пространстве, а скорее исключать из себя все определения места, величины, соприкосновения, движения и т. д.; таким образом для более близкого определения ее остается только представление и его состояния; поэтому рассудок может усваивать внутреннее только как представляющую субстанцию (монаду), он не может допустить внешнего воздействия монад друг на друга, потому что этим уничтожилось бы понятие внутренней реальности, он должен, следовательно, мыслить их отношение или связь в форме предустановленной гармонии. Наоборот, с точки зрения чувственности все различаемые нами сущности суть в пространстве, и все явления в пространстве и времени познаваемы только из их отношений или реляций. Вся лейбницевская

монадология поэтому не имеет значения для явлений, а только для вещей в себе, т. е. она не имеет значения.

Сравнение материи и формы, мыслимое рассудком, есть отношение определяемого к определению; понятие материи есть понятие определяемого, способного к образованию материала, понятие формы дает определения и отношения, которые образуют и упорядочивают материал. Следовательно, форма предполагает здесь материю, как определение определяемое, как действительность, возможность. Поэтому возможные миры составляют у Лейбница условие, из которого возникает (путем выбора) мир действительный, а в действительном монады суть материал, из которого состоит мир: это есть первое определение; второе есть его форма или порядок. Отношение их есть их общение или сосуществование, внешняя форма которого есть пространство! действие каждой в отдельности состоит во внутренних изменениях, в последовательности их различных состояний представления, внешняя форма которых есть время; отсюда лейбницевская система, согласно которой пространство и время суть формы или отношения, которые предполагают бытие вещей. Будучи рассматриваемы с точки зрения

чувственности, пространство и время не суть отношения вещей, а формы явлений, т. е. созерцания, без которых ничто не может являться. Здесь, следовательно, форма предшествует материи. Материя только мыслимая бесформенна, созерцаемая и чувственно ощущаемая всегда во времени и в пространстве, она всегда имеет форму созерцания. Другими словами: материя, как явление, предполагает пространство и время, материя, как вещь в себе, составляет предусловие обоих. Понятие лейбницевского учения пространства и времени не имеет поэтому значения для явлений, а только для вещей в себе, как объектов рассудка, т. е. оно значения не имеет.

### 3. ЛЕЙБНИЦ И ЛОКК

Таким образом вся лейбницевская философия во всех своих пунктах сводится к основной ошибке, состоящей в том, что она считает чувственность спутанным рассудком, а ее объекты самими вещами, познаваемыми мыслящим рассудком. Ошибка в том, что Лейбниц рассматривает явления, как вещи в себе, и потому сравнивает их только рассудком, между тем как они должны быть сравниваемы с точки зрения чувственности. Нельзя правильно понять различие между вещью в себе и явлением, если мы не усвоим правильно различие между чувственностью и рассудком. Если принять степенное различие этих двух способностей познания, то одно из обоих составляет основную способность, другое ее степень; тогда или чувственность должна быть сведена на рассудок, или этот последний на чувственность: первого хотели интеллектуалисты, второго сенсуалисты; но в обоих случаях объекты чувственного представления имели значение самих вещей, познаваемых для одних голым рассудком, для других – чувственным восприятием. Различие между явлениями и вещами в себе остается в

обоих случаях неразъясненным. Лейбниц превратил все явления в чистые объекты рассудка, в то время как Локк хотел все понятия рассудка свести на чувственные восприятия и впечатления. Чтобы кратко и метко охарактеризовать противоположные направления, можно выразиться словами Канта: "Лейбниц интеллектуализировал явления, тогда как Локк сенсифицировал все рассудочные понятия в совокупности".

## Глава девятая

### УЧЕНИЕ О ПОНЯТИЯХ РАЗУМА ИЛИ ИДЕЯХ. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ИЛЛЮЗИЯ И ДИАЛЕКТИЧЕСКИЕ ЗАКЛЮЧЕНИЯ РАЗУМА

#### I. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ВСЯКОЙ МЕТАФИЗИКИ СВЕРХЧУВСТВЕННОГО

##### 1. ВЕЩЬ В СЕБЕ КАК ОБЪЕКТ

Последним понятием аналитики было предельное понятие чистого рассудка и опыта, вещь в себе, положительное значение которой оставалось вполне проблематичным с точки зрения рассудочного познания, отрицательное значение которой заключалось в том, что горизонт нашего познания ограничен ею. До сих пор с вещью в себе не связывается ни малейшей ошибки; она возникает впервые, когда вещь в себе делается предметом познания и тем преступается та граница, которую рассудок

полагает своей сфере применения. Если бы вещи в себе были явствующими предметами, то познание их могло бы иметь место помимо всякого опыта при посредстве голого разума, т. е. оно было бы метафизическим: оно может поэтому быть названо метафизикой сверхчувственного. Существование нечувственных объектов, не будучи данным ни в каком опыте, может быть усмотрено только голым рассудком; их бытие должно быть дано через их понятие и явствовать из него. В этом смысле всякая метафизика сверхчувственного есть онтология. Если бы вещи в себе могли быть объектами, то все предметы можно было бы разделить на явления и на вещи в себе. Если существует метафизическое познание обо всех предметах, то существует и метафизика вообще. Критика показала, что метафизическое познание явлений возможно. Если бы была возможна метафизика сверхчувственного или онтология, то существовала бы и метафизика вообще: поэтому последний вопрос своей Критики Кант формулировал в Прологоменах следующим образом: "Как вообще возможна метафизика?" Вопрос тождествен с другим: как возможна метафизика сверхчувственного или онтология? Но предметы нельзя делить на явления и на вещи

в себе, так как последние не суть предметы<sup>527</sup>.

Задачей Критики будет теперь объяснить возможность онтологии в одном смысле и доказать ее невозможность в другом смысле. Предметы онтологии суть вещи в себе. Последние по существу никогда не могут становиться объектами или представлениями; поэтому по существу невозможно и познание их, и если такая наука существует фактически, то она не будет наукой, а будет иметь только обманчивый ее призрак. Если же вещи в себе, которые в действительности не суть объекты, не могли бы становиться объектами даже призрачно, то метафизика сверхчувственного была бы невозможна и как призрачная наука, т. е. она была бы невозможна во всяком смысле, и факт, являющийся нам в таком количестве систем, оставался бы необъясненным. Должно быть показано, что вещи в себе суть и должны быть призрачными объектами: тогда, очевидно, познание их возможно как науки призрачной и невозможно как истинного прозрения.

В опыте существуют только чувственные объекты. В области опыта и при его условиях сверхчувственное не может приобрести даже призрачности предметного бытия: поэтому эта

призрачность не может быть порождена опытом. Она должна скорее иметь свое основание в самом разуме помимо всякого опыта: т. е. призрак, на котором покоится всякая метафизика сверхчувственного, не эмпиричен, а трансцендентален. Этот "трансцендентальный призрак" и надо обнаружить в его корне, объяснить из последнего его основания и раскрыть во всех случаях, где он образует основу так называемой метафизики. Решение этой задачи и есть "трансцендентальная диалектика"<sup>528</sup>.

Вначале этот слегка намеченный призрак дает вещам в себе такой вид, как будто бы они были предметами, т. е. явлениями или познаваемыми вещами, и тем вводит человеческий разум в искушение направлять свое познание на эти призрачные объекты. Прежде чем проникать в основу этого призрака, мы должны ближе определить вещь в себе. С точки зрения рассудка в ней можно открыть только отрицательное значение предела. Что такое собственно вещь в себе и каково ее положительное значение, остается до сих пор загадочным. ...

## 2. ПУТЬ ОПЫТА. – РЕГРЕССИВНОЕ ЗАКЛЮЧЕНИЕ

... ..Всякое причинное связывание явлений есть опытное суждение. Условие вмещает в себя обусловленное и относится к нему как общее к единичному, как в суждении предикат к субъекту. Если, следовательно, от обусловленного надо подняться к условиям, то это значит то же самое, что идти от частного к общему или обуславливать суждение его правилом. Возьмем суждение: "все тела изменчивы"; условием его будет: "все тела сложны"; правилом – "все сложное изменчиво". Это правило обосновывает изменчивость тел их сложностью. Таким образом суждения относятся к правилам, как вывод к первой посылке; условие, при котором правило имеет значение в определенном случае, есть вторая посылка. Обуславливать суждение, каково бы оно ни было, значит поэтому выводить эти суждения из какого-нибудь правила при определенной предпосылке. Правило составляет первую посылку, применимость правил дает вторую посылку, а само применение образует вывод. Выведение суждений из правил или обуславливание (обосновывание) суждений

происходит поэтому всегда в форме заключений. Логика назвала суждение при посредстве правил, или связывание двух суждений в третье, необходимо из него вытекающее, заключением разума (Vernunftschluss) в отличие от рассудочного заключения (Verstandesschluss), которое выводит одно суждение непосредственно из другого (т. е. помимо промежуточного третьего суждения). Здесь не место разделяться с логикой относительно правильности этих терминов. Можно возразить, что заключения суть не что иное, как суждения, что, следовательно, способность заключать есть именно способность судить, что непонятно, чем отличается разум как способность заключения от рассудка как способности суждения. Оставив это в стороне, мы видим, что этот путь, приближающий нас к границе опыта, идет в форме заключения. И форма заключения может иметь двоякий путь: она идет или от самых общих положений через спускающийся ряд посредствующих членов к обусловленному суждению, или от последнего через поднимающийся ряд посредствующих суждений к высшим и наиболее общим предпосылкам: в первом случае она идет вниз от правила через вторые посылки к выводам, во втором от этих последних вверх к правилам.

Первый путь прогрессивен или эпсиллогистичен, второй регрессивен или просиллогистичен. Последняя из двух форм указывает путь к единственно возможной границе опыта<sup>529</sup>.

### 3. ВЕЩЬ В СЕБЕ КАК ПОНЯТИЕ РАЗУМА

Правило, обосновывающее суждение, есть общее положение; в сравнении с обусловленным суждением оно есть его основоположение или принцип: поэтому заключения разума ищут принципы к данным суждениям. Между тем всякое найденное правило само есть снова обусловленное суждение, предполагающее для своего объяснения правило или принцип. Как всякий объект возможного опыта есть явление и потому по природе своей условно, так же и всякое опытное суждение само есть суждение обусловленное, которое, как таковое, никогда не может стать высшим правилом. Это последнее должно быть таким суждением, которое обуславливает все остальные и само не обуславливается никаким другим, следовательно, должно быть принципом не в относительном, а в абсолютном смысле. Относительное имеет условное значение, абсолютное, наоборот, безусловное: все зависит от него, между тем как само оно ни от чего не зависит; соответственно этому заключение разума, поднимающееся от частного к общему, от суждений к правилам, от обусловленного к условию, совершает путь,

последняя цель которого не может быть ничем иным, как самим безусловным. Всякий объект опыта есть явление, всякое явление обусловлено по своей природе, ибо оно возможно (познаваемо) только как следствие другого явления: поэтому ни одно явление не безусловно и безусловное никогда не будет явлением, не будет предметом возможного опыта: оно есть граница всякого опыта и совпадает с вещью в себе.

Итак, мы видим, что, с одной стороны, разум должен представлять себе безусловное, или вещь в себе, как цель, к которой он стремится, с другой стороны, он никогда не может представить его себе, как объект возможного опыта. В первом отношении понятие безусловно необходимо, во втором – невозможно. Оно невозможно, как объект опыта, а так как рассудок может создавать только опыт, то безусловное не есть ни понятие рассудка, ни его объект; наоборот, это понятие необходимо, как цель разума: оно не есть понятие рассудка, но понятие разума. Здесь обнаруживается кантовское различие между разумом и рассудком. Оба суть способности понятий, но понятия обоих различны по роду: понятия рассудка направляются на явления, которые по своей природе обусловлены, понятия разума направляются на безусловное, которое по



своей природе никогда не может быть явлением; рассудок благодаря своим понятиям есть способность правил, которые всегда имеют относительное, опытом обусловленное значение, наоборот, разум есть способность принципов, которые имеют значение абсолютное.

Различие между принципом и правилом составляет различие между разумом и рассудком. Никакое правило не безусловно, ибо оно имеет значение только для явлений: в этом смысле и основоположения чистого рассудка не суть принципы, а только правило. Различие между рассудком и разумом дается не формой заключения. Заключение ищет свое высшее правило, оно ищет принцип или безусловное, но оно бы не искало его, если бы оно следовало только по пути опыта; оно может искать его только в том случае, если эта цель поставлена ему самим разумом независимо от всякого опыта. Представление этой цели должно предшествовать исканию. Как можно искать что-нибудь, не представляя его себе каким бы то ни было образом? Без понятия безусловного невозможно направленное к нему заключение разума. Такое представление рассудок не может образовать, ибо понятия, имеющиеся у него, только связывают явления и по свойству своей природы относятся

только к явлениям; но он может указывать на это представление, ибо все его понятия, освобожденные от чувственных условий, выражают нечто безусловное. Для того чтобы усвоить себе понятие безусловного, необходима способность, превосходящая рассудок: именно эта-то способность и есть разум<sup>530</sup>.

#### 4. ПОНЯТИЕ РАЗУМА КАК ИДЕЯ

Мы назвали безусловное понятием разума. Название неудачно тем, что может показаться, как будто безусловное относится к роду понятий, что будто подобно им оно предполагает объект, из которого оно или абстрагируется, как эмпирические родовые понятия, или делает их познаваемыми, как понятия рассудка объекта опыта. Безусловное не относится к роду понятий. Ему недостает характера, присущего всем понятиям, отношения к данному бытию. Что выражает так называемое понятие безусловного, то не дано, а должно быть достигнуто или дано; оно не есть, а должно быть, оно не есть объект, определяющий опыт, а цель, поставляемая разумом, цель, соответствующего которой нет между всеми объектами опыта.

Это понятие цели разума Кант называет идеей, ссылаясь на древних философов и именно на Платона. Платоновские идеи суть вечные образцы или прототипы вещей, недостижимые ни в каком объекте опыта и даже не отпечатлевающиеся ясно; вместе с тем они образцы всякой нравственной деятельности. В этом втором смысле моральных целей и берет

Кант платоновское выражение, он определяет идею в отличие от всякого опыта, как вещь в себе, которая не есть, но должна быть. Все сводится здесь к этому различию. Стремиться объяснять явления природы согласно целям, это значило бы по Канту спутать и просто уничтожить все естествознание. Это значило бы уничтожить все учение о нравственности, если выводить человеческие поступки не из целей и мотивов; так же совершенно нельзя судить о нравственных законах, ссылаясь на обычные эмпирические мотивы поведения. Всякое противоречие опыту есть инстанция против выставленного закона природы; но противоречие опыту не есть инстанция против выставленного нравственного закона. Ни об одном явлении природы нельзя сказать: оно не должно быть. Это можно и необходимо сказать о всякой человеческой деятельности, противоречащей нравственному закону. В этом смысле высказывается Кант об идеях, по поводу платоновского учения о государстве: "Нет ничего вреднее и недостойнее философа, как вульгарная ссылка на мнимое противоречие опыту, которого вовсе бы не было, если бы эти учреждения в свое время были устроены согласно идеям и если бы вместо того грубые понятия не уничтожали

всякое доброе намерение только потому, что они заимствованы из опыта"<sup>531</sup>.

Вещь в себе была для рассудка только предельным понятием опыта. По своему положительному значению вещь в себе есть безусловное: она не есть абсолютный принцип того, что есть, а того, что должно быть, это принцип не естественного бывания, а нравственного, она не есть понятие, определяющее объект опыта или им определяемое, а идея. В этом смысле кантовский термин следует отличать от платоновского; его ни в каком случае не должно понимать так, как употребляет это слово новая философия, называя идеей всякое представление, даже представление красного цвета. По смыслу Канта идея не есть ни предмет созерцания, ни создает этот предмет; она не есть ни объект опыта, ни создает такой объект: поэтому она ни созерцание, ни понятие, и способность ее не есть ни чувственность, ни рассудок; она только в том совпадает с формами чувственности и с чистыми понятиями рассудка, что подобно им она независима от какого бы то ни было опыта, т. е. первоначальна или трансцендентальна<sup>532</sup>.

Вещь в себе есть "трансцендентальная идея". Она указывает границу или цель, к которой

должен стремиться опыт, но которой, как таковой, он никогда не может достигнуть. Опыт должен стремиться к этой цели, т. е. он должен непрерывно расширяться, он не может и не смеет достигнуть этой цели, т. е. он никогда не может закончиться, ибо в его поступательном движении никогда не может явиться момент, где он заканчивается и перестает быть. Если таким образом опыт должен непрерывно расширяться, не будучи в состоянии завершиться, то его область и продолжительность так же безграничны, как пространство и время. Если бы безусловный и конечный принцип опыта существовал, то все опытные суждения имели бы в этом принципе свое общее основоположение, то все опытные науки составляли бы только одну науку и система всего человеческого познания была бы приведена к единству. Опыт должен стремиться к этой недостижимой цели; расширяясь, он должен вместе с тем не упускать из вида единство всего познания и постоянно направлять свои усилия к тому, чтобы объединять в одно целое все части науки.

Эта идея целого или единства разума образует поставленную перед опытной наукой, ею желанную, но никогда не достигаемую цель. Идея по отношению к опыту не есть его объект, а

только его цель; цель эта требует постоянного расширения нашего эмпирического познания и вместе также постоянного объединения в организованное целое. Расширение направлено к материальной законченности науки, объединение и систематическое связывание направляется к ее формальной законченности. С этой точки зрения разум относится к рассудку, как этот последний к чувственности: рассудок связывает явления в опытные суждения, разум связывает суждения в одно научное целое, или вернее, требует этой связи. Рассудок вносит в явления рассудочное единство и тем создает опыт из явлений; разум вносит разумное единство в суждения и тем преобразует опыт в одно целое, т. е. он требует подобной законченности<sup>533</sup>.

## **5. ИДЕЯ КАК ПРИЗРАЧНЫЙ ОБЪЕКТ. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ИЛЛЮЗИЯ**

Опыт не может преступить своей границы, потому что он сам безграничен. Недостигаемый им предел есть идея единства, к которой стремится познание, постоянно расширяясь и упорядочиваясь. Если познание считает эту границу достижимой и данной, если оно берет идею единства, как предмет, который оно может ухватить, то в этот момент опыт перестает расширяться: он выходит сам из себя, преступает свою границу и делается трансцендентным; он перестает быть опытом и делается метафизикой сверхчувственного или онтологией. Здесь мы ясно видим, как возникает эта метафизика: она возникает вследствие того, что познание принимает за объект то, что не есть объект, но идея. Эта ошибка была бы невозможна, если бы идея не приобретала видимости объекта возможного познания; этот самообман был бы только случайным и, как таковой, не мог быть приписываем человеческому разуму, если бы идея в известном смысле не должна была иметь этой видимости, этой иллюзии, которая непреднамеренно и невольно теснится в наше

сознание и которой мы следуем, пока свет критики не пересилит этот блуждающий огонек.

Откуда является эта неизбежная трансцендентальная иллюзия, благодаря которой разум даже самой вещи в себе придает вид (познаваемого) объекта? Дело теперь объясняется просто.

По своей природе опыт наш необходимо безграничен, как пространство и время; каждый из его объектов есть явление, всякое явление предполагает другое как его причину и предшествует в качестве причины другому; здесь нет первого и нет последнего члена, как нет первого и последнего момента времени. И, однако, есть нечто независимое от всякого опыта, что, не будучи его условием подобно пространству, времени, причинности, не может подобно явлениям сделаться его объектом. Это нечто есть вещь в себе, идея. Итак, существует граница опыта, который сам, однако, безграничен. Теперь возникает иллюзия, будто опыт, а вместе с ним и мир явлений, не безграничны, а ограничены в пространстве и во времени, будто сами границы опыта лежат в области опыта и относятся к явлениям; возникает иллюзия, будто вещь в себе есть высшее звено в цепи явлений и, как таковое, само есть явление

или объект. Эта иллюзия обманула и нашего Лейбница и издавна приводила в заблуждение метафизиков, искушая их преступать границы опыта. Сами того не замечая, они вышли из этих границ; они воображали себя в твердой области познания и не видели бездонной пропасти между явлениями и вещами в себе.

В качестве границы познания вещь в себе кажется нам объектом познания, ибо понятие границы невольно влечет за собой призрак объекта. Иначе как во времени и пространстве мы не можем представить себе границу; вещь в себе, представляемая как граница, является нам в виде пространственной и временной границы мира, как высшая его причина, как необходимая его сущность и т. д. Иллюзия эта неизбежна несмотря на ее обманчивость. Критика разума может объяснить ее, но человеческий разум не может от нее освободиться: он может научиться от критики не следовать этому призраку, не принимать этот призрачный объект за действительный, не преступать опыт; но, вооружившись всей критикой, он не может уничтожить призрак. Поэтому Кант называет его "неизбежной иллюзией". Математическая география учит нас, что там, где небо, по-видимому, касается Земли на крайней границе нашего горизонта, что там в

действительности касания не происходит, что там небо так же далеко, как и в зените, отстоит от Земли; но и географическое объяснение не может разрушить чувственной видимости, оно может только помешать нам принять и рассматривать эту видимость, как объект; оно исправляет наше сознание, а не наше чувство. Также астрономия учит нас, что месяц при восходе, у горизонта, так же велик, как когда он высоко на небе, где он нам кажется меньше; оптика на основании линейной и воздушной перспективы объясняет нам, почему восходящий месяц кажется нам больше. Мы не будем судить о величине Луны по этому призраку, но никогда не расстанемся с этой иллюзией. В этих случаях иллюзия объясняется из естественного свойства нашего опыта: это — эмпирическая иллюзия. Точно то же и с трансцендентальной иллюзией, с тою только разницей, что она вытекает не из чувственного восприятия, а из чистого разума.

Совершенно верно, что существует граница опыта, что понятие вещи в себе или идея составляет эту границу; но совершенно ложно и чистая иллюзия мечтать о возможности достигнуть этой границы в области опыта и думать, что она лежит с ним в одной плоскости. Где вещь в себе как будто соприкасается с

опытом, на самом деле она с ним не соприкасается, так же как не касается в действительности небо Земли на крайней границе нашего горизонта. Ненаученный, чувственный рассудок мог воображать, что он коснется неба, если достигнет своего горизонта; он не знает, что на той границе он будет находиться в центре нового горизонта. Некритический разум воображает, что на границе опыта он может достигнуть вещи в себе, между тем как на достигнутом им месте открывается новая область неограниченного для нашего познания мира явлений.

Наш опыт ограничен, т. е., выражаясь правильно, в нас есть нечто, что никогда не может быть ни обследовано опытно (как объект), ни служить образованию опыта, а потому образует абсолютную границу опыта. Если это нечто представляется как предмет, то оно не может быть представлено иначе, как во времени и пространстве, т. е. как явление, которое образует только относительную границу нашего опыта, а никогда не абсолютную. Таким образом вещь в себе превращается в явление, а следовательно, и явления в вещи в себе. Ибо коль скоро вещь в себе представляется во времени и пространстве, то пространство и время должны считаться

объективными определениями самих вещей, а следовательно, на явления во времени и пространстве надо смотреть не как на голые представления, а как на сами вещи, независимые от нашего представления, лежащие вне нашей способности представления. Именно здесь заключается основное заблуждение всякого мнимого познания вещей в себе. Метафизики были обмануты трансцендентальной иллюзией, которой не позволяет себя обмануть критический философ: они думают что могут ухватить вещь в себе, как дети пытаются схватить небо<sup>534</sup>.

## **II. ПРИНЦИП ВСЯКОЙ МЕТАФИЗИКИ СВЕРХЧУВСТВЕННОГО**

### **1. ПРАВИЛЬНОЕ УМОЗАКЛЮЧЕНИЕ**

Всякая метафизика основывается на умозаключении от бытия обусловленного к безусловному. Она заключает так: если дано бытие обусловленное, то должны быть даны и все его условия. Ряд этих условий был бы неполон если бы он не был закончен, т. е. если бы высший член был обусловлен в свою очередь. Как законченный ряд, так и высший (не обусловленный далее) член – безусловны. Поэтому умозаключение, лежащее в основе всякого познания вещей в себе, гласит: если дано обусловленное, то дан и ряд всех его условий, а следовательно, и само безусловное; обусловленное бытие дано, следовательно, дано и безусловное.

Умозаключение от бытия обусловленного к его условию правильно и необходимо при всех обстоятельствах. Об условии необходимо чисто логически решить вопрос, что оно или обусловлено, или безусловно: в первом случае умозаключение повторяется сизнова до тех пор,

пока оно не исчерпает ряд всех условий, в другом случае безусловное дано немедленно. Следовательно, логически против умозаключения ничего нельзя возразить. Понятие обусловленного указывает на безусловное, как завершение первого. Но понятие – это одно, его отношение к предмету – другое. Или, выражаясь языком Канта, понятие в логическом смысле – одно, в трансцендентальном рассудке – другое. Дело сводится к тому, к какому предмету относится понятие. Что применимо к понятиям, то не применимо еще к объектам. Понятия в логическом рассудке не считаются с тем, что они должны принимать во внимание в рассудке трансцендентальном. Поэтому то, что ложно с трансцендентальной точки зрения, может быть правильно логически. Таким образом понятие бытия обусловленного касается явлений, понятие же безусловного касается только вещей в себе и идей. Это основное различие несколько не интересует рассудок логический, но оно есть первое основание для рассудка критического.

В трансцендентальном рассудке можно заключать так: если обусловленное бытие дано как явление, то безусловное дано как идея, которая никогда не будет явлением или объектом. На таком умозаключении нельзя построить

никакой метафизики. В трансцендентальном рассудке можно заключить и так: если обусловленное бытие дано как явление, то и условия его даны как явления, но так как эти условия суть явления или предметы возможного опыта, то ряд их никогда не дан как законченный, ибо законченного опыта не существует. Это умозаключение отрицает возможность метафизики.



## 2. ЛОЖНОЕ УМОЗАКЛЮЧЕНИЕ

Догматическая метафизика берет обусловленное бытие как голое понятие, не различая явления и вещи в себе; она берет понятие обусловленного независимо от нашего представления, переносит его не только на явления, но на вещи вообще, и тогда это умозаключение гласит так: "Если обусловленное дано (как вещь в себе), то дано и безусловное. Обусловленное дано (только как явление); следовательно, дано и безусловное".

Здесь для всякого ясно то ложное заключение, на котором покоится вся метафизика. Понятие обусловленного составляет средний термин заключения и имеет два различных значения: в первой посылке оно обозначает вообще вещь, во второй посылке оно означает только явления, и теперь никакое заключение уже невыносимо, ибо силлогизм возможен только тогда, когда средний термин обозначает совершенно одно и то же в обоих посылках. Таким образом умозаключение, лежащее в основе всякой метафизики сверхчувственного, не есть умозаключение, ибо его средний термин есть не одно понятие, а два различных понятия: оно есть то, что древние

логики называли "quaternio terminorum". Если в среднем термине намеренно скрывают два значения в одном слове, значит намеренно обманывают: производят софистическое ложное заключение, оказывающееся в конце концов жалкой игрой слов.

Упомянутое заключение не есть такое намеренное ложное заключение. Различные значения среднего термина в этом случае суть вещь в себе и явление (ноумен и феномен). Для того чтобы основательно и ясно понять это различие, для этого нужно понять, что пространство и время суть созерцания или первоначальные формы представления нашей чувственности, одним словом, для этого нужна вся критическая философия. Пока это понимание не достигнуто, человеческому уму очень легко смешать явления и вещи в себе, принять явления за вещи в себе, а эти последние за явления и невольно вывести то заключение, на котором онтология строит все свое здание. Именно эта трансцендентальная иллюзия и отражает нам вещь в себе как явление, или как объективное бытие. Построенные на этом ложные заключения суть, по выражению Канта, "софистики не людей, а самого чистого разума; даже самый мудрый из всех людей не может от них

освободиться и только после долгих усилий может отвлечь от ошибки, но никогда не сумеет освободиться от иллюзии, которая его дразнит"<sup>535</sup>.

Умозаключение от бытия обусловленного к безусловному вообще имеет свое основание, наоборот, заключение от бытия обусловленного к безусловному, как к бытию или объекту, имеет основание лишь призрачное: это заключение есть софистикация разума, оно "разумничающее или диалектическое заключение". Так называемое диалектическое искусство ораторов и софистов произвольно и намеренно создает призрачные основания, чтобы убедить и ослепить других; наоборот, здесь мы имеем дело с непреднамеренной и невольной диалектикой самого чистого разума, возводящего на ложном заключении призрачное основание для трансцендентной науки. В раскрытии этой диалектики заключается последняя задача Критики, разрешение которой Кант и назвал "трансцендентальной диалектикой".

### 3. РАЗРЕШЕНИЕ ЛОЖНОГО УМОЗАКЛЮЧЕНИЯ

Вся метафизика сверхчувственного покоится на диалектических умозаключениях, основную форму которых мы указали; мы прибавим сейчас же и форму разрешения. Если обусловленное бытие дано, то можно заключать к безусловному не как к вещи или явлению, но как к идее. Нам дано обусловленное бытие как явление или как объект опыта, следовательно, дан и ряд всех условий или безусловное не в явлении, но как идея, т. е., другими словами, ряд всех явлений нам не дан, а задан: это составляет необходимую задачу разума, которую опыт может решать лишь постольку, поскольку он непрерывно расширяет свои прозрения и объединяет их в целое науки. Полное решение этой задачи невозможно в опыте, или, что то же, опыт не может осуществить идею: он не может ни иметь ее как объект, ни сделать ее объектом.

Диалектическое умозаключение и разрешение его известны теперь в общем. Дело теперь идет о том, чтобы определить различные виды их. Сколько существует идей или определений безусловного, столько же возникает из них

диалектических умозаключений; на столько же видов распадется познание вещей в себе, или метафизика сверхчувственного.

### **III. ЗАДАЧА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ДИАЛЕКТИКИ**

#### **1. ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ, КОСМОЛОГИЧЕСКАЯ И ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ ИДЕИ**

Если обусловленное бытие дано, то от него можно постулировать безусловное, как никогда недостижимую цель, к которой надо стремиться, т. е. постулировать безусловное как идею. Обусловленное бытие дано трояким образом: как внутреннее явление (бытие в нас), как внешнее явление (бытие вне нас) и как возможное бытие, или вообще предмет. Следовательно, можно заключать к идеям безусловного в нас, безусловного вне нас и безусловного по отношению ко всякому возможному бытию. Безусловное в нас есть субъективно-безусловное, безусловный субъект, лежащий в основании всех внутренних явлений: душа. Безусловное вне нас есть объективно-безусловное, безусловный или законченный объект, законченная совокупность всех внешних явлений: природа, как целое, или мир. Наконец, безусловное по отношению ко

всякому возможному бытию есть абсолютно совершенное существо вообще, как совокупность всех возможных реальностей: Бог. Поэтому позволительно заключать от бытия обусловленного к идее души, мира, Бога или к психологической, космологической и теологической идеям<sup>536</sup>.

## 2. ИДЕИ И УМОЗАКЛЮЧЕНИЯ

Связь или отношение явлений определялись категорическим, гипотетическим и дисъюнктивным суждениями; посредством категорического суждения определялся субъект явления, посредством гипотетического – его условия, посредством дисъюнктивного – совокупность всех возможных предикатов. Точно так же различает логика три рода умозаключений: категорическое, гипотетическое и дисъюнктивное; первое стремится отыскать безусловный субъект, второе – законченный ряд всех условий (целое), третье – безусловную сущность, как совокупность всех возможных реальностей. Категорическое умозаключение заканчивается психологической идеей, гипотетическое – космологической, дисъюнктивное – теологической. Таким образом идеи соответствуют трем родам умозаключений.

Кант нашел нужным воспользоваться общей логикой, как путеводной нитью в своих трансцендентальных исследованиях. Подобно тому, как он взял учение о суждениях путеводной нитью к категориям, так путеводной нитью к учению об идеях берет он теперь учение об

умозаключениях. В трансцендентальной эстетике школьная логика ничем не могла ему помочь, но она служит опорой трансцендентальной логике, ведя ее по своему широко проторенному пути. Учение о формах суждения приводит аналитику к чистым понятиям рассудка, учение об умозаключениях приводит диалектику к идеям<sup>537</sup>.

### **3. РАЦИОНАЛЬНАЯ ПСИХОЛОГИЯ, КОСМОЛОГИЯ И ТЕОЛОГИЯ**

Умозаключения разума будут лжемудрствованием и диалектикой, если они постулируют безусловное, не как идею, а как предмет возможного познания. Когда категорическое умозаключение делается диалектическим, то оно заключает не к идее, а к бытию души, как познаваемому объекту, гипотетическое умозаключение заключает о бытии мира, как о данном и познаваемом целом, и наконец, дисъюнктивное умозаключение заключает о бытии Бога, как существа познаваемого: таким образом в первом случае возникает рациональная психология, во втором – рациональная космология, в третьем – рациональная теология. Психологическая идея имеет свое основание, но рациональная психология имеет основание лишь призрачное. Так же обстоит дело с идеей космологической по отношению к рациональной космологии и с идеей теологической по отношению к рациональной теологии. Этим точно определяется граница, где кончается истина и где начинается заблуждение.

Задачей трансцендентальной диалектики в ее

главных частях будет поэтому опровержение рациональной психологии, космологии и теологии. Опровергнуть эти мнимые науки значит раскрыть диалектическое умозаключение, на котором покоится каждая из них. Если они все совокупно будут опровергнуты, то этим будет доказано, что хотя метафизика сверхчувственного и возможна как наука призрачная, но как наука действительная она совершенно невозможна.

## **Глава десятая**

### **РАЦИОНАЛЬНАЯ ПСИХОЛОГИЯ И ЕЕ ОПРОВЕРЖЕНИЕ. ПАРАЛОГИЗМЫ ЧИСТОГО РАЗУМА**

#### **I. СИСТЕМА РАЦИОНАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ**

##### **1. ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ**

Познание явлений или чувственных объектов есть опыт. Последний делится на область внешних и внутренних опытных наук, сообразно тому, принадлежат их предметы внешнему или только внутреннему чувству. Опытная наука в широком смысле слова есть наука о природе (физиология): физиология внешнего чувства есть учение о телах, или физика, физиология внутреннего чувства есть учение о душе, или психология. Последняя основывается на внутреннем опыте, на наблюдении происходящего внутри нас; как таковая, она вполне эмпирична. Объекты ее суть различные

состояния внутреннего бытия, и так как внутренне мы можем воспринимать только свое собственное бытие, а не чужое, то только при этом ограничении положения психологии и имеют значение, и до сравнительной всеобщности они могут быть расширены только посредством умозаключений. Как наука опытная, психология ищет в явлениях связь и единство. Внутренние явления не могут быть связаны понятием взаимодействия, ибо они не находятся в пространстве, а только во времени: они суть различные состояния, следующие одно за другим, следовательно, это изменения, происходящие по закону причинности. В качестве изменений они предполагают субъект, лежащий в основе их и относящийся к различным состояниям, как к своим предикатам. Этот субъект никогда не может быть предикатом, но только субъектом или субстанцией.

Когда психология хочет познать последнюю причину своих явлений, то она в форме категорических умозаключений доходит до идеи безусловного субъекта или субстанции, различные состояния которой и суть внутренние явления или изменения, как объекты внутреннего восприятия. Все изменения во мне являются, следовательно, моими изменениями, различными моими

представлениями. Я есть единство всех внутренних явлений Я – представляющий мыслящий субъект. Если мыслящую субстанцию мы назовем душою, то то, чего ищет категорическое умозаключение, будет идеей души: вся наука внутреннего опыта стремится к этой психологической идее.

Чтобы найти различные виды этой идеи (психологические идеи), мы проанализируем понятие души или безусловного субъекта всех внутренних изменений. Как субъект, лежащий в основе изменения (различные состояния которого ему присущи), душа есть субстанция. Как субстанция внутренних изменений, состояния которых слагаются из представлений и мыслей, она не сложна, а проста. Как такая простая субстанция, она одна и та же сущность во всех различных состояниях своего изменения, т. е. она численно тождественна, она сознает свою тождественность во всех изменениях, и потому она существо самосознательное, или личность. Так как она предмет для себя самой, то достоверно для нее только ее собственное бытие, наоборот, бытие других предметов вне ее менее достоверно или сомнительно. Соответственно этому психологическими идеями будут: сущность, несложность, личность и идеальность, или,

употребляя кантовские выражения, "субстанциональность (Substantialität), простота (Simplicität), личностность (Personalität) и идеальность (Idealität) души". Вместе с субстанциональностью души дано и ее бестелесное бытие (нематериальность), с ее несложностью ее бессмертие (неразрушимость).

Как только идея души приобретает иллюзию предмета, как будто бы она была объективной и познаваемой вещью, то, как говорит Кант, категорическое умозаключение делается диалектическим, и возникает умничающее учение о душе, рациональная психология, которая своими умозаключениями пытается доказать, что душа субстанциальна, проста, лична, и что для нее только и достоверно ее собственное бытие. Если существует мыслящая субстанция, то легко доказать, что в отличие от вещей сложных она проста, что благодаря ее самосознанию она есть личность, и что благодаря непосредственному самопознанию она с несомненной и несравнимой достоверностью прозревает свое бытие. Есть ли другие существа, в этом можно сомневаться, но что она существует, это совершенно несомненно. Поэтому при обосновании рациональной психологии все в конце концов сводится к доказательству субстанциальности души. Как

субстанция она существующая вещь, как душа или как субъект внутренних изменений она мыслящая, ибо то, что происходит в нас, есть состояния представления.

Доказывая соответствие этих четырех психологических идей с четырьмя главными понятиями своей таблицы категорий, философ показывает, что это все идеи, которые могут мыслиться. Они образуют "топику рациональной психологии". По относительности душа есть субстанция, по качеству она проста, по количеству, т. е. по времени, в котором она пребывает, она единство, по модальности она стоит в известном отношении к возможным предметам в пространстве. Субстанция, как предмет внутреннего чувства, создает понятие нематериальности, простота ее дает понятие неразрушимости, тождество, или единство интеллектуальной субстанции, дает понятие личностности. Три эти понятия вместе создают понятие спиритуальности души, как нематериальной, неразрушимой субстанции, духовной сущности, или духа. Предметы в пространстве суть тела; отношение души с телом образует их взаимное общение, дающее основание животности (Animalität) или одухотворенной жизни, а последнее,



ограниченное спиритуальностью, дает понятие бессмертия.

Кант излагал опровержение рациональной психологии три раза: наиболее подробно в первом издании Критики, наиболее кратко в Прологоменах и, наконец, в новой переработке, составляющей по объему половину первого изложения, во втором издании Критики. Однако в первой обработке этой темы интересна не только значительно большая полнота изложения, отличающая весь текст главного творения 1781 года, но главным образом та резкость и ясность, с которыми основной идеалистический взгляд, в особенности новое учение о пространстве и времени, применяется к исследованию психологических вопросов. Поэтому в последующем изложении мы будем придерживаться первого издания, не упуская из вида второе издание, а критическим сопоставлением обоих займемся только в конце этой книги<sup>538</sup>.

## **2. ПРИЗРАЧНЫЙ ОБЪЕКТ РАЦИОНАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ**

Уже в дедукции чистых понятий рассудка было показано, что объективное единство и связь наших представлений невозможны без того чистого сознания, которое постоянно остается одним и тем же и которое названо Кантом трансцендентальной апперцепцией, без того "я мыслю", о котором философ сказал, что оно сопровождает все наши представления<sup>539</sup>. Это Я в настоящем представлении узнает представление, бывшее раньше; оно сравнивает и различает представления, т. е. оно судит: оно есть сравнивающий, различающий субъект представлений, поэтому во всех суждениях оно есть субъект суждения. Точно так же ясно, что мое Я никогда не может стать предикатом другого, а может быть только субъектом. Следовательно, мы имеем право утверждать: Я есть субъект всех возможных суждений, ни в одном суждении оно не есть предикат другого субъекта. Без Я нет никакой связи представлений, т. е. нет суждения.

Связь представлений есть форма суждения: Я производит форму суждения. Форма суждения

есть его логическая составная часть, это чисто логическое суждение без эмпирического или материального содержания. Выражаясь точно, Я будет субъектом всех форм суждения, логическим субъектом суждения, субъектом, произносящим суждение, и потому основой всех производящих суждение понятий или категорий. В отношении к суждению и вообще к познанию оно будет высшим логическим или формальным его условием. Всякий объект возможного познания предполагает условия познания, всякий объект возможного опыта предполагает условия опыта, следовательно, всякий познаваемый объект предполагает Я, как формальное условие всякого познания, как логический субъект всех суждений. Таким образом само Я никогда не может стать объектом возможного познания, ибо оно есть его условие, иначе оно должно предполагать само себя. Уже здесь обнаруживается невозможность сделать из "я мыслю" познаваемый объект.

Всякий познаваемый объект предполагает созерцание, только через посредство которого и даются объекты. Если объект познается, как субстанция, то он должен быть созерцаем, как явление, постоянно пребывающее; без схемы постоянства понятие субстанции пусто и ничего не представляет. Но постоянно пребывающее

явление предполагает, что различные явления существуют одновременно, из которых одно остается, в то время как другие уходят. Различные явления в одно и то же время могут быть только в пространстве: поэтому постоянное явление, для того чтобы оно могло быть созерцаемо, предполагает пространство. В голом времени, которое как таковое, не пребывает, постоянное созерцаться не может: поэтому внутренние явления, существуя только во времени, не могут созерцаться как постоянные, а следовательно, не могут и познаваться как субстанции.

Ясно, что это Я, мыслящий субъект, никогда не может стать предметом возможного познания, ибо оно составляет исключительно формальное условие возможного познания; что оно не есть предмет созерцания, ибо само оно не есть явление, а образует только последнее формальное условие явления; что менее всего оно может быть постоянным предметом созерцания, ибо мыслящая сущность, если бы она вообще была созерцаема, никогда не могла бы созерцаться в пространстве, а только во времени. Итак, для суждений: "субъект мышления есть мыслящая субстанция", или "душа есть субстанция", нет никаких данных. Их нет и для высшего основоположения рациональной психологии. Все

содержание ее заключается в положении: "я мыслю". Это "я мыслю" она переводит в положение: "я есмь мыслящий – я есмь мыслящая сущность", и таким образом она достигает того, чего она хотела достигнуть. Она ипостазирует "я мыслю", из этого "я мыслю" она делает мыслящую субстанцию, из Я она делает субстанцию: она ипостазирует Я, как будто бы оно было само по себе существующая, самостоятельная вещь, вещь в себе<sup>540</sup>.

## II. ПАРАЛОГИЗМЫ ЧИСТОГО РАЗУМА

### 1. ПАРАЛОГИЗМ СУБСТАНЦИОНАЛЬНОСТИ

Эта мнимая наука указывает нам на то умозаключение, на котором она основывается, от которого зависят все остальные ее умозаключения, и с опровержением которого опровергнуты и все остальные. Она хочет доказать, что наше мыслящее Я подходит под понятие субстанции. Дело идет об определении того среднего термина, который связывает Я с понятием субстанции. Силлогизм гласит: "То, представление чего есть абсолютный субъект наших суждений, и что поэтому не может быть применимо как определение другой вещи, есть субстанция. Я, как существо мыслящее, есть абсолютный субъект всех возможных моих суждений, и это представление о себе не может служить предикатом какой бы то ни было другой вещи. Следовательно, Я, как существо мыслящее (душа), есть субстанция".

В этом силлогизме средним термином будет "абсолютный субъект моих суждений". Очевидно,

это понятие должно быть совершенно тождественным в обеих посылках, и под одним словом не должны подразумеваться два различных значения, иначе мы будем иметь не средний термин, а *quaternio terminorum*, которое заключения не дает. Термин "субъект наших суждений" может иметь два значения: во-первых, субъект в суждении, т. е. подлежащий суждению субъект, как предмет суждения, и во-вторых, субъект, который производит суждение, субъект, произносящий суждение, как логическое условие: в первом случае это субъект реальный, во втором логический. Как возможный предмет суждения, как постоянный пребывающий предмет созерцания, субстанция может быть лишь субъектом реальным, субъект исключительно логический не есть ни предмет суждения, ни объект созерцания, он никогда, следовательно, не будет ни субъектом суждения, ни реальным субъектом, а потому не будет и субстанцией. Теперь ложность умозаключения вскрыта для наших глаз. Первая посылка говорит: "То, что мыслится, только как субъект суждения и не может никогда мыслиться, как предикат, есть субстанция в том случае, когда оно есть субъект реальный". Вторая посылка гласит: "мыслящее Я может мыслиться только, как субъект всех

суждений, а именно как субъект логический". Очевидно, вывод здесь невозможен. Первая посылка заявляет, что субстанция есть то, о чем можно высказать суждение, как о субъекте; вторая посылка заявляет, что наше Я образует во всех случаях субъект, высказывающий суждение: это два положения, имеющие только общее слово. В вышеприведенном умозаключении нет понятия, встречающегося в одинаковом значении два раза. "Субстанция" в первой посылке имеет иное значение, чем в выводе; слово "мыслить" употребляется обеими посылками в различном смысле. Итак, *quaternio terminorum* в вышеприведенном умозаключении обнаруживается во всех понятиях, встречающихся дважды.

Когда два понятия соединены третьим, то они образуют силлогизм; если же, в данном случае, третье понятие соединяет два других не в действительности, а только видимо, то заключение будет ложным и возникнет паралогизм. Если призрак или силлогистический обман заключается в том, что два различных понятия скрыты в одном слове, то такой паралогизм есть, по выражению старой логики, "*sophisma figurae dictionis*". Так именно и обстоит дело с умозаключением рациональной

психологии. Иллюзия здесь не эмпирична и не намеренна, я трансцендентальна. Совершенно невольно кажется, будто мыслящее Я может быть вместе с тем и мыслимым предметом, будто душа есть познаваемый объект, есть мыслящая субстанция: потому все выводы рациональной психологии Кант называет "паралогизмами чистого разума". Существует столько же паралогизмов, сколько существует психологических идей. С опровержением паралогизма субстанциональности опровергнуты, в сущности, и другие паралогизмы: простоты, личности и идеальности. Если душа не есть субстанция вообще, по крайней мере, не может быть доказано, что она такова, то она уже не есть субстанция простая, личная, в своем существовании убежденная.

Однако основательное опровержение рациональной психологии требует, чтобы мы разрушили все те понятия, на которых она держится<sup>541</sup>.

## 2. ПАРАЛОГИЗМ ПРОСТОТЫ

Ни одним из своих понятий рациональная психология не занималась более, чем простотой души. Кант называет это доказательство Ахиллом среди силлогизмов рациональной психологии. Если бы душа не была проста, то она должна бы была состоять из различных мыслящих субъектов, и для того чтобы произвести мысль, они должны бы были действовать совместно, подобно тому, как сложное движение возникает в природе из взаимодействия различных сил. Но различные представления в различных субъектах так же мало создадут мысль, как отдельные слова – стих. Единство мысли доказывает субъективное единство или простоту мыслящей сущности (души). Аргументация не верна. Так как мысль не сложна, то и мыслящее существо не должно быть сложным. Между тем существуют же сложные мысли, напр. коллективные понятия, вмещающие в себе много представлений. Не мысль, как таковая, есть простое представление, а только, "я мыслю", его нельзя разложить на другие. Я есть простое представление, из которого рациональная психология делает простую субстанцию. Но Я, как мы это уже

подробно доказали, на представляет собой предмета, а следовательно, ни его абсолютного единства, ни простого предмета, ни простой субстанции<sup>542</sup>.

## **А. НЕМАТЕРИАЛЬНОСТЬ ДУШИ**

Рациональная психология придает такую важность доказательству простоты души потому, что на этой особенности она основывает существенное отличительное свойство, ее значительную привилегию, а именно нематериальность. Ведь все простое неделимо, все телесное делимо, поэтому ничто простое не может быть телесным, следовательно, душа должна быть бестелесна, или нематериальна. Рациональная психология не доказала простоту души и не может ее доказать. Но предположив даже, что она доказана или доказуема, то в действительности отсюда не будет вытекать различия между душой и телом. Что такое тело? "В трансцендентальной эстетике мы неопровержимо доказали, что тела суть только явления нашего внешнего чувства, а не суть вещи сами по себе"<sup>543</sup>. Мы можем созерцать тела только вне, душу же, если бы мы могли ее созерцать, только внутри. Таким образом душа отличается от бытия телесного, она не есть представление телесное, она никогда не может созерцаться в пространстве, никогда не может стать явлением в пространстве или предметом

внешнего чувства. Иными словами: среди предметов внешнего созерцания нам никогда не даны мыслящие объекты, чувства, желания, сознание, представления, мысли и т. д., а даны только материя, фигура, непроницаемость, движение и т. д.

Это различие между душой и телом не касается свойств их сущности, а исключительно лишь способности нашего представления. Если тела, их протяженность и делимость суть только явления нашего внешнего чувства, следовательно, наши представления, и душа все-таки должна быть основой всех представлений, то неясно, каким образом душа отличается от сущности, лежащей в основе всех тел. "Это неизвестное нечто, лежащее в основе внешних представлений, воздействующее на наше чувство так, что оно получает представления о пространстве, материи, фигуре и т. д., это нечто могло бы быть вместе с тем и субъектом мыслей, хотя мы и не получаем созерцания представления, воли и т. д., а только пространства и его определений. Но это нечто не протяженно, не непроницаемо, не сложно, ибо все эти предикаты относятся только к чувственности и ее созерцанию". "Следовательно, принимая даже простоту природы человеческой души, все же по отношению к субстратам, она недостаточно

отличается от материи, если смотреть на нее (как оно и следует) только как на явление"<sup>544</sup>.

## Б. БЕССМЕРТИЕ ДУШИ

Следовательно, нельзя доказать ни простоту души, ни основное различие, если бы оно было доказуемо, между душой и телом, так как тело со своею делимостью есть не что иное, как наше явление, или представление. Рациональная психология видела в несложности души доказательство ее неразрушимости и непроходимости, откуда вытекало ее бессмертие. Вообще, где бы ни встречалась эта мнимая наука, она всюду видит бессмертие или думает, что она его видит; это и было причиной ее прославленной популярности среди всего света. Простое неделимо, следовательно, оно не может прекратиться через раздробление. Этим ни в каком случае не доказано, что оно не может уничтожиться, ибо возможно, что оно бы могло прекратить свое существование через исчезновение.

Мендельсон открыл этот пробел в доказательстве бессмертия и пытался дополнить его в своем "Федоне". Простое не может и исчезнуть, ибо оно не допускает и уменьшения, следовательно, и последовательного отнимания. Оно или есть, или его нет. Переход от состояния

бытия к состоянию небытия невозможен; поэтому оно не может исчезнуть постепенно, а только сразу; между моментами его бытия и небытия не должно быть времени. А так как между двумя моментами всегда есть время, то простое может исчезнуть только постепенно или вовсе не может исчезнуть; природа его (простого) исключает возможность уменьшения или последовательного исчезновения, следовательно, простое вследствие того, что оно не может уничтожиться ни через раздробление, ни через исчезновение, необходимо постоянно.

Однако, как это легко видно, Мендельсон никоим образом не доказал постоянства души, как простой субстанции, а только предположил его; он принял, что простое исключает множественность и вместе с тем и все различия. Простое вместе с делимостью исключает и множество составных частей, оно неделимо, следовательно, в нем нет составных частей, оно несложно, оно не есть величина экстенсивная. Оно легко может быть величиной интенсивной; оно и должно быть таковой, если оно есть внутреннее явление. А всякая интенсивная величина, как учат основоположения чистого рассудка, должна непрерывно изменяться по степени от реальности до отрицания. Само



сознание есть такая интенсивная величина, "ибо существует бесконечное количество степеней сознания вплоть до его исчезновения"<sup>545</sup>.

### 3. ПАРАЛОГИЗМ РАЗУМА

О душе нельзя доказать, что она субстанция, а об этой субстанции нельзя доказать, что она проста. Из доказанной нее простоты души нельзя вывести ни существенного различия между душой и телом, ни постоянства или бессмертия души. Однако кажется, что одно свойство души неминуемо поддается доказательству: личность. Оно предполагает знание о себе, сознание различных своих состояний. Сознание это еще не составляет личности. Если само сознание так же разнообразно, как его состояния, то оно не есть личность: оно будет личностью только тогда, когда во всех своих состояниях, как бы различны они ни были, оно постоянно будет одним тождественным субъектом, когда оно будет сознавать это свое единство или количественную тождественность. Принадлежностью личности будет и то и другое: единство субъекта во всех состояниях своего изменения и знание этого единства. И то и другое имеет, по-видимому, место в человеческой душе. Она есть субъект, лежащий, как нечто единое и тождественное, в основе всех внутренних изменений, она знает о себе, как именно об этом едином субъекте.

Поэтому рациональная психология строит следующее умозаключение, которое Кант приводит как "паралогизм личности": "То, что сознает количественное тожество себя самого в различное время, есть личность. Душа обладает таким сознанием. Следовательно, она есть личность".

То обстоятельство, что субъект остается тождественным в различные времена своего изменения, познается нами только тогда, когда мы видим, что он пребывает при смене своих состояний. Постоянство есть лишь предмет внешнего опыта. Внутренние изменения не суть предметы внешнего опыта, следовательно, и постоянство или тожество их субъекта непознаваемо никоим образом. Таким образом для того, чтобы усмотреть, что душа есть личность, недостает первого условия. Из ее идентичности мы не можем заключать об ее постоянстве. Откуда же выводим мы ее тожество (идентичность)? Только из ее сознания. Из голого сознания "я думаю" (из голого Я) должно явствовать, что душа есть самосознающая, или личная субстанция. Здесь мы натываемся на тот же пункт, который образует паралогизм во всех заключениях рациональной психологии. Я не есть объект, а только кажется объектом; оно только

формальное логическое условие для всех объектов. На этой иллюзии покоится вся рациональная психология. "Я мыслю" не значит "субстанция мыслит". То, что я сознаю свое единство во всех различных моих состояниях, не означает, что субстанция сознает свое единство, что существует личная субстанция.

Только из одного Я, как его ни вертеть, экзистенциального суждения добыть нельзя. Из одного только единства нашего самосознания не вытекает никакого познания о каком бы то ни было предмете. То, что я сознаю свое субъективное единство во всех различных своих состояниях, есть в действительности совершенно пустое, аналитическое суждение, которое не выходит за пределы положения "я мыслю". Различные состояния в другом человеке никогда не будут предметом моего сознания, различные состояния во мне никогда не будут предметом чужого сознания. Что же, следовательно, вообще делает различные состояния состояниями моими? Только мое сознание. Без сознания они не могут быть представляемы. В чужом сознании они не будут представляться как мои, т. е. не будут состояниями внутреннего изменения. Следовательно, представление различных состояний, как моих, и есть то же самое, что мое

сознание. "Различные мои состояния", т. е. "различные состояния, которые я отношу к себе, которые я представляю себе, как мне принадлежащие, в которых я сознаю единство моей самости". Что же, следовательно, говорит положение, что я сознаю мое субъективное единство во всех различных моих состояниях? Оно говорит следующее: "во всех различных моих состояниях, которые я сознаю как свои, я сознаю себя самого". Оно говорит: "во всех состояниях, которые я представляю себе принадлежащими моему субъекту, я представляю себе мой субъект как принадлежащий к ним". Временная последовательность этих состояний существует во мне, или я есмь тождественный субъект в этой временной последовательности. Это суть аналитическая, следовательно, в познавательном смысле, пустые суждения, которые несколько не расширяют представление о Я<sup>546</sup>.

#### 4. ПАРАЛОГИЗМ ИДЕАЛЬНОСТИ

Рациональная психология выбита из всех своих позиций; несостоятельность ее выводов о существовании (субстанциальности), несложности и личностности души обнаружена. Иллюзия этого Я повсюду ввела ее в заблуждение, эта иллюзия оказалась обманом во всех случаях. При этом эта так называемая наука очень далека от того, чтобы предполагать только возможность такого обмана; наоборот, среди всех наук она считает себя за самую достоверную. По крайней мере она думает, что бытие ее объекта в ряду всех объектов возможного познания не только более всего достоверно, а исключительно достоверно, и при сравнении с ним бытие всех других вещей кажется сомнительным. Что это именно так, это она пытается доказать умозаключением.

Очевидно бытие объекта тем более достоверно для нас, чем непосредственнее наше познание о нем или восприятие его. Наоборот, чем познание более посредственно, чем длиннее ряд посредствующих понятий и представлений для познания объекта, тем бытие его сомнительнее. Непосредственное познание не нуждается в посредствующем представлении,

которое необходимо для всякого познания добытого умозаключением; исключительно достоверно бытие, которое мы познаем непосредственно, наоборот, бытие, которое мы познаем только при посредстве умозаключений, сомнительно. Единственное бытие, которое мы познаем непосредственно, есть наше собственное мышление; вещи же вне нас познаются нами впервые, как причины нашего восприятия; о бытии этих вещей мы только заключаем, поэтому наша мыслящая сущность есть единственно достоверное, бытие же всех других вещей сомнительно. Известно, что Декарт основал свою философию на положении "cogito ergo sura"; положение это гласит: мое мышление есть единственное бытие, в котором я вполне уверен; оно непосредственно вытекает из положения: "de omnibus dubito", которым высказывается, что всякое бытие сомнительно за исключением моего мышления и представления.

На этом положении основывается рациональная психология, чтобы доказать бытие души, как единственно достоверное. Умозаключение ее гласит так: "То, о существовании чего можно умозаключать, только как о причине данных восприятий, то имеет лишь сомнительное существование. Все же внешние

явления таковы, что существование их воспринимается не непосредственно, а может быть выведено только, как причина внешних восприятий. Следовательно, бытие всех предметов внешних чувств сомнительно". Реализм признает бытие внешних явлений достоверным, идеализм считает их существование сомнительным. Такой взгляд Кант называет идеальностью внешних явлений, а потому и вышеприведенный вывод "паралогизмом идеальности" или также паралогизмом "внешнего отношения"<sup>547</sup>.

## А. ЭМПИРИЧЕСКИЙ ИДЕАЛИЗМ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ РЕАЛИЗМ

Внешние явления суть во всяком случае предметы опыта, т. е. они эмпиричны. Что касается их существования, то его можно считать или достоверным, или сомнительным: первое делает реализм, второе идеализм, но в своих объяснениях оба ссылаются на бытие эмпирических предметов: поэтому первый мы назовем "эмпирическим реализмом", а другой "эмпирическим идеализмом". На точке зрения последнего и стоит рациональная психология в своем вышеприведенном умозаключении; поэтому опровержение эмпирического идеализма будет и опровержением ее. Вся критическая философия до этого последнего момента и была не чем иным, как опровержением этого эмпирического идеализма посредством трансцендентального. Поэтому-то именно в этом месте трансцендентальный идеализм и выступает со своею речью, выступает собственная критическая точка зрения, причем в первом издании Критики она выражена гораздо более ясно и открыто, чем в последующих.

Эмпирический идеализм, а вместе с ним и

рациональная психология не отрицают того, что вещи существуют вне нас; но по ее мнению для нас и для нашего представления существование этих вещей недостоверно, ибо мы не воспринимаем их непосредственно, а познаем только через умозаключение. Выражение "вещи существуют вне нас" означает здесь: существуют вещи вне нашего представления и независимо от него, существуют вещи в себе, которые находятся вне нас. Что вне нас, то в пространстве. Если есть вещи в себе, которые находятся вне нас, то вещи в себе существуют в пространстве, и тогда пространство есть определение, приводящее к вещам в себе.

Что касается до бытия вещей в себе в пространстве (вещей в себе вне нас находящихся), то и здесь есть две взаимно противоречащие точки зрения. Можно или утверждать, или отрицать, что вне нас (т. е. в пространстве) существуют вещи в себе: утверждение этого наш философ называет "трансцендентальным реализмом", отрицание этого — "трансцендентальным идеализмом". Если существуют вещи в себе, которые мы себе представляем, то ясно, что мы представляем их себе не непосредственно, что вещь есть одно, а наше представление о вещи — другое: поэтому

такое представление всегда сомнительно. Так говорит эмпирический идеализм, который, следовательно, не только может быть соединен с трансцендентальным реализмом, но необходимо последовательно с ним связан. "Этот трансцендентальный реалист", – говорит Кант, "превращается впоследствии в эмпирического идеалиста и делает ложное предположение о чувственных предметах, что если они должны быть внешними, то они должны иметь существование и сами по себе, т. е., помимо чувств, он с этой точки зрения находит все наши чувственные представления недостаточными для того, чтобы сделать достоверной их действительность"<sup>548</sup>.

## **Б. ЭМПИРИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ИДЕАЛИЗМ. ДУАЛИЗМ**

Трансцендентальный идеализм есть прямая противоположность обеих точек зрения: он доказал, что пространство и время помимо нас есть ничто, что они суть созерцания чистого разума, первоначальные формы нашей чувственности, что, следовательно, на все предметы в пространстве и во времени, т. е. на все явления в совокупности должно смотреть, как на одни только представления, а совсем не как на вещи в себе. Внешние явления или вещи вне нас суть вещи в пространстве, которые не могут быть ничем иным, как нашим представлением, ибо и само пространство есть не что другое. Так как субстанция в пространстве и есть материя, то для трансцендентального идеализма "материя эта и даже внутренняя ее возможность" имеет только значение "явления, которое вне нашей чувственности ничто; для него она только известный вид представления (созерцание), которое называется внешним не потому, что оно относится к предметам самим по себе внешним, а потому, что оно относит восприятия в

пространство, в котором все вне друг друга, само же пространство находится в нас"<sup>549</sup>.

Если же бытие материи и внешние явления вообще суть не что иное, как наши представления, ничто кроме них, если они не суть вещи в себе, то они, как и всякое другое представление, познаются непосредственно и так же достоверны, как и наше собственное бытие. Они суть представления в нас и только, следовательно, они неотделимы от нашего собственного бытия и восприятие этого последнего есть вместе с тем и их восприятие. "Внешние предметы (тела) суть только явления и, следовательно, не что иное, как известный вид моих представлений, предметы которых суть нечто только через посредство этих представлений, помимо же них они суть ничто. Следовательно, внешние вещи существуют так же как и я сам и оба по непосредственному свидетельству моего самосознания, с тою только разницею, что представление моей самости, как мыслящего субъекта, относится к внутреннему чувству, представления же, означающие протяженные сущности, к внешнему. Мне одинаково нет надобности прибегать к умозаключению относительно действительности внешних предметов и относительно

действительности предмета моего внутреннего чувства (моих мыслей): ибо и то и другое суть только представления, непосредственное восприятие (сознание) которых служит достаточным доказательством их действительности"<sup>550</sup>.

Этим уничтожается неуверенность или сомнение в существовании внешних явлений. Таким образом эмпирический идеализм, а вместе с ним и опирающаяся на него рациональная психология опровергнуты. Паралогизм ее заключается в том, что вещи вне нас она принимает за вещи в себе. Выше мы назвали "эмпирическим реализмом" ту точку зрения, которая признает достоверным и несомненным бытие внешних явлений. Теперь обнаруживается, что этот эмпирический реализм так же необходимо и последовательно идет рука об руку с трансцендентальным идеализмом, как его противник, эмпирический идеализм, с трансцендентальным реализмом, противником критического принципа и его идеалистического мирозерцания.

Итак, с точки зрения критической философии нужно сказать следующее: существование материи и всех внешних явлений так же достоверно, как наше собственное бытие, ибо они

оба суть представления, сознаваемые нами непосредственно. Это разнородные представления, но не разнородные вещи. Если утверждение, что существуют явления внешние и внутренние, хотят назвать "дуализмом", то критическая философия принимает этот дуализм; она может одинаково утверждать и то и другое, чего эмпирический идеализм утверждать не может. Обыкновенно дуализмом называют такой взгляд, который разделяет вещи в себе на субстанции мыслящие и протяженные, на душу и тело и считает тело не специальным видом представления, а особенной, совершенно отличной от души субстанцией. Этот взгляд предполагает, что явления суть вещи в себе. Если мы примем это предположение, то противоположная дуализму точка зрения гласит: вещи в себе суть субстанции не разнородные, а однородные. На этой основе возникают два противоположных взгляда: или вещи в себе по своей природе духовны (мыслящи), или они материальны (телесны): первый взгляд есть пневматизм, второй – материализм<sup>551</sup>.

Отсюда вполне ясно различие между Декартом и Кантом. Оба философа идеалисты и вместе дуалисты в своих различениях души и тела: картезианская точка зрения – это

эмпирический идеализм, кантовская – трансцендентальный; дуалистический принцип Декарта догматичен, кантовский, наоборот, критичен: первый различает душу и тело как вещи в себе, как различные субстанции, второй наоборот, как различные представления. Картезианский дуализм требует, чтобы представление телесного бытия было признано посредственным и потому сомнительным; кантовский дуализм считает это представление непосредственным и потому вполне достоверным.

Если Кант называет самого себя то трансцендентальным идеалистом, то эмпирическим реалистом, то дуалистом, то необходимо точно различать эти разные значения и понять их совпадение в одном пункте, ибо это все одна и та же точка зрения, рассматриваемая с различных сторон. Материя, тела или материальные вещи, все это суть предметы нашего внешнего чувства, внешние явления, представления в нас: этот принцип называется "трансцендентальным идеализмом". Поэтому бытие этих внешних явлений воспринимается непосредственно и потому непосредственно достоверно: этот принцип называется "эмпирическим реализмом". Поэтому и бытие внешних явлений столь же достоверно, как и



бытие внутренних, следовательно, существование тел так же достоверно, как и нашего мышления (души): этот принцип называется "дуализмом", ибо он различает явления психические и телесные, как два различных вида представлений.

### **III. ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА**

#### **1. ДОГМАТИЧЕСКАЯ ФОРМУЛИРОВКА**

Различие картезианского и кантовского дуализма бросается в глаза. Последняя точка зрения совершенно меняет взгляд, существовавший до сего времени, всю прежнюю проблему учения о душе. Если, как учил Декарт, душа и тело суть сами по себе различные субстанции, то следует спросить: каким образом находятся они в связи, чем объясняется их общение? Факт этого общения несомненно доказан человеческой жизнью. Изменения души или представления влекут непосредственно за собой изменения тела, т. е. движения и наоборот. Связь между душой и телом (*commercium animae et corporis*) была великой проблемой, непрестанно занимавшей метафизиков в учении о душе; с этим связывался вопрос о состоянии души до и после ее связи с телом. Если вместе с Кантом связанную с телом жизнь мы назовем "животностью (*Animalität*)", то состояние ее до этого животного бытия будет существованием до этого, преэксистенцией (*Präexistenz*); состояние после

того будет бессмертием. Здесь мы в одном пункте натываемся сразу на все те загадки учения о душе, которые не только возбуждали остроумие метафизиков, но и издавна волновали человеческую душу<sup>552</sup>.

Предполагая догматический дуализм, отношение между душой и телом можно объяснить только тремя следующими способами: или между обоими субстанциями предполагают такое взаимное влияние, что представления души вызывают в теле движения и наоборот: тогда отношение их есть физическое влияние; или, так как субстанции исключают себя взаимно и потому не могут непосредственно влиять друг на друга, то естественное взаимодействие между телом и душой отрицается и на место его становится сверхъестественное. Такой взгляд имеет два случая. Основой сверхъестественного общения может быть только Бог, но Бог может производить его двояким способом: он или соединяет душу и тело всякий раз, как они являются связанными, и возобновляет их общение в каждое мгновение, когда какое-нибудь представление требует соответствующего ему движения и наоборот, или он однажды навсегда соединил душу и тело и заранее вполне привел в такое полное согласие, которое проявляется в

обоих с законообразной необходимостью. В первом случае общение души и тела происходит при постоянном содействии или "ассистенции Бога", в другом случае оно есть от Бога "предустановленная гармония"<sup>553</sup>.

Эти три взгляда господствовали в рациональном учении о душе, начиная с Декарта. Сам Декарт признавал физическое влияние, ученики его – сверхъестественную ассистенцию, Лейбниц и его школа – предустановленную гармонию. Все три теории основываются на общем предположении, что душа и тело суть различные субстанции и только при таком допущении они и возможны.

## 2. КРИТИЧЕСКАЯ ФОРМУЛИРОВКА

Кантовская философия признает это предположение несостоятельным. В дуалистическом взгляде на отношение между душой и телом, как его понимали догматические метафизики, лежит прѳтот ψεϋδος рациональной психологии, исходная точка ее проблем и вопросов. Всей проблеме в совокупности, касающейся общения между телом и душою, дана формулировка в основе неправильная. Если вопрос о том, в какой связи находятся тело и душа, перевести на вопрос, каким образом в одном и том же субъекте соединены субстанции мыслящая и протяженная, то вопрос этим не затронут, а только спутан.

Так и стоял вопрос во всей рациональной психологии до последнего времени.

Тела суть не что иное, как внешние явления, представления внешнего чувства, предметы в пространстве. Мысли суть не что иное, как внутренние явления, представления внутреннего чувства. Поэтому вопрос об общении между душою и телом должен быть формулирован так: каким образом внутренние представления могут необходимо связываться с внешними? Но все ведь

внутренние представления, или мысли, выводятся из мыслящего субъекта, все же внешние явления из пространства, как основной формы всякого внешнего созерцания. Следовательно, после того как понятия определены правильно (т. е. критически), вопрос гласит так: как возможно, чтобы внешнее созерцание, а именно созерцание пространства, имело вообще место в мыслящем субъекте? Если мыслящий субъект мы назовем рассудком, а созерцание – чувственностью, то следует спросить: каким образом рассудок и чувственность соединены друг с другом? В этом и заключается истинная проблема психологии, хорошо понятый вопрос об общении между телом и душою; эту формулировку и открывает здесь критическая философия.

В такой формулировке проблема и должна ждать своего разрешения, но не от критической философии, которая со своей точки зрения не может найти общий источник рассудка и чувственности и принуждена в общем объявить невозможностью, чтобы человеческий разум, когда бы то ни было, нашел его. Она довольствуется тем, что она очистила, прояснила и дала правильную формулировку спутанной проблеме. Сама формулировка объявляет

неразрешимость проблемы в пределах человеческого разума. "Вопрос идет более не об общении души с другими известными и посторонними субстанциями вне нас, а только о связи представлений внутреннего чувства с модификациями нашей внешней чувственности и о том, как могут они соединяться друг с другом по постоянным законам так, что они связываются вместе в одном опыте". "Пресловутый вопрос об общении мыслящего и протяженного, если откинуть все вымыслы, сведется, следовательно, только к тому: каким образом в мыслящем субъекте вообще возможно внешнее созерцание, именно созерцание пространства (заполнение его, фигура, движение)? Но на этот вопрос ни один человек не может дать ответа; этот пробел в нашем знании никогда не может быть заполнен, и он только отмечается тем, что внешние явления приписывают трансцендентальному предмету, который является причиной этого вида представлений, хотя этого предмета мы не знаем и никогда не получим о нем никакого понятия". "Но раз мы выходим за границы опыта, то понятие трансцендентального предмета необходимо"<sup>554</sup>.

### **3. КРИТИЧЕСКОЕ ОПРОВЕРЖЕНИЕ ДОГМАТИЧЕСКИХ ТОЧЕК ЗРЕНИЯ**

Таким образом рациональная психология опровергнута. Проблема ее не решена, а только исправлена. Она не может быть решена, иначе рациональная психология была бы возможна; но обнаружилось, что все ее умозаключения суть паралогизмы, основанные на трансцендентальной иллюзии, придающей Я вид предмета (вещи), вещам же вне Я вид вещей в себе. Если же Я не есть познаваемый объект, то оно не есть и субстанция, ни простая, ни личная; если тела не суть вещи в себе, а только внешние явления, или представления, то и бытие их не сомнительно, а столь же достоверно, как и бытие всех остальных представлений в нас, столь же достоверно, как и наше собственное бытие. Если, следовательно, "догматический идеализм" отрицает бытие вещей вне нас, то в этом и опровержение его. Если "скептический идеализм" подвергает сомнению это бытие, то здесь также его опровержение, а вместе и единственная возможность его опровергнуть<sup>555</sup>.

Все опровержение рациональной психологии в том виде, как оно выведено Кантом, состоит в

том, что он уничтожает все аргументы этой мнимой науки и обнаруживает их мнимость. Против всякого принципа вообще возможны три способа отрицания или возражения: отрицается или само положение, или его доказательство; отрицание, относящееся к положению, может быть двояким: или утверждается противоположное ему, или отрицают и само положение и положение, ему противоположное. Первое возражение догматично, второе – скептическое, отрицание же, относящееся только к доказательству положения, критично. Положение говорит: душа есть простая субстанция.

Догматическое возражение гласит: душа не проста, а сложна, она не есть субстанция, а акциденция материи. Скептическое возражение отрицает и то, и другое: оно предоставляет каждому положению уничтожать противоположное и само не произносит никакого суждения. Критическое возражение отрицает доказуемость обоих, оно не только утверждает, но и доказывает недоказуемость: оно касается лишь доказательства. Догматическое возражение предполагает возможность доказать противоположное положению, скептическое пользуется контрадикторными положениями, для

опровержения каждого и приходит к заключению, что в этих положениях ничего доказать нельзя; критическое говорит, что есть нечто, что очень хорошо можно доказать, а именно несостоятельность доказательства. Когда Кант отрицал и опровергнул рациональную психологию во всех ее пунктах, то возражения его были не догматические и не скептические, а критические<sup>556</sup>.

Кантовское опровержение рациональной психологии не догматично: оно очень далеко от того, чтобы утверждать или хотя бы косвенно поддерживать противоположное метафизическому учению о душе. Если рациональная психология в своих паралогизмах произносит следующее суждение: "душа есть субстанция, она проста, лична, только ее бытие и достоверно", – то противное мнение должно утверждать: "душа не есть субстанция, она не проста, не лична, и исключительно достоверно только бытие материи". Первые положения, объединенные в понятие, могут быть названы "пневматизмом", противоположные им и контрадикторные – "материализмом". Из этого видно, что во всех своих утверждениях материализм предполагает познаваемость души.

В этом предположении он столь же метафизичен, как и умозаключения, противоположные ему.

Поэтому если Кант опровергнул спиритуалистическое учение о душе, то из этого не следует, что он утверждает материалистическое или хотя бы покровительствует ему. Это было бы отрицанием догматическим. Он опроверг вообще метафизическое учение о душе, как материалистическое, так и ему противоположное. Если рациональная психология пользовалась большим уважением как метафизическая опора для учения о бессмертии, то своей критикой Кант во всяком случае лишил ее этой опоры, но он не устанавливал при этом противоположного учения. Критика не говорит: "душа смертна", – но она говорит: "бессмертие души не доказуемо, столь же мало доказуемо и противоположное". Возможно, что в бессмертие души нужно верить по совершенно иным основаниям, но тогда подобная вера и связанные с нею надежды не должны искать доказательства бессмертия в метафизике, а вместе с тем они не должны бояться от метафизики доказательств противного. Вера в бессмертие души лишается, благодаря кантовской критике, одного из доказательств, но

она лишается и одного из страхов, а потому не имеет основания жаловаться на эту критику<sup>557</sup>.

#### 4. ОПРОВЕРЖЕНИЕ МАТЕРИАЛИЗМА

Но можно было бы спросить, почему в таком случае критическая философия опровергла только спиритуалистическое учение о душе, а не опровергла также и материалистическое, раз она не хочет молчаливо ему покровительствовать. Почему вместо того, чтобы приводить паралогизмы, она не указала на антиномию, тезисом которой был бы спиритуализм, а антитезисом – материализм? Ведь она не хотела же щадить этот антитезис? По той простой причине, что она уже опровергла материализм и опровергла его окончательно. Материализм считает вещи в себе телесными сущностями, а материю – вещью в себе? В чем же ином и сущность материализма, как не в этом принципе? Именно этот-то принцип и уничтожается в самом корне трансцендентальной эстетикой. Опровержение рациональной психологии (в первом издании Критики) всецело основывается на трансцендентальной эстетике, этой основе всей Критики<sup>558</sup>. Представлять мыслящую самость как вещь в себе – вот эта точка зрения должна была быть опровергнута; представлять же себе тело или материю, как вещь в себе – эта точка зрения

не нуждалась уже в опровержении, после того как критическое понятие времени и пространства было установлено. Без пространства нет материи. Без чувственности, или без созерцания разума, нет пространства. Где же будет материя, если уничтожить разум, т. е. мыслящий субъект?

Чтобы еще раз вполне утвердиться на критической точке зрения строгого и последовательного идеализма, послушаем самого Канта. Следующее место, отнимающее у материализма всякую опору, говорит вполне ясно и недвусмысленно: "Для чего нужно нам учение о душе, основанное исключительно на чистых принципах разума? Несомненно, главным образом для того, чтобы защитить нашу мыслящую самость от опасности материализма. А этого-то и достигает то понятие разума о нашей мыслящей самости, которое мы дали. Ибо дело далеко от того, чтобы могло оставаться опасение, что если отнять материю, то с нею уничтожится и существование мыслящих существ; скорее тогда делается ясным, что, если бы я удалил мыслящий субъект, то весь телесный мир должен пасть, так как он не что иное, как явление в чувственности нашего субъекта и есть один из видов его представления"<sup>559</sup>.

## 5. РАЦИОНАЛЬНАЯ ПСИХОЛОГИЯ КАК ДИСЦИПЛИНА

Таким образом, от всей рациональной психологии остается не более, как правильно понятая, но нерешенная проблема, ясно обозначенная граница, где научное учение о душе прекращается. Всякое учение о душе, не совпадающее с формулировкой этой проблемы, ложно. Что, следовательно, в конце концов остается от рациональной психологии, так это не система, а понятие предела, определяющее направление научного учения о душе так, что оно никогда не сможет ни пойти рука об руку с материализмом, ни превратиться в спиритуализм. Поэтому понятие это в применении к науке есть принцип не конститутивный, а только регулятивный, он не умножает наше психологическое знание, но накладывает на него узду, указывая на истинные его границы, или, как выражается Кант, нет "доктрины рациональной психологии, есть только дисциплина"<sup>560</sup>.

В первом издании своей Критики свое замечание о сумме чистого учения о душе он заключает следующими словами: "Только трезвость строгой, но справедливой критики

может освободить нас от этого догматического ослепления, которое воображаемым блаженством привлекает столь многих к системам и теориям; только она может ограничить все наши спекулятивные притязания областью возможного опыта и не посредством пустой насмешки над попытками, так часто кончавшимися неудачей, не помощью благочестивых вздохов об ограниченности нашего разума, но тем, что на основании несомненных основоположений она строго определит границы разума и с полной уверенностью прибьет к геркулесовым столбам свое "nihil ulterius", которое установила уже сама природа, чтобы ограничить путешествие нашего разума только до той черты, до которой доходят все дальше и дальше идущие берега опыта; и мы не можем покинуть этих берегов, если не захотим пуститься в безбрежный океан, который при всегда обманчивых горизонтах в конце концов заставит нас отказаться от всех тяжелых и скучных усилий, как совершенно безнадежных<sup>561</sup>.



## Глава одиннадцатая

### РАЦИОНАЛЬНАЯ КОСМОЛОГИЯ И ЕЕ ОПРОВЕРЖЕНИЕ. АНТИНОМИИ ЧИСТОГО РАЗУМА

#### I. СИСТЕМА РАЦИОНАЛЬНОЙ КОСМОЛОГИИ

##### 1. КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ

Вся метафизика сверхчувственного основывается на заключении от бытия обусловленного к безусловному. Мы называем миром или природой – совокупность всех явлений, внешним миром или миром в пространстве – совокупность всех внешних явлений. Все явления, происходящие одновременно, образуют в совокупности состояние мира, смена этих явлений образует различные состояния мира, их последовательность – изменение мира, в котором каждый член обусловлен всеми предыдущими и сам составляет ближайшее условие всех

последующих. Ни одно состояние мира, а следовательно, и ни одно явление не может быть дано без того, чтобы ему не предшествовал ряд более ранних состояний или явлений. Ряд всех предшествовавших явлений присутствует полностью, следовательно, он есть законченный ряд и потому безусловный. Поэтому если явление дано, то и ряд его условий также должен быть дан полностью: этот законченный ряд условий одного данного явления составляет нечто целое, которое уже не может быть обусловленным, так как иначе оно не содержало бы в себе всех условий: это полное или безусловно целое называется миром.

Поэтому от какого-нибудь данного явления следует заключать к полному ряду его условий или к миру, как целому. В правильной форме это заключение гласит так: если дано явление, то дан и ряд его условий (мир, как целое); явление дано, следовательно, дан и мир, как условие первого. Будучи правильно понято, это гипотетическое умозаключение требует или подыскивает для данного явления законченный ряд всех его условий; оно хочет закончить этот регрессивный ряд, оно требует этой законченности, т. е. оно ставит цель или дает идею подобного законченного ряда: идею мира. Понятие (законченного) мирового целого есть

"естественная идея разума" и, как таковая, правильна и необходима. Эту идею нельзя искать в нисходящем, или прогрессивном, ряду условий, а только в восходящем, или регрессивном, ряду: не через заключение от условия к обусловленному, а от обусловленного к условию, ибо только в этом направлении и заканчивается ряд условий.

Как предмет созерцания, всякое явление есть протяженная или составная величина, как бытие, заполняющее пространство, оно материя, как член в ряду мировых изменений оно действие, будучи рассматриваемо в связи со всеми явлениями оно по своему бытию находится в зависимости от этой связи. Этими четырьмя определениями всякое обусловленное бытие дано нам: это суть определения чистых понятий рассудка, которым подлежит всякое явление, как предмет возможного познания. Мы знаем, что категории образуют топику кантовской философии, они составляют топику рационального учения о душе, а также и рациональной космологии. Мировая идея только и выражает собой законченный ряд условий к данному явлению. Поэтому она имеет четыре различных стороны: в каждом явлении дана обусловленная величина, обусловленная материя,

действие и зависимое бытие. Таким образом космологическая идея говорит следующее: ищи полный ряд всех условий к данному явлению, как обусловленной величине, как обусловленной материи, как действию и как бытию зависимому.

Как величина, всякое явление есть нечто составное, или протяженное в пространстве и во времени. Всякое определенное пространство обусловлено целым пространством, всякое определенное время обусловлено всеми более ранними временами. Следовательно, полным рядом всех условий данной величины будет все пространство и все предшествующее время, или полная совокупность всех явлений во времени и в пространстве. Если мир в пространстве и во времени мы назовем величиной мира, то космологическая идея в первом случае указывает на совокупность или величину мира. Всякая материя, как бытие в пространстве, делима, т. е. состоит из частей. Части ее суть условия ее бытия; полным рядом этих условий будут все части, совокупность которых может быть открыта только полным и законченным делением. Всякое действие обуславливается всеми ее причинами. Поэтому полный ряд этих условий составляет из всех причин, которые были нужны для того, чтобы явление могло возникнуть, т. е. он состоит

в полноте его происхождения. Всякое зависимое бытие предполагает другое, от которого оно зависит.

Полный ряд его условий заключается, следовательно, в совокупности всего обусловленного, т. е. в полноте бытия зависимого. Итак, во всех четырех случаях космологическая идея указывает на абсолютную полноту: 1. состава или величины, 2. деления, 3. причин, или возникновения, 4. зависимости бытия. Это и суть четыре космологические идеи, которые, как таковые, образуют верные и необходимые цели человеческого разума. Если дано обусловленное бытие (явление), то дан и полный ряд всех его условий, как идея (идея целого), – такое заключение возможно. Но нельзя вывести заключение: если дано обусловленное бытие (явление), то дан и полный ряд его условий, как предмет, или как познаваемый объект. Этот последний вывод покоится на смешении идеи и объекта, вещи в себе и явления, и посредством такой трансцендентальной иллюзии разум вводится в заблуждение, так как он принимает идею за вещь, вещь в себе за явление и потому за объект познаваемый.

Эта иллюзия действует наиболее соблазнительно именно тут, когда от явления

умозаключают к миру явлений, как целому, к миру чувственному, и, по-видимому, не переступают границы опыта. Между тем, как ни ослепляюща эта иллюзия, мы можем и здесь прозреть ее, ибо чувственный мир как целое никогда не дается нам как объект опыта. Когда к целому мира умозаключают не как к идее, а как к объекту и эта ослепляющая иллюзия действительно вводит в обман, то гипотетическое умозаключение делается "диалектическим" и космологическая идея превращается в рациональную космологию, в метафизическую и разумничающую науку, воображаемый объект которой и составляет мир, как целое<sup>562</sup>.

## 2. ПРОТИВОРЕЧИЯ В КОСМОЛОГИЧЕСКИХ ПОНЯТИЯХ

Рациональная космология рисует нам совершенно иную картину, чем рациональная психология и задает задачу значительно более трудную. Убедиться в невозможности рациональной психологии было нелегко, так как сама она не запутывалась в противоречиях, но для критики не представляло трудности доказать ее невозможность. С рациональной космологией дело обстоит обратно. Очень легко сразу заметить ее невозможность, наоборот, объяснить эту невозможность в ее последних основаниях труднее и составляет очень запутанную и хлопотливую задачу.

Существует критерий, который тотчас же указывает на невозможность какого-нибудь понятия. Мы говорим, что понятие возможно, если оно не противоречит себе, если оно одновременно не соединяет в себе двух противоречиво-противоположных признаков. Из двух противоречиво-противоположных предикатов всякому понятию необходимо применяется одно. Если происходит обратное, то логически понятие невозможно. Эта логическая

невозможность имеет два случая. Всякое понятие есть или А, или не-А, оно необходимо одно из двух, оно не может быть обоими вместе. Если, следовательно, относительно какого-нибудь понятия может быть доказано, что оно не есть ни А, ни не-А, то этим самым доказана его невозможность: такое доказательство мы назовем дилеммой. Если о каком-нибудь понятии может быть доказано, что оно в одно и тоже время и А, и не-А, то этим также доказана его невозможность. Такое доказательство мы называем антиномией.

Антиномия состоит из двух суждений одинакового содержания, которые относятся друг к другу, как утверждение к противоречащему ему отрицанию: утверждение есть тезис, контрадикторное отрицание – антитезис. Но для того, чтобы оба положения действительно составляли антиномию, они должны не только быть утверждаемы, но они должны быть доказаны с одинаковой силой и вполне ясной аргументацией. Если контрадикторные суждения не доказаны, то остается вопросом, составляют ли они в действительности антиномию. Если доказательства их не эквивалентны, но сильнее на одной стороне, чем на другой, то мы не имеем настоящей антиномии. Поэтому только ясные

доказательства с обеих сторон образуют из противоречивых суждений антиномии. Если эти доказательства вытекают не из опыта, а из самого чистого разума, если сам разум попадает в такое положение, что он противоречиво судит об одном и том же предмете и доказывает эти свои суждения, то мы имеем исключительный случай "противоречия чистого разума с самим собой", "его антитетикки", и такие доказанные противоречия образуют "антиномию чистого разума".

В подобное противоречие с самим собой и попадает человеческий разум, когда он судит о мире как о целом. Все положения рациональной космологии суть антиномии чистого разума, т. е. ее утверждения столь же правильны и так же доказуемы, как и отрицания. Все эти положения применяются к миру, как предмету нашего познания. Антиномия есть доказанное противоречие, а это в свою очередь есть доказательство невозможности понятия. Следовательно, невозможность рациональной космологии доказывается антиномиями. Как рациональное учение о душе покоится сплошь на паралогизмах, через раскрытие которых оно и опровергается, так рациональная космология основывается на антиномиях, доказательство

которых обнаруживает невозможность этой науки.

Итак, задача трансцендентальной диалектики будет заключаться в выведении антиномии чистого разума или в доказательстве противоречия, в котором запутываются суждения рациональной космологии. Между тем недостаточно доказать эти противоречия, они должны быть разрешены. Иначе не только рациональная космология продолжала бы оставаться в сетях этих противоречий, в них оставался бы и сам разум, из которого они исходят; он не был бы, следовательно, в состоянии понять их. Но если возможно прозреть это противоречие, то необходимо разрешение его. Таким образом Критике для опровержения рациональной космологии представляется тройная задача: открыть, доказать и разрешить противоречия этой мнимой науки. С каждым шагом трудность задачи возрастает.

### 3. КОНТРАДИКТОРНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ РАЦИОНАЛЬНОЙ КОСМОЛОГИИ

Открыть противоречия нетрудно. Они не скрыты, они ясно выступают. Сами космологические системы, на которые указывает нам история философии, находятся в открытом контрадикторном противоречии, не оставляющем сомнения в том, что эти космологические противоречия существуют на самом деле, Труднее доказать эти противоречия, всего же труднее разрешить их. Потому-то мы и заметили, что гораздо легче познать невозможность рациональной космологии, нежели доказать ее. В контрадикторном споре ее систем критерий ее невозможности бросается в глаза; по крайней мере этим уже заранее возбуждается подозрение против космологии, чего не было с психологией.

Общий всем космологическим суждениям субъект есть мир как целое, т. е. полный ряд всех условий данного явления. Ряд этот может быть дан полностью, хотя бы мы и не были в состоянии когда бы то ни было полностью познать его. Полное познание его предполагает, что мы соединили целый ряд всех его членов вплоть до первого; поэтому такой ряд должен

иметь первый необусловленный, следовательно, безусловный член. Полный ряд всех условий дан как вполне познаваемый, т. е. он ограничен; этот ряд дан, как не вполне познаваемый, т. е. он неограничен: это и есть общее противоречие в положениях рациональной космологии, исторически существующая противоположность их систем.

При ближайшем рассмотрении космологическими объектами оказываются полная совокупность всех явлений, или величина мира, полное деление материи, или содержание мира, полный ряд всех условий, или мировой порядок, полная зависимость бытия, или существование мира. Смотри по тому, признавать ли условия вполне познаваемыми или не вполне, необходимо считать и полноту их ограниченной или неограниченной. Соответственно этому суждениями рациональной космологии будут следующие контрадикторные положения: 1. По своей величине (в пространстве и времени) мир ограничен. По своей величине мир неограничен (безграничен). 2. Полное деление материи ограничено, т. е. материя или мировая материя состоит из простых частей. Полное деление материи неограничено, т. е. материя (мировая) не состоит из простых частей, ничего простого не

существует. 3. Полный ряд условий ограничен, существует первая причина, которая не обусловлена, следовательно, определена не извне, а сама собой: причинность посредством свободы. Полный ряд условий неограничен, первой причины не существует, следовательно, нет причинности при посредстве свободы, существует только причинность по закону природы. 4. Полная зависимость бытия ограничена, существует нечто, относящееся к миру, от чего зависит все остальное бытие, которое само ни от чего не зависит: есть существо безусловно необходимое. Полная зависимость бытия неограничена: нет ничего относящегося к миру, что было бы исключительно независимым, существа безусловно необходимого нет.

Таковы контрадикторные положения. Если каждое из них с одинаково сильными доводами разума может доказать свое значение, то эти противоречия образуют антиномии чистого разума. Эти антиномии должны быть установлены прежде, чем они будут разрешены. Поэтому ближайшей задачей будет доказательство этих противоречий. Необходимость положения есть вместе с тем и невозможность противоположного ему. Если невозможность положения я доказываю через

невозможность противоположного, то аргументация косвенна или апагогична. Для обоснования своих антиномий Кант прибегнул к этой косвенной аргументации за одним только исключением<sup>563</sup>.

## II. АНТИНОМИИ ЧИСТОГО РАЗУМА

### 1. ВЕЛИЧИНА МИРА

Первое противоречие касается величины мира. Величина мира есть мир в пространстве и во времени. Тезис утверждает, а антитезис отрицает, что мир ограничен в пространстве и времени: "Мир имеет начало во времени и заключен в границах в пространстве". "Мир не имеет ни начала, ни границ в пространстве, но бесконечен как в отношении пространства, так и в отношении времени".

Допустим противоположное тезису: мир не имеет начала во времени и не имеет границ в пространстве.

Если мир не имеет начала во времени, то при настоящем состоянии (моменте) мира должен был истечь бесконечный временной ряд мировых изменений, т. е. вечность. Истекшая бесконечность есть законченная, а таковая невозможна, так как бесконечный ряд никогда не может быть закончен. Следовательно, истекший до настоящего мирового состояния временной ряд не бесконечен, или не безначален, но

ограничен: следовательно, мир имеет начало во времени.

Если мир не имеет границ в пространстве, то он образует бесконечное данное целое, состоящее из сосуществующих вещей. Если величина заключена в наглядные границы, то полнота ее явственна. А так как бесконечная величина мира не заключена в такие границы, то она может быть представлена только через постепенное усвоение ее частей, т. е. в бесконечной последовательности. Таким образом представление неограниченного мирового целого обуславливается истечением безграничного временного ряда, т. е. истекшею вечностью, т. е. оно невозможно. Из невозможности неограниченности вселенной вытекает необходимость ее ограниченности; следовательно, мир по своей протяженности в пространстве не бесконечен, а заключен в границах. Таким образом тезис первой антиномии доказывается через невозможность противоположного: эта невозможность заключается в представлении истекшей бесконечности.

Допустим противоположное антитезису: мир имеет начало во времени и ограничен в пространстве.

Всякое начало есть момент. Всякий момент



обуславливается предшествующими. Итак, если мир имеет начало во времени, то этому началу должно предшествовать время, в котором мира не было, не было ничего, т. е. было пустое время, в котором ни один момент не отличался от другого; однако такое отличие существовало бы, если бы в предшествовавший момент ничего бы не было, а в следующий существовало бы нечто. Поэтому в пустом времени ничто не может возникнуть, следовательно, не может возникнуть и мир. Поэтому невозможно, чтобы он имел начало во времени: следовательно, он необходимо безначален.

Если мир ограничен в пространстве, то он необходимо должен быть заключен в безграничном и пустом пространстве: тогда он находится в пустом пространстве, и оно является как бы сосудом или вещью, в которой заключается вселенная. Но, как это доказала трансцендентальная эстетика, пустое пространство вне мира и пустое время до мира суть бессмыслицы, ибо пространство и время не суть явления или предметы, а только их формы<sup>564</sup>. Если бы мир заключался в пустом пространстве, то он должен был бы находиться к нему в каком-нибудь отношении. Пустое пространство вне мира не есть предмет;

отношение не к предмету не есть отношение: отсюда вытекает невозможность пустого внемирового пространства, следовательно, невозможность ограниченного и необходимость неограниченного мира. Доказательство антитезы выводится через невозможность противоположного: невозможность эта есть пустое время и пустое пространство<sup>565</sup>.

## 2. СОДЕРЖАНИЕ МИРА

Второе противоречие касается содержания мира. Бытие, заполняющее пространство и пребывающее, единственно познаваемая субстанция, есть материя, она сложна и состоит из частей. Все сложное можно разложить на составные части. Это разложение (деление) ограничено или неограничено: в первом случае существуют последние, несложные, следовательно, простые части, во втором случае части продолжают быть сложными, и простых частей нет. Противоречащие положения гласят: "Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и нигде не существует ничего кроме простого или того, что составлено из простого". "Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и в нем нигде не существует ничего простого". После того как рациональная психология вместе с ее учением о сущности и простоте души опровергнута и после того как установлено, что для нас ясна только субстанциональность материи, то по отношению к последней может явиться вопрос о существовании простых субстанций.

Допустим противоположное тезису: сложная

субстанция в мире не состоит из простых частей и нигде нет ничего простого. Всякая сложная субстанция состоит из частей, агрегированных или внешне соединенных между собой; всякое составление есть внешнее отношение, случайное отношение данных элементов, которые мысленно можно уничтожить. Если мысленно уничтожить всякую составность, то то, что останется, будет несложным, т. е. простым. Если нигде не может существовать ничего простого, то в конце концов не останется ничего, из чего может возникнуть что бы то ни было, следовательно, не может возникнуть и сложная субстанция.

Если же сложность нельзя уничтожить мысленно, а она продолжает существовать и при бесконечном делении, то она не есть внешнее отношение, при котором части существуют сами по себе независимо от такого случайного отношения, и они уже не будут субстанциями; тогда также не существует сложной субстанции, ибо элементы последней необходимо должны быть субстанциями. Ясно, следовательно, что из отрицания существования простой сущности вытекает невозможность сложных субстанций, ибо при сделанном допущении они должны бы были или составляться из ничего, или из не-субстанций. Доказательство нашего тезиса

исходит из невозможности противоположного: а это будет понятие бесконечно сложной субстанции.

Соответственно этому все вещи в мире суть простые сущности или "элементарные субстанции", на которые мы должны смотреть как на "первые субъекты всякого сочетания". В применении к материи эти простые сущности называются атомами, в применении к вещам вообще – монадами: поэтому тезис второй антиномии Кант называет "трансцендентальной атомистикой", или, для избежания термина молекулярной физики, "диалектическим основоположением монадологии".

Допустим противоположное антитезису: все сложные вещи в мире должны состоять из простых частей и повсюду должно существовать только простое. Так как всякая сложность возможна только в пространстве, то, если сложная субстанция состоит из простых частей, эти последние должны быть пространственны, следовательно, они должны заполнять простые или неделимые части пространства, что невозможно. Субстанции в пространстве необходимо сложны: поэтому никакая сложная вещь не может состоять из простых частей (субстанции). А так как все совершенно простое

исключает всякое разнообразие, следовательно, пространство, время и величину, то оно никогда не может стать объектом созерцания, так как все объекты последнего суть величины. Поэтому положение, что в мире нет ничего простого, правильно. Доказательство антитезиса вытекает из невозможности противоположного: оно есть понятие простых пространств, или простых (лишенных величины) объектов созерцания<sup>566</sup>.

### **3. ПОРЯДОК МИРА И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ СВОБОДА И ФИЗИОКРАТИЯ**

Третье противоречие касается порядка мира или причинной связи вещей. Всякое явление есть следствие, предполагающее все свои причины, т. е. их полный ряд: он ограничен или неограничен. Если он ограничен, то должен существовать первый член ряда, следовательно, первая причина, которая не есть следствие другой, но определяется к действию сама собой: причинность посредством свободы. Если он неограничен, то такого первого члена ряда нет, нет причины, которая не была бы следствием другой предшествовавшей причины: нет свободной причинности, существует только причинность по закону природы. Тезис гласит: "причинность по законам природы не есть единственная, из которой могут быть выведены все явления мира. Для объяснения их необходимо допустить еще причинность посредством свободы". Антитезис гласит: "Свободы нет, все в мире совершается единственно по законам природы". Тезис отрицает то, что утверждает антитезис: исключительное и единственное

значение причинности по законам природы.

Допустим противоположное тезису: пусть существует только причинность по законам природы; все совершающееся необходимо следует за предшествующим состоянием. Это предшествующее состояние или было всегда, или не всегда. В первом случае следствие должно было быть тоже всегда, одновременно с причинным состоянием, следовательно, не возникло впервые, что противоречит предположению. Поэтому имеет место второй случай: первоначальное состояние было не всегда, но возникло во времени или последовало за состоянием предшествующим, которое так же возникло и т. д. до бесконечности, поэтому в причинном ряду вещей нет первого члена и первого начала, а только относительное (подчиненное), нет первой причины. Но без первого члена ряд причин никогда не будет полон, поэтому никогда не даны все причины, которые по самому закону природы необходимы для всякого действия. Без достаточно обусловленной причины ничего не совершается. Необходима, следовательно, деятельность первой причины, если вообще что-нибудь должно происходить или возникать. Эта причина действует независимо от всякой другой,

т. е. только через себя, или "абсолютно произвольно"; она способна начать всецело от себя ряд явлений, текущих по закону природы. Способность такой инициативы, или безусловной причинности, Кант называет "трансцендентальной свободой". Она есть абсолютно первое начало причинности. Если и по времени она есть абсолютно первая причина, то она будет принципом всех мировых изменений (движений): в этом смысле уже философы древности принимали первую движущую причину (*primum movens*).

Это абсолютно первое начало в смысле причинности не имеет надобности быть и по времени абсолютно первым началом в ряду последовательных изменений. Если трансцендентальная свобода вообще существует, то она может начинать ряд действий и среди мирового потока; эти действия будут вместе с тем продолжать ряд предшествующих явлений. Если же трансцендентальной свободы вообще не существует, то не может быть и речи о способности свободы в мире и о возможности ее соединения с закономерным потоком вещей. Мы вернемся к этому вопросу позже. Доказательство нашего тезиса вытекает из невозможности противоположного, неполноты существующих

причин для каждого какого бы то ни было действия, т. е. невозможности всего случающегося.

Допустим противоположное антитезису: существует причинность посредством свободы. Как первая причина, это есть абсолютная произвольность, она начинает всецело из себя ряд событий; начало ее влияния, как вообще всякое начало, есть момент, который, как таковой, следует за предшествующим моментом. Поэтому в бытии первой причины два последовательных состояния должны быть соединены и различаемы таким образом, что действие начинается и наступает во второй момент вполне независимо от первого момента, ему предшествующего; здесь, значит, последовательные состояния лишены всякой причинной связи, *post hoc* без *propter hoc*, что противоречит основоположению временной последовательности по закону причинности. Мы не можем поэтому утверждать в мире безусловную причинность без того, чтобы не разорвать причинную связь вещей, путеводную нить всех правил и тем в основе отрицать возможность опыта. Последний ведь имеет место, следовательно, трансцендентальной свободы не существует, существует полная закономерность природы, существует бесконечная причинная

цепь вещей. Доказательство нашей антитезы вытекает из невозможности противоположного ей, то есть недостаточности причинной связи вещей, невозможности, следовательно, всякого опыта.

Тезис хотел соединить свободу с природой, антитезис доказывает несоединяемость их и признает в мире наличность лишь закона естественной причинности. Это основоположение Кант называет "всесильностью природы" или "трансцендентальной физиократией" в противоположность учению о "трансцендентальной свободе". Если имеет место естественная причинность, как исключительная закономерность вещей, то свобода является противоположностью ее, т. е. принципом беззакония. Таким образом наша третья антиномия заключает в себе самый трудный из всех философских спорных вопросов: вопрос о свободе и необходимости, связь которых тезисом утверждается и доказывается, антитезисом отрицается и опровергается<sup>567</sup>.

#### 4. СУЩЕСТВОВАНИЕ МИРА

Последнее противоречие касается существования мира. Всякое мировое состояние в ряду мировых изменений есть член, обусловленный всеми предшествующими состояниями, следовательно, он зависит от полного их ряда; ряд этот или ограничен, или неограничен: в первом случае в мире должно быть, либо как его часть, либо как причина, существо, в зависимости от которого находятся все остальные вещи, которое само ни от чего не зависит, следовательно, существо безусловное, или безусловно необходимое; в другом случае необходимого существа вообще нет ни в мире, ни вне его. Тезис утверждает "В мире присутствует либо как его часть, либо как его причина, существо безусловно необходимое". Антитезис: "Нигде ни в мире, ни вне мира безусловно необходимого существа нет".

Доказательство нашего тезиса есть единственное, которое Кант отчасти вел прямо. Всякое изменение в мире обусловлено всеми предыдущими: полный их ряд должен иметь первый или высший член, ни от какого другого независимый и, следовательно, безусловно

необходимый: согласно этому существует нечто абсолютно необходимое. Здесь кончается прямое доказательство. Что это необходимое существо принадлежит к миру как его часть, или как его причина, доказывается из невозможности противоположного. Оно не только причина, но и начало целого ряда изменений; начало как момент находится в ряду времени, которое, как таковое, составляет форму всех явлений (чувственного мира) и не есть нечто от них независимое. Если бы необходимое существо было внемировым, то время было бы вне мира, что невозможно.

Это доказательство чисто космологическое, ибо оно не переступает границ мира и этим отличается от того космологического аргумента, посредством которого доказывает бытие Бога "трансцендентная философия". Теология от случайного бытия мира постулирует к абсолютно необходимому существу вне мира, космология, наоборот, из изменчивого бытия мира делает вывод об абсолютно необходимом существе в пределах его. Различие же между бытием изменчивым и случайным так велико, что заключение от одного к другому Кант называет "скачком" или μεταβασις εις ἄλλο γένος. Случайно также бытие, которое могло бы и не существовать

и в один и тот же момент может одинаково быть и А, и не-А; наоборот, изменчиво то, что в данный момент необходимо таковое, а не иное, теперь оно А, в другой момент (ибо оно меняется) не-А. Случайное бытие не обладает необходимостью, изменчивое обладает условною необходимостью, которая именно поэтому предполагает полный ряд условий и в нем безусловное или безусловно-необходимое существо. Поэтому теологическое заключение от мира к необходимому существу трансцендентно, между тем как космологическое имманентно. Допустим противоположное антитезису: безусловно необходимое существо есть или в мире, или вне мира. Если оно существует в мире, то оно должно быть или его частью, или целым: в первом случае оно было бы первым членом или безусловным началом целого ряда мировых изменений, во втором оно было бы целым рядом без начала. Безусловным началом оно быть не может, ибо оно было бы без причины, без предшествующего времени, следовательно, не было бы моментом, не было бы потому и началом. Быть безначальным мировым рядом оно также не может, ибо этот последний состоит из бесконечного множества обусловленных мировых изменений; если же каждый отдельный член

обусловлен, или зависим, то совокупность всех (целый ряд) не может составлять необходимое или безусловно-необходимое существо. Итак, такого существа в мире нет. Но внемировым оно также не может быть, ибо оно должно было бы быть причиной и начинать собою ряд мировых изменений, следовательно, должно составлять их начало; начало же находится во времени, следовательно, в мире чувственном, поэтому невозможно, чтобы необходимое существо было вне мира. Если же оно не может быть ни в мире, ни вне мира, то его нет вообще.

Эта четвертая антиномия отличается от трех предшествующих тем, что контрадикторные положения выводились там из различных аргументов, здесь же из одного и того же. В первой антиномии тезис доказывается невозможностью протекшего бесконечного ряда (истекшей вечности), антитезис – невозможностью пустого времени вне мира и пустого пространства вне его; во второй антиномии тезис вытекает из невозможности бесконечного составления, антитезис – из невозможности простых частей пространства; в третьей антиномии противоположное тезису есть невозможность всего случающегося, противоположное антитезису – невозможность

опыта. В последней же антиномии аргументом как тезиса, так и антитезиса является одно и то же утверждение, именно, что всякое мировое состояние предполагает ряд всех условий во всем истекшем времени. "Следовательно, есть первосущность", – так заключает тезис. "Следовательно, нет первосущности", – так заключает антитезис.

В этом заключается, как говорит Кант "странный контраст". Из одного и того же аргумента выводятся с одинаковой силой противоположные утверждения. "Так как даны все условия, и следовательно, ряд их полон, то и безусловное должно содержаться в них", – так аргументирует тезис. "Так как эти условия в совокупности даны во времени, то в их ряду может быть дано только условное, никогда не безусловное", – так аргументирует антитезис. То же происходит и со взглядом на вращение Луны вокруг своей оси, оно утверждается и оспаривается из одного и того же положения. Так как Луна постоянно обращена к Земле одной и той же стороной, то оба положения доказуемы, смотря по той точке зрения, с которой рассматривать ее движения: "Луна вращается вокруг своей оси" и "Луна не вращается вокруг своей оси"<sup>568</sup>.



## Глава двенадцатая

### ОБЪЯСНЕНИЕ И РАЗРЕШЕНИЕ АНТИНОМИЙ

#### I. РАЗУМ КАК СТОРОНА В СПОРЕ АНТИНОМИЙ

##### 1. ИНТЕРЕС РАЗУМА

Теперь доказано, что каждое суждение рациональной космологии распадается на противоречащие положения, которые не набросаны на удачу, но покоятся на разумных основаниях; доказано, что, как только разум рассматривает мир как целое (как данный объект), он попадает в противоречие с самим собою, выражающееся в этих контрадикторных суждениях; в вышеприведенных антиномиях и не изложено ничего более, как это противоречие разума с самим собой. Антиномии его суть проблемы. Теперь только можно предложить вопрос: как должен быть решен этот спор? как должны быть разрешены эти проблемы?

Первое условие для правильного решения какого бы то ни было спора, это беспартийность судьи. Этим беспартийным судьей в данном случае должен быть сам человеческий разум; в решении своего собственного спора он не должен допускать никакого интереса чуждого законам познания. Поэтому прежде всего необходимо тщательно рассмотреть, нет ли таких чуждых мотивов, которые могут незаметно склонить судью в пользу одной или другой стороны. Действительно, эти космологические положения помимо своих аргументов имеют еще иные основания за и против себя, которые настраивают нас и в пользу, и против них, заставляют и склоняться к их утверждениям, и отклоняться от них. Эту склонность или отвращение, не оправдываемые аргументами, Кант называет "интересом" разума в своих антиномиях. Как скоро такой интерес примешивается к суждению разума, то он уже не судья, а сторона. Прежде чем он выступит в роли судьи, надо его выслушать как сторону, чтобы он не был одновременно и тем и другим.

## 2. ПРОТИВОПОЛОЖНЫЕ ИНТЕРЕСЫ РАЗУМА

Интерес разума в отношении антиномий разделяется между тезисами и антитезисами, и на каждой стороне он совершенно иной. Все тезисы сходятся в том, что они утверждают бытие безусловного, все антитезисы в том, что они отрицают это бытие; здесь одинаковое утверждение одной и той же вещи, там одинаковое отрицание.

Допустим случай отрицания: безусловного нет; следовательно, нет и начало мира, нет простой субстанции, нет способности свободы, нет безусловно-необходимого существа. Если нет начала мира, то нет и акта творения; без простой субстанции нет бессмертия души; без способности свободы нет и нравственной деятельности; без безусловно-необходимого существа нет Бога. И это так не потому, чтобы начало мира уже включало в себя понятие творения, несложность субстанции – бессмертие души и т. д., но оттого, что творение предполагает уже начало мира как свое условие, бессмертное существо предполагает простоту, нравственное существо – свободу, а божественное – абсолютную необходимость

бытия. Если мы отрицаем начало мира, простоту субстанции, способность свободы и необходимость бытия, то мы отрицаем также и возможность творения, бессмертия, нравственного поведения и божественного существования, а следовательно, и основоположения религии и морали, между тем как в противоположном случае эти основоположения подтверждаются. Интерес морально-религиозный не есть интерес научный, а нравственный, он касается не познания, а направления воли; одним словом, он не теоретичен, а практичен. Этот практический интерес высказывается за тезисы и против антитезисов.

К этому присоединяется другой интерес научного рода. Познание наше ищет связи, абсолютного единства, как в объективном, так и в субъективном смысле. Объективно ищется связь вещей, субъективно – связь в нашем познании, единство как объект есть безусловное как бытие; единство как форма есть наука как система. Наш разум хочет познать безусловный объект или абсолютное единство вещей (мировое целое) и систематически соединить свои прозрения в одно целое науки: первый интерес "спекулятивный", второй "архитектонический"; оба эти интереса

возлагают свои надежды на тезисы и ничего не ожидают от антитезисов.

Наконец, познание безусловного не есть утомительное исследование, а легко понимаемое умозаключение; такой взгляд не требует глубокой учености, а только усвоения немногих мыслей. В то время как в наблюдательных науках несколько шагов вперед достаются с великим трудом, здесь немногими шагами с верным, как кажется, успехом проходят огромный путь вплоть до пределов мира.

Когда наука обещает достигнуть самого великого или когда кажется, что она его достигает, то она имеет все условия для того, чтобы быть благосклонно принятой толпой и снискать себе большую популярность, особенно, если она имеет за себя и потребности сердца. Поэтому-то именно эти интересы разума, практический, спекулятивный (архитектонический) и популярный, невольно склоняются к тезисам.

Наоборот, антитезисы совершенно отрицают бытие безусловного и не доставляют практическому интересу никакой точки опоры; они отрицают полное познание мира со стороны формы и содержания и вполне противоречат спекулятивному (архитектоническому) интересу

разума; они не допускают иного пути научного прозрения, кроме утомительного и медленного пути опыта, подвигающегося от явления к явлению; поэтому они не обладают перспективами на популярность и могут ждать одобрения только от научного исследователя; они удовлетворяют только рассудок, принимающий опыт своей единственной путеводной нитью. Если бы отрицание антитезисов касалось только познания безусловного, то они были бы правы и относились бы к тезисам критически. Тогда они бы объявили: безусловное не есть предмет возможного опыта, не есть познаваемый объект, не есть явление. Но они отрицают не только познание, но и бытие безусловного и этим сами переступают границы опыта; они отрицают безусловное не только как явление, но как вещь в себе и таким образом пробивают границы опыта; они пользуются им не только как путеводной нитью познания, но как принципом вещей, ибо они высказывают такое суждение: что не может быть предметом опыта, того и вообще не существует. Поэтому их точка зрения не критическая, а догматическая.

### 3. ДОГМАТИЗМ И ЭМПИРИЗМ ЧИСТОГО РАЗУМА

Тезисы со своим однородным утверждением предполагают познаваемость вещей в себе: их общая точка зрения – это "догматизм чистого разума". Антитезы со своим однородным отрицанием предполагают, что нет иных существ кроме объектов возможного опыта: их общая точка зрения есть "эмпиризм чистого разума". Для того чтобы объединить обе точки зрения в определенные системы, Кант берет представителем первой Платона, представителем второй Эпикура. Это не верно. Во всем древнем мире не найдется ни одного философа, который бы стоял или исключительно на стороне тезисов, или только на противоположной стороне, антитезисов. В космологическом воззрении древних глубоко внедрилась мысль об ограниченности мирового целого; они не могли также представить себе в мире свободу в смысле безусловной причинности: в первом отношении космология древних согласуется с тезисом первой антиномии, во втором она не согласуется с тезисом третьей.

Философия эпикурейцев в своем учении о

природе была атомистична, а атомизм во всяком случае ближе к космологическому утверждению простых субстанций, чем к их отрицанию. Вообще между метафизиками всех времен ни один не придерживается точно границ между контрадикторными положениями. Спиноза, утверждающий вместе с антитезами безграничность вселенной и порядок чисто естественной причинности, не отрицает вместе с антитезами ни простоту субстанции, ни элементарные части материи и менее всего существование абсолютно необходимого существа. Поэтому мы оставим избранное Кантом общее обозначение, не индивидуализируя их определенными системами. Все антитезы идут в направлении эмпиризма, противоположные им положения в направлении догматизма, понимая это слово в том смысле, что оно обозначает направление, противоположное эмпиризму.

Интересы, благодаря которым в споре антиномий разум склоняется в одну или в другую сторону, не могут решить дело: они имеют скорее лишь отрицательную ценность, будучи такими основаниями, по которым этот спор решить нельзя. Разум не должен быть стороной, если он должен быть судьей. После того как мы узнали, какие интересы проявляются в пользу одной и

другой стороны, весь спор должен быть перенесен на беспристрастный суд разума<sup>569</sup>.

## **II. РАЗУМ КАК СУДЬЯ В СПОРЕ АНТИНОМИЙ**

### **1. НЕВОЗМОЖНОСТЬ ДОГМАТИЧЕСКОГО РЕШЕНИЯ**

Пусть не говорят что в данном споре окончательное решение вообще невозможно, ибо это спор, который разум ведет сам с собой, это проблемы, вытекающие исключительно из него самого; поэтому он должен быть в состоянии решить этот спор и решить им самим порожденные проблемы. Если космологические проблемы таковы, что они могли бы когда-нибудь быть разрешены путем познания или опыта, то этого решения нельзя ожидать от чистого разума, его можно ждать только от того момента, когда наша наука достигнет того, что она будет видеть перед собою мировое целое и решит, что оно есть или что оно не есть. Однако человечество никогда не сможет достигнуть этого момента; по природе нашего познания мировое целое никогда не может сделаться его объектом: поэтому задачу рациональной космологии невозможно решить догматически. Таким

образом не остается иного способа решения антиномий кроме скептического или критического<sup>570</sup>.

## 2. СКЕПТИЧЕСКОЕ РЕШЕНИЕ

Скептическое решение дает определенное разрешение: оно выслушивает обе стороны, спрашивает их основания и находит что все тезисы опровергаются всеми антитезами и наоборот: поэтому оно осуждает обе стороны. Этот скептический судейский приговор имеет правовое основание в самом разуме. Вопрос о возможности приговора решает исключительно судящая способность или рассудок. Что не может никогда быть объектом рассудка, то не может никогда стать и объектом суждения. Что не может усвоить рассудок, то никогда не может стать и объектом рассудка. Если можно будет показать, что ни объект тезисов, ни объект антитезисов не вмещается к понятие разума, то этим будет доказана невозможность, несоразмерность или неправильность суждений с обеих сторон. Возможность понятия рассудка есть объективный критерий, которым руководствуется судья скептик.

Для того чтобы усвоить какой-нибудь объект, необходимо полное объединение (синтез) его частей. Если мы возьмем объект, для полного синтеза которого требуется более частей, чем их

дано в объекте, то такой объект в понятие рассудка не вмещается: он слишком мал для понятия. Если мы возьмем объект, данные части которого не могут быть объединены вполне, то этот объект тоже не вмещается в понятие рассудка: он слишком велик для этого понятия.

Все тезисы предполагают ограниченность вселенной: они предполагают мировое начало, ограниченное мировое пространство, ограниченное деление материи, ограниченную причинную связь, ограниченную зависимость бытия. Рассудок необходимо должен выйти за эти пределы, он необходимо предполагает время до начала мира, пространство – вне мирового пространства, для всякой причины он требует предшествующую причину, для всякого бытия – условие. Он не может удовлетвориться ограниченной вселенной; для понятия вселенной ему необходимо более частей, чем дано во всякой ограниченной вселенной. Поэтому объект всех тезисов слишком мал для понятия рассудка. Все антитезы предполагают неограниченность вселенной; следовательно, они предполагают ряд, который рассудок никогда не сможет ухватить: объект антитезисов слишком велик для понятия рассудка. Следовательно, объект несоразмерен понятию рассудка ни с одной, ни с другой

стороны антиномии; он поэтому не есть объект рассудка, и эти противоречащие положения не суть суждения рассудка, а следовательно, не суть и суждения вообще, ибо, коль скоро дело идет о суждении, то вопрос о возможности их решает единственно рассудок. Ни одно суждение этих антиномии не содержит в себе прозрения рассудка, не содержит действительного познания. Познавательной ценности все эти суждения не имеют. Так гласит скептическое решение<sup>571</sup>.

### 3. КРИТИЧЕСКОЕ РЕШЕНИЕ

Этим, однако, антиномии еще не объяснены. Теперь впервые подымается вопрос, который должен быть решен критически. Если все эти суждения не имеют значения для рассудка, то как было возможно доказать их такими строгими и убедительными выводами? Как могли эти необоснованные и невозможные суждения сделаться умозаклучениями? Скептическое решение объявляет результат невозможным и не заботится о том пути, посредством которого они добыты. Теперь заблуждение или невозможность космологических суждений должны быть обнаружены в корне. Скептическая точка зрения смотрит только на результат доказанных положений, противоречащих один другому; теперь же вопрос идет об исследовании доказательства, об обсуждении аргументов – это критическая точка зрения. Скептик обращает внимание только на итог рациональной космологии; он говорит: этот итог не согласуется с условиями рассудка, с которыми он, будучи познанием, должен был бы согласоваться.

Критик, наоборот, исследует само исчисление и здесь находит ошибку, πρωτων φεσδος всей рациональной космологии.



### III. ПАРАЛОГИЗМ РАЦИОНАЛЬНОЙ КОСМОЛОГИИ

Все положения антиномий основываются на следующем умозаключении: "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". Тезисы доказывают временное начало этой данной вселенной, ее пространственную ограниченность, несложность ее составных частей, безусловную причинность и абсолютную необходимость. Антитезисы доказывают во всех пунктах противоположное. В обоих случаях принимается одна и та же предпосылка, что мир, как целое, дан нам и что, как данный объект, он познаваем. Если эта предпосылка правильна, то доказательства имеют силу с обеих сторон; если она ложна, то в обоих случаях они теряют свое значение.

Здесь лежит *petitio principii* всей рациональной космологии; его надо исследовать, а также и вывод, основывающийся на этой предпосылке.

Первая посылка гласит: "если дано

обусловленное, то дан полностью и ряд всех его условий". В понятии обусловленного заключается, что оно предполагает все свои условия, ибо только таким образом оно и может мыслиться. Если, следовательно, обусловленное есть предмет только мыслимый, независимый от условий чувственности, то первая посылка верна. Если обусловленное дано независимо от нашей чувственности, то необходимо должны быть даны все условия (мир как целое). Вторая посылка гласит: "Обусловленное дано". Естественно, что оно может быть дано не иначе как посредством созерцания, т. е. как явление, зависящее от нашей чувственности. Теперь надо только сравнить оба предложения, чтобы тотчас же увидеть, что средний термин имеет два различных значения, взаимно друг друга исключаящих: в первой посылке обусловленное бытие обозначает предмет, независимый от нашей чувственности, вещь в себе, во второй, напротив, оно обозначает предмет, зависящий от нашей чувственности, явление, которое есть наше представление и ничего более. Первая посылка говорит: "если обусловленное дано само по себе (не как объект являющийся, а как интеллигибельный), то дана и вселенная"; вторая посылка говорит: "обусловленное дано не само по себе, а только как

явление". Мы имеем здесь *quaternio terminorum*, которое не допускает вывода: произвольное заключение есть паралогизм в форме известного нам "*sophisma figurae dictionis*". На этом ложном заключении покоится вся рациональная космология со всеми своими положениями.

Если обусловленное бытие дано нам только как явление или как наше представление, то вывод будет совершенно иной, чем то заключение, на котором основываются антиномии. В одном явлении нам не даны все явления вместе, но мы двигаемся по путеводной нити опыта от одного явления к другому, мы ищем связь явлений в последовательном регрессе, от условия к условию, и условия нам даны всегда только постольку, поскольку они доказаны. Связь явлений или мир всегда простирается настолько же далеко, как и наш опыт. Мир как связь явлений не дан нам, но мы создаем мир опытом. Если бы явления были вещами в себе, независимыми от нашего представления, то мир как целое был бы дан, и противоречащие положения антиномий были бы верны. Наоборот, если явления суть только наши представления, то мир нам не дан, но мы создаем мир, связывая одно представление с другим: мир никогда не дается нам как целое, ни как ограниченное, ни

как неограниченное: поэтому противоречащие положения антиномий одинаково неправы, и одни, и другие<sup>572</sup>.

## 1. АНТИНОМИИ КАК КОСВЕННОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА

Мы назвали "трансцендентальным реализмом" то учение, которое считает явления за вещи в себе. Противоположное учение, которое принимает явления за представления только, мы назвали "трансцендентальным идеализмом". Если право первое учение, то и тезисы, и антитезисы одинаково истинны, если право второе, то аргумент обоих ложен. Контрадикторные положения не могут быть истинными и те и другие; они были бы таковыми, если бы явления были вещами в себе, как это утверждает реализм. Из невозможности этой точки зрения вытекает необходимость критического идеализма.

Что явления не суть вещи в себе, а только представления, это основное идеалистическое воззрение критической философии можно доказать двояким образом: прямо и косвенно. Прямое доказательство дает трансцендентальная эстетика, косвенное антиномии чистого разума, ибо они доказывают невозможность того, чтобы явления были вещами в себе. Если бы это было так, то отсюда вытекало бы то, что утверждают

антиномии: тогда положения их сохранили бы свое значение с обеих сторон, т. е. были бы одинаково истинными. Мы предоставим самому философу объяснить эту связь между антиномиями чистого разума и трансцендентальной эстетикой; таким образом фундаментальное значение его учения о пространстве и времени будет засвидетельствовано его собственными словами, и связь этого учения с антиномиями будет относиться не только к первой антиномии, как возражал мне Тренделенбург<sup>573</sup>. Говоря об антиномиях чистого разума, Кант говорит следующее: "Можно также и обратно извлечь из этой антиномии действительную, хотя и не догматическую, но критическую и доктринальную пользу, а именно косвенно доказать ею трансцендентальную идеальность явлений, если кому-нибудь было бы недостаточно прямого доказательства трансцендентальной эстетики. Доказательство будет состоять в следующей дилемме. Если мир есть целое, существующее в себе, то он или конечен, или бесконечен; но первое столь же ложно, как и второе (в силу вышеприведенных доказательств антитезиса, с одной стороны, и тезиса – с другой). Следовательно, ложно и то, что мир

(совокупность всех явлений) есть целое, существующее в себе. Отсюда следует, что явления помимо наших представлений суть ничто, что именно мы и хотели выразить трансцендентальной их идеальностью. Это важное замечание; из него видно, что вышеприведенные доказательства четвероюкой антиномии не фантазия, но что они основательны при том именно предположении, что явления или чувственный мир, заключающий их в себе, суть вещи в себе. Но противоречие выведенных отсюда положений показывает, что в этом предположении заключается ошибка, и этим приводит нас к открытию истинных свойств вещей, как предметов чувств"<sup>574</sup>.

Это критическое решение столь же категорично, как и предшествующее скептическое: оба они отбрасывают антиномии со всеми их положениями. Скептическая точка зрения, соразмеряя космологические понятия с масштабом рассудка, отказывает им в познавательной ценности; критическая, исследуя предпосылку, открывает во всех заключениях недостаточность их аргументов. Таким образом все утверждения рациональной космологии не суть ни познания рассудка, ни доказанные положения.

## 2. МНИМАЯ КОНТРАДИКЦИЯ

Тезисы и антитезисы, как познавательные суждения, одинаково невозможны, тем не менее они все-таки могут быть логическими суждениями, которые в качестве контрадикторных положений не могут быть совместно ни истинными, ни ложными.

В антиномиях и одни и другие признаются истинными; после критического разрешения антиномий и те и другие оказываются ложными. И, однако, они контрадикторны! Как решается эта загадка? А просто тем, что в действительности между нашими антиномными положениями не существует никакого контрадикторного противоречия, а лишь его иллюзия. Уже из доказанного паралогизма явствует неосновательность этой контрадикции и причина ее иллюзии.

Контрадикторные положения относятся друг к другу так, как А к не-А, между ними нет третьего; поэтому к каждому субъекту можно применить только один из этих обоих предикатов: невозможно, чтобы он не был ни А, ни не-А, невозможно также, чтобы он был как А, так и не-А, необходимо, чтобы он был или А, или

не-А. Первый случай доказывается дилеммой, второй – антиномией, третий есть дисъюнктивное суждение. Если посредством антиномии можно доказать невозможность какой-нибудь вещи, то надо только принять невозможную вещь, чтобы быть в состоянии на ее счет доказать противоречивые положения и этим создать антиномию. Предположим, что существует четырехугольная окружность; можно показать в тезисе, что она круглая; а в антитезисе, что она четырехугольна. Невозможность этого ясна, как день. Между тем противоречивые признаки могут быть так скрыты, что открытие их требует некоторого размышления. В таком случае возникают призраки дилемм и антиномий, обманчивые доказательства и логические загадки, которые изобрело софистическое искусство древних.

То понятие, которое не может быть ни А, ни не-А, есть ничто; вещь, о движении которой и об его противоречивости нельзя ничего сказать утвердительно, такая вещь невозможна; такой дилеммой хотели доказать невозможность Бога. Движение есть перемена места, покой есть пребывание на месте, и то и другое есть бытие в пространстве. Всякое пространственное бытие или находится в

движении, или в покое, если оно ни то и ни другое, то оно ничто. Следовательно, бытие Божие невозможно в том случае, если оно есть бытие пространственное; только при таком предположении и имеет значение эта дилемма, долженствующая сделать немыслимым понятие Бога. Она не имеет значения, ибо это предположение невозможно; это дилемма кажущаяся, ибо это невозможное предположение скрыто. Движение и покой суть противоречивые предикаты только по отношению к пространственному бытию. Будучи применены к Богу, они более не противоречивы, ибо не исключают возможности третьего, но включают его в себя. Если среди противоположных вещей существует третье, то отношение их не противоречиво, но контрарно (conträr): поэтому контрарные противоположения могут быть оба ложны, но не могут быть оба истинны. В отношении к телам движение и покой суть противоречивые понятия, по отношению к Богу контрарные; в первом случае между ними нет третьего, во втором между ними есть третье: бытие не в пространстве вообще. Покой есть пребывание на месте, противоречивая противоположность покоя есть непривычание на месте, будет ли это так, что нечто вообще не

находится ни в каком месте, или же так, что оно не пребывает на своем месте, а меняет его, т. е. двигается. В этом случае существуют не контрадикторные положения, но контрарные, которые имеют только вид контрадикторных. Такое только по видимости контрадикторное, в действительности же контрарное противоречие, Кант называет "диалектической оппозицией" в отличие от аналитической, отрицающей данное понятие.

Если подойти к антиномиям с этой точки зрения, то логическая загадка объясняется легко. Противоречия их контрадикторны только при неуместном условии; поэтому они не исключают третьего, но допускают его. Всякая данная величина или ограничена, или неограничена. Здесь нет места третьему. Это противоречие касается мирового целого, если оно есть величина данная. Если же оно не есть величина данная? Если имеет место этот третий случай, то вышеприведенное противоречие не контрадикторно, а контрарно: оно есть то, что Кант называет "диалектической оппозицией". Мир ограничен. Если отрицать положение контрадикторно, то противоположение гласит: мир не есть нечто ограниченное (суждение бесконечное), т. е. или он совсем не есть величина

данная, или он неограничен. Противоположное утверждение имеет здесь два случая, в то время как в антиномии оно принимает вид, как будто оно имеет только один; третий случай здесь не только возможен, но он и имеет место: мировое целое не есть данная величина. Или величина вообще должна быть чем-то и помимо вашего созерцания, быть данной независимо от него, а время и пространство, в котором только и могут заключаться величины, должны бы существовать сами по себе, независимо от нашего созерцания: невозможность этого доказана критической философией, и в основание ее положен противоположный взгляд. Отсюда объясняется, почему о данной величине мира – этой четырехугольной окружности – можно высказывать контрадикторные суждения, почему контрадикторные суждения кажутся оба правильными и тем не менее оба ложны, ибо при ближайшем рассмотрении они не контрадикторны. Совершенно то же самое происходит и со всеми антиномиями. Если части мира составляют данное количество или величину, то эта величина должна быть или ограничена (простые части), или неограничена (сложные части). Если причины какого-нибудь явления составляют данный ряд, то он или

должен иметь первый член (причинность посредством свободы), или может и не иметь такого первого члена (исключительно естественная причинность). Если даны условия какого-нибудь бытия, то ряд этих условий или должен быть органичен (безусловное, необходимое бытие), или он неограничен (нет бытия необходимого). Повсюду мы натываемся на одно и то же невозможное предположение: если мировое целое дано, если оно существует помимо нас как вещь в себе, если, следовательно, вещь в себе есть явление, если идея мирового целого есть познаваемый объект! Если принять это предположение, то и одни и другие контрадикторные положения рациональной космологии одинаково правы.

Так объясняются антиномии: все в совокупности они покоятся на невозможном предположении, созданном трансцендентальной иллюзией. Если не принять этого предположения и разрушить иллюзию, им созданную, то оба контрадикторные положения одинаково неправы, и как скептическое, так и критическое решение остаются в силе: это противоречия не контрадикторные, а контрарные, логически они одинаково ложны. Так объясняется и разрешается эта логическая загадка.

### **3. МИРОВАЯ ИДЕЯ КАК РЕГУЛЯТИВНЫЙ ПРИНЦИП**

Вселенная ни в коем случае не дана нам, ибо она не есть предмет созерцания, она не есть явление, но вещь в себе (идея), она не существует независимо от нас как целое, но это целое есть нами произведенная связь или соединение; это мы создали мир, как целое, как связь явлений, как законосообразный порядок вещей, мы создали его через посредство опыта, и так как опытом мы никогда не познаем законченного целого или никогда не сможем познать его окончательно, то вселенная никогда не дана нам, а постоянно дается нам лишь как проблема, и наука наша в своем непрестанном расширении и систематизировании есть постоянное решение этой никогда в будущем неразрешимой вполне задачи.

Наше познание не обосновывается идеей мирового целого, оно только продолжается и непрестанно направляется на никогда не достигаемую цель. Иными словами: задача мирового целого принуждает наше познание двигаться вперед, она не есть его условие, а путеводная нить, правило постоянного

расширения как в материальном, так и в формальном отношении. Космологическая идея есть поэтому не конститутивный принцип для нашего познания, а принцип регулятивный. Ошибкой всех антиномий было применение этого принципа, как конститутивного; разрешение всех антиномий и есть регулятивное применение космологической идеи во всех четырех случаях. "Основоположение разума есть собственно только правило, которое требует регрессивного движения в ряду условий данных явлений движения, которому никогда не позволено остановиться на исключительно безусловном". "Поэтому я и называю его регулятивным принципом разума".

Судейский приговор над всеми антиномиями со всеми их положениями гласит отрицательно постольку, поскольку они хотят быть прозрениями рассудка, доказанными положениями, противоречивыми суждениями. Ни одно из их суждений не есть действительное прозрение рассудка, не есть правильный вывод, не есть действительно противоречивое отрицание противоположного ему. Во всех случаях противоположение было противоречиво только при невозможном предположении; при отвержении этого предположения оно

оказывалось контрастным. Космологическая идея – это только правило для прогресса науки, согласной опыту, ни в коем случае не ее объект. Поэтому *de jure* рациональная космология невозможна<sup>575</sup>.



## Глава тринадцатая

### РАЗЛИЧИЕ АНТИНОМИЙ. – СВОБОДА КАК КОСМОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

#### I. АНТИНОМИИ СИСТЕМАТИЧЕСКИЕ И ДИНАМИЧЕСКИЕ

На мировое целое можно смотреть только как на идею или на вещь в себе, а не как на нечто данное или как на явление. Если мы сравним антиномии с этой точки зрения, то мы не можем отнести ко всем одинаково или равно отрицать все. Все антиномии подвержены общей ошибке, что они судят о мировом целом, как будто бы оно было познаваемым объектом или явлением; но они и значительно различаются; одни представляют себе вселенную таким образом, что она не может быть ничем иным, как только явлением, другие же подходят к ней так, что ей нет нужды быть непременно явлением. Поэтому в антиномии первого рода мы не сможем вложить смысл и тогда, когда они сбросят с себя догматическую форму, в антиномиях же второго

рода мы сумеем это сделать, лишь только не будем смотреть на них как на познавательные положения. О первых антиномиях мы скажем, что положения их ложны во всяком смысле, о вторых, что положения их могут быть в известном, конечно недогматическом, смысле истинными.

Обе первые антиномии касаются величины мира и количества его составных частей, следовательно, определения величины вселенной: обе последние касаются причин явлений, условий их бытия, т. е. причинных отношений. Составление величин и связывание причин со следствиями, это два синтеза совершенно различного рода: в первом соединяются два представления однородные, во втором – разнородные. В этом отношении антиномии различаются так же, как и основоположения чистого рассудка, развиваясь параллельно последним согласно категориям: обе первые антиномии – "математические", обе вторые – "динамические".

Это различие совпадает с тем, что упомянутым. Математические антиномии, имея предметом определения величины вселенной, необходимо должны превращать в явление и идею ее: поэтому они не могут быть исправлены и

разрешены в критически-утвердительном смысле. Наоборот, динамические антиномии, хотя они и принимают вселенную за явление (познаваемый объект), но по роду их синтеза им нет нужды смотреть так на вселенную; поэтому они разрешаются в критически-утвердительном смысле. Вселенная – это лишь идея, а не явление. Величина всегда будет предметом или продуктом созерцания, помимо созерцания она ничто, следовательно, она всегда будет созерцанием. Поэтому величина мира – это являющаяся вещь в себе, это четырехугольная окружность, это полнейшая нелепость. Вещь в себе и явление различны в основе.

Синтез, соединяющий исключительно однородное, каков математический, не может установить связи между вещью в себе (идеей) и явлением. В математических антиномиях дело идет о такой невозможной связи, а именно о величине мира, как об объекте суждения. Причина же и следствие разнородны. Возможно, что они и совершенно разнородны, что следствие есть явление, причиной которого будет вещь в себе. Идея никогда не может стать явлением, такая связь есть осязательное логическое противоречие: поэтому идея (вселенной) никогда не будет величиною. Но нет противоречия в том,

что идея будет причиной явления, условием чувственного бытия. Необходимо, чтобы всякое явление имело своею причиной другое явление: эта необходимость есть закон естественной причинности, не могущий быть уничтоженным. Возможно, что явление вместе с тем имеет своею причиной и идею, т. е. безусловную причину, т. е. что оно обладает причинностью через посредство свободы.

Вселенную и величину нельзя согласовать: поэтому положения математических антиномий, имеющих своим предметом величину мира, ложны во всяком случае. Принятие их противоречит смыслу. Наоборот, необходимость и свобода могут согласоваться друг с другом: поэтому положения динамических антиномий могут в известном смысле, конечно не в догматическом, быть вместе истинными. Иными словами: положения обеих первых антиномий необходимо должны быть контрадикторными и ложными, ибо они соединяют противоречивое в одном и том же понятии; положения обеих последних антиномий не должны непременно быть ни контрадикторными, ни ложными, ибо они утверждают совместимое. В первом случае возникает антиномия, ибо соединяется противоречивое, во втором ее не возникает, ибо

совместимое приводят к противоречию: там антиномия неизбежна, здесь нет<sup>576</sup>.

## **II. СВОБОДА КАК ПРОБЛЕМА КОСМОЛОГИЧЕСКАЯ**

### **1. СВОБОДА И ПРИРОДА**

Таким образом в решении антиномии мы подходим к последнему и самому трудному пункту. Вещь в себе не может никогда стать величиною, ибо величина есть во всех случаях явление, но она (вещь в себе) может в известном смысле быть причиной явления, ибо причина отлична от следствия; почему не может она быть от него отлична в самой основе? Предположим, – а опыт и основоположения рассудка этого требуют, – что все причины суть только явления, следовательно, причины обусловленные, или следствия, которым в качестве прочих предшествуют другие явления, тогда в этой цепи естественной причинности всякое явление вполне обусловлено и способность свободы исключается. Предположим, – что принимает догматическая философия, – что все явления суть вещи в себе; тогда (как это подробно доказано) нельзя объяснить ни природу, ни опыт, но так же мало и свободу, ибо всякая вещь, взятая сама по себе,

обуславливается всеми прочими.

Догматические философы в силу своей основной предпосылки никогда не могли объяснить свободу, а могли только отрицать ее. Следовательно, дело обстоит так: если все причины суть исключительно явления (причины обусловленные), то существует только природа и свободы нет; если все явления суть вещи в себе (нечто вне нашего представления), то не существует ни природы, ни свободы. Таким образом возможность свободы допускает единственный случай, что явления суть только представления, причина же их не есть представление, а вещь в себе, или идея, Соответственно этому условиями свободы будут: 1. чтобы идея могла быть причиной или обладать причинностью, 2. чтобы следствие этой причины являлось, то есть входило бы в область природы, 3. чтобы причинность через посредство свободы и естественная причинность (свобода и природа) вполне бы согласовались.

Если уничтожить природу, то явление превращается в вещь в себе, и этим уничтожается и свобода. Ясно, по крайней мере, одно, что природа не исключает свободу, что обе они относятся друг к другу не контрадикторно, что в этом пункте нет противоречия, нет,

следовательно, и антиномии, или, как выражается Кант, природа и свобода не образуют дисъюнкции. Две вещи, не противоречащие друг другу, могут быть соединены. Они еще тем самым не соединены. Как должно же мыслить возможное соединение обеих? Оно ни в коем случае не есть предмет возможного познания, ибо все предметы возможного познания суть объекты опыта или явления, свобода же не есть явление. Речь идет не о познании свободы, а только о том способе, как она должна мыслиться в согласии с природой и опытом, только о возможном соединении свободы, как идеи, с природою, как с явлением, об "эмпирическом применении" этого регулятивного принципа. Проблема свободы, эта наитруднейшая из всех спекулятивных проблем, расчленяется на следующие вопросы: 1. что такое идея свободы? 2. что побуждает нас утверждать эту идею несмотря на то, что мы никак не можем представить ее себе, как объект? 3. как можно мыслить эту идею в соединении с природою? Дело идет не о познании этого соединения, а только об его мыслимости.

## 2. СВОБОДА КАК ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ПРИНЦИП

Свободой мы назвали безусловную причинность, причину, которая не является, которая, следовательно, не может встретиться в ряду событий, а заключается в способности начинать ряд событий исключительно от себя. Эту способность инициативы или первоначального действия Кант обозначает "трансцендентальной свободой". В отрицательном смысле эта способность будет обозначать независимость от всех естественных условий, в положительном смысле она есть безусловное начало ряда событий: способность действовать с самого начала.

Предположим, что всякий поступок обуславливается только естественными причинами, тогда он наступает с непреодолимой необходимостью, он не может быть иным, как он есть; безрассудно требовать, чтобы он мог или должен быть иным. Тогда существует только необходимость явлений природы и нет свободы поступков, нет практической свободы, нет воли, которая была бы независима от чувственных условий. Воля, связанная с чувственными

условиями и непреодолимо вытекающая из них, несвободна; воля же, хотя и определяемая и направляемая чувственными условиями, но не принуждаемая ими, свободна; первая несвободная воля есть "arbitrium brutum", вторая свободная – "arbitrium liberum". Вторая обладает практической свободой: она поступает так, она могла бы поступить и иначе, и в данном случае, может быть, должна бы была поступить иначе.

Тотчас же видно, что только на способности практической свободы и основывается возможность моральной деятельности, так же как и возможность морального суждения о поступках. Также тотчас же делается ясно, что если всякая причинность обусловлена, если, следовательно, нет безусловной причинности и трансцендентальной свободы, то ни практическая свобода, ни свободная воля, ни нравственное поведение, ни ответственные суждения невозможны. Если поэтому практическая свобода, нравственная ценность и моральное суждение должны существовать, то должна быть признана свобода в трансцендентальном смысле. Но как же может существовать эта свобода наряду с природой?

Как можем мы утверждать подобную способность, не отрицая законосообразной связи

вещей, т. е. самой природы? Без непрерывности опыта нет природы; она прекращает свое существование, лишь только цепь вещей прерывается в каком-нибудь пункте и вторгается необусловленная деятельность. Допускать где бы то ни было необусловленные причины на место естественных, значило бы отрицать последние (и вместе самое природу). Поэтому первые (необусловленные причины) не должны вступать в естественный ход вещей и входить между законами природы. Если безусловные причины возможны вообще, то сами они не могут существовать во времени, и однако они должны действовать как причины, их действия, как и всякие действия, должны обнаруживаться во времени, т. е. в чувственном мире, должны являться в законосообразном и ненарушимом ходе вещей. В этом пункте заключается чрезвычайная трудность проблемы<sup>577</sup>.

### 3. ЭМПИРИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР И ИНТЕЛЛИГИБЕЛЬНЫЙ

Безусловная причина не есть явление; следовательно, она не эмпирична, а интеллигибельна. Всякое явление имеет свои эмпирические причины, и само есть эмпирическая причина других явлений: эта строгая законосообразность не допускает оспаривания, не допускает ни малейшего нарушения без того, чтобы не нарушалась сама природа, а с нею вместе и возможность всякого познания. Всякая причина действует по определенному закону и отличается от других по своему способу действия: закон, по которому она действует, есть ее "характер". Поэтому характеры эмпирический и интеллигибельный должны так же отличаться друг от друга, как эмпирическая причина от интеллигибельной. Весь вопрос о возможном соединении природы со свободой сводится к объединению интеллигибельного и эмпирического характеров. В такой формуле Кант и берет проблему свободы. Он дает правильное и самое глубокое выражение космологической проблеме, как ранее дал его проблеме психологической.

Можно совершенно запутать эту трудную проблему, которую сам Кант называет тонкой и темной, если сразу поставить ее на моральную точку зрения, утверждать в человеке практическую свободу, ограничить трансцендентальную свободу последнюю и соответственно этому отнести все учение об интеллигибельном характере только к человеку. Дело не так легко, ибо практическую свободу нельзя допустить, не допустив трансцендентальной: а эта последняя не есть антропологическое или психологическое понятие, но мировая идея, которая в качестве таковой или распространяется на все явления без исключения, или не относится ни к одному из них. Нельзя поэтому принять, что известные явления будут только эмпирическими характерами, другие же (напр. люди) также и интеллигибельными, как будто эти последние имеют особенное отличие, образуют отличный классовый признак явлений и составляют привилегию отдельного рода. Как предметы опыта или объекты познания все явления суть характеры эмпирические, а не интеллигибельные. Это значило бы спутать весь вопрос и совершенно не понять космологической проблемы, если вообразить, что характером интеллигибельным будет свобода человеческая.

Кант, конечно, совершенно ясно имеет ее в виду и пользуется ею как примером и свидетельством, но по существу дела он говорит не о человеческой свободе, а о мире как свободе, о свободе как принципе мира, как о космологической идее, которую он очень ясно отличает от психологической. Если бы интеллигибельный характер можно было положить исключительно в основание внутренних явлений, то Кант должен был бы рассматривать это понятие в паралогизмах чистого разума, а не в антиномиях<sup>578</sup>.

Если свобода должна быть соединена с природою, то всякое явление необходимо должно иметь возможность быть вместе и эмпирическим, и интеллигибельным характером. Как эмпирический характер оно есть не что иное, как явление природы (*causa phaenomenon*), обусловленное в своих действиях естественными причинами, оно – звено в цепи событий, во временной смене которых оно возникает и исчезает, оно предмет опыта, который, как таковой, не содержит ничего безусловного. Как интеллигибельный характер оно независимо от времени, оно не есть объект представления, не есть явление, оно вне временной последовательности, вне смены, не

подвержено возникновению и уничтожению, совершенно безусловно и первоначально в своем действовании. Таким образом один и тот же субъект нужно рассматривать и как эмпирический, и как интеллигибельный характер; на одни и те же поступки можно смотреть как на следствия обоих, как на естественные факты и как на действия свободы.

Это соединение обоих характеров в одном и том же субъекте, эта двоякая причина всех действий мыслима только в одной возможной форме. Очевидно, оба характера не могут вступать в столкновение из-за одного и того же субъекта, они не могут противоречить друг другу, они не встречаются на одном и том же пути и не могут подобно взаимно конкурирующим силам совместно содействовать общим действиям. Эмпирический характер проявляется исключительно в сфере времени, интеллигибельный же никогда в этой форме не проявляется. Поэтому возможное соединение обоих характеров может мыслиться только таким образом, что все, что происходит в субъекте, весь ряд его поступков во времени есть следствие эмпирического характера, образующего общую и естественную причину всех этих поступков, сам же он имеет свое основание в интеллигибельном

и происходит из него. Таким образом, все случающееся есть следствие только эмпирического характера, непрерывность опыта не пресекается ни в каком пункте и закону природы не наносится ни малейшего ущерба.

Когда мы в основу эмпирического характера кладем интеллигибельный, как безвременную причину, то ход событий, следовательно, и опыт не нарушаются, и всякое противоречие между природой и свободой устраняется. Само собой понятно, что это соединение интеллигибельного и эмпирического характеров утверждается не в качестве познавательного суждения: оно содержит только правило (регулятивный принцип) того, как можно мыслить такое соединение. Правило это говорит: означенная форма есть единственная, в которой природа и свобода не противоречат друг другу. Так как природа непосредственно достоверна, следовательно, несомненно установлена, то такое понимание единственно возможно для того, чтобы утверждать существование свободы в мире. Весь вопрос о свободе сводится поэтому к следующему вопросу: как может интеллигибельный характер создать эмпирический? Как может последний обосновываться первым? Или иными словами:



каким образом причиной явления может быть то, что никогда не является? Как один и тот же субъект может мыслиться одновременно и как явление, и как вещь в себе? В такой форме и остается космологическая проблема. Она вполне соответствует психологической: "как в мыслящем субъекте может заключаться внешнее созерцание пространства?" Таковы формулировки обеих проблем, решение которых путем познания невозможно<sup>579</sup>.

Но следует спросить, как возможно с критической точки зрения, чтобы причина явления мыслилась, как вещь в себе? Как может вообще быть даже только мыслим интеллигибельный характер? Разве причина всякого явления не должна быть сама явлением в свою очередь? Разве понятие причины не имеет своего применения только среди явлений, среди предметов опыта, пределами которого он ограничен через свою схему? Каким образом вещь в себе может мыслиться как причина? Иными словами: как идея или чистое понятие разума может обладать причинностью? Раньше было уже разъяснено, каким образом разум (рассудок) создает понятие причинности и с помощью этого понятия создает опыт. Теперь вопрос заключается в том, каким образом сам

разум может обладать причинностью или быть причиной? Причинность есть во всех случаях необходимость и законосообразность: это касается одинаково как причинности безусловной (интеллигибельной), так и обусловленной (естественной); эта последняя исключает свободу, тогда как первая включает ее.

Закон, исключаящий свободу поведения, таков, что отступить от него нельзя: это закон природы; наоборот, закон свободы или закон нравственный включает в себя возможность противоречащих и противоположных ему поступков. Закон природы говорит: необходимо (muss) случиться так; закон свободы говорит: должно (soll), чтобы случилось так. Долженствование выражает и необходимость известного поступка, но только такого поступка, субъект которого воля. Долженствование есть необходимое хотение. В естественных событиях и в математических отношениях долженствование не имеет смысла; но оно имеет значение во всех поступках моральных; причиной последних будет закон чистого разума, идея, причина интеллигибельная. Таким образом, нравственное поведение возможно только в том случае, если разум обладает причинностью. Однако в настоящую минуту это поведение не может

служить логическим основанием, а только примером того, как разум может обладать причинностью, ибо интеллигибельная причина не должна быть ограничиваема моральными поступками. Как проблема космологическая она имеет значение для всех явлений. Если интеллигибельная причина может быть только необходимой волей, то именно воля и есть то, что должно быть положено в основание всех явлений и представлений.

Это именно то место кантовской философии, из которого Шопенгауэр выводит свою<sup>580</sup>. Истинное разрешение космологической проблемы, признанное Кантом невозможным и потому оставленное им, есть по Шопенгауэру "мир как воля". Пространство, время, причинность обосновывают "мир как представление", интеллигибельный же характер есть "мир как воля". Этим объясняется, почему Шопенгауэр отдавал особое предпочтение Канту пред всеми другими философами, а среди кантовских исследований решающее значение признавал за трансцендентальной эстетикой и учением об интеллигибельном и эмпирическом характере: именно это учение было для него самым великим из всех завоеваний человеческой проницательности.

Кант должен был принять понятие интеллигибельной причины, потому что он должен был спросить о причине, создающей представления. Причина, обуславливающая представление, определяя его временной момент – это одно, причина, производящая само представление, – другое: первое есть основание эмпирическое, второе трансцендентальное, или причина интеллигибельная. Сама эмпирическая причина есть представление; причина интеллигибельная не есть представление. Так как с критической точки зрения явления суть всецело только представления, то причина, создающая явления, должна быть определена как причина интеллигибельная. Эмпирическая причина объясняет, почему в ходе событий данное явление выступает при данных условиях и т. д. именно в этот момент. Интеллигибельная причина, если бы ее можно было понять, объяснила бы, почему представленное бытие есть это явление, именно этот определившийся характер, именно эта своеобразная индивидуальность.

В этом смысле критическая философия требует для явлений интеллигибельных причин. Если то, что бесспорно обладает причинностью, хотя оно никогда и не является, мы назовем интеллигибельной причиной, то понятие это

столь близко Критике разума, что она может почерпнуть его из самой себя и вывести из собственных исследований. Что такое было основанием величин, как предметов математики? Пространство и время. А основание пространства и времени? Сам чистый разум, поскольку он созерцает. Пространство и время не суть явления, а причины всех явлений, разум же причина пространства и времени. Каким образом разум является этой причиной, это решительно необъяснимо. Если бы разум не был причиной своих созерцаний и понятий, если бы эти созерцания не были причиной явлений, а эти понятия не были причиной опыта, то все исследования Критики были бы напрасны и вся ее работа не имела бы значения. Критика хотела объяснить условия, т. е. причины математики и опыта; причины эти не могли быть даны ни в каком опыте, но только до всякого опыта; они не эмпиричны, а интеллигибельны. Следовательно, Критика пытается открыть интеллигибельные причины; вся задача ее может быть разрешена исходя не из эмпирического характера разума, а только из интеллигибельного. Но почему же человеческий разум имеет именно такой, а не иной интеллигибельный характер, почему созерцания и понятия именно таковы, а не иные?

Это уж абсолютная граница всех критических вопросов. Ясно только одно: либо открытия критики не суть вовсе открытия, либо то, что она открыла, есть интеллигибельный характер человеческого разума, следовательно, его безусловная причинность и в этом смысле его свобода и воля. Таким образом темное учение об эмпирическом и интеллигибельном характерах выяснено и признано согласным духу критической философии.

### III. НЕОБХОДИМОЕ СУЩЕСТВО КАК СУЩЕСТВО ВНЕМИРОВОЕ

Теперь указано, каким образом свобода как интеллигибельный характер не противоречит природе, а потому и положения третьей антиномии не противоречивы и могут быть решены утвердительно. Подобным же образом обстоит дело и с последнею антиномией. Условие и обусловленное бытие суть вещи различные, они могут быть различны в корне; возможно предположить, что все явления, из которых каждое случайно по своему бытию, зависят все в совокупности от одного существа, которое существует не случайно, а необходимо и которое поэтому не есть явление, а вещь в себе. Зависимость всех явлений не исключает возможности бытия необходимого существа, т. е. она не доказывает его невозможности; правда, она не доказывает и возможности его. Она не запрещает принять такое существо – это все. Но так как никакое эмпирическое бытие не является, как необходимое, то необходимое существо никогда не познается как явление, а также не может быть мыслимо и как принадлежность явления. Этим необходимое

существо отличается от причинности через посредство свободы. Эта свобода, интеллигибельный характер, должна мыслиться как основа представлений, а следовательно, как нечто принадлежащее явлению и миру. Наоборот, безусловно необходимое существо может мыслиться только как не принадлежащее к миру, т. е. как существо внемировое. Если тезис четвертой антиномии утверждает необходимое существо только в этом смысле, а антитезис не отрицает его в этом же смысле, то между двумя положениями уже нет противоречия.

Необходимое существо, мыслимое как внемировое, совершенно независимое от мира, составляет понятие Бога. Ясно, что при посредстве такого понятия явление не представляется, явления не соединяются, а следовательно, не может и создаваться опыт или познание: понятие Бога не есть понятие рассудка. Еще менее возможно почерпнуть это понятие из опыта или доказать его опытом: оно не есть понятие эмпирическое. Таким образом понятие Бога может быть образовано только чистым разумом, бытие Бога может быть доказано только чистым разумом. Поэтому понятие Бога есть идея (понятие разума), и доказательство бытия Бога, если оно вообще возможно, не может быть иным,

как только онтологическим. Возможно ли подобное доказательство, это остается вопросом. Решение этого вопроса составляет последнюю задачу Критики.

## **Глава четырнадцатая**

### **РАЦИОНАЛЬНАЯ ТЕОЛОГИЯ И ЕЕ ОПРОВЕРЖЕНИЕ. ИДЕАЛ ЧИСТОГО РАЗУМА**

#### **I. ИДЕЯ БОГА КАК ИДЕАЛ РАЗУМА**

Среди мировых понятий в конце концов нашлось понятие безусловно-необходимого существа. Понятие это очень характерно отличается от всех других космологических идей. Если мы сравним его с идеями величины мира, содержания мира, мировой причины, то это отличие тотчас бросается в глаза. Величина мира и простые элементарные субстанции вещей были представлениями, полными противоречий, и потому невозможными. Подобного логического противоречия понятие безусловно необходимого существа в себе не заключает: оно мыслимо, чего нельзя сказать о тех двух понятиях. Оно так же мыслимо, как идея безусловной причины или трансцендентальной свободы. Но между тем как свободная причинность должна мыслиться как принадлежность мира, как внутри сидящая

причина явлений, сама не являющаяся, как интеллигибельный характер, – безусловно-необходимое существо может мыслиться только как не принадлежащее миру, как отделенное и независимое от цепи явлений, т. е. как внемировое. Таким образом это представление перестает быть космологическим и делается теологическим; безусловно необходимое, отличное от мира существо не есть понятие мировое, оно содержит в себе указание на понятие Бога.

Всякое понятие определяется через свои признаки. Если они даны все, то понятие определено вполне. Все мыслимые предикаты содержат в себе признаки всех понятий, а следовательно, и признаки представления Бога. Все возможные предикаты суть все утвердительные и все отрицательные; исключительно логическое утверждение и отрицание совершенно формально и совершенно безразлично для дела или для содержания понятия. Всякое определение называют логическим утверждением, не принимая во внимание содержания положенного, которое может быть и отрицательным, может обозначать отсутствие действительного бытия; поэтому Кант различает логическое утверждение и отрицание

от трансцендентального, которое касается не только формы определения, но и самого содержания. Что утверждается в этом смысле, то есть действительная реальность, положительное реальное бытие; что в этом смысле имеет значение отрицания, негации, то есть отсутствие этой реальности.

Если дело идет об исчерпывающем определении содержания данного понятия, то все возможные предметы, в совокупности которых заключается такое определение, все реальности и все негации берутся не в логическом, а в трансцендентальном или вещественном значении слова. Ясно, что безусловно необходимое существо не может зависеть ни от какого другого, не может и обуславливаться каким-либо иным; скорее все другие существа должны от него зависеть. Поэтому безусловно необходимое существо должно мыслиться как причина всех остальных, как первосущество, которое составляет реальную возможность всех других, и к которому ограниченные и определенные вещи относятся так, как фигуры относятся к пространству: оно должно мыслиться как совокупность всех возможных предикатов. Противоречащие признаки не могут быть приписываемы одному существу одновременно;

следовательно, это необходимое существо не может соединить в себе все реальности и все негации, но оно заключает в себе или одни, или другие. Как совокупность всех негаций оно было бы составлено из исключительно отрицательных предикатов, поэтому необходимое существо может быть мыслимо только как совокупность всех реальностей, как наиреальнейшее или наисовершеннейшее существо<sup>581</sup>.

Таким образом понятие Бога определяется всеми его признаками; они все суть реальности. Что определено всеми своими признаками, то определено всецело; вполне определенный объект будет всегда объектом единичным, а не общим. Виды и роды содержат всегда только часть признаков индивидуума; чем менее признаков, тем выше и общее понятия; объем их растет в обратном отношении к их содержанию. Только индивидуум определяется всецело: и всякое всецело определенное понятие есть представление индивидуума. Так как понятие Бога определяется через все его признаки или всецело, – ибо оно должно мыслиться как совокупность всех реальностей, – то оно образует представление единичного существа или "идеи в индивидууме". Подобную идею Кант называет "идеалом". Идея Бога может представляться только как идеал.

Этот идеал измышляется не способностью воображения, а чистым разумом, который образует его, когда он мыслит понятие Бога; а так как совокупность всех реальностей и составляет подобное единичное существо, которое совершенно единственно в своем роде и не имеет себе подобного, то идея Бога есть "идеал чистого разума и притом единственный его идеал"<sup>582</sup>.

## II. ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОЖИЯ

### 1. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ И ЭМПИРИЧЕСКИЙ СПОСОБЫ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА

Пока этот идеал не стремится быть иным, как только идеей или понятием разума, он покоится на хорошем основании; но как скоро он приобретает такой вид, будто он реальный объект, то он делается предметом науки и именно рациональной теологии, которая берет на себя доказать бытие Бога. Исследование этих доказательств составляет задачу критики. Если она способна доказать, что они ложны, то она опровергла рациональную теологию или доказала ее невозможность.

Бог должен мыслиться как самое реальное существо, которое необходимо существует. В соединении этих двух понятий, наиреальнейшего существа и необходимого существования, и заключается намеченная цель всякой аргументации, направленной на доказательство бытия Божия. Для доказательства этого соединения есть два пути; или берут

наиреальнейшее существо и доказывают, что оно существует необходимо, или берут необходимое существование и доказывают, что оно есть наиреальнейшее существо. Правда, в последнем случае необходимо сперва доказать, что вообще необходимое существо существует, и так как нам дано всегда только бытие обусловленное, то прежде от обусловленного и случайного надо будет заключить к необходимому существу в предположении, что подобное заключение выдержит испытание. Соответственно этому аргументация берет свое начало в понятии разума о наиреальнейшем существе или в опытном понятии обусловленного бытия: в первом случае она априорна или трансцендентальна, во втором апостериорна и эмпирична. Обе аргументации направлены к одной цели и стремятся сойтись в доказательстве существования наиреальнейшего существа. Сама эмпирическая аргументация имеет два отправных пункта: либо бытие мира вообще, либо планомерный его характер; первую отправную точку составляет существование мира, вторую мировой порядок; в первом случае аргументация космологическая, во втором она физико-теологическая. Таким образом в рациональной теологии существует три способа доказательства бытия Божия: трансцендентальное



(онтологическое), космологическое и физико-теологическое.

Легко видеть, что эмпирические доказательства основываются на заблуждении. На пути опыта мы встречаемся всегда только с бытием обусловленным и можем, следовательно, по эмпирическим основаниям заключать только к бытию обусловленному, которое, как таковое, никогда не безусловно необходимо. Когда мы постулируем безусловно необходимое существо, то мы покидаем путь опыта и делаем чистое умозаключение, которое от чистого понятия необходимого существа пытается перейти к его существованию. Это необходимое существо либо относится к цепи явлений, и тогда оно обусловлено, как всякое другое звено цепи, или оно совершено безусловно, тогда оно не относится к цепи явлений и не есть понятие эмпирическое, а идея, существование которой может быть доказано лишь онтологически. Из этого следует, что всякое демонстрирование Бытия Божия онтологично в своей основе, что вообще иной аргументации нет, и что эмпирические аргументации совпадают с онтологической не только по результату, но и по методу. Поэтому именно здесь и лежит разрешение столкновения критики с

рациональной теологией: критика выиграла свое дело, раз она опровергла онтологическое доказательство<sup>583</sup>.

В одном важном сочинении своего докритического периода Кант уже подготовил такой план кампании против рациональной теологии; он показал тогда, что онтологический способ доказательства бытия Божия единственно возможный, и пытался дать это доказательство. Оно состояло в заключении от существа необходимо существующего к существу наиреальнейшему: это именно та форма доказательства, которую он опровергает теперь. Кант ошибся только в том, что тогда он считал обоснованным заключение от бытия эмпирического к бытию безусловно необходимому<sup>584</sup>.

## 2. ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО

Опровержение онтологического доказательства в Критике таково же, как и в этом докритическом сочинении. Само доказательство, которое Кант называет картезианским и которое правильнее должно бы было называться схоластическим или анзельмовским, выводит реальное существование Бога из понятия Бога. В понятии наиреальнейшего или наисовершеннейшего существа между другими свойствами должно заключаться и существование. Ибо предположив, что это свойство не содержится в этом понятии, то именно в этом пункте само понятие терпит ущерб, а потому оно уже не есть понятие наисовершеннейшего существа: следовательно, или это существо существует, или и понятия о нем вовсе нет.

Если существование относится к признакам понятия, то доказательство вполне правильно. Нерв доказательства заключается в том, составляет ли существование логический признак или нет. Если оно действительно логический признак, то оно непосредственно вытекает из понятия через простое расчленение его: тогда

онтологическое доказательство есть не что иное, как аналитическое суждение или непосредственное умозаключение. Вопрос решается легко. В этой формулировке он решен Кантом уже дважды, а именно в вышеупомянутом сочинении и в "постулатах эмпирического мышления"<sup>585</sup>. Если бы существование было логическим признаком, то оно должно бы было относиться в понятию как и всякий другой его признак, содержание понятия должно бы было становиться беднее, если бы мы удалили из него существование, богаче, если мы присоединим его. Но понятие треугольника, например, не меняется от того, если я его себе только представляю, или если он существует вне меня: те признаки, которые делают треугольник треугольником, совершенно одинаковы в обоих случаях. То же происходит со всяким понятием, с понятием Бога, так же как и с понятием треугольника. Отсюда явствует, что существование не относится к содержанию понятия, что оно не составляет логического признака, что положения существования не суть суждения аналитические, а потому онтологическое заключение не имеет научного основания ни в каком случае. Оно не имеет его и в рациональной теологии.

Экзистенциальные положения всегда

синтетичны. Понятие остается по своему содержанию совершенно тождественно, существует ли вещь или нет. Существование или несуществование меняет только отношение к нашему познанию. В первом случае оно только предмет нашего мышления, во втором оно предмет нашего опыта. Таким образом понятие ста талеров остается тождественным во всех своих признаках, имею ли я эти сто талеров или нет, составляют ли они часть моего имущества или не составляют; момент существования в данном случае не меняет понятия вещи, а лишь состояние моего имущества. Из голого понятия какой-нибудь вещи так же мало вытекает ее существование, как из мыслимой суммы реальное обладание ею. "Следовательно", – так кончает Кант свою критику, – "в знаменитом онтологическом (картезианском) доказательстве бытия высшего существа, доказательстве из понятий, даром пропали усилия и работа, и человек столь же мало обогащается знаниями из голых идей, как не богатеет купец, который для улучшения своего благосостояния приписал бы несколько нулей к сумме своего имущества"<sup>586</sup>.

### 3. КОСМОЛОГИЧЕСКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО

Космологическое доказательство основывается на доступном опыту понятии обусловленного или случайного бытия. Существует нечто обусловленное другим, следовательно, в конце концов, должно быть существо, которое не зависит от других, которое существует совершенно независимо и необходимо, и это необходимое бытие может быть только наиреальнейшим (высшим) существом, или Богом: в этом, в коротких словах, и состоит ход космологического доказательства, названного Лейбницем доказательством "a contingentia mundi". Аргументация имеет два члена: сперва из бытия случайного выводится существо безусловно необходимое, потом от него заключают к наиреальнейшему или высшему существу.

Проследим ход умозаключения в частности. Каждый шаг, производимый космологическим доказательством, есть диалектическая ошибка, на каждом шагу оно теряет почву. Вначале от бытия случайного оно постулирует к безусловно необходимому, от обусловленного к

безусловному; в опыте дается только бытие обусловленное; таким образом это доказательство от бытия данного постулирует к бытию неданному, к такому, которое никогда не дается. Такой вывод невозможен: бытие, на которое оно направлено, есть недостижимый объект, оно идея; это бытие никогда не дается через посредство опыта, а только чистым разумом. Таким образом на первом же шагу космологическое доказательство запуталось в иллюзии, которая представляет ему объективным бытием то, что может быть только идеей, или понятием разума. Это первая его диалектическая ошибка.

Оно утверждает существование необходимого существа, ибо иначе был бы дан бесконечный ряд условий, а такой бесконечный ряд невозможен. Кто говорит ему, что он невозможен? Как пытаются доказать эту невозможность? Противоречит ли опыт бесконечному ряду условий? Наоборот, он соответствует этому представлению: по крайней мере с эмпирической точки зрения ряд естественных условий никогда не заканчивается. Правда, этим не оправдывается догматическое утверждение, что ряд сам по себе бесконечен. Невозможно догматически утверждать бесконечность этого ряда; так же невозможно отрицать его. Если вначале

догматически принимают бесконечность ряда для того, чтобы затем догматически отрицать его, то таким образом совершают две ошибки за раз: первое утверждение было ошибкой антитезисов наших антиномий, второе отрицание было ошибкой тезисов. В космологической аргументации это вторая диалектическая ошибка.

Затем, если предположить, что ряд условий мог бы быть завершен, то это завершение не могло бы исходить от существа, находящегося совершенно вне самого ряда. Космологическое доказательство не имеет права произвольно заканчивать ряд естественных условий; производимое же им завершение во всяком случае невозможно. Кроме того, и самый способ, которым он это производит, ложен, ибо сам ряд ни в коем случае не завершается понятием необходимого существа, отделенного от первого непроходимой пропастью. Это третья диалектическая ошибка.

И наконец, если мы доведем космологическое доказательство до первого пункта, как достигнет оно второго? Как от необходимого существа сделает оно заключение к существу наиреальнейшему? Так как необходимое существо нигде ведь в опыте не встречается, то как же докажет оно его существование. Оно доказывает,

что это необходимое существо, от которого зависят все остальные, должно заключать в себе все условия бытия, т. е. все реальности, а следовательно, и существование; таким образом оно получает существование из понятия наиреальнейшего существа, т. е. оно доказывает его онтологически; оно делает этот ложный вывод, не подозревая об этом; оно сливается с онтологическим доказательством, думая, что оно продолжает плыть в космологическом русле. Это "ignoratio elenchi" есть его четвертая диалектическая ошибка. Это доказательство хочет указать новую тропинку и попадает на прежний ложный путь. Таким образом космологическая аргументация, после того как мы расчленили и исследовали его под микроскопом критики, оказывается целым "гнездом диалектических ошибок"<sup>587</sup>.

#### 4. ФИЗИКО-ТЕОЛОГИЧЕСКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО

Теперь уже ясно, что эмпирической аргументации для доказательства бытия Божия не существует. Физико-теологическое доказательство выводит существование Бога из порядка и целесообразного устройства вещей в природе. Оно исходит из определенного опыта и в этом отношении эмпирично по своему принципу; от мира оно заключает к Богу и в этом отношении по ходу аргументации оно космологично. Чего вообще не могут достигнуть доказательства эмпирические, того не сможет достигнуть и оно. Что не удалось доказательству космологическому, то по тому самому не удастся и физико-теологическому. Однако это доказательство имеет то преимущество, что за исходную точку оно берет возвышенный взгляд на природу. Красота, гармония и порядок в природе познаются из опыта и дают отраду человеческому сердцу, мы охотно остаемся в этом возвышенном настроении. Правда, такой опыт более эстетического и религиозного характера, нежели научного. Физико-теологическое доказательство имеет именно это преимущество

эстетического и религиозного рода перед всеми другими доказательствами. Именно оно издавна привлекало сердца к нему и навсегда упрочило за ним уважение всего мира. Но возвышенное настроение души не есть еще убеждение рассудка. Мы говорим не о его возвышающей силе, а о силе убеждающей, которая ищет оценки у трезвой критики.

Проследим ход доказательства в отдельных его стадиях. Оно отправляется от эмпирического факта целесообразного порядка, в котором вещи природы согласуются и планомерно связываются друг с другом. Этот порядок не объясняется механическими причинами природы, но объясняется самими вещами; он нечто для них внешнее, случайное и предполагает существо, отличное от мира и дающее ему известное устройство. Это устрояющее существо не может быть слепой силой, но должно быть интеллигенцией рассудком и волей, одним словом, духом; а так как устройство природы обладает единством, то этот мироустроительный дух и может только мыслиться как единый, т. е. как высшая мировая причина, или как Бог.

Предположим сначала, что это доказательство неоспоримо; однако и в этом счастливом случае доказано только существование духа

мироустроителя; оно доказало существование мирообразователя, миростроителя, а не мироздателя; следовательно, оно доказало менее, чем оно должно было доказать. В самом благоприятном для него случае задачи своей оно не решило. Если далее допустить его правильность, то все же физико-теологическое доказательство слишком узко. Его Бог есть принцип формирующий, но не творческий. Но и само доказательство не верно. Предположим, что такой формирующий принцип необходим для объяснения вещей: почему этот принцип должен быть един, почему он должен быть интеллигентным? Почему природа не может произвести такое устройство сама слепыми силами? Она не может сделать это, говорит физико-теологическое доказательство, как наши дома, корабли, часы не могли бы сделать самих себя. Эти творения ясно обнаруживают в себе руку художника, составившего их. Природа есть художественное произведение, указывающее на художника вне ее, подобно произведениям человеческого искусства. Таким образом этот вывод основывается на сходстве или на аналогии между техническими созданиями и созданиями природы; он стремится доказать единство и интеллигентность творца, исходя из порядка в

природе. Но заключение по аналогии даже в наиболее благоприятном случае может сделать дело только вероятным, а не достоверным.

Вполне возможно заключать от следствия к причине и к причине, пропорциональной следствию. Физико-теологическое доказательство утверждает, что только Бог может быть пропорциональной причиной целесообразных явлений природы. Но кто может измерить в данном случае пропорцию между причиной и следствием? Кто может определить, каковы должны быть могущество и мудрость этой причины мироустроительницы, для того чтобы она соответствовала данным следствиям? Ибо сказать, что она должна быть очень значительна и превышать все человеческие способности, было бы выражением очень неопределенным и ничего не говорящим. Если же хотят определить эту причину полностью и точно, как совокупность всех реальностей, как абсолютное всемогущество и абсолютную мудрость, то эта определенная причина до такой степени выходит за пределы естественной сферы ее следствий, что ни о пропорции между ними, ни о каком усмотрении этой пропорции не может быть и речи.

Таким образом физико-теологическое доказательство совершенно недостаточно для

доказательства существования творца мира. Если бы все обстояло хорошо, оно могло бы в крайнем случае доказать существование мирообразователя. Для доказательства существования его оно пользуется аналогией, следовательно, способом доказательства, значение которого во всяком случае не идет дальше вероятия, а в данном случае не достигает и этого, так как здесь причина находится вне всякого отношения к следствию и должна приниматься без всякого критерия этого отношения. Таким образом для физико-теологического доказательства не остается ничего другого, как выводить последнюю необходимую причину из случайного факта естественного плана вещей. Что такой план существует на самом деле, это ни в коем случае не доказано, а только принято; это опыт не научный, а эстетический, не имеющий логической силы доказательства. Если допустить, что такой план существует, что повсюду в природе вещи целесообразно связаны друг с другом, то весьма возможно, что эта гармония вытекает из природного свойства самих вещей и, следовательно, находит свое основание в самой природе.

Поэтому ни факт целесообразного порядка в природе, ни случайность его не доказаны. Обе эти

первые исходные точки физико-теологического доказательства суть недоказанные и недоказуемые предположения. Если мы допустим их, то с этого момента наш аргумент будет заключаться в выводе бытия безусловно-необходимого из бытия случайного, т. е. доказательстве космологическом, возникшем из онтологического. Для человеческого чувства физико-теологическое доказательство наиболее влиятельное и сильное; в научном отношении оно наиболее слабое, ибо оно имеет общие недостатки с космологическою и онтологическою аргументациями, а кроме того и собственные свои ошибки. Опровергнув доказательство онтологическое, Кант сводит к нему космологическое, а к ним обоим и физико-теологическое. Так опровергаются все возможные доказательства бытия Божия и доказывається, что рациональной теологии не существует. Вместе с этим решена последняя задача трансцендентальной диалектики и исследование Критики разума закончено во всем ее объеме<sup>588</sup>.

### III. КРИТИКА ВСЕЙ ТЕОЛОГИИ

#### 1. ДЕИЗМ И ТЕИЗМ

Однако рациональной теологии остается еще один путь, который Критика хотя и не прослеживает далее, но отмечает и указывает. Она доказала, что рациональной теологии, покоящейся на теоретических основаниях, не существует: может быть, она возможна на основаниях практических? Если теология имеет вообще целью познание Бога, то к этому мыслимы два пути: первый – посредством сверхъестественного откровения, второй – посредством человеческого разума; по первому пути идет теология откровения, по второму теология рациональная. Мы говорим здесь исключительно о второй. Человеческий разум может пытаться познать Бога двояким образом: он или почерпает это познание из голых понятий, или из рассмотрения мира природы и человека. В первом случае рациональная теология трансцендентальна, во втором естественная. Чистые понятия, из которых почерпается познание Бога, суть или понятие



наиреальнейшего существа, или понятие мира, как бытия случайного, причиной которого должно быть безусловно необходимое существо: в первом случае Кант называет трансцендентальную теологию "онтотеологией", во втором "космотеологией". Понятие мира, как бытия случайного, почерпнуто не из рассмотрения природы в целом, а есть голое понятие разума.

Какое бы из этих понятий ни положить в основу познания Бога, в обоих случаях Бог познается как высшая мировая причина, как высшее существо; это понятие Бога Кант называет "деизмом". Наоборот, естественная теология почерпает свое познание Бога не из голого понятия мира, а из рассмотрения порядка природы и мира, который не есть голое понятие. Миропорядок указывает на дух, как на последнюю его причину; на Бога не только как на мировую причину, но как на творца мира, на живого, личного Бога. Этот теизм, как называет Кант понятие личного творца мира, основывается на естественном или на нравственном миропорядке: в первом случае дается основание "физико-теологии", во втором "моральной теологии"<sup>589</sup>.

## 2. ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ И ПРАКТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

Всякая рациональная теология будет либо деистической, либо теистической; деистическая опровергнута критикой во всех своих аргументах, теистическая опровергнута в своем физико-теологическом доказательстве: поэтому единственным возможным путем рационального познания Бога остается моральная теология. Нравственный порядок налагается не природой, а волей; это цель разума, которая должна быть достигнута. То, что должно случиться, необходимо не по теоретическим основаниям, а по практическим: выражение этой необходимости есть требование, оно положение не теоретическое, а практическое. Теоретическая теология основывается на теоремах, практическая на постулатах. После того как основание теоретической теологии опровергнуто, остается исследовать основание теологии практической<sup>590</sup>.

### 3. ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ КАК КРИТИКА ДОГМАТИЧЕСКОЙ

Критика разума далека от того, чтобы отрицать бытие Бога; она отрицает только познание его, и специально только теоретическое познание; рациональная теология существует не как наука, но только как критика. Она ничего не может утверждать по вопросу о бытии и сущности Бога, она должна только исследовать, обсуждать, опровергать догматические утверждения ослепленной метафизики. Поэтому если существует теология позитивная, то ею может быть только теология практическая; если существо Бога может быть выражено каким бы то ни было утвердительным образом, то понятие его можно только, как основу нравственного миропорядка, как моральный первоисточник, как нравственную мировую цель. Понятие это, самое высокое из всех существующих вообще, и есть собственно та цель, на которую указывают теологические идеи.

Критика сделала все для того, чтобы дать такое направление рациональной теологии: по крайней мере она закрыла все пути, ищущие понятие Бога в ином направлении и опирающиеся

на точку зрения, отличную от моральной; она совершенно опровергла всякое неистинное познание Бога и показала, как нельзя представлять себе Бога. Правда, такой результат вначале только отрицательный; но так как он раскрывает все неправильные представления, то он имеет большое значение как подготовка и (отрицательное) обоснование единственно возможной позитивной идеи Бога. Исходя из аргументов теоретических, существование Бога нельзя ни отрицать, ни утверждать: догматическое отрицание атеистично, догматическое утверждение либо деистично, либо теистично, по аналогии с человеком, т. е. антропоморфно.

Таким образом отрицательный итог критики состоит в том, что в теологическом отношении атеистические, деистические и антропоморфические представления признаются одинаково ложными и не имеющими значения. Что касается антропоморфизма, то Кант различает два рода его: "догматический" и "символический": первый переносит на Бога человеческие свойства, другой пользуется моральными отношениями между людьми, напр. отца к своим детям, чтобы с помощью этого образа наглядно представить отношение Бога к

человечеству. Это представление сознательно символично и не касается существа Бога самого по себе, а лишь отношения его к миру<sup>591</sup>. Повсюду, где критика дает отрицательные результаты, она представляет из себя обоюдоострый меч, поражающий и уничтожающий догматические учения, утверждают ли они или отрицают рассматриваемый предмет. Материализм в психологии, натурализм в космологии, атеизм вместе с фатализмом в теологии опровергнуты и признаны несостоятельными так же решительно, как и противоположные системы.

## **IV. КРИТИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ УЧЕНИЯ ОБ ИДЕЯХ**

### **1. ИДЕИ КАК МАКСИМЫ ПОЗНАНИЯ**

Здесь у места рассмотреть все учение об идеях в его настоящей форме с общей и окончательной точки зрения. Все эти идеи души, мира, Бога имеют тождественный источник, тождественную судьбу, тождественное назначение. Источником их был разум, как способность принципов, их результатом было ложное применение идей разумом, спутанным естественным призраком, рассматривающим эти идеи как объекты возможного познания. Каково же их истинное, общее назначение? Какое же значение имеют они для человеческого познания, раз они не могут стать его предметами? Какое правильное или "имманентное применение" можно сделать с идеями сообразно этой цели?

Рассматриваемые как объекты, они являются принципами вещей, их абсолютным единством и системой. Психологическая идея есть субъект, лежащий в основании внутренних явлений, космологическая – есть мировое целое,

теологическая – безусловная основа всех вещей или высшее существо: во всех этих случаях они представляются как объективное единство, в силу той неизбежной иллюзии, которая соблазняет человеческий ум на предприятия метафизики сверхчувственного. Наоборот, при правильном рассмотрении только как идей, которые не суть объекты и существуют только в нашем уме, они теряют иллюзию объективности, не превращаясь при этом в бессодержательные призраки без всякого значения; они не перестают быть принципами, выражающими и требующими понятия единства: только объекты их не суть вещи, а наше познание вещей; единство, требуемое ими, относится не к объективному существованию, а к нашему опыту: они требуют не единства вещей, а единства познания, следовательно, субъективного единства, которое все же претендует на необходимое значение.

Принципы, значение которых исключительно субъективно, Кант называет "максимами". Таковыми признаются идеи, после того как они сбросили с себя ложный призрак объективного существования: они признаются максимами, имеющими отношение к нашему знанию, или к нашему рассудочному познанию. Будучи эмпиричными, эти познания лишены

систематической законченности; невозможно, чтобы опыт достиг когда бы то ни было вполне научного единства, но это не препятствует ему непрерывно стремиться к подобной цели. Эта законченность составляет необходимую его задачу. Предположим, что познание достигло своей цели, тогда оно уже не будет опытом; предположим, что опыт отнюдь не стремится к систематической законченности, тогда он не будет познанием. Как верно то, что эмпирическое познание существует, так же необходимо оно связано с указанной целью. Идеи, принятые в качестве максим, указывают на эту цель и непрестанно направляют на нее наше познание; они не налагают на него законов, подобно чистым понятиям рассудка, а дают лишь путеводную нить, или, выражая это различие словами Канта, они суть принципы не конститутивные, а регулятивные.

То, что устанавливается ими, не есть предмет, а лишь цель, задача, которая составляет принадлежность науки и постоянно витает перед ней. Окончательное решение этой задачи дало бы законченную во всех своих частях систему человеческого познания, вполне развитой мир понятий. Этою законченною системой могло бы быть только то, что в логической схеме

представлял себе уже Платон в своем мире идей; это познание, начинаясь от отдельных вещей, подымается от низших видов через виды и роды вплоть до высшего единства, которое образует вершину мира понятий; эта система в своей законченности была бы высшим единством в крайнем разнообразии. Единство образуется родом, соединяющим под собою все виды и индивидуумы; разнообразие же образуется видами и подвидами, целым царством особей, на которые распадается род.

## **А. ПРИНЦИП ОДНОРОДНОСТИ**

Для достижения этого единства наука должна непрерывно объединять свои понятия, искать в них однородное и подчинять их высшему роду: она должна стремиться к высшему объединению, к всеохватывающему понятию. Это стремление есть необходимый регулятив познания. Выражая его в форме закона, мы должны назвать его логическим законом родов, законом однородности, который требует, чтобы не умножали принципов понапрасну: "*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*".

## **Б. ПРИНЦИП СПЕЦИФИКАЦИИ (РАЗНОВИДНОСТИ)**

Для достижения высшего разнообразия наука должна непрерывно различать свои понятия, выискивать повсюду специфические различия, не упускать ни одного признака, всецело проникать в содержание своих понятий и доходить до их последних отличительных свойств. Это различение понятий дает богатство видов, которые в свою очередь распадаются на подвиды, ни один из которых не может быть самым низшим. Последовательное объединение понятий образует объем и единство научной системы, последовательное различение и деление дает богатое и разнообразное содержание. Этот второй регулятив, выраженный в форме закона, будет логическим принципом видов, законом разновидности, который требует, чтобы не пропускали и не сокращали преждевременно различий в природе: "entium varietates non temere esse minuendas".

## **В. ПРИНЦИП НЕПРЕРЫВНОСТИ (СРОДСТВА)**

Систематическое познание ведет через низшие особи, виды и роды от крайнего разнообразия к высшему единству; между обоими лежит бесконечная область посредствующих родовых понятий. Вверх мы поднимаемся по пути все увеличивающегося единства и однообразия понятий, вниз мы спускаемся по пути все увеличивающегося различия: путь наверх есть завершающее единство, путь вниз есть развертывающееся разнообразие. Опыт, описывающий этот путь, есть нечто связанное в себе самом и непрерывное; следовательно, и сам путь должен быть непрерывен, т. е. между каждыми двумя точками пути, между высшим и низшим родовыми понятиями не должно быть скачка, а должно быть бесконечно много посредствующих членов, ведущих последовательно от более низкой ступени к более высокой и наоборот.

Без такой непрерывности в скале понятий в нашем познании не будет ни систематического порядка, ни единства.

Идея, поставившая себе задачей

систематическое единство и законченность нашего познания, должна требовать такого непрерывного хода по ступеням как необходимого связующего звена между высшим единством и крайним разнообразием: она должна требовать, чтобы высший род связывался с самыми низшими родами через скалу посредствующих родов, чтобы все понятия, все виды были, поэтому, соединены друг с другом этой живой связью общения, чтобы вся природа образовывала большую семью, в которой каждый член находился бы в более близкой или далекой степени родства со всеми остальными. Если мы пожелаем выразить этот закон принципиально, как если бы он был законом самих вещей, то он будет принципом сродства, законом непрерывной связи природных форм: "*lex continui specierum (lex continui in natura)*", "*datur continuum formarum*". Ибо непрерывность в природе, постепенный рост различия есть вместе с тем и сплошное родство всех явлений, как бы генеалогический распорядок вещей.

Если бы такое мирозерцание было догматическим, если бы система наших понятий и познаний была бы вместе с тем и системой вещей, или объективным устройством мира, то мир состоял бы из такой непрерывной скалы

вещей, завершавшейся в Боге, как в своем высшем и абсолютном единстве: всякая вещь была бы тогда одушевленным существом, вселенная была бы чем-то целым, а Бог первою и высшею ее причиною; в этом случае психологическая, космологическая и теологическая идеи были бы объективными реальностями, и лейбницевская система была бы оправдана. Но этот способ рассмотрения исключительно критический: это не система вещей, а лишь система нашего познания; способ этот вполне субъективен, но потому еще не произволен, а составляет необходимую максимум, регулятивный принцип нашего знания, каковое всегда остается эмпиричным и потому никогда не отвечает вполне своей идее, никогда не достигается всецело, но в качестве познания (эмпирического) необходимо должен иметь перед собой эту цель и постоянно руководиться ею. Идеи относятся не к вещам, а к нашему рассудку и нашей воле. Теперь речь идет об отношении их к нашему рассудку. В этом отношении они представляют из себя прототип науки, а не предмет ее, архитип не вещей, а только нашего познания вещей. В этом различие между платоновским и кантовским учениями об идеях: первое догматическое, второе критическое; там

идеи суть понятия и прообразы вещей, здесь же они цели и прототипы наших понятий<sup>592</sup>.

## **2. ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ ИДЕЯ КАК РЕГУЛЯТИВНЫЙ ПРИНЦИП**

Теперь уже вполне ясно, какое значение с критической точки зрения приобретает теологическая идея для нашего познания: она не предмет нашего знания, не познаваемый объект, как ошибочно думала рациональная и теоретическая теология; она обозначает высшее единство и, как таковая, представляет из себя путеводную звезду науки. Наука может следовать за этой звездой, не переступая своих эмпирических границ; она переступает их, лишь только она хочет познать Бога или вывести природу вещей из сущности Бога. Когда человеческий разум делает Бога познаваемым объектом, то он становится диалектическим; когда он для объяснения вещей нуждается в Боге и выставляет теологические основания там, где ему следовало искать и применять основания физические, то он покидает путь исследования и упрощает себе задачу; такой способ научного трактования не только обнаруживает "леность", но он и "превратен", так как в этом случае исходной точкой объяснения делается то, что может быть только последнею и крайнею его



целью. Теологические объяснения в науке всегда свидетельствуют не только о "ratio ignava", но также и о "ratio perversa". Но наука может очень хорошо соединить путеводную нить теологической идеи с принципами эмпирического объяснения, ибо это нисколько не мешает нашему эмпирическому объяснению и не наносит ему ущерба, когда мы объясняем вещи естественными причинами и вместе рассматриваем их так, как будто бы они исходили из божественного интеллекта; а так как божественное существо должно мыслиться, как действующее сообразно цели, как абсолютная цель мира, то теологический способ рассмотрения совпадает здесь с телеологическим. Критическая философия будет стремиться соединить строго физическое (механическое) объяснение вещей с телеологическим взглядом<sup>593</sup>.

### 3. ИТОГ ВСЕЙ КРИТИКИ

Дело Критики окончено, и выводы ее ясно представляются нам в их совокупности. Она обследовала всю область человеческого разума, поскольку последний проявляет познавательную деятельность, и различила его способности по их первоначальным условиям. Способности эти состоят из чувственности, из рассудка и из разума; ее формирующие принципы суть чистые созерцания, чистые понятия рассудка и идеи; каждый из этих принципов дает единство и связь согласно своей способности.

То, что разум привел в порядок и чему он придал форму через посредство одной из своих способностей, то делается материалом и задачей для новой связи: таким образом продукт созерцания обращается в задачу для рассудка, продукт рассудка в задачу для разума. Созерцание связывает чувственные впечатления и создает из них явления: явления суть продукты нашего созерцания и объекты (проблема) рассудка. Рассудок связывает явления и создает из них познание или опыт: опыт есть продукт нашего рассудка и объект (проблема) разума. Разум связывает опыты и пытается сделать из них

целое: научную систему, которая постоянно и непрерывно движется вперед, никогда не заканчиваясь.

Чувственные впечатления могут связываться в явления только через посредство пространства и времени, первичных форм нашей чувственности. Явления могут связываться в опыт только через посредство категорий, первичных форм нашего рассудка. Опыт может быть связан в научную систему только через идеи, первичные формы или цели нашего разума. В развитии человеческого познания первое – это впечатления и связывание их, последнее – это развитие научной системы. Проследить и объяснить весь ход развития познания и было задачей критики.

## Глава пятнадцатая

### ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ УЧЕНИЕ О МЕТОДЕ

Основание критической философии положено. Спрашивалось, при каких условиях имеет место синтетическое познание а priori? Оно возможно не через посредство опыта, а только через посредство чистого разума; в отличие от прозрения аналитического, или только логического, оно есть действительное, или реальное познание. Итак, спрашивалось, существует ли реальное познание через посредство чистого разума и при каких условиях оно имеет место? После того, как условия эти указаны, критической философии остается еще одна задача: изложить систему чистого познания разума и возвести новое научное здание на критически проверенном основании<sup>594</sup>.

Для такого научного здания до сих пор даны элементы или материал. Прежде чем приступить к выполнению, надо установить основной план, по которому должно произвести постройку. Прежде вопрос шел об условиях или элементах, теперь о путеводной нити, или о методе нашего

чистого познания разума. Первую задачу разрешило "элементарное трансцендентальное учение". Решение второй относится к "трансцендентальному учению о методе". Это последнее определяет не содержание чистого познания разума, а только его форму и связь; оно указывает путь, который должен избрать разум, нить, которой он должен следовать, для того чтобы на своем собственном основании возвести устойчивую и верную систему: оно дает руководящую точку зрения для применения наших способностей познания.

Так как безусловное применение способностей познания ко всем возможным объектам недопустимо, то первая задача учения о методе двоякая: прежде всего оно точно определит все точки зрения, устраняющие ложное применение разума, а затем установит основоположения правильного применения. Что касается первого, то оно дает совокупность отрицательных правил, указывающих разуму его естественные границы, и польза его состоит исключительно в том, что оно предохраняет от ошибки; что касается второго, то учение это дает позитивные правила, определяющие характер чистого познания разума. Отрицательные правила дисциплинируют и направляют разум при применении его

способностей познания; они подобны надписям, выставленным при дорогах, обозначающим запретные пути и охраняющим от всякого возможного переступания границ; позитивные правила содержат основоположения правильного, имеющего значение применения разума. Поэтому первые правила Кант называет "отрицательным учением или дисциплиной чистого разума", вторые "каноном". Когда учение о методе вполне изъяснит оба эти пункта и таким образом укажет путь познания разума как в отрицательном рассудке, так и в положительном, тогда можно будет определить все систематическое здание учения как во всем его объеме, так и в его частях, т. е. всю его "архитектонику". Оно покоится на совершенно новом основании и этим отличается от всех прежних систем философии; отсюда явствует и историческое положение Критики разума.

Этими четырьмя пунктами исчерпывается содержание учения о методе: "дисциплина, канон, архитектоника и история чистого разума". Таким образом учение о методе стоит посредине между критикой и системой чистого разума: оно содержит полный результат первой и общий обзор второй, поэтому оно повторяет многое из того, что уже вывела критика и намечает то, что

должна вывести и ближе обосновать следующая система. Это является для нас двойкой причиной возможно короче изложить этот второй отдел Критики разума<sup>595</sup>.

## I. ДИСЦИПЛИНА ЧИСТОГО РАЗУМА

### 1. ДОГМАТИЧЕСКИЙ МЕТОД

Познание вещей через посредство чистого разума мы называем догматическим; всякое познавательное суждение, касающееся природы вещей и принимающее значение принципа, есть догма. Является вопрос: имеет ли разум право на такое познание, или существует ли "догматическое применение разума?" Наш разум обладает двумя способностями познания, чувственностью и рассудком: первая познает через созерцание, второй через понятия; познание через созерцание есть познание математическое, познание через понятия – философское. Поэтому все чистые суждения разума, или аподиктические положения делятся на математические и философские: в первом случае это матемы, во втором – догмы. Что первые возможны, это ясно; вопрос в том, возможны ли и вторые. Если они невозможны, то учение о методе в качестве дисциплины запретит догматическое применение разума. Если бы философское познание могло сравниться с математическим, то о вещах могли

бы существовать такие же необходимые познавательные суждения, как и о величинах в пространстве и во времени; догматическое применение разума было бы тогда оправдано.

Со времен Декарта философия вращалась в этом коренном заблуждении, она взяла математику за образец и строила по ней свое метафизическое здание; она демонстрировала "more geometrico" и вообразила, что этим способом может придать метафизическому познанию полное совершенство. Кант открыл ошибку. Еще до Критики чистого разума ему было ясно существенное отличие математики от философии. Уже в своем сочинении на премию он показал, что метафизика находится в совершенно иных условиях, нежели математика и что она не может брать себе образцом эту последнюю, если хочет преследовать свою собственную цель<sup>596</sup>. Критика указала на это различие, исходя из элементов человеческого разума. Чувственность и рассудок различны по своей природе, первая созерцающая, второй мыслящий; понятия математики вполне созерцательны, философские же не таковы; математика может конструировать свои понятия, чего философия сделать не может: философия познает через посредство чистых понятий,

математика же через конструкцию понятий. Так как последняя конструирует свои понятия, т. е. составляет и представляет их в созерцании, то она может их определить полностью и выставить такие положения, которые достоверны непосредственно, она может делать свои доказательства наглядными и явственными, она обладает способностью аксиом и демонстраций. По своему складу, в корне отличному от математического, философия лишена всего этого. Она не способна представить или конструировать в созерцании ни одно из своих понятий, у нее нет способности дефинировать, демонстрировать и производить аксиомы по отношению к своим предметам, т. е. нет всего того, что делает математическое познание аподиктическим. Основоположения рассудка, открытые критикой и доказанные рядом самых трудных исследований, существенно отличаются от основоположений математических: они не достоверны непосредственно, они не суть аксиомы (исключая аксиому созерцания, касающуюся математического учения о природе). Это антиципации, аналогии, постулаты. Если бы они были достоверны непосредственно, то доказывать их не было бы никакой нужды. Но они нуждались в дедукции, как назвал Кант

критическую аргументацию; должно было быть показано, что они составляют необходимые условия опыта, что он невозможен, лишь только одно из этих основоположений будет уничтожено. Предметы их не суть вещи, а исключительно только опыт; значение их не догматическое, а исключительно критическое<sup>597</sup>.

## 2. ПОЛЕМИЧЕСКИЙ МЕТОД

Итак, догматического применения разума нет; познания разума, непосредственно относящегося к самим вещам, не существует; нет и аподиктических положений о сущности вещей, т. е. о том, что они суть сами по себе. Если, несмотря на это, такие положения пытаются установить, то легко тотчас же показать, как они нетверды, ибо они никогда не приобретут того общего и безусловного значения, которым обладают поистине необходимые положения, каковы математические. Философские догмы всегда вызывают и противоположные им; метафизика, построенная догматически, тотчас же наполняется противоречиями; против суждения утвердительного резко выступает отрицательное с таким же притязанием на значение, и метафизика вместо того, чтобы стать подобно математике законченной и неоспоримой наукой, делается ареной борьбы противоположных утверждений и систем. Кто принимает в этой борьбе сторону одного из противоположных утверждений, тот поступает догматически. Кто не хочет относиться догматически, тому, по-видимому, остается либо

оспаривать одно из двух утверждений и опровергнуть его, не защищая, однако, другого, либо отрицать равно оба: в первом случае мы поступаем полемически, во втором скептически.

Так как догматическое применение разума не дозволено, то является вопрос: дозволено ли полемическое? Борьба противоположных систем обнаруживается в метафизике в области рациональной психологии, космологии и теологии. В космологии, где проявлялось это естественное противоречие чистого разума с самим собою, противоречия были устранены и иллюзия антиномий была разрушена; противоречия были здесь таковы, что они частью совсем не должны были появляться, частью могли быть примирены. Таким образом для борьбы догматических систем остаются только области психологии и теологии. Обе науки будут догматичными в том случае, если они устанавливают аподиктические положения о бытии и сущности души, о бытии и сущности Бога. Но так как такие положения по отношению к подобным объектам вообще невозможны, то здесь нет и решающего утверждения, поэтому всякое утвердительное суждение тотчас же уравнивается противоположным отрицанием.

Когда психология принимает доказанными существование, бестелесность и бессмертие души, то, с другой стороны, с тем же количеством оснований решительно утверждается противоположное этому. Точно так же и с бытием Бога, выводимым одними из ряда естественных причин, отрицаемым другими также исходя из ряда естественных причин. Так в психологии во враждебном отношении друг к другу стоят спиритуализм и материализм, в теологии теизм и атеизм. Когда в такой борьбе мнений разум берет решительно сторону одного, то он догматичен, если он не защищает ни одной стороны, но нападает на одну из них, то он полемичен. Вопрос в том, имеет ли право дисциплинированный разум быть полемичным в этом смысле? Ни бытие Бога, ни бытие души не могут быть доказаны научными доводами: как утверждение, так и отрицание здесь одинаково догматичны.

Поэтому дисциплина требует, чтобы разум держался одинаково далеко от обеих сторон. Между тем интерес моральный, совершенно независимый от научного, стоит за спиритуализм и теизм. Если разум и не может доказать ни бессмертия души, ни бытия Бога, то он невольно склоняется к утверждению обоих; если поэтому он поступает полемически, то мишенью его

нападений будет материализм и атеизм. Существует ли правильное полемическое применение разума? Полемической целью в данном случае может быть только опровержение и обезоружение противника, но не защита своего дела, ибо такая защита была бы догматизмом; поступая разумно, мы можем только желать научно опровергать научные основания противника, а не ссылаться на наш моральный интерес, еще менее того, пользоваться им как оружием против противника. Моральные основания ничего не доказывают научно. Полемика ложна, лишь только она делается моральной и против научных оснований противника выставляет основания моральные; если вместо того, чтобы научно опровергать основания противника, она нападает на личность с моральной стороны, то она, переступая границы разума, вместе с тем выходит за пределы дозволенного спора.

Именно в данном случае опасность очень близка. Моральный интерес разума к бессмертию души и бытию Бога столь тесно связан с учениями религии, с общим верованием, а через это и с народным благом, что представить противника безнравственным враждебным религии и государству и погубить его вместо

того, чтобы опровергнуть, дело очень легкое. В такой полемике, когда все идет по желанию, противник легко может потерять свою гражданскую обеспеченность, но разум ничего не может выиграть от этого. В научном споре разум приобретает по крайней мере то, что противник, не могущий представить в пользу своей догмы моральных и популярных оснований, тем более должен стараться добыть себе различными способами основания научные; будучи лишен обаяния авторитета, он тем более должен запастись остроумием.

Можно быть вполне убежденным в том, что материалисту и атеисту никогда не удастся доказать своей тезы, и в то же время с большим интересом выслушивать приводимые им доводы. Следующее мнение нашего философа может служить свидетельством как его любви к исследованию, так и его любви к свободе и справедливости. "Когда я слышу, что незаурядный ум хочет отрицать отсутствие свободы человеческой воли, надежду на будущую жизнь и существование Бога, то я с жадностью хочу прочесть книгу, ибо от его таланта я жду, что он подвинет мои знания. Догматического защитника доброго дела против этого врага я читать не буду, ибо я знаю наперед, что он будет



нападать на мнимые доводы своего противника только для того, чтобы открыть себе дорогу; кроме того, будничная иллюзия не дает ему так много материала для новых замечаний, как иллюзия оригинальная и остроумно выдуманная".

Кант мало заботится об опасностях, которые якобы приносят с собою материалисты и атеисты: "нет ничего естественнее и ничего правильнее, как то решение, которое вам здесь следует принять. Предоставьте этим людям работать; если они обнаружат талант, глубокое и новое понимание, одним словом, если они обнаружат разум, то разум всегда останется в выигрыше. Если вы возьметесь за другие средства, помимо средств непринужденного разума, если вы будете кричать об измене верховной власти, если вы будете как бы созывать на пожар толпу, ничего не смыслящую в такой тонкой работе, то вы будете смешны, ибо нелепо ждать разъяснения от разума и заранее уже предписывать ему, на какую сторону он необходимо должен склониться. Кроме того, разум до такой степени связан уже самим разумом и удерживается в границах, что вам совершенно не нужно ставить его под надзор, для того чтобы противопоставить гражданское противодействие той стороне, возможный перевес которой вам кажется опасным".

Разумная критика, не становясь ни на одну из сторон в споре догматических взглядов, соблюдает свои границы и ограничивается лишь тем, что с помощью науки лишает научные доводы противника силы. Но подобный способ действия вряд ли можно назвать полемическим: он не полемический, а критический. Я не должен принимать сторону ни одного из противоположных взглядов (ни одной философской догмы), следовательно, ни один из них не есть моя противная сторона, поэтому ни к одной из них я не могу отнестись полемически в собственном смысле. Полемика это война. Война возможна только между враждующими партиями, из которых одна в конце концов должна одержать верх. Если же две стороны так противоположны друг другу, что настоящая продолжительная победа не может остаться ни за одной из сторон, то при таких обстоятельствах решающей борьбы нет, и возможна только бесконечная война, как в первобытном состоянии. Так и обстоит дело в догматической философии. Противоположные системы не могут опровергнуть одна другую, ни одна не может одержать верх над другою, основываясь на разуме. Если же борьба систем не ведет к победе, то война бесконечна, и продолжается первобытное состояние вражды, в

котором имеет значение право сильнейшего; нет, следовательно, права постоянного, но временно дело решается кулаком.

Поэтому в данном случае победа на одной стороне и поражение на другой причиняется внешней силой, действующей на весы с помощью иных сил, нежели доводы разума. Тот, кто обладает такой силой, является в борьбе сильнейшим и обращается с противником по естественному праву сильнейшего. Поэтому-то в действительности полемического применения разума не существует, ибо всякая полемика в конце концов опять приходит к догматике. Эта борьба систем, если смотреть на нее правильно и беспристрастно, есть борьба за права разума, это, следовательно, правовой спор, который может быть решен точным исследованием и основанным на нем приговором, т. е. судейски и критически. Тяжущиеся стороны не могут вести войну, а лишь процесс; последнее решение есть не победа, а приговор. Итак, не полемика, а критика! А так как критическое отношение разума безусловно необходимо, то должны быть допущены и все условия, при которых единственно возможна критика, т. е. должно быть допущено свободное обращение идей в открытом обмене мысли<sup>598</sup>.

### 3. СКЕПТИЧЕСКИЙ И КРИТИЧЕСКИЙ МЕТОДЫ

Если ни догматическое, ни полемическое применение разума недопустимо, то разумное отношение в споре догматических систем может состоять в том, чтобы не принимать ни той, ни другой стороны, но одинаково отказываться от обоих и, как говорится на военном языке, держаться нейтралитета, т. е. стоять на скептической точке зрения по отношению ко всем догматическим взглядам. Эта точка зрения отрицает всякое познание разума и на место воображаемых мнимых наук о сущности вещей ставит убеждение о нашем незнании. Но на чем же основывается это убеждение скептика? Он стремится обосновать его либо из опыта, либо из разума. В первом случае скептицизм не основывается на всеобщем и необходимом основании, не основывается на принципе, это просто опытное положение, которое, не будучи твердым и достоверным, подобно всем эмпирическим положениям, само подвергается сомнению и этим уничтожает себя. Во втором случае скептическое убеждение вытекает из прозрения в природу человеческого разума,

следовательно, из принципов: в этом случае оно есть наука о границах человеческого разума, это действительное познание и, как таковое, не скептическое, а критическое. Следовательно, скептицизм либо ненаучен и потому необоснован, либо, если он научен, то он более уже не скептичен, а критичен.

Это различие скептической и критической точек зрения можно сделать наглядным следующим сравнением. Обе утверждают, что человеческий разум ограничен; первая устанавливает эти границы опытом, другая – исходя из самой природы разума. И чувственный кругозор наш постоянно ограничен, горизонт наш охватывает только очень небольшую часть земной поверхности. Если бы дело шло о том, чтобы установить границы человеческого горизонта, то здесь мыслимы два объяснения: одно вполне эмпирическое, другое же географическое; первое объясняет границы горизонта, исходя из опыта, ежедневно убеждающего нас в том, что границы нашего зрения не суть в то же время и границы Земли, что за пределами крайнего горизонта Земля продолжается далее, тогда как географ объясняет необходимую ограниченность нашего кругозора шарообразным строением Земли, на одной точке

поверхности которой мы находимся. Эмпирическое объяснение показывает нам только границы нашего каждодневного представления Земли, наоборот, географическое устанавливает границы Земли и землеведения. Подобно тому как относятся к объяснению человеческого горизонта эмпирик и географ, так относятся к объяснению человеческого познания скептический и критический философы.

Критический философ – это географ разума, он знает меру разума, его объем и границы, тогда как скептик обращает внимание только на внешние границы и так же мало имеет сведений о действительном его устройстве, как тот эмпирик, который может объяснить границы горизонта исключительно из чувственного опыта, без знания истинного строения Земли. Эмпирическое восприятие и географическая наука согласны в том, что наш горизонт ограничен, но объяснения их различны. Критический и скептический философы также могут сойтись в одном утверждении, хотя они и обосновывают его различным образом.

Надо сравнить только Канта с Юмом, которого он сам называет "самым остроумным из всех скептиков". Причинность имеет для обоих значение понятия, имеющего применение только

эмпирическое, не метафизическое; но скептический философ принимает, что понятие причины создается опытом, наоборот, критический, что опыт создается через это понятие. Скептический метод противоположен догматическому: в этом противоречии заключается его значение; но он отрицает догматический метод, чтобы подготовить критический; он образует переходную ступень от одного к другому. Итак, если разум правильно познал самого себя, то он не должен относиться ни догматически, ни полемически, ни скептически, а лишь критически<sup>599</sup>.

#### 4. ГИПОТЕЗЫ И ДОКАЗАТЕЛЬСТВА ЧИСТОГО РАЗУМА

Догматический метод исключается из философского познания: разуму сообразно его способностям не дозволяется произносить суждений безусловного значения о природе вещей. Если же разум не имеет права судить аподиктически по собственному несовершенству, то, может быть, он имеет право судить гипотетически; если ни одно из его положений не достоверно безусловно или непосредственно, то положения эти должны же быть доказуемы. Каковы же разумные гипотезы и доказательства? Или какого рода должны быть эти гипотезы и доказательства чистого разума, если они не должны противоречить критической точке зрения? Для полного определения научного применения чистого разума и для развития его значения, как путеводной нити, остаются еще два эти вопроса.

Научная гипотеза есть взгляд, принятый для объяснения какого-нибудь факта. В качестве принятого она имеет притязание только на предварительное и условное значение. Мы не требуем от гипотезы, чтобы она была прочно

установлена, а только чтобы она была возможна и могла быть применима: этими двумя моментами решается вопрос об ее допустимости. Она возможна, если предмет, устанавливаемый или предполагаемый ею, относится к действительным явлениям или может относиться к ним; наоборот, всякая гипотеза, исходящая из чего-нибудь, что само никогда не может стать предметом науки (следовательно, из предмета невозможного), невозможна сама и научно совершенно лишена ценности. Она годна, если она объясняет то, что она хочет объяснить, если она служит достаточным основанием для объяснения данного факта; она недостаточна, а потому и негодна, если она не объясняет или объясняет данный факт не вполне и должна прибегать за помощью к другим гипотезам.

Напр., мы объясняем целесообразное устройство мира через принятие целесообразной причины мира; но в мире оказывается масса отклонений от этого порядка, масса неправильностей и зла: теперь необходима новая гипотеза для объяснения зла в мире; следовательно, первое предположение было недостаточно. Научные объекты всегда эмпиричны. Что не есть явление или не может быть таковым, то не есть и объект научного

познания и не может быть поэтому содержанием возможной гипотезы. Поэтому идеи никогда не будут научными основаниями объяснения; как таковые, они никогда не должны быть гипотетическими. Иными словами, научные гипотезы не должны быть трансцендентальными и гиперфизическими. В естествознании нельзя ссылаться на высшую инстанцию, на божественное всемогущество и божественную мудрость. Подобные трансцендентальные гипотезы имеют известное ограниченное применение только при опровержении философской догмы, основывающейся на невозможной предпосылке. Здесь они являются дозволенным оружием против притязаний с другой стороны.

Когда материалист отрицает бестелесную и духовную природу души, ссылаясь на ее зависимость от телесных органов, то ему можно противопоставить гипотезу, по которой вся эта чувственная жизнь души есть только предварительная ступень и предусловие ее духовной жизни. Когда он отрицает бессмертие души и указывает на временное начало жизни, обусловленное столь многими случайными обстоятельствами, то ему можно противопоставить гипотезу, состоящую в том, что

наша жизнь безначальна, вечна и "собственно только интеллигибельна, совершенно не подвержена временным изменениям и что она не начинается рождением и не кончается со смертью; что эта жизнь есть не что иное, как только одно явление, т. е. чувственное представление чисто духовной жизни и что весь чувственный мир есть только образ, витающий перед нашим теперешним познанием и подобно сну не обладающий объективной реальностью; что если бы мы созерцали вещи и самих себя, как все это существует на самом деле, то мы увидели бы себя в мире духовных существ, истинное общение с которым не начинается с рождением и не кончается со смертью"<sup>600</sup>. Если позволительно на минуту забыть о том месте, где Кант приводит эту гипотезу, то содержание ее более сродни глубочайшим мыслям нашего философа, чем думают, ибо оно вполне согласуется с его учением об интеллигибельном характере.

Положения разума должны быть доказаны. Всякое доказательство требует для своего обоснования принципов; принципы чистых доказательств разума суть основоположения рассудка и именно только они, раз дело идет о научных доказательствах, ибо основоположения разума исключительно регулятивного рода и не

имеют научной силы доказательства. Но последние логические аргументы имеют не то значение, что они суть принципы вещей, а то, что они суть принципы опыта или познания вещей.

Все доказательства чистого разума сводятся к его основоположениям, а последние доказываются тем, что они составляют единственные условия опыта. Поэтому все аргументации чистого разума касаются не вещей, а лишь опыта: они не догматичны, а критичны; это единственное основание, которое они имеют. Все дело в том, что они составляют безусловно необходимое условие нашего опыта. Если они приводят другие аргументы, то это обнаруживает, что они лишены того единственного, в котором заключается вся сила доказательства, что они ложны и софистичны или, как говорит Кант, они суть доказательства адвокатские. Таким образом положение причинности нельзя доказать догматически, а лишь критически; положение имеет лишь один аргумент, что объективное определение времени, а тем самым и опыт существует только в силу понятия причинности. Сама аргументация имеет только одну единственную форму, а именно ту, что она доказывает свое положение, как необходимое условие опыта и выводит последний из первого.

Поэтому форма аргументации не может быть апагогичной, но лишь "остенсивной или прямой"<sup>601</sup>.

Что касается познания, то нет ни одного положения разума, ни одного чистого суждения разума, которое бы можно было утверждать помимо всякого опыта или, выражаясь точнее, без отношения к опыту. Не то чтобы основоположения рассудка выводились из опыта, они, наоборот, обуславливают наш опыт, они имеют значение до опыта, но вместе с тем и только для опыта и в этом смысле независимы от последнего. Таким образом возможность опыта есть критическая путеводная нить, которой хорошо дисциплинированный разум следует при своем познании, при своих гипотезах и доказательствах.

## II. КАНОН ЧИСТОГО РАЗУМА

### 1. ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ И ПРАКТИЧЕСКИЙ РАЗУМ

Совокупность принципов и основоположений, определяющих и регулирующих употребление наших способностей познания, называется "каноном". Так общая логика имеет канон для правильной формы наших суждений и выводов; так основоположения чистого рассудка имеют канон для нашего реального и эмпирического познания. Познания вещей при посредстве чистого разума не существует, т. е. не существует догматического или спекулятивного применения разума, следовательно, нет и канона, который бы допускал и регулировал подобное применение. Если разум в состоянии вообще утверждать что-либо помимо всякого опыта и без всякого отношения к нему, если он в состоянии утверждать что-либо аподиктически, то такое применение разума ни в коем случае не должно быть спекулятивным или догматическим. Тогда будет существовать канон чистого разума (в тесном смысле слова), но этот канон никоим

образом не будет касаться познания. Всякое теоретическое применение разума сводится к опыту и вместе с тем к канону рассудка.

Помимо теоретического применения разума существует еще практическое. Теоретический разум (рассудок) не обладает основоположениями, которые имеют значение без отношения к опыту. Если такие основоположения возможны, если существует канон разума в отличие от канона рассудка, то единственно возможной областью его основоположений будет практическое применение разума; таким образом этот канон относится исключительно к практическому разуму<sup>602</sup>.

Область практического разума охватывает человеческие поступки. Если они не представляют из себя ничего иного, как явления природы, которые, как все естественно случающееся, следуют закону механической причинности, то объяснение их подлежит всецело рассмотрению с точки зрения рассудка: они не имеют тогда иного объяснения, как только через посредство механических причин, определяющих все явления природы, и принятие практического разума излишне и напрасно. Либо практический разум пустое слово без содержания, либо он есть способность свободы, способность, лежащая в

основе всех человеческих поступков и отличающая их от механических событий. Если человеческие поступки свободны, то они предполагают волю, непосредственно определяемую не гнетом вещей, следовательно, не законом природы, а представлениями и основаниями, т. е. непосредственно определяемую разумом, который относится к основаниям своего определения, т. е. к мотивам, не только страдательно, но рассуждая и выбирая: эта избирающая воля есть "arbitrium liberum" или произвол, эта воля определяемая таким образом есть практическая свобода. Практическая свобода не есть трансцендентальная: то была свобода, как мировой принцип, это есть свобода как человеческая способность, т. е. как разум, определяемый к действию при посредстве им самим избранных оснований.

Определяющие основания воли могут быть двоякого рода: они или почерпнуты из опыта, или из чистого разума, они либо эмпиричны, либо чисты. Они эмпиричны, если они происходят из чувственного опыта или из природы; в этом случае их единственной целью будет чувственное благо или блаженство. То, что мы делаем, мы делаем для того, чтобы мы могли чувствовать себя как можно лучше, чтобы возможно лучше



содействовать нашему земному и чувственному благу; мы поступаем не по основоположениям или принципам, а так, как того каждый раз требуют обстоятельства. Единственная наша цель блаженство; средства, наиболее верно ведущие к этой цели, суть наилучшие; выбор наилучших средств есть исключительно дело нашего ума. Когда мы действуем наиболее умно, для того чтобы быть возможно более счастливыми, то мы поступаем практически в обычном смысле слова, или по "прагматическим законам". Если же определяющие основания исчерпываются из чистого разума, помимо всякого опыта и без отношения к нашему чувственному благу, то мы поступаем по основоположениям, не обусловленным ходом событий, единственной нашей целью является добродетель, нашим практическим отношением нравственность: тогда мы поступаем уже не по прагматическим законам, а по законам нравственным<sup>603</sup>.

## 2. ПРАВСТВЕННЫЙ МИР И МИРОПОРЯДОК

Итак, если существует канон практического разума, совокупность основоположений, по которым мы поступаем, то этот канон может содержать только законы моральные. Законы прагматические суть правила мудрости, целью которых является наше счастье; моральные законы суть законы нравственные, целью которых является нравственное совершенство. Если моральные законы существуют, то существует и канон практического разума. Не дело трансцендентального учения о методе доказывать, что моральные законы существуют на самом деле; но оно имеет право сделать такое предположение и, основываясь на нем, набросать очерк своего канона; для обоснования своего предположения оно имеет право сослаться на факт, что мы судим морально о людях, что мы оцениваем их внутреннее достоинство не по их мудрости, а по их нравственности, что такая оценка требует моральных законов, которые признает каждый человек, когда он судит по ним о других людях.

Если моральные законы существуют, то они

не имеют никакого значения для познания вещей; они не говорят нам о том, что происходит, а лишь о том, что должно произойти при посредстве нас, что мы должны сделать: они не допускают, следовательно, применения спекулятивного, а допускают исключительно практическое применение. То, что мы должны делать в силу моральных законов, то должны мы делать безусловно при всех обстоятельствах. Из свойств этих законов следует: 1. что они не объясняют фактов, но управляют поступками; они не имеют отношения к объекту, который существует, они относятся к чему-то такому, что должно существовать или должно случиться; 2. они повелевают не так, что нечто должно случиться при известных условиях, а так, чтобы оно безусловно случилось, их веления безусловны. То, что необходимо должно случиться, то обладает необходимостью, исключаящей всякое противоречие, и потому должно обладать возможностью случиться; должно быть возможным, чтобы требуемые поступки имели место в опыте, чтобы они, следовательно, были предметами опыта. Возможные поступки суть возможные опыты. Моральные законы, повелевая возможным поступкам или требуя их как необходимых, по тому самому суть вместе с тем и

принципы опыта. Они требуют, чтобы опыт соответствовал им. Если совокупность возможных опытов мы назовем "миром", то моральные законы требуют, чтобы мир согласовался с ними: они требуют "морального мира".

Моральным может быть только такой мир, который осуществляет нравственную цель. Нравственной целью было: быть достойным счастья, счастье как следствие достоинства. Счастье есть естественное благо, которого мы добиваемся, достоинство есть благо моральное, к которому мы стремимся. Когда оба они соединяются, то из соединения их образуется высшее благо, реальности которого требует нравственная идея. Когда эта идея мыслится, как осуществленная *in individuo*, то она есть идеал высшего блага: поэтому моральный мир обусловлен этим идеалом и подчинен ему.

Нельзя требовать морального мира, не требуя в то же время господства нравственности над миром; было бы безмысленно безусловно требовать чего-либо, не требуя условий, при которых оно единственно возможно. Что же такое моральное господство мира, как не мир, направленный к нравственной цели, безусловно господствующей над ним и управляющей им, т. е. мир, возникший из моральной причины,

обусловливающей это нравственное направление? Моральные мировые законы влекут за собой признание морального законодателя мира, творца мира. Нельзя требовать морального мира, не требуя в то же время бытия Бога, как необходимого его условия.

Мы должны достигнуть высшего блага, т. е. того счастья, которое является следствием достоинства. Мы не можем достигнуть этого нравственного совершенства в данном земном состоянии нашего существования, мы можем достигнуть его только через наше постепенное просветление: поэтому мы должны принять будущее состояние, продолжение существования после смерти, бессмертие души, мы должны принять это как условие, при котором мы только и можем выполнить нравственную цель. Если существуют моральные законы, то они необходимо должны повелевать; они необходимо должны требовать нравственного господства в мире, а потому необходимо должны требовать и признания бытия Божия и бессмертия души. Наше достоинство должно быть нашим собственным делом, оно должно состоять в нравственном совершенстве, которое каждый должен приобрести себе, так как никто иной не может приобрести его для другого. Но счастье,

исходящее из достоинства, не есть создание наших рук; это высшее благо предполагает скорее моральный мировой порядок, находящийся не в руках наших, а имеет свое начало в Боге. Цель наших поступков – заслужить счастье, вкусить его, сделаться участником его в действительности; в этом цель наших надежд. Как моральная ценность обуславливает это счастье и имеет его своим следствием, так и надежды эти основываются исключительно на наших поступках и на нашем образе мыслей. Мы стоим здесь у крайнего предела области разума; этим взором в вечность она заканчивается. Наш разум вмещает три сферы: первая заключает в себе познание, вторая – поведение, третья – надежды. Из этих сфер первая самая узкая, ибо она заключена в пределах опыта, последняя, наоборот, самая широкая, ибо она уходит в бесконечность. Таким образом разум, исследуя самого себя, ставит три следующих вопроса: что могу я знать? что должен я делать? на что смею я надеяться? На первый вопрос отвечает Критика чистого разума, на второй учение о нравственности, основанное на Критике, на третий учение о вере, основанное на учении о нравственности. Ибо надежда, основывающаяся на моральной уверенности, есть вера<sup>604</sup>.

### 3. МНЕНИЕ, ЗНАНИЕ И ВЕРА

Разум, утверждая аподиктически в своем каноне на основании моральных законов способность свободы, бытие Бога и бессмертие души, берет эти три положения с уверенностью, исключаяющей всякое сомнение. Однако он показал сам, что эти положения не имеют научного значения, что они собственно не суть утверждения, а требования, не суть догмы, а постулаты. В разуме, следовательно, должно заключаться убеждение, которое, будучи вполне лишено научных оснований, тем не менее удерживается с полной уверенностью. Всякое убеждение есть признание за истину, опирающееся на основания; эти основания как по их ценности, так и по происхождению могут быть очень различны: в первом отношении они или достаточны, или недостаточны, они или обосновывают вполне, или не вполне; во втором отношении они или личного свойства, или фактического (исключительно субъективны или также и объективны по своей природе). Отсюда следует, что всякое признание чего-либо за истину может устанавливаться тремя различными способами: достаточными основаниями и

недостаточными, и достаточные основания могут быть либо исключительно субъективны, либо и объективны.

Существует столько же родов или степеней убеждения. Предположим, что основания нашего убеждения недостаточны ни в каком отношении, тогда убеждение не исключает сомнения и наше признание чего-либо за истину есть только мнение, которое в лучшем случае может выдавать себя за высокую степень вероятности, но ни в коем случае за истину. Но если основания нашего убеждения вполне достаточны и установлены, тогда мы не полагаем (имеем мнение), тогда мы убеждены и здесь возложен двойкий случай: эти достаточные основания или субъективны по своей природе, или же вместе с тем и объективны. Если они и то и другое вместе, то наше убеждение обосновано научно и вполне доказуемо: в этом случае мы не полагаем, а знаем; если же достаточные основания исключительно субъективны или личны, то наше убеждение хотя и верно, но недоказуемо: оно не есть мнение, не есть наука, а вера.

Всякое признание чего-либо за истину обладает одной из этих трех форм: оно или мнение, или вера, или знание. Когда дело идет о чистом положении разума, то основания его

всегда всеобща и необходимы: оно или наука, или вера. Всякое познание через посредство чистого разума касается возможности опыта; никакое основание разума не ведет к познанию или научному убеждению, независимо от опыта. Следовательно, если существует убеждение разума, независимое от какого бы то ни было опыта, то такое убеждение никогда не будет наукою, а может быть только верою. Единственные положения разума, имеющие значение помимо опыта и без всякого отношения к нему, суть требования практического разума, наши моральные убеждения. Поэтому вера разума не имеет иного содержания, кроме чисто морального, а моральное убеждение никакой иной формы признания за истину, кроме как веру<sup>605</sup>.

Мы употребляем слово "вера" в очень различных значениях. Вера разума есть только моральная уверенность; как таковая, она только практична и отличается от всякого теоретического признания за истину. Известные ученые мнения, имеющие притязания на некоторую степень вероятности, но не могущие доказать свою истинность, принимаются, им верят. Нельзя сказать: "я знаю, что дело происходит так", ибо для научного убеждения нет

достаточных аргументов; однако достаточно оснований для того, чтобы считать это за истину и принимать его предварительно. В этом случае говорят: "я думаю, что это происходит так". Так, напр., судя по сходству планет с Землею можно думать, что и другие планеты населены, или, исходя из известных нам физико-теологических оснований, можно думать, что Бог существует и т. д. Все это можно только полагать, ибо основания недостаточны в обоих случаях для знания. Это предположение, которое есть не что иное как мнение, отличается от веры разума в двух пунктах: 1. оно недостоверно, в то время как вера вполне достоверна, 2. оно не практическое, а "доктринальное".

Здесь мы говорим только о вере практической. Не всякая практическая вера по тому самому уже моральна, не всякая и достоверна. Поэтому моральная вера должна быть определена ближе. Всякое практическое отношение направлено на известную цель, которая должна быть достигнута, оно направлено, следовательно, вместе и на средства, потребные для того. Будет ли она достигнута этими средствами в действительности? Действительно ли эти средства целесообразны? Будут ли они иметь желаемый результат? Если

цель находится в таком же отношении к средствам, как действие к своим механическим причинам, то связь обоих есть естественная причинная связь и как таковая подлежит научному рассмотрению. Если же средства не суть такие механические причины, выполняющие желаемую цель с необходимостью естественных законов, то их целесообразность не есть предмет научного усмотрения, а практической веры. Здесь надо различать два случая: в первом случае мои средства такого сорта, что они безусловно достигают цели, тогда их целесообразность также безусловна; я вполне убежден в ней, моя практическая вера вполне тверда в данном случае, хотя бы эта достоверность и была только верой, а не научным познанием; в другом случае средства таковы, что они имеют значение лишь условно, что пригодность их зависит от обстоятельств и лишь успех окончательно решает вопрос об их целесообразности, тогда моя практическая вера сама недостоверна и так же шатка, как и успех. Таким образом дело все в том, проблематична или аподиктична практическая связь между средствами и целью, верен или шаток успех средств, преследую ли я цель условную или безусловную. Существует только одна единственная безусловная цель человеческого

разума, а именно: быть достойным счастья; это нравственность, которая вполне уверена в своем успехе.

Эта уверенность и есть моральная вера. Практический разум либо прагматичен, либо морален. Точно так же и наша практическая вера, когда она не моральна, то она прагматична. Прагматической вере недостает уверенности, она верит в успех своих средств, она вполне определенно рассчитывает на успех, но она может ошибаться в расчете, она всегда подвержена ошибке, и следовательно, нетверда даже на высшей степени вероятности. Она никогда не претупает границ вероятности: граница эта отделяет прагматическую веру от моральной. А так как вероятность никогда не может возвыситься до уверенности, следовательно, между обеими нет различия в степени, то прагматическая вера отличается от моральной не степенью, а родом. Вероятность прагматической веры зависит от степени мудрости, с какою разум рассчитывает и предусматривает; уверенность моральной веры основывается на убеждении, не имеющем степени: оно или морально, или нет; очевидно, что между нравственностью и ее противоположностью нет степеней. Прагматическая вера, напр. вера врача в успех его

средства или его метода, никогда не бывает вполне твердой, даже тогда, когда он и поступает уверенно. Он рассчитывает на успех, он готов биться об заклад, но эта смелость имеет свои границы: высокое пари заставляет его остановиться. "Иногда оказывается, что он обладает убежденностью на один дукат, но не на десять. Ибо на один дукат он рискует, но при десяти он впервые сознает то, чего не замечал раньше, что очень возможно, что он и ошибся"<sup>606</sup>.

Таким образом, чистая вера разума ограничивается областью морали и резко отличается от всякого мнения и знания, от всякой доктринальной и прагматической веры. Моральная вера единственная вера вполне достоверная: она обладает этой уверенностью наравне с научным убеждением. Но достоверность ее только субъективна и субъективна до того, что она, строго говоря, для своего выражения не может даже принять вид объективной формулы. Она не может выражаться так: "это верно, что Бог существует, что душа бессмертна и т. д.". Ее формулой будет "я уверен, что это так". Свобода, Бог, бессмертие, это кантовские "слова веры", которые нашли свое поэтическое выражение в стихотворении

Шиллера.

Эта моральная вера образует и основу, и зерно веры религиозной. Если задачей теологии будет обосновать религиозную веру, то по канону чистого разума существует только моральная теология: не мораль, основывающаяся на теологии (теологическая мораль), а теология, основывающаяся на морали. Это и будет единственной теологией, которую оставила критика как последний возможный исход. Учение о методе совпадает здесь с заключением элементарного учения.

### **III. АРХИТЕКТОНИКА ЧИСТОГО РАЗУМА<sup>607</sup>**

#### **1. ФИЛОСОФСКОЕ ПОЗНАНИЕ**

Для разума ясно теперь, что он может знать, делать, на что надеяться. Область его познания и его веры представляется нашим глазам в ясно и резко очерченных границах. Границы первого определила дисциплина, границы второй канон. Мы обладаем теперь всеми точками зрения для того, чтобы набросать общий очерк всего здания чистой философии во всем его объеме и во всех его частях. Мы отделим сначала познание философское от всех других. Не всякое познание рационально, не всякое рациональное познание философское. Всякое познание предполагает основания, из которых оно исходит; эти последние могут быть чистыми основаниями разума, или принципами, они могут быть фактами, или историческими данными. Познание из принципов есть познание рациональное, другое есть познание историческое. Историческое познание есть только изображение данных фактов, такое познание можно иметь и о

философской системе, познание, относящееся к своему объекту, как гипсовый слепок к живому человеку.

Здесь мы говорим только о познании рациональном. Принципы или основания разума, на которых оно покоится, суть либо созерцания, либо понятия. Следовательно, рациональным путем можно познавать либо через посредство чистых понятий, либо через конструкцию понятий: в первом случае это познание философское (в узком смысле), во втором оно математическое. Здесь идет речь о познании специально философском, т. е. рациональном познании через посредство чистых понятий. Эти чистые понятия разума суть законы, которые по природе своей имеют значение только в определенной сфере, но зато в этой сфере имеют безусловное значение. В этом смысле мы имеем право объявить философию законодательством чистого разума. Сферами разума являются области теоретическая и практическая; первая есть познание, состоящее из математики и опыта, вторая есть свобода.



## 2. ЧИСТАЯ ФИЛОСОФИЯ ИЛИ МЕТАФИЗИКА

Что касается познавательных принципов, то мы должны различать два рода их: обосновывающие опыт и обоснованные опытом; первые даются чистым разумом, вторые эмпиричны. Существуют также эмпирические принципы, напр. законы природы, из которых может быть выведен и которыми может быть объяснен ряд естественных явлений; этот вывод будет также рациональным познанием через понятия, следовательно, будет также философским познанием. По своим принципам философия делится поэтому на чистую и эмпирическую. Здесь мы имеем в виду только чистую философию, познание чистых принципов. Эта наука будет метафизикой. Только в этом смысле и идет у Канта речь о метафизике, она охватывает вполне определенную область познания, границы которой не подтверждены колебаниям и нападению со стороны других наук. Такого безопасного и хорошо определенного положения метафизика никогда не имела до Канта. Аристотелем она признавалась наукой о первых принципах, Кантом же наукой о чистых

принципах.

Нет ничего неопределеннее, как это обозначение первых оснований. Где кончаются первые принципы и где начинаются вторые? Так называемая наука о первых принципах так же мало определена, как и история первых веков. Сколько веков подразумевается под первыми? Дело не разрешается тем, что ставят границу, ибо поставленная граница произвольна. Почему только два или три века должны быть первыми, почему не четыре, не пять? Спор идет не о словах, в этих словах дело идет о всем различии между догматической и критической философией.

Что такое первые принципы? Такие принципы, которые в ряду принципов или оснований образуют первый член, которые относятся к остальным, как высшая ступень к низшим, которые, следовательно, отличаются от остальных только по степени. Наоборот, чистые принципы трансцендентальны, они суть условия познания, следовательно, они до него, т. е. они априорны. Все принципы, которые не априорны, эмпиричны или апостериорны. Эмпирические принципы основываются на опыте, он же сам основывается на чистых принципах. Первые принципы со всеми остальными следующими за

ними лежат в одном и том же направлении познания; наоборот, чистые принципы требуют рода познания совершенно иного, чем эмпирические: последние познаются опытом, первые чистым разумом. Их различие специфическое, различие по роду, а не по степени.

Первые принципы отличаются от последних только по степени, а следовательно, и наука о первых принципах отличается от науки о последних только по степени, она не есть другая наука по существу. Почему же она называется метафизикой? Аристотель был прав, назвав науку о первых принципах только "первой философией (πρώτη φιλοσοφία)". Наоборот, наука о чистых принципах существенно отличается от всех опытных наук; она должна отличаться от них и по имени. Таким образом метафизика делается наукой на совершенно самостоятельной и своеобразной основе, и именно так и установлена она впервые Кантом. Критика чистого разума отвечает на вопрос: как возможна метафизика? После того, как она разрешила этот вопрос во всем его объеме, система чистого разума разовьет метафизику, насколько это возможно.

В отличие от системы, которую она обосновывает и развивает, сама "критика" может

считаться "пропедевтикой". Однако не следует, чтобы это название вводило в заблуждение насчет действительного отношения обеих. Критика есть исследование чистого разума, следовательно, она есть прозрение его первоначального устройства: она есть познание принципов, заключающихся в чистом разуме. Поэтому она составляет основание всякой метафизики, а основание есть часть здания. Критика может быть названа пропедевтикой; по своему научному характеру она метафизика, и сам Кант подчеркивает, что "это название может быть дано всей чистой философии, включая сюда и критику"<sup>608</sup>. Мы указали на это объяснение для того, чтобы отношение критики ко всей системе не спутывалось. Ибо в позднейшей кантовской школе, которая думает, что она лучше всего поняла смысл кантовского учения, критика считается психологической основой метафизики. Так как не существует иной психологии, кроме эмпирической, то основанием метафизики будет опытная наука. Таким образом является следующая нелепость, что Кант отличал метафизику (по роду) от всех опытных наук и вместе с тем в основу метафизики положил опытную науку!

Чистые принципы были условиями

возможного опыта и законами нравственного поведения. Если совокупность всех опытных объектов мы назовем природой, а совокупность нравственных поступков нравами, то система чистого разума будет состоять из "метафизики природы" и "метафизики нравов". В первой дело идет о законодательстве в царстве природы, во второй о законодательстве в области свободы: это две области, заключающиеся в человеческом разуме; поэтому их метафизикой будет философское учение о природе и философское учение о нравах.

#### IV. ИСТОРИЯ ЧИСТОГО РАЗУМА<sup>609</sup>

Критическая философия вполне определила свой характер, а вместе с тем установила и свою историческую своеобразность в отличие от всех прежних систем. Она не совпадает ни с одним из направлений, которые философия имела до нее. Направления эти противоречили друг другу в трех главных пунктах, которые и определяют характер философии: в их взгляде на объект, на происхождение и на метод познания. Для одних объектом познания было чувственное явление для других интеллигибельная сущность вещей; первые "сенсуалисты", вторые "философы-интеллектуалисты". По Канту, они относятся друг другу, как Эпикур к Платону. Источником познания считалось либо чувственное восприятие, либо голый разум: так различаются "эмпиризм" и "ноологизм". Первый своими типичными представителями имеет Аристотеля и Локка, второй Платона и Лейбница. Наконец, что касается метода познания, то уже издавна существовали философы, бравшие своим основным положением не иметь метода, а исключительную нитью познания брать так называемый здравый рассудок. Этот метод можно

назвать натуралистическим, а представителей его натуралистами чистого разума. Они находят непонятным, что для решения философских проблем производят такую массу трудных исследований; они должны бы также находить непонятным и нецелесообразным, что производят так много математических исчислений для определения величины Луны.

Этот здравый человеческий рассудок так же относится к философскому познанию, как природный глазомер к астрономическому наблюдению. Натуралистический метод не есть вовсе метод. Дело идет исключительно о научном методе познания; он может избрать три пути, о которых мы говорили подробно: догматический, скептический и критический. До сих пор он был либо догматическим, либо скептическим, догматическим у Вольфа, скептическим у Давида Юма. Но при правильной проверке он не может идти ни по одному пути, ни по другому; поэтому единственным методом остается критический. "Критический путь", – говорит Кант в заключение своего главного труда, – "остается единственно открытым. Если читатель имел благосклонность и терпение пройти эту дорогу в моем обществе, то теперь он может судить, стоит ли ему, если ему это угодно, стараться сделать эту

тропинку большой дорогой, для того чтобы то, чего не могли совершить многие столетия, могло быть достигнуто еще до истечения настоящего, а именно вполне удовлетворить человеческий разум в том, чего он так долго искал и над чем напрасно трудился до сих пор".

В этом сочинении мы начали с догматической и скептической философии: последняя составляет переходную ступень к критической. Мы показали, как Кант в своем развитии проходит именно этот путь. Было время, когда он соглашался с Юмом, от которого он потом постепенно удалился. Теперь в конечном пункте своей критики, при взгляде на заверченный труд, Кант видит себя очень удаленным от Вольфа и от Юма, на одинаковой высоте как от догматического, так и от скептического направления. Наше мнение о критической философии и об ее историческом положении, с которого мы начали изложение кантовского учения в этом сочинении, находит свое полное подтверждение в суждении критического философа о самом себе. Первая половина нашей задачи решена: она охватила все развитие Канта от его догматической и скептической исходных точек вплоть до заложения и выполнения Критики разума.

## Глава шестнадцатая

### РАЗЛИЧНЫЕ ИЗЛОЖЕНИЯ КРИТИКИ РАЗУМА

#### I. КРИТИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ И "КАНТОФИЛОЛОГИЯ"

В конце этой второй книги, посвященной обоснованию критической философии и подробному развитию ее главного сочинения, мы снова возвращаемся к тому пункту, которого мы уже касались несколько раз, но не рассматривали специально: к вопросу о различных изложениях Критики разума и о том, действительно ли эти различные изложения соответствуют различным стадиям развития. Для того чтобы произвести подобное исследование и суметь понять его, необходимо ясное звание предмета. Поэтому-то это исследование не должно предшествовать рассмотрению сочинений Канта, а должно следовать за ним. Этот вопрос касается развития кантовской философии, так как он включает в себе одну из проблем этого развития. Было бы очень глупо выделять отсюда развитие философа

и рассматривать его совершенно самостоятельно, так как это развитие в наиболее существенной и важной своей части и может выясниться только из рассмотрения сочинения и совпадает с их хронологическим порядком.

Творения философа должны быть объяснены философски, т. е. исходя из их основных идей и связи последних, а первым элементарным условием этого будет установить и привести в порядок самый текст, а также правильно понять слова и положения. В нашем случае на такую работу не надо смотреть, как на особое искусство или науку, чудовищно называемую "кантофилологией", как будто бы здесь дело шло о каком-нибудь открытии, благодаря которому впервые находят ключ к пониманию Канта, и немецкая философия впервые просвещается насчет хода своего развития в последнем столетии: это столетие идет от философии Канта к "кантофилологии", как современные неокантианцы называют свое производство<sup>610</sup>.

## II. КРИТИКА РАЗУМА И ПРОЛЕГОМЕНИ

### 1. ВОЗНИКНОВЕНИЕ КРИТИКИ РАЗУМА

Мы проследили шаг за шагом ход развития философа по его сочинениям в продолжение докритического периода и указали эпоху, отделяющую диссертацию (1770) от прежних сочинений и соединяющую ее с позднейшими. В этом сочинении указывается точка зрения, на которой основывается критический способ рассмотрения, противопоставляемый догматическому, указан и критерий всякой ложной метафизики; он состоит в перенесении свойств чувственных объектов на интеллигибельные (вещи в себе). Эта спутанность происходит от того, что не замечают границ обеих способностей познания и потому смешивают их. Из основных проблем критики трансцендентальная эстетика уже выведена, область трансцендентальной диалектики освещена и указан путь как обработки тем, так и решения проблем; лишь вопрос об интеллигибельном и метафизическом познании вещей хотя и поставлен, однако еще не решен.

Окончательное решение, как нам известно, сводится к тому, что оно утверждается для чувственных объектов и отрицается для интеллектуальных, или, что то же, обосновывается метафизика явлений и отрицается метафизика вещей в себе. Этот вывод сделала впервые Критика чистого разума, обосновав в трансцендентальной аналитике возможность метафизики явлений, т. е. общий и необходимый характер опытного познания, или, что то же, ограничив опытом рациональное познание объектов. Центр тяжести этого исследования лежал, как было указано, в "трансцендентальной дедукции чистых понятий рассудка"<sup>611</sup>.

Следует хорошо заметить, что эта дедукция заключает в себе центр тяжести трансцендентальной аналитики, а отнюдь не всей Критики вообще. Мы встретились с подобным в основе ложным утверждением из среды современных "неокантианцев" и "кантофилологов"; это утверждение должно привести к самым неправильным толкованиям учения Канта, ибо это вполне ложное мнение, что дедукция чистых понятий рассудка составляет наиболее ценную часть Критики разума, как будто бы остальные части были менее ценны и в конце концов без них можно было бы обойтись.

Далее, вполне неправильно и ложно говорить об "эмпирическом решении" проблемы познания, заключающейся в дедукции, ибо весь смысл кантовского учения состоит в том, что опыт основывается на наших рациональных понятиях разума, а не наоборот, Опыт, который, по Канту, надо обосновать, это необходимое и всеобщее познание явлений; поэтому он предполагает существование явлений. Тому, как они возникают, учит трансцендентальная эстетика: поэтому последняя образует необходимую основу трансцендентальной аналитики и одинаково ценную составную часть Критики разума.

Одно часть, другое целое. Дедукция чистых понятий рассудка есть часть трансцендентальной аналитики, аналитика есть часть Критики. "Наиболее ценная составная часть" целого это одно, наиболее важное и трудное исследование в одной части целого – это другое. Такие различия надо знать и принимать их во внимание, прежде чем приниматься "филологически" интерпретировать Канта с такой миной, будто бы этим путем в первый раз открываешь миру глаза на ход идей нашего мыслителя. Когда не обращают внимания на подобные различия, то легко повсюду и постоянно видеть в учении Канта "сближения понятий". Подобных

"сближений" не было в голове Канта, они возможны только при таком понимании, которому эта голова представляется в виде калейдоскопа, который достаточно встряхнуть для того, чтобы сейчас же увидеть новые перемещения.

Пусть сравнят подобные попытки интерпретации Канта и оценки дедукции чистых понятий рассудка с собственными объяснениями Канта. В предисловии к первому изданию Критики философ говорит: "Я не знаю другого исследования, которое было бы важнее для истолкования способности, называемой нами рассудком, и вместе с тем для определения правил и границ ее применения, чем то, которое я представил во второй главе трансцендентальной аналитики под заглавием "Дедукция чистых понятий рассудка"; оно стоило мне большого труда, но надеюсь, труда, не потраченного даром. Это исследование, достаточно глубоко заложенное, имеет, однако, две стороны. Одна касается предметов чистого разума и должна доказывать и объяснить объективное значение его понятий а priori; именно поэтому она имеет существенное отношение к моим целям. Другая имеет в виду рассмотреть сам чистый рассудок со стороны его возможности и его познавательных

сил, значит в его субъективном отношении: хотя это исследование очень важно для моей главной цели, но по существу оно к ней не относится; ибо главным вопросом всегда остается: что и насколько могут познавать рассудок и разум помимо всякого опыта? – а не то: как возможна сама способность мыслить?"<sup>612</sup>

После диссертации, и как следствие ее, задачей Канта стало заново и твердо обосновать метафизику, ту самую метафизику, которая некогда деспотически господствовала как "королева наук", потом подпала анархии при скептиках, этих номадах в области философии, и которую в конце концов Локк, в своей "Физиологии человеческого рассудка", объявил узурпатором, ведущим свой род не из королевской семьи, а происходящим от "обычной черни опыта"; теперь живет она как изгнанная и покинутая матрона, с которой весь мир обращается с полным пренебрежением и равнодушием. Весь этот индифферентизм есть в области познания "мать хаоса и ночи", но вместе с тем, при современном цветущем состоянии всех наук, он есть и начало нового дня; это, "очевидно, не есть следствие легкомыслия, а зрелой способности суждения века, который уже не может довольствоваться долее мнимым знанием;

это призыв к разуму, предлагающий ему снова взяться за самую трудную из всех его работ, а именно за самопознание, и произвести расследование, которое могло бы утвердить его в его справедливых притязаниях и отказать в обосновательных не путем повеления, а на основании вечных и незыблемых законов; а этот суд и есть Критика чистого разума. Под этим я разумею не критику книг и систем, но критику способности разума вообще по отношению ко всякому познанию, к которому разум может стремиться независимо от всякого опыта, значит, решение вопроса о возможности или невозможности метафизики вообще и определение как ее источников, так и ее объема и границ, и притом определение из принципов"<sup>613</sup>.

Это обоснование метафизики из рациональных принципов и обусловленное этим ограничение ее областью явлений и было темой дедукции чистых понятий разума. Здесь дело шло скорее о "новом обосновании рационализма", как думает Паульсен, а отнюдь не об обосновании эмпиризма<sup>614</sup>. Мы очень хорошо понимаем, почему именно эта работа доставила философу наиболее труда и потребовала так много времени, чтобы завершить путь от диссертации к Критике



разума. На этом пути он встретился с некоторым противоречием с результатами своей трансцендентальной эстетики и сделал открытие, которое не изменило и не заставило его оставить основной идеалистический взгляд первой, как близоруко думали, но которое должно было установить его глубже и шире, чем до сих пор.

Трансцендентальная эстетика учила, каким образом явления возникают из двух факторов: из материала впечатлений чувств и синтетических форм созерцания пространства и времени, без всякого содействия рассудка и вообще интеллектуальной способности. Теперь философ нашел, что оба эти фактора совершенно недостаточны для того, чтобы произвести те явления, необходимая и всеобщая связь которых должна стать объективным опытом; он нашел, что чувственные предметы (явления), представляемые всегда одинаково всяким сознанием, т. е. наши объекты опыта (чувственный мир), совершенно не могли бы создаться, если бы их элементы не связывались необходимыми и всеобщими интеллектуальными формами; он нашел, что чувственные впечатления, пространство и время могут в конце концов доставить лишь множественность и разнообразие элементов ощущения и созерцания,

но не могут внести связь и единство, что без "усвоения, воображения и рекогниции" не может быть представлена такая самая простая величина, как прямая линия АВ. Поэтому дело оказывалось не таким, как полагал его философ вначале, что явления состоят из созерцаемых ощущений, а опыт – из связанных (посредством категорий) явлений.

Трансцендентальная эстетика оставила пробел в обосновании явлений, который должна была заполнить трансцендентальная аналитика в дедукции категорий, не нарушая разграничения обеих способностей познания. В свое учение о возникновении явлений Кант должен был вставить третий фактор интеллектуальной способности и тем расширить и углубить свой основной идеалистический взгляд, не изменяя результатов трансцендентальной эстетики по отношению к явлениям.

Дело обстояло не так, как философ установил его вначале, но он все же оставил его в основе так. Поэтому будет вполне неправильно думать, что Кант заполнил этот пробел в создании чувственных объектов своим учением о вещах в себе и таким образом отошел от своего основного идеалистического воззрения. Это значило бы выйти из затруднения легким и вполне

ничтожным способом. Он избрал трудный путь через исследование человеческого разума, чтобы в тайном и бессознательном очаге его интеллектуальной способности, в особенности в силе воображения, отыскать тот процесс возникновения явлений, который не объяснила трансцендентальная эстетика. Таким образом возникла в дедукции чистых понятий рассудка работа, вполне понятно стоившая ему наибольшего труда; она была, по его собственному свидетельству, самое важное исследование трансцендентальной аналитики и "самое трудное, что когда бы то ни было могло быть предпринято для метафизики"<sup>615</sup>. Такой была она для Канта, такой была и для читателя. Поэтому философ пытался обработкой второго издания Критики облегчить понимание этого отдела. Между тем мы в нашем изложении должны следовать ходу идей первого издания<sup>616</sup>.

## 2. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ПРОЛЕГОМЕН<sup>617</sup>

В жизнеописании Канта мы говорили о том, как возникли Прологомены ко всякой будущей метафизике<sup>618</sup>. Автор Критики чистого разума очень хорошо понимал огромное значение своего творения, равно как и трудности, заключающиеся в нем и мешавшие пониманию и распространению его. Ему не было надобности слышать жалобы на усилия, требуемые для ее понимания. "О ней будут судить неправильно, ибо не поймут ее, а не поймут потому, что не захотят продумать ее; и это потому, что книга суха, темна, противоречит всем привычным понятиям, и притом слишком обширна". Эта обширность была причиной того, что нельзя было достаточно ясно обозреть главные пункты исследования, а отсюда происходила некоторая неясность сочинения. Этому-то Кант и хотел помочь Прологоменами<sup>619</sup>. Уже в предисловии к Критике разума философ заметил, что правильно можно сказать: "Некоторые книги были бы значительно понятнее, если бы они не должны были быть слишком понятными". Ибо подробность в частях мешает обозрению целого<sup>620</sup>. Это замечание, относилось к его

собственному сочинению. Критика чистого разума была такой книгой. Прологомены должны были дать обозрение целого в самой короткой и наиболее понятной (аналитической) форме; в отношении дидактического искусства они образцовое сочинение Канта.

Для того чтобы обосновать метафизику, надо знать, в чем состоит своеобразность метафизического познания, возможно ли оно и каким именно образом. Поэтому вопросы Прологомен гласят: что такое метафизика? всюду ли возможна метафизика? как она возможна? Последний вопрос распадается на четыре следующих главных вопроса: 1. Как возможна чистая математика? 2. Как возможно чистое естествознание? 3. Как возможна метафизика вообще? 4. Как возможна метафизика как наука? Решение этих проблем происходит так, что устанавливается факт познания в его общей основной форме и в отдельных видах, а отсюда выводятся условия, из которых этот факт вытекает.

Если мы сравним постановку, порядок и решение этих вопросов Прологомен с выводами Критики разума, то становится ясно, что первые содержат квинтэссенцию последней в наиболее удобной форме, которая не может быть яснее и

популярнее. Поэтому Прологомены вполне правильно можно назвать объяснительным или популярным извлечением из Критики разума. Мы застаем философа за этой работой тотчас по выходе в свет его главного сочинения. В письмах Гаманна к Гердеру и Гарткноху, относящихся к этому времени, говорится о сочинении, находящемся под пером Канта. Его называют то "популярным извлечением из Критики", то "книгой для чтения или учебником по метафизике", то "Прологоменами к будущей метафизике", и, наконец, просто "Прологоменами"<sup>621</sup>. Нельзя решить вполне достоверно, следует ли понимать под этими различными обозначениями одно и то же сочинение, есть ли Прологомены объяснительное извлечение или учебник метафизики, или и то и другое, или ни одно из двух<sup>622</sup>.

Сообщения Гаманна не обладают дипломатической точностью и основаны на слухах, одно и то же сочинение он называет то популярным извлечением из Критики, то "маленьким дополнением" к ней. В действительности от решения этих вопросов мало что зависит, так как из собственных объяснений Канта уже установлено, каким образом и из каких мотивов возникли Прологомены. По моему

мнению, они и есть то объяснительное извлечение, которое Кант начал в августе 1781 и окончил в сентябре 1782 года; они не есть "учебник метафизики", ибо 18 августа 1783 года Кант пишет Мендельсону, что он задумывает "постепенно выработать такой учебник и окончить его в неопределенном, может быть, достаточно отдаленном будущем"<sup>623</sup>.

В то время как Кант был еще занят этим "объяснительным извлечением", которое должно было дать квинтэссенцию Критики и изъяснить ее, в Прибавлениях к Геттингенским ученым известиям (*Zugabe zu den göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen*) появилась первая рецензия о Критике разума, составленная Гарве и сокращенная и измененная Фэдером, в которой основное идеалистическое воззрение было не понято и отождествлялось с учением Берклея. В ней говорилось, что автор Критики разума хоть и сумел показать трудности спекуляции, но не нашел настоящего среднего пути, ведущего между крайностями скептицизма и догматизма к естественному способу мышления. Философ счел нужным энергично выступить против такого понимания, что он и сделал в "примечаниях" к первой части своего сочинения и в прибавлении к целому, при чем обнаружил некоторое

раздражение. Он счел суждение о своей критике отчасти намеренным непониманием, отчасти непониманием, происшедшим от незнания, и напечатал в приложении статью под заглавием "Образчик суждения о критике, предшествующий исследованию"<sup>624</sup>. В первой же строке рецензия называла Критику чистого разума "системой высшего, или, как называет автор, трансцендентального идеализма". Слова, которыми Кант отказывается от этого обозначения, поучительны и крайне характерны: "Только ради Бога не высшего. Высокие башни и подобные им метафизически высокие мужи, около коих бывает много ветра, не для меня. Мое место – плодотворная глубина опыта, и слово трансцендентальный, многократно мною указанное значение коего не понято рецензентом, означает не то, что выходит за пределы всякого опыта, а то, что ему (*a priori*) предшествует, но лишь затем, чтобы сделать возможным опытное познание. Когда эти понятия перехватывают за опыт, тогда их употребление называется трансцендентным и отличается от имманентного, т. е. опытом ограниченного употребления. Все этого рода недоразумения предусмотрены в сочинении, его рецензент находит свою выгоду в недоразумениях"<sup>625</sup>.

То обстоятельство, что Кант отвечал на сделанные ему возражения в примечаниях и в прибавлениях, указывает на то, как мало издание его Прологомен было обусловлено и вызвано этой рецензией. Они возникли не с полемической целью, а с чисто дидактической и были закончены в продолжение одного года. Уже на этом основании нельзя думать, что Кант состряпал это сочинение из двух различных внутренне разнородных частей, более ранней и позднейшей: из первоначальных изъяснений и позднейших прибавлений (вызванных рецензией). Если же эти прибавления распространить настолько, что видеть их не только в точных указаниях на эту рецензию, но усматривать их рассыпанными то здесь, то там, то целыми параграфами, то несколькими строками в середине, так что в конце концов в итоге они составят половину всего сочинения, то подобный способ будет уже не смелой гипотезой, а будет пустой игрой без всякого научного оправдания. Однако подобный шуточный взгляд не должен доходить до того, чтобы, по примеру последнего издателя Прологомен, изменять по собственному усмотрению печатный вид кантовского текста, соединяя в одной статье мнимые "изъяснения", в другой мнимые "прибавления". Это значит не

издавать кантовское сочинение, а, как правильно было замечено, с одной стороны, обезображивать и портить его<sup>626</sup>.

Эти мнимые составные части и внутренне якобы разнородны и возникли из различных тенденций, чего сам философ не имел в виду, но что открыл недавний издатель сочинения спустя столетие. Кант якобы не только объяснял в Прологоменах свою Критику разума, но и изменял ее; в объяснениях содержатся разъяснения, в позднейших прибавлениях изменения учения. Там, где издатель замечает "изменение понятия", то считает он "прибавлением", а где ему хочется видеть "прибавление", там чудится ему и "изменение". Это открытие дает основание для его нового способа издания и составляет сплошь тему принадлежащего сюда вступления, фигурирующего в заглавии в качестве исторического объяснения. Открытое "изменение" изменяется далее во втором издании Критики, что заставило открывателя снабдить и издание критики "историческим исследованием", снова трактующим на ту же тему<sup>627</sup>.

В первом издании Критики разума господствует якобы неоспоримое и само по себе понятное предположение, что "существует

множество действующих вещей в себе"; в мнимых позднейших частях Прологомен "существование вещей в себе, которое мыслилось в начале как само собой понятное предположение в понятии явления, делается специфическим признаком"; во втором издании Критики "действительность вещей в себе не есть уже предположение само собой понятное, как в первом издании, и не есть более необходимый признак, как в Прологоменах, но есть проблема, требующая для своего реалистического решения особого доказательства и может быть получена также с безусловной уверенностью из общей связи системы"<sup>628</sup>.

Одним словом, то, что в первом издании Критики есть лишь предположение, а именно бытие многих действующих вещей в себе, в Прологоменах делается специфическим признаком понятия, а во втором издании Критики реалистически решаемой проблемой. Эти утверждения не только совершенно безосновательны и ничего не значащи, но ложны в корне, они недоказуемы из сочинений Канта, ибо они невозможны в ряду критических мыслей Канта. Он не мог предполагать бытие многих деятельных вещей в себе, так как бытие, множественность и деятельность суть по его учению категории, а они не применимы к вещам в

себе; он не мог считать бытие вещей в себе за специфический признак понятия, ибо по его учению бытие никогда не может быть признаком понятия; он не мог или не хотел реалистически доказывать бытие вещей в себе, ибо он доказал или хотел доказать недоказуемость этого бытия.

К похвальным занятиям "кантофилологии" относится и то, что она заботится очистить сочинения философа от опечаток. Конечно, для такой работы нет необходимости в филологии, но ребенку нужно имя. Только и со словами Канта, как и с ходом его исследований и композицией его сочинений, нужно также обращаться без произвола. Например, если во втором издании критики, философ изменил слово проницательность (Scharfsichtigkeit) в остроумие (Scharfsinnigkeit), ибо в данном месте дело идет о познании различных понятий, то только на основании этого нельзя изменять в Прологоменах слово "проницательность" в "остроумие" в том месте, где Кант употребил и удержал его, ибо тут дело идет о "высматривании" и "смотрении". Недавнему издателю понравилось так. Если судить по его приемам, то "кантофилология" является не только искусством находить опечатки, но и делать их<sup>629</sup>. Но горе всякому другому издателю, который погрешил

постановкой одного незначительного словца, как это случилось с заслуженным Гартенштейном, где, напр., стоит "etwa nur" там, где Кант написал "nur etwa"<sup>630</sup>. Ведь на этом месте правильное чтение имеет такое большое значение: философ получил из пробных листов своего сочинения не "приблизительно только" (etwa nur), а "только приблизительно" (nur etwa) половину для просмотра! Из подобных примеров читатель может узнать, что представляет из себя эта кантофилология в лице своих самых славных и трудолюбивых членов, которые обещают пробить новую дорогу и хвастаются тем, что они вступают на совершенно непроторенные пути. В должных границах она со своей мелкой работой могла бы быть полезным трудом; но как дело, полагающее новые основания, она смешна.

### 3. "ПРИБАВЛЕНИЯ К КРИТИКЕ РАЗУМА"

При переходе от Прологомен ко второму изданию Критики из бумаг, оставшихся по смерти философа, нам указывают на "прибавления" к первому изданию<sup>631</sup>. Это собственноручные примечания, занесенные Кантом в один экземпляр его сочинения и, согласно последней воле, назначенные к уничтожению вместе с другими записными книжками. Изданные страницы будут де, как говорится в предисловии, "самыми скромными в венке, который юбилейный год Критики чистого разума преподносит ее составителю". Они должны бы были иметь больше значения, если бы, как обещает предисловие, они оказали бы пониманию сочинения "не менее чем немаловажную пользу". Из 184 примечаний, сообщаемых издателем, есть и такие, которых он и сам не мог прочесть; ни одна из сообщаемых им фраз не способна помочь пониманию Критики или открыть что-нибудь новое. В конце издатель признается сам, что из этих 184 примечаний только одно положение "указывает на действительно новое течение". Это положение следующее: "чистый идеализм касается

существования вещей вне нас. Критический оставляет его нерешенным и утверждает лишь, что форма созерцания их существует только в нас". Если под "вещами вне нас" должно понимать "вещи в себе", то по этому выражению критический идеализм был бы скептическим, что противоречит не только понятию философа, но и тому утверждению издателя, по которому Кант никогда не сомневался во множественности деятельных вещей в себе, а скорее доказал ее. И в этой единственной фразе ничего не видно из того, что издатель называет "течением", не говоря уже о "новом". То что "прибавления" дают, это для почитателей буквы Канта желательное, для нас лишенное цены описание исписанной книги. Я бы хотел знать, как примутся читатели за исполнение последнего желания издателя: а именно пользоваться прибавлениями всегда только в двояком смысле, которого требует поговорка глубокомысленного философа "οδοϛ ανω κατω μιη". Мне хотелось бы знать, что думал при этих словах сам издатель?<sup>632</sup>

### III. ПЕРВОЕ И ВТОРОЕ ИЗДАНИЕ КРИТИКИ

#### 1. РАЗЛИЧИЕ ИХ

Мы подходим к вопросу, самому важному при исследовании различных изложений кантовской критики и издавна составлявшему предмет непрерывного спора о различиях первого и второго издания Критики разума<sup>633</sup>. Мнения на этот счет очень расходятся. Спорят о том, касаются ли существующие в изложении различия основания кантовского учения или нет. Если на эти различия следует смотреть как на изменения самого учения, то спор заходит о том, в первом или во втором издании Критики сохранился в наиболее чистом виде ее истинный характер, представляет ли последнее издание противоречивое извращение или правильное развитие учения?

Оставляя в стороне значение и важность их, мы замечаем что различия эти меняют текст первого издания во введении, в нескольких местах трансцендентальной эстетики, в "дедукции чистых понятий рассудка", в "аналитике



основоположений", в статье "Об основании различения всех предметов вообще на феномены и ноумены" и в "Паралогизмах чистого разума". Изменения состоят в расширениях и сокращениях, прибавлениях и выпусках, в совершенной и частичной переработке. Расширено во втором издании введение и несколько пунктов в трансцендентальной эстетике; дедукция чистых понятий рассудка переработана совершенно, статья о различии noumena и phaenomena лишь отчасти, в аналитике основоположений прибавлено "Опровержение идеализма" и "Общее примечание к системе основоположений"; переработаны и сокращены вследствие крупных выпусков паралогизмы чистого разума. Из этих различий наиболее важны и наиболее заслуживают рассмотрения следующие: измененные изложения дедукции чистых понятий и учения о различии явлений и вещей в себе, прибавленное "опровержение идеализма" и выпуски в паралогизмах чистого разума<sup>634</sup>. Оба издания представляют самое большое различие, если сравнить "опровержение идеализма", которое Кант прибавил во втором издании, с "паралогизмом идеальности и с "замечанием о сумме чистой психологии", которые здесь выпущены<sup>635</sup>.

## 2. СОБСТВЕННОЕ ОБЪЯСНЕНИЕ КАНТА

По этому вопросу о различии надо прежде всего выслушать самого философа. В предисловии ко второму изданию он отрицал, что изменения этого издания касаются характера его учения; он не нашел, по его словам, ничего, что нужно бы было изменить, как в положениях и их доказательствах, так и в форме и полноте плана, и он надеется, что эта система утвердится в своей неизменности. Он не боится опровержения, но боится только непонимания, которое, может быть, отчасти обуславливается недостатком изложения; поэтому все изменения во втором издании суть лишь улучшения, сделанные для ясности, причем философ указывает на ложное понимание трансцендентальной эстетики, а именно в понятии времени, на неясность дедукции понятий рассудка, их якобы недостаточную ясность в доказательствах основоположений чистого разума и на непонимание паралогизмов. Для того чтобы не слишком увеличить сочинение более легким изложением, необходимо было сделать выпуски и сокращения, благодаря чему читатель терпит "маленькую потерю", которую он может

возместить сравнением с первым изданием. В единственном лишь пункте он увеличил свое сочинение, вводя в него "новое опровержение психологического идеализма", которое, по его мнению, не затрагивает сущности и аргументов, а касается лишь способа доказательства; ибо это "позор для философии и для обычного человеческого разума, быть принужденным принимать бытие вещей вне нас только на веру, и если кому-нибудь пришло бы в голову сомневаться в этом, то не найти достаточного доказательства против этого". Доказательство это показалось нашему философу настолько важным, что он пытался вывести и уяснить его еще раз в примечании к предисловию<sup>636</sup>. Уже несколько лет раньше этого в прибавлении к Прологоменам Кант объяснил, что он не вполне доволен своим изложением некоторых частей элементарного учения, ибо некоторая расплывчатость мешает ясности: такими нуждавшимися в улучшении отделами были, по его мнению, дедукция понятий рассудка и паралогизмы чистого разума<sup>637</sup>.

### 3. ВЗГЛЯД ЯКОБИ

В своих письмах об учении Спинозы (1785) и в диалоге "Давид Юм о вере, или идеализм и реализм" (1787) Фр. Г. Якоби заявил, что существование вещей вне нас вполне достоверно, но недоказуемо и явствует только чувству или вере. Он противопоставил свой взгляд рационализму Спинозы и трансцендентальному идеализму Канта. Диалог этот появился несколькими месяцами ранее второго издания Критики. В нем Кант и поместил свое формальное опровержение идеализма, которое должно было доказать реальность вещей вне нас вопреки идеалистам, а в предисловии пытался доказать, вопреки Якоби, доказуемость этой реальности.

Между тем этот последний нашел, что в своем новом опровержении идеализма Кант не опровергает его, а в некоторых выпущенных местах первого издания совершенно ясно высказал его, но начиная с Прологомен избегает слова идеализм. В приложении "О трансцендентальном идеализме", которое Якоби в своем собрании сочинений присовокупил к вышеупомянутому диалогу, он сожалеет о потере,

происшедшей от пропусков во втором издании. "Я считаю эти пропуски очень знаменательными и этим моим суждением хочу дать повод читателю, интересующемуся философией и ее историей, сравнить первое издание Критики чистого разума со вторым исправленным". "Особенно прошу обратить внимание на главу: о рекогниции в понятии. Так как первое издание сделалось уже редким, то следует позаботиться, чтобы в публичных и больших частных библиотеках не исчезли совершенно немногочисленные еще сохранившиеся экземпляры. Вообще еще недостаточно поняли, какую большую пользу приносит изучение систем великих мыслителей по их ранним изложениям"<sup>638</sup>.

Суждение Якоби о различии обоих изданий звучит совершенно иначе, чем суждение автора: первый считает выпуски "крайне знаменательными", последний "маленькой потерей", происшедшей только для того, чтобы сберечь место и уступить его более удобному изложению.

#### 4. ВЗГЛЯД ШОПЕНГАУЭРА

Гораздо резче, чем Якоби, смотрит на различие обоих изданий Шопенгауэр, он доводит его до полного противоречия. К своему главному сочинению "Мир, как воля и представление" (1819) он присовокупил прибавление "Критика кантовской философии", которое основывалось на тексте второго издания, и указал на противоречия в характере учения Канта. Основному идеалистическому воззрению противоречит, по его словам, тот способ, каким вводится вещь в себе, как она обосновывается законом причинности и принимается за внешнюю причину чувственных ощущений. Когда позже Шопенгауэр познакомился с первым изданием, то к своему удивлению он не нашел в нем тех противоречий, которые во втором издании делали учение Канта непонятным и исказили его. Позднейшие издания следовали тексту этого последнего издания. В продолжении полустолетия мир имел перед глазами Критику разума в "искаженном, испорченном, как бы ненастоящем тексте": немудрено поэтому, что после Канта наступила пора непонимания его учения. Потеря, которую понесло второе издание,

именно в паралогизмах, относится к замене привнесенной во втором, как ампутированная нога к деревянной. Новое опровержение идеализма "плохо в корне", это "явная софистика", и как в тексте его, так и в предисловии "запутанная галиматья". Когда спустя пятьдесят лет после второго издания Критики разума в Кенигсберге было предпринято полное собрание сочинений Канта, то Шопенгауэр, опираясь на приведенные доводы, убедительно предлагал издателю философа, чтобы в основу текста он положил Критику 1781 года<sup>639</sup>.

Правильно ли судил Шопенгауэр о различии изданий, это вопрос. Что он крайне несправедливо судит о мотивах, побудивших Канта, это бесспорно. Он обладал манией принимать наихудшие мотивы за самое лучшее объяснение, и даже его уважение к Канту не помешало ему объяснить изменения во втором издании недостойной боязливостью вследствие дряхлости. По мнению Шопенгауэра, он думал, что упрек в том, что его учение есть берклеевский идеализм, повредит признанно его оригинальности, и что соображения, благодаря которым произведено им разрушение рациональной психологии, пошатнет кредит его у

сильных мира; поэтому он поторопился опровергнуть идеализм и выпустил прежнее опровержение рациональной психологии. Если подобные соображения беспокоили нашего философа в действительности, то, во всяком случае, дряхлость была тут не при чем. Шопенгауэр ежедневно в продолжение сорока лет заботился о своей славе и о признании своей оригинальности. Неправда, будто бы Кант был дряхл, когда он вторично издавал Критику. В том же самом году, когда он подготавливал это издание и уже приготовил план изменений, он выпустил в свет свои "метафизические основания естествознания" (1786) – сочинение, которое высоко ценит Шопенгауэр. Три года спустя после этого творения одряхлевшего и запутанного старца появляется его замечательная, по мнению Шопенгауэра, Критика способности суждения. Неверно, что он выпустил свою критику рациональной психологии из страха перед наследником Фридриха Великого, ибо пять лет спустя, когда прусская реакция была в расцвете, распоряжения, коснувшиеся его, не помешали ему выпустить в свет учение о религии. Характер приписываемых ему побуждений не подходит к характеру Канта, но выдумка их звучит по-шопенгауэровски. Мне никогда не приходило

в голову утверждать или соглашаться с подобным взглядом. Поэтому когда один из недавних издателей Критики в своем "историческом исследовании" о различии обоих изданий приписывает мне утверждение, что Кант искажил свое сочинение позднейшей переработкой, исходя "из трусливых личных соображений", то это сообщение неправильно<sup>640</sup>. Я сказал, что важные изменения во втором издании Критики произошли вследствие стремления Канта сделать свое учение возможно более доступным обычному сознанию. Это утверждение не противоречит собственным объяснениям философа. Изменился ли вследствие этого характер самого учения, и как надо смотреть на это изменение, – это другой вопрос. В решении его я не согласен с теми, которые либо совершенно отрицают подобное изменение, либо считают его улучшением.

## 5. СОВРЕМЕННЫЙ СПОР ОБ ИЗДАНИЯХ

Как бы ни судили о значении и ценности обоих изданий, факт их различия несомненен. Кто издает Критику разума теперь, тот не должен давать исключительно либо текст первого, либо второго издания, но должен соединять текст одного вместе с отклонениями другого. Каким образом наиболее удобно достигнуть этого соединения, это вопрос целесообразности; мы его не касаемся. Спорят о том, какой из двух текстов должен быть основным текстом в настоящих изданиях, первый или второй. За выбор первого говорит то, что он содержит первоначальный текст и что, помещая уклонение второго издания вслед за ним, сохраняют хронологическую последовательность. Так сделал Розенкранц в первом полном собрании сочинений Канта, взяв по совету Шопенгауэра основным текстом первое издание<sup>641</sup>. За выбор второго говорит то, что оно содержит окончательный текст, который сам философ считает улучшенным изложением и которого он уже не изменял более. Этим руководился Гартенштейн, приняв за основной текст позднейшее издание Критики и поместив отклонения первого частью в примечаниях,

частью в прибавлениях; в них и дается в первоначальном изложении дедукция чистых понятий рассудка и критика рациональной психологии<sup>642</sup>. Недавно появилось два отдельных издания Критики, из которых одно последовало в выборе текста примеру Розенкранца, другое – Гартенштейну<sup>643</sup>.

Гартенштейн в предисловии указывает на то, что прием его, как издателя, совершенно независим от его взгляда на доктринальное различие обоих издавай. Такое объяснение вправе сделать и тот издатель, который основным текстом берет критику 1781 года, исходя не из философских оснований, а принимая *editio princeps*, как первоначальную форму сочинения, которую читатель должен иметь перед глазами в ее целости, а не восстанавливать ее из разбитых частей.

Весь этот спор об изданиях я считаю праздным и бесцельным. Что мы теряем или чего нам требовать, дают ли нам текст Критики по первой редакции с вариантами второго или текст второй редакции с вариантами первой? Исходя из философских оснований, мы ничего не теряем, о соображениях другого рода нечего спорить. Содержит ли второе издание нечто существенно новое в развитии кантовского учения, составляет

ли это новое регресс или прогресс – вот это философский вопрос. Гартенштейн, как издатель, в выборе основного текста поступал независимо от этого вопроса. Подобным образом поступает и Кербах, останавливаясь на противоположном выборе. Оба действуют совершенно правильно. Только соперник последнего в настоящем отдельном издании Критики оставляет за своим выбором исключительное право на том основании, что второе издание содержит развитое учение и в продолжении пятидесяти лет было единственно читаемой книгой и действительным текстом Критики. Как будто бы с этим мнимым развитием и с этою якобы единственно читавшейся книгой нельзя так же хорошо познакомиться из первоначального основного текста с прибавлениями позднейших отклонений, как из издания, составленного обратно! Между тем читатель должен верить, "ибо у сведущих людей не остается уже никакого сомнения, что в основу всех научных изданий главного творения Канта должно класть второе издание", т. е. он должен верить, что этот издатель единственно сведущий в этом деле человек – утверждение хотя и приятное для него, но беспочвенное и ничтожное, которое не собьет с толку сведущего читателя<sup>644</sup>.

## 6. ФИЛОСОФСКИЙ ВОПРОС

Я нахожу, что критические вопросы, заключающиеся в нашей теме, подвергаются смешению и что благодаря этому спутана и самая постановка вопроса; поэтому я стремился к тому, чтобы, тщательно разделив вопросы, рассмотреть совершенно самостоятельно последний и самый важный из них, а именно вопрос, касающийся философской ценности обоих изданий. И тут для того, чтобы избежать неясности в постановке вопроса, нужно точно выделить некоторые пункты. Уже начиная с проницательного мнения Шопенгауэра, спорная тема заключается в следующем: развит ли и сохранен ли в полной чистоте в первом издании Критики основной характер учения Канта, характер, положивший начало новой эпохе и названный им самим "трансцендентальным идеализмом", и, с другой стороны, отказался ли Кант от него и искажил ли его до неузнаваемости во втором издании благодаря иному пониманию и обоснованию вещи в себе? Вопрос этот заключает в себе целый ряд вопросов. Можно оспаривать – правильно или неправильно это другой вопрос, – что основной характер кантовской Критики

представляет трансцендентальный идеализм. Поэтому следует задаться вопросом, обладает ли Критика этим характером сплошь, во всех своих главных частях. Если она обладает им, то надо спросить, противоречит ли учение о вещах в себе этому трансцендентальному идеализму, и в какой именно формулировке оно ему противоречит. И наконец, если бы оказалось, что учение о вещи в себе в известной формулировке противоречит идеалистическому основному воззрению, то следует поставить вопрос: совершенно ли исключена эта формулировка из первого издания и находится ли она только лишь во втором?

1. Уже Якоби считал нужным заметить, что Кант, начиная с Пролегомен, стремится избегать слова идеализм; учение его следует де "называть не идеализмом, а критической философией". Якоби ошибся. В приведенном им месте Пролегомен Кант предпочитает, чтобы его учение называли "критическим идеализмом", а не трансцендентальным. Он не избегает здесь слова идеализм и не меняет его<sup>645</sup>.

Под трансцендентальным идеализмом Кант понимает учение о "трансцендентальной идеальности всех явлений", т. е. учение, согласно которому явления и чувственный мир, как совокупность их, не суть вещи в себе, а суть

представления. Недавно хотели сделать открытие, что это название ни в каком случае не относится ко всей Критике, а относится лишь к трансцендентальной эстетике, что сам философ употребляет это название впервые в диалектике, где он вводит трансцендентальный идеализм как ключ к разрешению "космологической диалектики" и считает антиномии косвенным его доказательством<sup>646</sup>.

Так как в эстетике Кант ясно подчеркивает "трансцендентальную идеальность пространства и времени", то слово "трансцендентальный идеализм" можно не заметить лишь в том случае, если пропускать слоги. Философ доказывает непознаваемость вещей в себе тем, что наши действительные объекты познания суть только явления; он доказывает метафизическую (всеобщую и необходимую) познаваемость явлений через их происхождение. Они возникают из материала чувственных ощущений, из чувственных форм созерцания (пространство и время) и из интеллектуальных форм воображения и рассудка. Учение об их возникновении из чувственных впечатлений и чувственных форм разума заключается в трансцендентальной эстетике; учение о возникновении их из интеллектуальных форм разума заключается в

трансцендентальной аналитике, в главе о дедукции чистых понятий рассудка. Так как выражение "трансцендентальная идеальность всех явлений" указывает только на вполне субъективный и необходимый (сообразный разуму) способ их возникновения, то ясно, что название "трансцендентальный идеализм" обозначает основной характер всей Критики.

Здесь мы заметим, что учение о возникновении явлений при посредстве интеллектуальных факторов воображения и рассудка со всеми трудностями и с полной подробностью содержится только в первом издании; Прологомены же и второе издание освещают главным образом ту часть этого учения, которая трактует о связывании явлений при посредстве понятий чистого рассудка. Сплошь проведенной темой в первом случае является возникновение объектов опыта и опытного суждения при посредстве всех деятельных при этом интеллектуальных способностей; во втором случае главной темой является возникновение объективного опыта через функции чистого рассудка (категории) или через чистое сознание, как условие, при котором только и существует объективная связь явлений, т. е. их общий чувственный мир или природа, не



как вещь в себе, а как совокупность всех предметов возможного опыта.

Эти различия обоих изданий в изложении аналитики очень замечательны, но они не касаются характера трансцендентального идеализма, который Кант здесь не только не уничтожает и суживает, а скорее дополняет и заканчивает. Кант высказал это вполне категорически в предисловии ко второму изданию Критики. В метафизике, т. е. в нашем всеобщем и необходимом познании вещей, мыслимы для случая: либо наше познание применяется к предметам, либо эти последние приноравливаются к нашему познанию. В первом случае метафизика невозможна; поэтому все попытки ее были тщетны, ибо они покоились на предположении, что наше познание приноравливается к вещам. Во втором случае метафизика возможна, но ее надо обосновать заново. Предметы будут приноравливаться к нашему познанию только в том случае, если они будут зависеть от условий и устройства нашего разума, т. е. если они будут возникать из его факторов, или, что то же, если они будут явлениями, а не вещами в себе. Поэтому Критика разума и есть учение о происхождении объектов или явлений из материальных и формальных

условий, заключающихся в нашем разуме: это учение и именуют трансцендентальным или критическим идеализмом. "Здесь", – говорит Кант, – "мы видим почти то же, что было и с первой мыслью Коперника, который, не будучи в состоянии объяснить движение неба, до тех пор, пока он принимал, что все полчище звезд движется вокруг зрителя, попытался, не удастся ли ему заставить двигаться зрителя и оставить в покое звезды"<sup>647</sup>.

2. Все явления, как это явствует из способа их возникновения, суть не что иное, как представления в нас, не случайные и произвольные, но необходимые и имеющие значение для всех; они могут быть объяснены свойством и устройством нашего разума. Эта полная идеальность всех явлений и есть открытие и тема трансцендентального идеализма. На этом принципе стоит кантовская критика и вместе с ним падает и она.

Но свойство и устройство нашего разума не есть последнее. В основе его, а вместе с тем и в основе всех явлений должно лежать нечто, что, как таковое, не является; оно совершенно независимо от всех явлений, от всех форм разума, независимо, следовательно, от времени и пространства, а потому и непознаваемо и

обозначается Кантом словом "вещь в себе". Реальность подобной первоосновы никогда не отрицалась философом. Это так же мало приходило ему в голову, как и делать из этой первоосновы признак в понятии явлений или выводить ее бытие из тех же самых условий, из каких он выводил явления и познаваемость их. Так как понятия существования и множества суть категории и имеют значение только в опыте, то такими понятиями не может быть определено то нечто, которое не есть возможный объект опыта. Поэтому "вещь в себе" не означает никакого численного единства, "вещи в себе" никакого численного множества. Кант основательно различал "трансцендентальную объективность" от "эмпирической", но он никогда не говорил о "трансцендентальном множестве".

Итак, что касается до вещей в себе, то философ постоянно утверждал их (трансцендентальную) действительность, отрицал их познаваемость и из теоретических оснований доказывал их непознаваемость, он установил их мыслимость по отношению к свободе и постулировал реальность последней из практических оснований. Какие выводы следует сделать из этого, это вопрос критики и дальнейшего развития кантовской философии;

это не относится к изложению содержания учения. Утверждение вещей в себе не противоречит принципу трансцендентального идеализма и в этом пункте между обоими изданиями Критики нет никакого противоречия. Скорее на этом принципе Критика основывается. Ибо, если бы всякая реальность исчерпывалась явлениями, составляющимися из наших ощущений и представлений, то чувственный мир был бы только призрачным миром, и оправдывалось бы то воззрение, которое Кант называет "мечтательным идеализмом".

Философ отличает чувственный мир от мира призрачного, явления от призрака, вследствие необходимой связи первых, связи, указывающей на первооснову. Связь их вытекает из необходимых способов представления нашего разума; первооснова его и есть вещь в себе. Поэтому хотя вещь в себе совершенно не принадлежит явлению, но она относится к его характеру, так как утверждением такой безусловной первоосновы явления отличаются от призрака и обосновываются; без нее эта реальность была бы сном, хоть и связным. Вещь в себе и явление относятся друг к другу так, что нельзя отрицать первую без того, чтобы вместе с тем не пришлось отрицать и второе,

т. е. превращать его в призрак, и для того чтобы не произошло путаницы, уничтожающей всякую возможность дознания, оба (вещь в себе и явление) не должны быть смешиваемы. Поэтому философ и обозначил вещь в себе "трансцендентальным объектом" в отношении к явлениям, "коррелятом" в отношении к нашим представлениям и неизведанной причиной нашего разума в отношении свойств и устройства его: "как нечто неизвестное, лежащее в основании внешних явлений, что аффицирует наше чувство так, что оно получает представления о пространстве, материи, фигуре и т. д.". "Это нечто", – продолжает он, – "могло бы вместе с тем быть и субъектом мысли, хотя из того, как оно воздействует на наши внешние чувства, мы не получаем созерцания представлений, воли и т. п., а только созерцание пространства и его определений. Но это нечто не протяженно, не непроницаемо, не сложно, ибо все эти предикаты имеют в виду только чувственность и ее созерцание"<sup>648</sup>.

Это неизведанное основание свойства и устройства нашего разума: причина того, почему мы созерцаем так, а не иначе, почему мы так, а не иначе мыслим. "Каким образом в мыслящем субъекте возможно вообще внешнее созерцание,

именно созерцание пространства (наполнение его, фигура и движение)? На этот вопрос ни один человек не может дать ответа; этот пробел в нашем знании никогда не может быть заполнен; он отмечается только тем, что внешние явления приписывают трансцендентальному предмету, который является причиной этого вида представлений, хотя предмета этого мы не знаем и не можем иметь о нем никакого понятия"<sup>649</sup>.

Но если вещь в себе есть неизведанное основание устройства нашего разума, а вместе с тем и всех явлений, то она должна быть таковой и для наших чувственных ощущений, составляющих материал явлений. Здесь не место исследовать вопрос о том, согласуется ли подобный взгляд на вещи в себе с учением об их непознаваемости и не попадает ли кантовская критика в противоречие, которого она не разрешила и не могла разрешить.

Это противоречие, если оно существует, фундаментально и касается первого издания несколько не менее, чем второго, как совершенно правильно заметил Целлер<sup>650</sup>. Между тем различие, о котором идет речь, не в том, что в первом издании Кант будто бы отрицает (трансцендентальное) бытие вещей в себе, а во

втором утверждает его. Ошибка, в которой его упрекает Шопенгауэр, заключается не в этом.

Шопенгауэр наоборот прославляет в кантовском учении признание вещи в себе и отличие ее от явления; своему собственному учению он приписывает высокую заслугу, что оно разрешило кантовскую загадку и раскрытием этого неизвестного и непознаваемого "нечто" сделало наиболее важный шаг после кантовской философии. Что он порицает, это не утверждение вещей в себе и отличие их от явлений, но смешение обоих, ответственность за что падает лишь на второе издание Критики<sup>651</sup>.

3. Существует, однако, известный способ утверждения вещей в себе, который идет совершенно наперекор принципу трансцендентального идеализма; а именно, если понимать их так, что они находятся в каждом явлении или позади него, как зерно в скорлупе или картина за занавеской. Тогда возникают противоречия в идеалистическом воззрении, с какой стороны его ни взять. Трансцендентальный идеализм говорит: пространство и время суть основные формы всех явлений и только явлений; поэтому вещи в себе не суть в пространстве и во времени. Если же они скрыты где-то в явлениях или за ними, то они тоже должны находиться во

времени и в пространстве. Трансцендентальный идеализм говорит: явления суть наши представления и ничего более. Но если вещи в себе содержатся где-то в явлениях, то эти последние уже не только представления, но они состоят из вещи в себе и явления, из объекта представляемого и из непредставляемого. Трансцендентальный идеализм говорит: явления познаваемы. Но если в них заключается нечто вполне непознанное и непостижимое, то они непознаваемы. Трансцендентальный идеализм говорит: явления по удалении из них наших ощущений, созерцаний и понятий суть ничто. "Если я удалю мыслящий субъект, то исчезнет весь телесный мир, который есть не что иное, как явление в чувственности нашего субъекта и известный способ представления"<sup>652</sup>. Если же вещи в себе находятся в явлениях то по удалении этих субъективных факторов они должны остаться; тогда, если мы удалим мыслящий субъект, на место телесного мира должны выступить обнаженные вещи в себе, как монады у Лейбница по удалении нашего чувственного или спутанного представления.

Взгляд этот, по которому вещи в себе скрываются в явлениях или за ними и составляют как бы внутреннее скрытое их зерно, принимается

за кантовское учение многими слышавшими о кенигсбергском философе и даже читавшими что-нибудь из его сочинений или о нем. В таком освещении оно стало популярным и казалось учением крайне понятным, обоснованным и легким. Такая интерпретация Критики разума распространилась даже вплоть до введений (хотя неясных, но очень пространных), которыми издатели снабжали сочинения Канта.

Что подобное понимание противоречит трансцендентальному идеализму, т. е. основному воззрению всей Критики разума, это согласно изложенному нами уже не является вопросом, это ясно. Если сам Кант виноват в этом ложном понимании, то виноват в этом не характер его учения, а известный способ изложения. Этим изложением философ хотел избежать ложного понимания своего идеализма, которое он заметил, и желал приблизить обычное сознание, связи с которым он искал, к пониманию своего учения. Он сам говорит в предисловии, что во втором издании своей Критики он желал устранить ложное понимание своего учения и облегчить правильное при посредстве "улучшенного" изложения. Если это измененное изложение дает в некоторых пунктах, посредством прибавлений или выпусков, повод к этому ложному

пониманию, то мы должны обратить внимание на различие обоих изданий и разрешить его не в пользу второго.

Трансцендентальный идеализм требует, чтобы вещи в себе и явления различались самым тщательным образом и никогда бы не смешивались; это основной принцип Критики разума. Вещи вне нас суть внешние объекты или явления; как таковые, они суть представления, и ничего более; наоборот, вещи в себе независимы от всякого представления. Если, поэтому, на вещи в себе смотреть, как на вещи вне нас, или на вторые, как на первые, то и возникает то смешение, которое противоречит характеру трансцендентального идеализма.

Берклеевский идеализм отрицал существование вещей в себе, он идентифицировал их с вещами вне нас, т. е. с телами, и поэтому отрицал (это и было самым главным в его учении), что тела и материя суть вещи в себе. Точно так же отрицал это и Кант, как он это и должен был делать. В первом издании Критики читаем следующее: "В трансцендентальной эстетике мы неопровержимо доказали, что тела суть только явления наших внешних чувств, а не суть вещи в себе". "Под трансцендентальным идеализмом всех явлений я понимаю принцип,

согласно которому мы смотрим на все явления исключительно как на представления, а не как на вещи в себе". "Так как трансцендентальный идеалист считает материю и даже внутреннюю ее возможность только явлением, которое, будучи выделено из нашей чувственности, есть ничто, то для него это только известный вид представлений (созерцания), называющихся внешними не потому, чтобы они относились к предметам внешним самим по себе, но потому, что они относят восприятия к пространству, в котором все вне относительно друг друга, тогда как само пространство в нас". "Внешние предметы (тела) суть только явления, следовательно, не что иное, как известный вид моих представлений, предметы которых суть нечто только через эти представления, будучи же отделены от них, суть ничто"<sup>653</sup>. "Совершенно ясно показано, что если отрицают мыслящий субъект, то исчезнет весь телесный мир, который есть не что иное, как явление в чувственности нашего субъекта и известный вид его представления"<sup>654</sup>.

Я еще раз привожу читателю эти фразы, чтобы он убедился, что Кант объяснил, что внешние предметы или тела он считает только явлениями, а эти, в свою очередь, представлениями, которые ни к коем случаю не

есть вещи в себе. Все эти фразы стоят в первом издании Критики. Необходимо поставить вопрос: почему они не стоят во втором, почему эта критика паралогизмов здесь выпущена?

В том, что материя и тела не суть вещи в себе, а суть лишь явления, или представления, в этом пункте Кант вполне согласуется с Берклеем. В то же время он вполне расходится с ним в своем учении о пространстве и времени, о происхождении явлений, о необходимом признании и утверждении вещей в себе. Но Кант боялся ложного понимания своего идеализма, как обжегшийся человек боится огня; он хотел теперь, чтобы его учение вполне отличали от учения Берклея, и желал совершенно противопоставить свою точку зрения точке зрения Берклея, так как их сравнивали и смешивали. Он противопоставлял их даже и в том пункте, где он соглашался с ним. Он хотел утверждать и доказать то, в чем сомневался Декарт и что отрицал Берклей, а именно: реальность вещей вне нас, их реальность, независимую от нашего представления. С таким намерением Кант и написал то "опровержение идеализма", которое, как уже показано, не достигло своей цели.

Для того чтобы опровергнуть Берклея и

идеализм, Кант должен был доказать, что материя существует независимо от вашего представления, что она не есть, следовательно, исключительно представление или явление. Он пытался дать доказательство этого при посредстве основоположений чистого рассудка, в особенности при посредстве основоположения постоянства субстанции. Без постоянного бытия смена явлений непознаваема, а следовательно, невозможны и внешний и внутренний опыт, невозможно поэтому и эмпирическое сознание нашего собственного бытия. Единственная субстанция, являющаяся нам, как таковая, т. е. явствующая, как постоянное бытие, это материя; поэтому материя (телесный мир) есть условие нашего внешнего и внутреннего опыта, как и наше эмпирическое сознание, следовательно, она не в нас, она не есть представление, но вещь вне его: таким образом существуют действительные вещи вне нас, что и требовалось доказать. "Восприятие этого постоянного возможно только через посредство вещи вне меня, а не через посредство голого представления вещи вне меня"<sup>655</sup>.

Кант опровергает идеализм тем, что он обращает свою аргументацию основоположений рассудка в обратную сторону. Постоянство

субстанции, т. е. существование материи, он основывает на необходимых условиях возможного опыта; теперь возможность опыта он основывает на существовании материи. Это доказательство ложно, ибо оно движется в ложном кругу. Кант доказал, что в мире явлений должно быть нечто постоянное, что постоянная субстанция есть необходимое явление, что материя есть необходимый вид представления и не что иное. Если такими доводами он хочет опровергнуть идеализм, то доказательство его ложно, ибо идеализм никогда не отрицал, что материя явление или представление. Кант ясно объяснил, что "материя и даже внутренняя ее возможность есть только явление и, будучи выделена из нашей чувственности, есть ничто", что вещи вне нас или внешние предметы суть только вид нашего представления и что эти предметы "суть нечто только через эти представления, а в отдельности от них они суть ничто". Если теперь для опровержения идеализма он утверждает, что восприятие материи "возможно только через посредство вещи вне меня, а не через посредство голого представления вещи вне меня", то это доказательство ложно, ибо оно противоречит собственному и основному учению философа.

Немыслимо, чтобы подобные противоречия находились в одной и той же книге. Оно и не так, ибо опровержение идеализма находится во втором издании, а противоречащие ему положения в первом издании Критики: первое Кант прибавил ко второму изданию, вторые он выпустил. Поэтому философское различие обоих изданий нельзя замолчать. В первоначальном тексте Критики разума трудно отыскать фразы, которые при точном исследовании подкрепляли бы подобное опровержение идеализма: наоборот, в позднейшем тексте, как это не могло быть иначе, осталось то основное учение, которое оспаривает это опровержение. На этом основании измененное изложение второго издания я не могу считать улучшенным.

Кант никогда не отрицал текста и содержания первого издания. Если двенадцать лет спустя после второго издания он публично объявил (7 августа 1799), что "Критику надо понимать буквально и только с точки зрения обычного рассудка, лишь достаточно культивированного для таких абстрактных исследований", то здесь мы снова замечаем стремление философа приблизить понимание своего творения к обычному сознанию. Но когда сравнить оба издания Критики или рассматривать только

второе, то невозможно подчиниться его требованию и понимать Критику буквально. Ибо то, что в некоторых местах буквально утверждал Кант, противоречит буквально основным учениям, которые не могли быть опущены и в действительности не выпущены.

Он учил, что явления всецело возникают из организации нашего разума, а потому познаваемы, что вещи в себе надо строго отличать от явлений и что поэтому они непознаваемы. Точка зрения этого идеализма единственно возможная для понимания и обсуждения критики. Сигизмунд Бек разъяснил и развил это в ряде комментирующих сочинений, изданных им "по совету" самого философа (1793–1796). Если три года спустя в публичном заявлении Кант не хотел ничего знать и об этом своем комментаторе, которого он сам признал, то мы находим у него то же самое противоречие с самим собою, как и в обоих изданиях его Критики.



## Примечания

### \* Текст приводится по изданию:

Фишер К., История новой философии. Иммануил Кант и его учение. Часть первая. – Спб.: Издание т-ва "Знание", 1906.

*Перевод с нем. Н. Н. Полилова, Н. О. Лосского и Д. Е. Жуковского.*

<sup>1</sup> Впервые издается в новой орфографии.

<sup>2</sup> Справ. Bd. I 4 Aufl. (1897). Einl. Cap. VII, S. 113–117.

<sup>3</sup> Справ. это же сочинение т. I, Декарт глав. VIII.

<sup>4</sup> Справ. мое соч. "Francis Bacon und seine Nachfolger. Entwicklungsgeschichte der Erfahrungsphilosophie" (2 völlig umgearbeitete Aufl. Leipzig F. A. Brokhaus 1875). Buch II, Cap. X, S. 329–335.

<sup>5</sup> Там же. Buch III, Cap. IV – IX. S. 542–667.

<sup>6</sup> Там же. Buch III, Cap. XII. S. 702–718.

<sup>7</sup> Там же. Buch III, Cap. XIV, S. 746–775. Справн. взгляд Декарта на время: настоящее сочинение. Т. I. Декарт. Кн. II. гл. VI.

<sup>8</sup> Ср. наст, сочин. Т. I Декарт. Кн. II гл. VII и XII.

<sup>9</sup> Об учении Спинозы ср. это же сочинение. Т. II. Спиноза. Кн. II. гл. XIII.

<sup>10</sup> Ср. об этом. Т. I. Декарт. Кн. II. гл. XII. Т. II. Кн. III. гл. XIII.

<sup>11</sup> Справ. Bd. I (4 Aufl.), Buch II, Cap. XII, S. 443 und 444.

<sup>12</sup> I. I. Engel: Der Philosoph für die Welt St. III: die Höhle auf Antiparos (против материализма). St. VI: Tobias Witt. St. XXXVII: Ueber den Werth der Aufklärung. St. XXXVIII: Ueber die Furcht vor der Rückkehr des Aberglaubens (против скептицизма).

<sup>13</sup> Письмо Канта члену церковного совета Боровскому помечено 24 окт. 1792 г. – Людвиг Эрнест Боровский род. 17 июня 1740 г. в Кенигсберге, где умер архиепископом евангелической церкви в 1831 г.; его блестящая карьера протекла в царствование

Фридриха-Вильгельма III, к которому он приблизился, когда королевская чета проводила несчастные 1807–1809 года в Кенигсберге. Король назначил его советником главной консистории (1809), генерал-суперинтендентом Пруссии (1812), главным придворным пастором (1815), епископом евангелической церкви (1816), наконец архиепископом (1829), после чего он был возведен в дворянское достоинство, как кавалер ордена Черного Орла.

<sup>14</sup> Ludwig Ernst Borowcki: "Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants. Von Kants selbst genau revidirt und berichtigt" (Прочитанная Кантом часть заканчивается 104 стран). Reinholl Bernhard Jachmann: "I. Kant geschildert in Briefen an einen Freund". Ehregott Andr. Christoph Wasianski: "Kant in seinen letzten Lebensjahren. Beiträge zur Kenntniss seines Charakters und häuslichen Lebens aus dem taglichen Umgänge mit ihm". Все три сочинения появились в Кенигсберге в 1804 г. Сюда относятся еще: "Fragmente aus Kants Leben", Königsberg 1802 (прочтено философом, но оценки не сделано). Joh Gottfr. Hasse: "Merkwürdige Aeusserungen Kants. Von einem seiner Tisehgenossen" Königsberg 1804. Friedr. Theodor Rink: "Ansichten aus Kants Leben". Königs derg

1805 I. Kants Biographie 2. Bde Leipzig 1804 (совершенно ничего нестоящее сочинение). – Fr. Wilh. Schubert: "I. Kants Biographie, zum grössten Theil nach handshriftlichen Nachrichten dargestellt" (Собрание сочинений И. Канта, изданное Розенкранцем и Фр. В. Шубертом, Т. XI. гл. 2 Лейпциг 1842). Из новых исследований: "Kantiana: Beiträge zu Immanuel Kants Leben und Schriften, herausgegeben von Dr. Rudolf Reiche, Gustos an der königlichen und Universitätsbibliothek zu Königsberg" Separatabdruck aus den Neuen Preuss Provinzialblättern (Königsberg, Theile's Buchhandlung), 1860. – Emil Arnoldt: "Kants lugend und die fünf ersten Jahre seiner Privatdozentur". Altpreuss. Monatsschrift. Bd. XVIII. Heft 7 und 8 S. 606–686.

<sup>15</sup> Jachmann. Br. I S. 6.

<sup>16</sup> Borowski S. 23.

<sup>17</sup> I. Kants Briefe u. s., w. herausgegeben von Fr. W. Schubert. Sämmtl Werke. Bd. XI Abth. 1 S. 174 flgd. Письмо епископа от 13 августа 1797 г. – Просительное письмо шведа Карла Фр. Канта из Ларума, который пишет 1 июля 1797 г. Канту в Кенигсберг, величает его кузеном и просит о

ссуде 8–10000 талеров. Reicke: Aus Kants Briefwechsel. Vortag (1885). S. 12–14.

<sup>18</sup> Arnold. Kants Jugend u. s. f.

<sup>19</sup> 1692–1763.

<sup>20</sup> См. выше гл. II, стр. 34.

<sup>21</sup> Borowski, S. 24 flgd.

<sup>22</sup> Schubert, Biographie, S. 18.

<sup>23</sup> Borowski, S. 150–152.

<sup>24</sup> Schubert: Kants Biographie, S. 21–22.

<sup>25</sup> В. Erdmann: Martin Knutzen u. s. f. (Leipzig 1876).

<sup>26</sup> Gedanken von der wahren Schätzung u. s. f. Hauptst. I. § 5 und 6.

<sup>27</sup> Reicke: Kantiana S. 7. Anmerkung 11.

<sup>28</sup> Этот конкурент характеризуется, как "совершенно неспособный и невежественный

кандидат, по фамилии Канерт" (Schubert Kants Biogr. S. 30).

<sup>29</sup> Borowski S. 31 Anmerk S. 25 flgd. Сравн: Emil Arnoldt: Kants Jugend u. s. f. (Altpr. Monatsschr. XVIII Heft 7 und 8. S. 626).

<sup>30</sup> Borowski S. 39.

<sup>31</sup> Martin Knutzen. u. s. w. S. 133 bis. 139.

<sup>32</sup> Е. Arnoldt: Kants Jugend u. s. f. (Altpr. Monatsschr. Bd. XVIII. S. 631). О диспуте Э. Арнольда с Б. Эрдманом срав. Aetpreussische Monatsschrift. Bd. XIX (1882) S. 489–494. Об этом диспуте против Б. Эрдмана, J. Jacobson. S. 494–496.

<sup>33</sup> Borowski S. 25 flgd.

<sup>34</sup> Reicke: Kantiana. S. 50. Срав. Е. Arnold: Kants Jugend u. s. f. S. 645.

<sup>35</sup> Vorrede VII. Gesamtausgabe (Hartenstein, Leipzig 1838). Bd. VIII. S. 10–11.

<sup>36</sup> Е. Arnoldt: Kants Jugend u. s. f.

<sup>37</sup> В. Arnoldt: Kants Jugend u. s. f. (Altpr. Monatsschr. XVIII. Heft 7 u. 8. S. 659–662). Краус говорит: "о кондициях у Кейзерлинг я не знаю ничего". Срав. eicke: Kantiana. S. 7 Anmerk. 10.

<sup>38</sup> Там же. S. 60.

<sup>39</sup> Uber W. P. Neanders Leben und Schrifften (Berlin. 1804) S. 109 flgd. Borowski. S. 149–150.

<sup>40</sup> Из дневника графа Александра фон Кейзерлинга, изданного его дочерью, баронессой Еленой фон Таубе (Stuttgart. Cotta. 1894). S. 61. S. 68 и след. (Издательница была ознакомлена отцом с кантовской философией). Автор дневника говорит: "Если может быть речь о каком-нибудь питомце Канта в Растенбурге, то им была разве благородная, выдающаяся по своим дарованиям графиня Каролина Шарлотта, и поэтому ее переписка важна для тех, кто занимается исследованиями фаз развития Канта". – Можно еще заметить, что Александр Кейзерлинг принадлежал к числу интимных друзей юности князя Бисмарка и тотчас после его падения провел несколько недель у него в Фридрихсруэ.

<sup>41</sup> Borowski. S. 35.

<sup>42</sup> Первый рескрипт от 5 августа, второй от 24 октября 1764 г. Срав. Schubert Kants Biogr. S. 49–51. Место получил И. Г. Линденер, ректор соборного училища в Риге, известный как друг И. Г. Гамана. – Кенигсбергское попечительство написало кенигсбергскому академическому совету два новых предписания в пользу Канта: первое от 28 октября, а второе от 16 ноября 1764 г.

<sup>43</sup> Dr. Emil Fromm, Bibliothekar der Stadt Aachen: Immanuel Kant und die preussische Censur. Nebst kleineren Beiträgen zur Lebensgeschichte Kants. Nach den Akten im Konigl. geheimen Staatsarchiv zu Berlin (Hamb. u. Leipzig. Leopold Voss 1904) Kl. Beitr. II. S. 55–57.

<sup>44</sup> Dr. Emil Fromm. S. 63.

<sup>45</sup> Просьба об увольнении от должности помечена 14 апреля 1772 г.

<sup>46</sup> Borowski. S. 185 flgd.

<sup>47</sup> Borowski. S. 32 flgd.

<sup>48</sup> Borowski. S. 39.

<sup>49</sup> Jachmann. Br. IV. S. 27. Э. Арнольд установил документально, что в течение 41-летней своей учебной деятельности Кант читал лекции по логике по меньшей мере 54 раза по четыре часа в неделю (в понедельник, среду, четверг и пятницу), после лета 1770 года всегда публично от 7–8; наибольшее число слушателей было 100 (1780, 83, 84), наименьшее 40 (1796).

<sup>50</sup> Herders Werke, Philosophie und Geschichte. Bd. XIV Br. 49. Schubert: Kants Biogr. S. 41. Срав. R. Наум: Herder u. s. f. Bd. II. S. 651 flgd. Кант сохранил выше упомянутое стихотворение Гердера, что явствует из одного очень замечательного письма к Гердеру в Ригу (от 8 мая 1767 г.). Altpreuss. Monatsschr. Bd. XXVIII (1891): Victor Diederichs. Zu Herders Briefwechsel, I. Kants Brief an Herder.

<sup>51</sup> Срав. т. VI настоящего сочинения (2 Aufl.). Buch II. Cap. II. S. 261.

<sup>52</sup> На основании факультетских актов и актов университетского совета Эмиль Арнольд

установил точные данные о лекциях Канта по физической географии и антропологии и опроверг этим ошибочные указания, находящиеся в "Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie" Б. Эрдмана. В итоге результат его исследований сводится к ниже следующему:

<sup>53</sup> Письма Канта М. Герцу от 20 октября и 15 декабря 1778 г. Schubert: Kants Briefe u. s. f. S. 46 u. 48.

<sup>54</sup> Второе письмо министра было от 28 мая 1778 г. (Schubert: Kants Biographie. S. 63 u. 64).

<sup>55</sup> Schubert: Kants Briefe u. s. f. S. 41–43.

<sup>56</sup> М. Герц (1749–1803) 20 августа 1770 респондировал философу при защите диссертации и вскоре затем уехал в Берлин, где в непродолжительном времени стал ежедневно видеться с Мендельсоном (Мендельсон Канту 23 декабря 1770). В качестве врача и философа он занял видное положение, и после женитьбы (1779) на выдающейся по красоте и уму дочери португальского еврея-врача его дом, благодаря Генриетте Герц, сделался одним из самых излюбленных литературных центров Берлина.

<sup>57</sup> Письмо к Марку Герцу от 28 авг. 1778. Schubert. S. 45.

<sup>58</sup> Письмо к М. Герцу от 7 июня 1771 г. Schubert. S. 33–34.

<sup>59</sup> Там же. S. 25–28.

<sup>60</sup> Письмо к М. Герцу от 24 ноября 1776 г. В этом письме есть место, на которое мне хотелось бы указать читателям. Герц, страстный почитатель Лессинга, в своем Опыте исследования вкуса (1776 г.) сравнил с ним Канта. Философ отвечает на это: "Меня беспокоит похвала, выпавшая на мою долю в параллель с Лессингом. Ибо, право, за мной еще нет такой заслуги, которая была бы достойна ее, и на меня производит впечатление насмешки, если мне приписывают подобные притязания, давая этим повод для злобного порицания". Schubert. S. 35–37.

<sup>61</sup> Письмо к Марку Герцу от 20 августа 1777 г. (В это время Кант лично познакомился с Мендельсоном, который посетил его в Кенигсберге, был на его лекциях 18 августа и уехал 20). Schubert. S. 37–41.

<sup>62</sup> Письмо написано в тот день, когда Кант получил помеченную 28 маем бумагу министра фон Цедлица. Срав. предыдущую главу, стр. 71 и 72. Schubert. S. 42 und 43.

<sup>63</sup> Письмо к М. Герцу от 28 авг. 1778 г. Герц читал с 1777 г. философские лекций в Берлине перед смешанной аудиторией.

<sup>64</sup> Письмо проф. И. Энгелю в Берлин от 4 июля 1779 (Schubert. S. 76–77).

<sup>65</sup> Там же S. 49.

<sup>66</sup> Один только текст Критики разума содержит в первом издании 856 страниц, т. е. 53 1/2 листа.

<sup>67</sup> Письмо к М. Мендельсону от 18 августа 1783 (Schubert, S. 13 lgd). По свидетельству Э. Арнольда, Кант имел перед собою "только план сочинения со многими заметками, хотя и связанными по ходу мыслей, но отрывочными по содержанию", когда приступил к "изложению" целого, т. е. принялся писать его и готовить к печати, что было сделано в начале и летом 1779 г. (от апреля или мая до августа или сентября).

Дальнейшее развитие его состояло в возрастающем дифференцировании. Сочинение о "Границах чувственности и разума" должно было обнимать собою основы всей критической философии и делилось прежде всего на теоретическую и практическую часть (1771); теоретическая часть отделяется от практической и появляется в виде "Критики чистого разума" (1772–73); к этому времени относится одно из труднейших исследований и установлений, именно "объективная дедукция категорий", эта главная составная часть трансцендентальной логики; последняя делится на аналитику и диалектику (1776); проблемы диалектики выступают на первый план (1777), чтение философских опытов Тетенса задерживает движение сочинения (1777–78); предварительные работы произведены, теперь дело только в способе "изложения" (1778–79 начало), первый очерк сделан (1779), следует переработка (1779–80), Гарткнох принимает на себя издание (ноябрь 1780) (Altpr. Monatsschr. XXVI. Heft 1 und 2. S. 59–147).

<sup>68</sup> Гаман И. Ф. Гарткноху от 6 октября 1780 (Hammans Schriften herausg. v. Pr. Roth. VI. S. 160 flgd.). Гаман Гердеру 18 декабря 1780 (S. 171).

<sup>69</sup> Гаман Гарткноху 8 апреля 1781 (S. 178). Гам. Гердеру 10 мая 1781 (S. 185 flgd.). Гам. Гарткноху 31 мая 1781 (S. 189). Гам. Гарткноху 19 июня 1781 (S. 197).

<sup>70</sup> Гаман Гердеру 5 августа 1781 (S. 201).

<sup>71</sup> Recension der Kr. d. r. V. (Hammans Schriften. IV. S. 45–54. Справ. Br. an Herder. S. 201 flgd.).

<sup>72</sup> Гаман Гердеру 5 августа 1781 (Hammans Schr. VI. S. 202). Письма к Гарткноху от 11 августа, 14 сентября, 23 октября 1781, 8 февраля 1782 (S. 206, 215, 222, 237).

<sup>73</sup> Письма к Гердеру от 27 апреля, 10 мая, 4 декабря 1781 (S. 181, 186, 227 flgd.).

<sup>74</sup> Zugabe zu den göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen. Bd. I. St. 3 den 19 Jan (S. 40–48). Anfang zu dem XXXII bis LII Bde. der Allgem. deutschen Bibl. Abth. II. S. 838–682.

<sup>75</sup> Emil Arnoldt: Zur Beurtheilung von Kants Kritik der reinen Vernunft und Kants Prolegomena. Einleitung. Altpreuss. Monatsschr. Bp. XXV (1888),

Heft. 1 und 2. S. 1–62.

<sup>76</sup> Hamanns Schriften, Theil. VI. S. 243 flgd.

<sup>77</sup> Hamanns Schriften. VI. S. 346 flgd.

<sup>78</sup> Schubert. Kants Biogr. S. 150–153. См. выше гл. II, стр. 36 и след. О геттингенской рецензии срав. письма Гарве к Хр. Ф. Вейсе. Th. I. Br. v. 31 Iuli 1782 (S. 167 u. Aumkg. S. 455 flgd.).

<sup>79</sup> Proleg. Th. I. Anmkg. III. S. 65 u. 70.

<sup>80</sup> Там же. Anhang. S. 202–216.

<sup>81</sup> Посвящение второго издания помечено 23 апреля, предисловие апрелям месяцем 1787; следующие три издания появились в 1790, 1794 и 1799 годах (издание 1794 г. есть перепечатка).

<sup>82</sup> Kritik der reinen Vernunft (1781) Vurfort. S. 15 flgd.

<sup>83</sup> Гаман Гарткноху 11 января 1782 (Hamanns Schr. VI. S. 236).

<sup>84</sup> Kantstudien. Bd. II Heft. I (1897). Die

Kantmedaille mit dem schiefen Thurm von Pisa. Von. H. Vaihinger. S. 109–115.

<sup>85</sup> Reicke: Kantiana. S. 54. По свидетельству Шуберта (S. 205) художником исполнителем медали был Абрамсон. Из его же мастерской вышла после смерти Канта (1804) вторая медаль тоже с вычурной и жалкой аллегорией: Минерва, сидящая на кубе (символ устойчивости), опирается на левую руку, а правой задерживает полет своей совы. Надпись гласит: "Altius volantem arcuit".

<sup>86</sup> Срав. мое сочинение "Schiller als Philosoph". Zweite neu bearb. u. verm. Auflage (Heidelberg 1891) Buch 1. Cap. V. S. 87–129. О преследованиях, которые претерпело учение Канта о религии при министерстве Вельнера, срав.: 1. Wilhelm Dilthey: "Drittes Stück der Beiträge aus den Rostocker Kanthandschriften. Der Streit Kants mit der Censur über das Recht der freien Religionsforschung". Archiv für Gesch. d. Philosophie. Bd. III. 3 (1890). В связи с этими "Rostocker Kanthandschriften" находятся следующие обстоятельства. Насчет толкования своих сочинений Кант обменялся целой серией писем с Як. Сигизм. Беком, его учеником и



комментатором, и посылал ему рукописи философских сочинений, как, напр., ненапечатанное введение к "Критике способности суждения" и два наброска предисловия к "Религии в пределах чистого разума". Срав. наст. сочин. т. V кн. III гл. I и т. VI кн. I гл. IX. Эти письма и рукописи находятся теперь в библиотеке Ростока. В числе их есть и оба наброска того предисловия, для которого борьба с цензурой если и не была содержанием, то во всяком случае послужила поводом.

<sup>87</sup> E. Fromm. S. 19.

<sup>88</sup> В подлиннике игра слов. Pressfreiheit Pressfrehheit. Прим. перев.

<sup>89</sup> E. Fromm. S. 20 flgd. – За столетие перед этим была отменена предварительная цензура в Англии (1694). Это произошло не в царствование великого Вильгельма I Оранского, как, конечно, ошибся Дильтей, – он умер 110 годами ранее, – а в царствование великого Вильгельма III Оранского, который был третьим по имени и как штатгальтер Нидерландов, и как король Великобритании (Archiv für Gesch. d. Philos. Bd. III. Heft. 3. S. 419).

<sup>90</sup> Schubert. S. 72. Fromm. S. 28.

<sup>91</sup> Schubert. Biogr. S. 130.

<sup>92</sup> Reicke: Aus Kants Briefvechsel (1885) S. 10.

<sup>93</sup> E. Fromm. S. 26–33.

<sup>94</sup> E. Fromm. S. 34–37. Anmkg. Упоминаемый здесь Гуфеланд – не Христиан Вильгельм Г., врач, а Готлиб Г., юрист. В том же именном указе издатели иенской Всеобщей литературной газеты, такие известные и почтенные люди, как Бертух, Г. Шютц, Гуфеланд, названы "крайне вредными и злонамеренными людьми".

<sup>95</sup> Vorrede zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. (1793). Ges.-Ausg. VI. S. 167.

<sup>96</sup> Письмо Канта К. Фр. Штейдлину, ординар. профессору богословия в Геттингене (4 мая 1793). Ges. Ausg. X. S. 541–543.

<sup>97</sup> E. Fromm. S. 60–62.

<sup>98</sup> Там же S. 62–64.

<sup>99</sup> См. следующую главу.

<sup>100</sup> Reicke: Kantiana S. 21. Amerkg.

<sup>101</sup> Reicke: Aaus Kanis Briefwechsel (1885). S. 4.

<sup>102</sup> О болезнях Канта в связи с его телосложением срав. Н. Bohn "Kants Reziehungen zur Medizin" (Königsb. 1873). S. 9–11.

<sup>103</sup> P. Bessel-Hagen: Die Grabstätte Immanuel Kants u. s. w. (Königsb. 1880).

<sup>104</sup> Schuberit: Kants Biogr. S. 202–210.

<sup>105</sup> Оставленная сумма равнялась 21539 талерам. См. выше гл. V, стр. 101.

<sup>106</sup> Ср. выше гл. III. стр. 55.

<sup>107</sup> Н. Bohn: Kants Beziehungen zur Medicin. S. 18 flgd. Borowski. S. 113.

<sup>108</sup> С 1766–1769 г. Кант жил у книгопродавца Кантера, который в 1768 г. заказал для своего магазина портрет философа, в числе двенадцати

достопримечательностей Кенигсберга. Отсюда прогнал его петух соседа. Собственный дом он купил в 1783 г., а в 1786 завел и собственное хозяйство.

<sup>109</sup> Письмо это от 9 июля 1784 Schubert Biogr. S. 107.

<sup>110</sup> Jachman Br. VII. S. 68–69.

<sup>111</sup> Jachmann. Br. VIII. S. 94.

<sup>112</sup> Borowski S. 130.

<sup>113</sup> Jachmann Brief. VIII. 80. flgd.

<sup>114</sup> Там же, Brief VIII. S. 79. flgd.

<sup>115</sup> Там же, S. 82. По словам Яхмана, дружба Канта с Грином возникла из ссоры на почве их политических взглядов на независимость Северной Америки, горячим сторонником которой был Кант, тогда как Грин был ее страстным противником, как английский патриот. Случайная встреча в денгофском саду привела к разговору, затем к спору и наконец к вызову на поединок со стороны взбешенного

Грина; но Кант так спокойно и с таким достоинством ответил на эту вспышку, что покори́л сердце своего противника (Br. VIII. S. 77–79). Рассказ этот неверен. Кант и Грин во время сев.-американской войны были уже давным-давно друзьями; дружба их, по всей вероятности, завязалась еще в первые годы по возвращении Канта в Кенигсберг, когда началась его преподавательская деятельность. По крайней мере Боровский говорит: "чаще и охотнее всего Кант бывал в те годы у английского купца Грина" (S. 33 flgd.); в одном письме Гамана к Гердеру, писанном весною 1768 года, случайно идет речь о том, что несколько дней тому назад он встретил вечером Канта у своего друга Грина; достаточно этих доказательств, что дружба их возникла раньше сев.-американской войны и что рассказ Яхмана – заблуждение.

<sup>116</sup> Borowski. S. 127.

<sup>117</sup> 1. Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen. 2. Untersuchung der

Präge: ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wo durch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung erlitten habe? 3. Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen. 4. Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprünge des Weltgebäudes, nach Newtonschen Grundsätzen abgehandelt.

<sup>118</sup> 1. Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westlichen Lander Europas gegen Ende des vorigen Jahres betroffen hat. 2. Portgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen. 3. Geshichte und Naturbeschreibung der merkwürdigten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755 Jahres einen grossen Theil der Erde erschüttert hat.

<sup>119</sup> 1. Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde. 2. Entwurf und Ankündigung eines Collegii über physische Geographie, nebst dem Anhange einer kurzen Betrachtung über die Frage: ob die Westwinde in unseren Gegenden darum feucht seien, weil sie über ein grosses Meer streichen?

<sup>120</sup> Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und

der damit verknüpften Polgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft.

**121** 1. Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus 2. Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn I. Fr. v. Funk. u. s. f.

**122** 1. Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren. 2. Versuch den Begriff der negativen Grossen in die Weltweisheit einzuführen. 3. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. 4. Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral. 5. Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen 6. Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahr 1765–66. 7. Von dem ersten Grunde des Unterschie des der Gegenden im Raum.

**123** 1. Schreiben an Fräulein Charlotte von Knobloch über Swedenborg. 2. Ueber den Abenteurer Jan Pawlikowitz Zdomocyrskich Komarnicki. 3. Versuch über die Krankheiten des Kopfs. 4. Traume eines Geistersehers, erläutert durch Traume der Metaphysik.

**124** 1. Recension der Schrift von Moskati über den Unterschied der Structur der Thiere und Menschen. 2. Von den verschiedenen Racen der Menschen, zur Ankündigung der Vorlesungen der physischen Geographie im Sommer 1775. 3. Das Basedowsche Philantropin betreffende Recensionen und Aufsätze.

**125** 1. Kritik der reinen Vernunft. 2. Prolegomena zu einer jeder künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. 3. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 4. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. 5. Kritik der praktischen Vernunft. 6. Kritik der Urtheilskraft.

**126** 1. Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie. 2. Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. 3. Ueber Schwärmeret und die Mittel dagegen.

**127** 1. Ueber die Vulcane im Monde. 2. Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung.

**128** 1. Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace. 2. Zu Sömmering über das Organ der Seele. 3. Anthropologie In pragmatischer Hinsicht.

<sup>129</sup> 1. Recension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion. 2. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. 3. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? 4. Recensionen von I. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit; Th. I und II. 5. Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte. 6. Recension von Gottl. Hufelands Versuch über den Grundsatz des Naturrechts. 7. Ueber den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. 8. Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. 9. "Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre" und "Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre".

<sup>130</sup> 1. Von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks. 2. Ueber ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen. 3. Ueber die Buchmacherei Zwei Briefe an Herrn Fr. Nicolai.

<sup>131</sup> 1. Was heisst sich im Denken orientiren? 2. Einige Bemerkungen zu B. H. Jacob's: Prüfung der Mendelson'schen Morgenstunden. 3. Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee.

<sup>132</sup> Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.

<sup>133</sup> 1. Das Ende aller Dinge. 2. Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie. 3. Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractate zum ewigen Frieden in der Philosophie.

<sup>134</sup> Ausgleichung eines auf Missverstand beruhenden mathematischen Streites.

<sup>135</sup> Der Streit der Facultaten in drei Abschnitten.

<sup>136</sup> Ueber Philosophie überhaupt, zur Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft.

<sup>137</sup> 1. I. Kants Logik. Von Gottl. Benj. Jäsche. 2. I. Kants physische Geographie. Von Fr. Th. Rink. 3. I. Kant über Pädagogik.

<sup>138</sup> I. Kant über die von der R. Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibniz und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?

<sup>139</sup> См. ниже о готовящемся к печати полном

издании, стр. 142.

<sup>140</sup> В настоящем сочинении, как и в прежних его выпусках, цитируется это издание.

<sup>141</sup> А. Reicke: "Aus Kants Briefwechsel Vortrag gehalten an Kants Geburtstag, den 22 April 1885 in der Kant-Gesellschaft zu Königsberg. Mit einem Anhang, enthaltend Briefe von Jac. Sigism. Beck an Kant und von Kant an Beck". Семнадцать писем Бека к Канту (1789–1797) и одно от Канту к Беку (19 нояб. 1796).

<sup>142</sup> Vorrede § I, III, VI, VII (Bd. VIII. S. 7–11). Срав. выше стр. 55.

<sup>143</sup> Там же. Vore § IX (S. 13 flgd.).

<sup>144</sup> Там же. Hauptst. I § 20. Hauptst. III. § 125 (S. 36 u. 168).

<sup>145</sup> Vorrede. Hauptst. I. § 15–16.

<sup>146</sup> Там же. Hauptst. III. § 114–115.

<sup>147</sup> Vorrede. Hauptst. II. § 28.

<sup>148</sup> Vorrede. Hauptst. II. § 50.

<sup>149</sup> Там же. Hauptst. I. § 9. См. предыдущую главу, стр. 150.

<sup>150</sup> Gedanken von der wahren Schätzung u. s. f. Hauptst. I. § 1–6. См. выше, гл. III, стр. 51.

<sup>151</sup> Там же. Hauptst. I. § 7–11 (Bd. VIII. S. 23–23).

<sup>152</sup> Gedanken u. s. f. Hauptst. II. § 51.

<sup>153</sup> Там же (Bd. VII. S. 68).

<sup>154</sup> Gedanken u. s. f. Hauptst. I. § 91.

<sup>155</sup> Ср. наст. сочинение Т. I. кн. II. гл. VIII.

<sup>156</sup> См. выше стр. 60.

<sup>157</sup> De igne. Sect. I. Prop. I – V. Sect. II. VI – VIII: Materia ignis – materia elastica, – ejusque motus undulatorius s. vibratorius id est quod caloric nomine venit. Materia caloris = ipse aether (s. lucis materia).

<sup>158</sup> См. выше, стр. 128.

<sup>159</sup> Monadol. physica. Sect. I. Prop. I – III. V – VIII. Sect. II. Prop. X – XI.

<sup>160</sup> См. выше, гл. VII, стр. 129.

<sup>161</sup> Neuer Lehrbegriff u. s. f. (Bd. VIII. S. 427).

<sup>162</sup> Справ. Bd. I (4 Aufl.). Cap. VIII. S. 341–345.

<sup>163</sup> Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe (Bd. VIII. S. 432.).

<sup>164</sup> Там же (S. 436 flgd.).

<sup>165</sup> См. выше, гл. VII. стр. 128.

<sup>166</sup> Справ. гл. IX, стр. 156–158.

<sup>167</sup> Allg. Naturgeschichte des Himmels u. s. f. Th. II. Hauptst. IV (Bd. VIII. S. 292).

<sup>168</sup> Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Da seins Gottes (1763) Abth. II. Betrachtung 7. Kosmogonie (Bd. VI. S. 98–114).

<sup>169</sup> Alg. Naturgesch. des Himmels u. s. w. Vorrede (Bd. VIII. S. 224).

<sup>170</sup> О космогонии Декарта срав. настоящее сочинение, т. I. Декарт, его жизнь, сочинения и учение.

<sup>171</sup> Allg. Naturgesch. u. s. w. Vorr. S. 233.

<sup>172</sup> Algem. Naturgesch. Th. I. Einleitung (Bd. VII. S. 245–249). Th. II. Hauptst. I (S. 263–267). Hauptst. VIII (S. 343–358).

<sup>173</sup> Там же. S. – 351.

<sup>174</sup> Там же. Th. II Hauptst. I (S. 265–268).

<sup>175</sup> Там же. S. 268. flgd. Hauptst. VII (S. 315–333). Zugabe (S. 333–343).

<sup>176</sup> Там же. Th. II. Haupts. I (S. 263–271.). Справ. Hauptst. IV (S. 291 flgd.).

<sup>177</sup> Там же. II. Hauptst. I (S. 271–273). Hauptst. III (S. 283–285).

<sup>178</sup> Там же. II. Hauptst. III (S. 232 and 233–283).

<sup>179</sup> Там же. II. Haupts. II (S. 273–276 und

278–281).

<sup>180</sup> Там же. II. Hauptst, II (S. 282).

<sup>181</sup> Allgem. Naturgesch. II. Hauptst. IV (S. 233–291).

<sup>182</sup> Там же. II. Hauptst. V (S. 297–300).

<sup>183</sup> Ueber die Vulcane im Monde 1785 (Bd. IX. S. 107–117).

<sup>184</sup> Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung (Bd. IX. S. 119–128).

<sup>185</sup> Там же. Th. I (S. 257–260).

<sup>186</sup> Allg. Naturgeschichte des Himmels u. s. f. Th. II. Hauptst. VII (S. 321 bis 333. S. 338 flgd.).

<sup>187</sup> Allgem. Naturgeschichte des Himmels u. s. f. (S. 367).

<sup>188</sup> Там же. Th. III (S. 362–366).

<sup>189</sup> Там же. Th. III (S. 372 flgd.).

<sup>190</sup> Aug. Naturgeschichte des Himmels u. s. f. Th. III (S. 379 flgd.).

<sup>191</sup> Там же. Th. II. Hauptst. I (S. 266).

<sup>192</sup> Allg. Naturgeschichte des Himmels u. s. f. Vorrede (S. 230 flgd.).

<sup>193</sup> Перевод Н. Полилова.

<sup>194</sup> Allg. Naturgeschichte des Himmels u. s. f. Vorrede (S. 224 u. 230).

<sup>195</sup> См. выше гл. VII. стр. 126 (Bd. VIII. S. 207–215). Срав. предыдущую главу, стр. 130.

<sup>196</sup> По вычислению Ганзена, эта разница составляет только 2 1/2 часа, по вычислениям Адамса и Томсона, она почти вдвое больше. Срав. Гельмгольц: Pop. wissenschaft. Vortr. Heft. II (1871). S. 129 flgd.

<sup>197</sup> Die Frage, ob die Erde veralte (Bd. IX. S. 1–23). Под "всеобщим духом мира (Weltgeist), неоощаемым повсюду действующим принципом, тонкая материя которого постепенно



расходуется вследствие беспрестанного произведения", подразумевается лишь то, что впоследствии было открыто под именем кислорода (S. 12 und S. 26 flgd.).

<sup>198</sup> Die Frage, ob die Erde veralte (S. 6).

<sup>199</sup> Там же (S. 23).

<sup>200</sup> Там же (S. 20).

<sup>201</sup> Гете: Aus meinem Leben. Wahrheit und Dichtung (Th. I. Buch. I. S. W. Bd. XVII S. 24 flgd.).

<sup>202</sup> См. выше гл. VII. стр. 127.

<sup>203</sup> Geschichte und Naturbeschreibung des Erdbebens u. s. f. (Bd. IX. S. 27, 31 und 34). Schlussebetr. S. 61. flgd.

<sup>204</sup> Ueber die Ursachen der Erderschütterungen u. s. f. S. W. Hartensteins Ausgabe von 1867 (Bd. I S. 401–411).

<sup>205</sup> Geschichte und Naturbeschreibung des Erdbebens u. z. f. (Bd. IX S. 25 bis 63). Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen

Erderschütterung (Ebendas. S. 65–75).

<sup>206</sup> Neue Anmerkungen u. s. f. (Статья помечена 25 апреля 1756). Hartensteins Ausgabe, von 1867. Bd. I. S. 473. В прежнем издании заголовков был следующий: "Einige Anmerkungen u. s. f." Bd. IX (S. 77–92).

<sup>207</sup> Neue Anmerkungen u. s. f. Anmerkungen I und II (S. 80–83).

<sup>208</sup> Neue Anmerkungen u. s. f. Anmerk. III, IV und (Bd. IX. 83–92) Справ. Physische Geographie. Abschn. III. § 67–70 (Bd. XI. S. 299–303).

<sup>209</sup> Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie nebst dem Anhang einer kurzen Betrachtung über die Frage: ob die Westwinde in unseren Gegenden darum feucht seien, weil sie über ein grosses Meer streichen? (1757) (Bd. IX. S. 103–106). Справ. Physische Geogr. Abschn. III. § 65 und 67 (Bd. IX. S. 295 und 299).

<sup>210</sup> Entwurf und Ankündigung u. s. f. Einl. § 4 Theil II Abschn. I § 3 (Bd. IX. S. 140–143. S. 326 flgd.).

<sup>211</sup> Principiorum primorum cognitionis metaphysicae

nova dilucidatio (Bd. III, pg. 1–44).

<sup>212</sup> Ср. т. III этого сочинения книг. II, глав. IX.

<sup>213</sup> Nova dilucidatio. Sect. I. Prop. I – III (pg. 4–9).

<sup>214</sup> Nova dilue. Sect. II Prop. IV – V.

<sup>215</sup> Nova dilue. Sect. II, Prop. VI. Schol. Prop. VII. Schol. pg. 13–16.

<sup>216</sup> Там же, Sect. II, Prop. VIII, Schol.

<sup>217</sup> Там же, Sect. II, Prop. VIII, Coroll.

<sup>218</sup> См. выше, гл. II, стр. 34.

<sup>219</sup> Nova dilucidatio. Sect. II. Prop. VIII – IX (pg. 16–29).

<sup>220</sup> Ср. это соч. т. III кн. II глав. XII, перев. Н. Полилова, стр. 524–530.

<sup>221</sup> Krit. der pr. Vern. (Bd. IV, S. 213). Кр. пр. раз. перев. Н. М. Соколова, стр. 117.

<sup>222</sup> Nova dilue Sect. II. Audit. probl. (IX. pg. 29–31).

<sup>223</sup> Nova diluc. Sect. II. Prop. VIII Schol. pg. 17–18.

<sup>224</sup> Nova dilue. Sect. II. Prop. X (pg. 31).

<sup>225</sup> Nov. dil. Sect. II. Prop. X (pg. 31–33).

<sup>226</sup> Там же, Sect. II. Prop. XI (pg. 34–36).

<sup>227</sup> Nov. dil. Sect. III. Prop. XII (pg. 33–39).

<sup>228</sup> Там же. Sect. III. Prop. XIII, Demonstr. (pg. 39–40).

<sup>229</sup> Nov. dil. Sect. III. Prop. XIII, Dilucid. (pg. 40–41), cf. Usus No 2 (pg. 42).

<sup>230</sup> Nov. dil. Sect. III. Prop. XIII. Usus No 4 et 6 (pg. 42–44).

<sup>231</sup> Nov. dil. Sect. III. Prop. XIII. Usus No 3 (pg. 43).

<sup>232</sup> Allg. Naturgesch. des Himmels, Bd. II, Hauptst. VII, Bd. VIII, S. 324.

<sup>233</sup> Bd. VI, S. 1–10.

<sup>234</sup> См. гл. XI, стр. 187. Sämtl. Werk. Bd. IX. S. 61.

<sup>235</sup> Hamanns Schriften (Ausg. v. Fr. Roth). Th. I, S. 491.

<sup>236</sup> Borowski, Leben Kants, S. 58 flgd. Anmkg.

<sup>237</sup> См. выше, гл. VII, стр. 128–129. С. 1–4.

<sup>238</sup> Hamanns Schriften (Ausg. von Roth). Th. III. S. 179 flgd. S. 198 flgd.

<sup>239</sup> Cohen, Die systematischen Begriffe in Kants vorkrit. Schriften u. s. f. (1873) S. 16. Fr. Paulsen, Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie (1875), S. 73. Коген полагает, что эти сочинения написаны в следующем порядке: 1. Сочинение на премию. 2. Отрицательные величины. 3. Основания доказательства. А по мнению Паульсена порядок их таков: 1. Основания доказательства. 2. Быть может, сочинение на премию. 3. Отрицательные величины и Ложное хитросплетение. Коген придает огромное значение своему открытию, тогда как Паульсен рассудительно замечает, что "этому вопросу он вообще не придает большого значения".

<sup>240</sup> Die falsche Spitzfindigkeit u. s. f. § 1 und 2 (Bd. I, S. 2–6).

<sup>241</sup> Die falsche Spitzfindigkeit u. s. f. § 3–5 (S. 6–12).

<sup>242</sup> Die falsche Spitzfindigkeit u. s. f. § 5 (S. 13–14).

<sup>243</sup> Этим устраняются все возражения, приводимые против этого пункта моего понимания сочинения Канта (Cohen, Die systematischen Begriffe u. s. f. S. 16 flgd.). Если бы в выше указанных местах Кант, по примеру Лейбница и Вольфа, видел, как это думает Паульсен, различие между мышлением и восприятием только в степени ясности представления, то это различие он не называл бы "существенным" и не побуждал бы своих читателей лучше "вдумываться в это различие". Ведь он сам только вдумывался бы в то, что другие задолго до него высказали! Точно так же это лишь количественное различие он не называл бы "узлом", который развяжется, если мы усмотрим, "какая скрытая сила" порождает суждение. Эту скрытую силу он не мог объяснять способностью "свои собственные представления

делать объектом своих мыслей", и характеризовать эту силу, как такую, которую "нельзя вывести ни из какой другой" и следует называть "основною способностью в настоящем смысле этого слова". Ведь в этом случае она происходила бы из другой способности, как высшая степень из низшей. С этим значением выше приведенных положений вовсе не находится в противоречии, как это думает Паульсен, то обстоятельство, что Кант согласен с учением Лейбница, согласно которому душа в смутной форме представляет вселенную, так как логическая способность прояснения понятий предполагает, что существуют представления неясные или требующие прояснения (F. Paulsen: Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie, S. 87).

<sup>244</sup> Briefe, die neueste Litteratur betr. Bd. XXII, S. 147–157. По свидетельству Х. И. Крауса автором этой рецензии, помеченной знаком Tz, был Мендельсон.

<sup>245</sup> Versuch, den Begriff der negativen Grossen In die Weltweisheit einzuführen (1763). Vorrede (Bd. I, S. 21–23).

<sup>246</sup> Ebendas. Abschn. I (S. 25–33).

<sup>247</sup> См. выше гл. XI, стр. 197–199. Nov. dil. Sect. II. Prop. VIII. Schol.

<sup>248</sup> Versuch п. s. f. Abschn. II. 1–2 (S. 33–37).

<sup>249</sup> Против меня можно с успехом приводить "это скромное положение", утверждая, что я не прав, сравнивая Канта в этом месте с Гельвецием и противопоставляя этот его взгляд его позднейшей точке зрения. Но речь идет не о том, познаваема или нет степень нравственного настроения, а о том, что это настроение вообще может иметь различия по степени. Соответственно позднейшему учению Канта о свободе, нравственное настроение в такой же мере не имеет степеней, как и долг и обязанность (Cohen, S. 35).

<sup>250</sup> Versuch u. s. f. Abschn. II. 3 (S. 37–39); Abschn. III. 3 (S. 57). Ср. соч. Канта Ueber die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf (Bd. III, S. 442).

<sup>251</sup> Konrad Dietrich: Kant und Newton (Tübingen 1877) S. 53.

<sup>252</sup> Versuch u. s. f. Abschn. II. 4 (S. 39–43).

<sup>253</sup> Versuch и т. д., отд. III. 1 (стр. 44 с.).

<sup>254</sup> Versnch u. s. f. Abcschn. III (S. 48–54). Nov. dil. Sect. II. Prop. X.

<sup>255</sup> См. выше стр. 199–200.

<sup>256</sup> Versuch u. s. f. Abschn. III. 3 (S. 56 flgd.).

<sup>257</sup> Versuch u. s. f. III. Allg. Anm. S. 59.

<sup>258</sup> Versuch u. s. f., III., Allg. Anm., 59 flgd. Буквально согласно с этим и прямо указывая на Юма, Кант говорит в предисловии к "Пролегоменам" (S. W. III. S. 167–169).

<sup>259</sup> Nov. dil. Sect II. Prop. X. См. выше стр. 194.

<sup>260</sup> Versuch u. s. f. S. 60 flgd.

<sup>261</sup> Versuch u. s. f. S. 61–62.

<sup>262</sup> Borowski, I. Kants Leben und Charakter, S. 170.

<sup>263</sup> Hamanns Schriften Ausg. v. Roth S. 442 flgd.

<sup>264</sup> Смотр. выше стр. 49. Ср. Schubert, Leben Kants, стр. 22.

<sup>265</sup> Паульсен находит, что форма, в которой Кант выразил свою проблему, гораздо определеннее напоминает одно положение в учении о разуме Реймаруса, чем выражение Юма. Это положение (Vernunftlehre, § 122) выражено следующим образом: "если мы утверждаем, что что-нибудь есть или не есть, то должно существовать также что-нибудь, из чего вполне можно понять, почему что-либо есть или не есть" (Paulsen, Versuch, S. 68). По Канту, как раз вовсе не может быть понятно то, что у Реймаруса "можно вполне понять" из одного разума. Вопрос: "как понять, что что-либо есть, потому что есть нечто другое?" один из них считает не решимым логически, а другой видит в нем логически ясное положение. Паульсен полагает, что Кант получил свой вопрос из положения Реймаруса путем превращения; однако в этом вопросе и в таком понимании его ему предшествовал Юм, и нам гораздо важнее знать, с кем Кант согласен в этом вопросе, а не кому он противоречит, так как противников у него легион, а предшественник лишь один.

- <sup>266</sup> Briefe, die neueste Litt. betr. т. XXII, S. 159–176.
- <sup>267</sup> Versuch den Begriff der negativen Grossen u. s. f. Allg. Anm. (Bd. I. S. 60).
- <sup>268</sup> См. выше гл. X, стр. 179–182, гл. XI, стр. 180; глава XII, стр. 194 с., стр. 202 с.
- <sup>269</sup> Der einzig mögliche Beweisgrund. Vorr. (Bd. VI, S. 14).
- <sup>270</sup> Der einzig mögliche Beweisgrund, Abt. III. 1–14 (S. 118–125).
- <sup>271</sup> Der einzig mögliche Beweisgrund, Abth. III. 5 (S. 128).
- <sup>272</sup> Der einzig mögl. Beweisgrund, III. 4 (S. 126).
- <sup>273</sup> Там же, Abth. III. 4 (S. 124), II. S. 74 flgd.
- <sup>274</sup> Der einzig mögliche Beweisgrund, III. 4 (S. 125). Cp. II. S. 80 flgd.
- <sup>275</sup> Der einzig mögliche Beweisgrund, I. S. 21–25.

- <sup>276</sup> Der einzig mögliche Beweisgrund, I S. 27–34.
- <sup>277</sup> Противоположного мнения держится Паульсен в сочинении Versuch и т. д., S. 64 с.
- <sup>278</sup> Der einzig mögl. Beweisgrund, S. 35–39 S. 39–45. О реальной противоположности: II. рассужд. III. 6. Против пантеизма: II. рассужд. IV. 4. О Спинозе: отд. I. рассужд. I, 2. О спинозизме Канта в сочинении о единственно возможном доказательстве ср. соч. Дитриха: Kant und Newton, S. 61–63.
- <sup>279</sup> Там же, Abth. II. Betr. I. 1. Сравни Vorr. S. 20.
- <sup>280</sup> Там же, Abt. II Betr. VI, 2 (S. 83–84).
- <sup>281</sup> Там же, Abt. II Betr. VII, 1–4 (S. 98–114).
- <sup>282</sup> Там же, Abt. II. Betr. V. 1–2. Betr. VI. 1–4 (S. 73–97).
- <sup>283</sup> Briefe, die neueste Litt. betr., Bd. XVIII, стр. 102.
- <sup>284</sup> Hamanns Schriften Bd. III. S. 180. Там же упоминается (ч. III. стр. 317) тюрингенская

диссертация *Observationes ad commentationem M. I. Kantil de uno possibili fundamento demonstrationis existentiae Dei* (Tub. 1763). – *Jacobis Werke*. Bd. II, 8. 189–191. Ср. мою *Историю философии*, т. VI, стр. 1 с.

<sup>285</sup> См. выше гл. VI. Стр. 110 с., гл. XII. стр. 183 с.

<sup>286</sup> *Untersuchung über die Deutlichkeit* и т. д., рассужд. I (т. II, стр. 74).

<sup>287</sup> *Der einz. mögl. Bew. Abt. I, Betr. I* (Bd. VI. S. 20).

<sup>288</sup> Там же, *Vorg.* S. 14. Кант прибавляет: "это замечено уже и другими". Кто эти другие? Я ищу их среди эмпиристов и не нахожу ни одного имени, которое бы более подходило к этому месту, чем Юм.

<sup>289</sup> *Untersuchung über die Deutl.* и т. д. рассужд. I. § 4 (т. I, стр. 74).

<sup>290</sup> Там же, *Betr.* I. § I.

<sup>291</sup> Там же, *Betr.* I. § I.

<sup>292</sup> Там же, рассужд. I § 2.

<sup>293</sup> Там же, *Betracht.* I. § 4.

<sup>294</sup> Там же, *Betracht* II (S. 76). Ср. *Falsche Spitzfindigkeit*, § 6 (S. 16–18). См. выше, гл. XIII. стр. 188.

<sup>295</sup> Там же, *Betracht.* III, § 3 S. 86–89).

<sup>296</sup> Там же, *Betracht.* II (S. 77 с.).

<sup>297</sup> Там же, *Betracht.* IV. § 1 (S. 90–91).

<sup>298</sup> Там же, *Betracht.* IV. § 2, S. 92–95.

<sup>299</sup> Там же, IV § 2, S. 93 и 96.

<sup>300</sup> См. выше, гл. XIII, стр. 208 и 209.

<sup>301</sup> См. выше, гл. XIV. стр. 260–262.

<sup>302</sup> *Untersuch. über die Deutl.* и т. д. (S. 95). Объявление о лекциях зимою 1765–1766 г. (Bd. I, S. 103).

<sup>303</sup> Следовательно, считать сочинение на премию первым из рассматриваемых трудов и провозглашать это ложное мнение с торжеством, как своего рода открытие, это значит совершенно упускать из виду дидактический и биографический ход развития этих четырех сочинений (Cohen, *Die systematischen Begriffe u. s. f.* S. 6). Кант дает своему сочинению иное заглавие, чем этого требует вопрос, поставленный на премию; свою тему он считает исследованием об основоположениях естественной теологии и т. д., что было бы непонятно если не принимать в расчет ближайшее предыдущее исследование о единственно возможном основании доказательства.

<sup>304</sup> Объявление о лекциях в зимнем семестре 1765–1766 (Bd. I. S. 97–108, S. 102 flgd.).

<sup>305</sup> Там же, S. 99–101, S. 106. flgd.

<sup>306</sup> Там же, S. 106.

<sup>307</sup> Schubert. I. Kant Briefe, Erklärungen. Отрывки из литературного наследия Канта.

<sup>308</sup> K. Dietrich, Kant und Newton (Тюб. 1877), Kant

und Rousseau (Тюб. 1878).

<sup>309</sup> Ср. мое сочинение "Francis Bacon und seine Nachfolger" (2 изд.) Buch III, гл. X. S. 688–693.

<sup>310</sup> Anthropologie. Th. II, § 87 (Bd. X. S. 369.).

<sup>311</sup> Там же (S. 370).

<sup>312</sup> Fragmente. I. Примечания к наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного (Schubert, I. Kants Briefe и т. д. S. 226).

<sup>313</sup> Там же, S. 232.

<sup>314</sup> Там же, S. 240.

<sup>315</sup> Там же, S. 240–241.

<sup>316</sup> См. выше гл. VI. стр. 121 с.

<sup>317</sup> См. выше гл. VII, стр. 131. Это сочинение Канта появилось в 1764 г. и в том же году рассмотрено Гаманом в кенигсбергской газете. Два следующие издания являлись в 1766 и в 1771 (Bd. VII S. 377–439). Ср. K. Dietrich, Kant und Rousseau, S. 9–24. Впрочем, я не могу



приписывать "Наблюдениям" такого широкого и продолжительная значения в ходе развития Канта, как это предполагает Дитрих; еще менее согласен я с его примечанием (S. 98), что Кант в своих "Рассуждениях об оптимизме" поддерживал Вольтера против Руссо. Скорее он наоборот относился к оптимистическому мировоззрению (см. выше гл. XII, стр. 203–208). Также в своих "Отрывках" Кант прямо называет Руссо основателем теодицеи (См. гл. XIV, стр. 258).

<sup>318</sup> Beobachtungen, Abschn. I (Bd. VII, S. 379–382).  
Ср. Abschn. III. S. 411, S. 387–400.

<sup>319</sup> Там же, Abschn. III (S. 406–408).

<sup>320</sup> Там же (S. 421 flgd.).

<sup>321</sup> Там же, отд. III (т. VII. стр. 408–411).

<sup>322</sup> Там же, отд. III (стр. 419–421).

<sup>323</sup> Там же, III (S. 414).

<sup>324</sup> Там же, III (S. 414, прим.).

<sup>325</sup> Там же, IV (S. 424–429).

<sup>326</sup> Там же, IV (S. 430 flgd.).

<sup>327</sup> Там же, IV (Bd. VII, стр. 437–438).

<sup>328</sup> Raisonnement über den Abenteurer Ian Pawlikowicz Zdomozyrskich Komarnicki (Königsberg, Gelehrte und politische Zeitung. 1764).  
Bd. X. S. 1–4. Ср. во втором издании Гартенштейна (Bd. II. S. 207–209).

<sup>329</sup> Versuch über die Krankheiten des Kopfs (1764).  
См. выше гл. VII. стр. 131. D. 3 (Bd. X. S. 5–22).  
Ср. Borowski, S. 210.

<sup>330</sup> Versuch über die Krankheiten des Kopfs  
(Bd. X. S. 16).

<sup>331</sup> Там же (X. S. 10).

<sup>332</sup> Сведенборг, говорят, возвращаясь из Англии, высадился на сушу в Готенбурге, в воскресенье в конце сентября 1756, и был принят как гость в доме Вильяма Кастеля, и вместе с ним еще общество из пятнадцати лиц. В шестом часу Сведенборг удалился и вскоре вернулся в страхе с известием, что Зедермальм в Стокгольме горит.

На расстоянии более пятидесяти миль он следил за ходом пожара от шести до восьми часов вечера и подробно рассказывал о нем. Вечером в понедельник и рано утром во вторник пришли официальные сведения, совершенно согласовавшиеся с его рассказом. Так сообщает Кант письменно (1703). В 1766 году у него были более верные сведения о времени этого события, хотя также неточные. Пожар произошел не в конце 1759, а 19 июля 1759.

**333** Borowski, S. 210

**334** См. выше гл. VI. стр. 131 D. 4 (т. III. стр. 45–112).

**335** Письма к Мендельсону 7 февраля и 8 апреля 1766 (собр. соч. Канта в изд. Розенкранца и Шуберта, т. XI, отд. 1, стр. 6 с.).

**336** Borowski, стр. 211–225. I. Kants S. W. Ausg. von Hartenstein, Bd. X S. 453–467.

**337** I. Tafel: Supplement zu Kants Biografie und zu den Gesamtausgaben seiner Werke oder die von Kant gegebenen Erfahrungsbeweise für die Unsterblichkeit und fortdauernde

Wiedererinnerungskraft der Seele durch Nachweisung einer groben Fälschung in ihrer Unverfälschtheit wiederhergestellt, nebst einer Würdigung seiner früheren Bedenken gegen, sowie seiner späteren Vernunftbeweise für die Unsterblichkeit. Stuttgart, 1845. Дополнение к биографии и собраниям сочинений Канта, или данные Кантом эмпирические доказательства бессмертия и загробной памяти души, восстановленные в своей неподдельности путем указания грубой подделки, наряду с оценкою его первоначальных сомнений в бессмертии, а также последующих доказательств разума в пользу бессмертия.

**338** См. выше гл. VI. стр. 121 и 122, прим.

**339** Об этом браке я узнал впервые из уст умершей госпожи фон Краузенек (вдовы генерала фон Краузенека, который за 10 лет до Мольтке был начальником генерального штаба прусской армии); она была правнучкою этой госпожи фон КлингшпORN, которая переписывалась с Кантом о Сведенборге, еще будучи девицею фон КноблOX. Точную дату брака восстановил Ибервег на основании генеалогически-исторических данных (Lpzg. 1765, Th. XXVII, S. 384).

<sup>340</sup> Ср. собр. соч. Канта в изд. Гартенштейна. Т. III. Предисловие, стр. VIII – X. Ср. выше гл. VII стр. 131. D. I.

<sup>341</sup> Hamanns Schriften (Ausg. von Roth) Th. VI, S. 178. flgd.

<sup>342</sup> Träume eines Geistersehers и т. д. (Bd. III. S. 47).

<sup>343</sup> Там же, ч. I, отд. I (стр. 49–60).

<sup>344</sup> Там же, ч. 1, отд. II. Отрывок таинственной философии, открывающей общение с миром духов.

<sup>345</sup> Назови мне, моя Лаура, ту силу, которая мощно влечет тело к телу, назови, моя Лаура, то очарование, которое деспотически влечет дух к духу.

<sup>346</sup> Друг, доволен малым Вседержитель, – пристыжены мелочные мыслители, робко выслеживающие законы. Царство духов и хаос телесного мира ведутся к цели размахами одного колеса; это видел Ньютон. Сферы, учит он, поработанные одною уздою, описывают запутанные пути вокруг сердца великого

мирового пространства, а системы духов стремятся к великому солнцу духов, как ручьи, текущие к морю.

<sup>347</sup> Träume u. s. f. S. 66–70. Ср. выше гл. XIV, стр. 258 с.; гл. XV. стр. 260 с.

<sup>348</sup> Там же, S. 70–74. Hauptst. III. Antikabbala и т. д. S. 75–78.

<sup>349</sup> Там же, S. 80–83.

<sup>350</sup> Там же, S. 88–93.

<sup>351</sup> Там же, S. 93.

<sup>352</sup> Там же, Th. II, Hauptst. II. S. 93–97. I, S. 91.

<sup>353</sup> Там же, I, Hauptst. II. S. 74–75.

<sup>354</sup> Там же, S. 75 и 76.

<sup>355</sup> Там же, S. 87.

<sup>356</sup> Там же, S. 105.

<sup>357</sup> Там же, S. 105. S. 107.

358 Там же, S. 83.

359 Там же S. 84.

360 Там же, S. 85–86.

361 Там же, S. 110 flgd.

362 Там же, S. 108.

363 Там же, Kants S. W. 53.

364 Ausgabe von Rosenkranz und Schubert (S. 6 flgd.).

365 Там же, S. 9–10. Чтение "meines gesunden aber ununterwiesenen Verstandes" очевидно заключает в себе ошибку, хотя находится во всех изданиях; согласно смыслу я читаю "eines" вместо "meines".

366 Träume u. s. f. S. 112.

367 Paulsen, Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie, S. 88–100.

368 См. выше гл. XIII, стр. 228, прим.

369 Kants Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik и т. д. Предисловие (Bd. III, S. 167 u. 168).

370 Там же, предисл. (S. 168, Anm.).

371 Там же, пред. S. 170.

372 Если некоторые писатели, как, напр., Коген, возражают мне, что в прежних изданиях этого сочинения я слишком широко понимал влияние Юма на Канта, то это возражение до такой степени ошибочно что правильнее было бы противоположное ему утверждение: я изображал это влияние недостаточно широко.

373 Prolegomena. Vorr. S. 170 u. 171.

374 Ср. мою диссертацию "Clavi Kantiana. Qua via I. Kant philosophiae criticae elementa invenerit". Иена, 1885. О Канте и Юме ср. в следующей книге "Критические дополнения".

375 Bd. III. S. 116–122. См. выше гл. VIII, стр. 150.

376 См. выше гл. IX стр. 155 и 156.

377 Ср. выше гл. IX, стр. 159, гл. XII, стр. 199 с.

378 Versuch, die neg. Grossen и т. д. (Bd. I, S. 22).

379 Der einzig mögliche Beweisgrund и т. д. (Bd. VI, S. 20). Ср. выше гл. XIV, стр. 240.

380 Untersuchung über die Deutlichkeit и т. д. Bd. I, S. 70–72). Ср. выше гл. XIV, 247–249.

381 Von dem ersten Grunde des Unterschiedes u. s. f. Bd. III, S. 116.

382 Там же, Bd. III, S. 116.

383 Там же, S. 121–122.

384 Там же, стр. 117 с.

385 A. Trendelenburg: Logische Untersuchungen, 2 Aufl. Bd. I. S. 163. Historische Beiträge zur Philosophie, Bd. III, S. 246–248. Ср. мое сочинение Anti-Trendelenburg, S. 45–48.

386 Träume eines Geistersehers u. s. f. Th. I. Hauptabschn (Bd. III S. 105).

387 Смотри выше. Книга I. Гл. II. Стр. 14 и след.

388 De mundi sensibilis atque intelligibilis etc. Sectio II § 7–8 (Op. Vol. III pg. 134).

389 Смотри выше. Книга I. Стр. 4–6.

390 Кантовский термин intelligibel переводится часто по-русски словом умопостигаемый. Мы предпочитаем сохранить латинский корень слова, как это сделал Кант, перенеся его в немецкий язык. Примеч. переводчика.

391 Hamann an Herder von 5 Aug. au Hartknoch vom 11 Aug. und an Herder vom 15 Sept. (Ausg. Roth. Th. VI. S. 202, 206, 209 flgd.).

392 Смотри выше книг. I. Глава VII, стр. 132.

393 Там же. Глава IV, стр. 73–86. Сравн. К. Fischer. Abhandlungen über die hundertjährige Gedächtnissfeier der Kantischen Kritik der reinen Vernunft.

394 Вполне понятно, что современные издатели сочинений Канта должны давать Критику

чистого разума в обоих видах, возьмут ли они за основной текст первое издание 1781 или второе 1787 и прибавят изменения частью в примечаниях, частью в прибавлениях и дополнениях. Своим письмом от 24 авг. 1837 г. года Шопенгауэр побудил Розенкранца в его полном издании взять за основной текст Критику в ее первой форме (Bd. II. Leipzig. Leopold Voss. 1838). Гартенштейн, наоборот, предпочел в своих обоих полных изданиях Критику в ее второй форме, как окончательно установленную Кантом (Bd. II. Leipzig und Bauman. 1833).

<sup>395</sup> Прологомены. Предисловие. Пер. Соловьева. Москва, 1893.

<sup>396</sup> A Trendelenburg. Histor. Beiträge (Bd. III. S. 251–260).

<sup>397</sup> Prolegomena Vorerinnerung: § 3 (Bd. III, S. 181). Пролег. пер. Соловьева, стр. 22.

<sup>398</sup> Смотри выше. Кн. I. Глава XVII стр. 314.

<sup>399</sup> См, выше. Книга I глава XVII. Стр. 312 и с.

<sup>400</sup> Proleg. Vorrede (Bd. 111, стр. 171 и 173).

Пролег. пер. Сол. стр. 11.

<sup>401</sup> См. выше, глава I, стр. 325. сл.

<sup>402</sup> Bd. X 481. Из этого письма видно также, что решительный шаг в развитии философа, благодаря которому он стал на критическую точку зрения, произошел летом 1769 года. В своем письме к Мендельсону 16-го августа 1783 года Кант говорит о Критике чистого разума как о "продукте размышления, по крайней мере, двенадцати лет".

<sup>403</sup> Смотри выше. Книга I. Глава IV. Стр. 78.

<sup>404</sup> Смотри выше. Книга I. Глава XIII. Стр. 222–226. Гл. XVI, стр. 301–309. Ср. Paulsen Versuch u. s. f. Cap. III, S. 114–116, insbes. S. 129 flgd.

<sup>405</sup> Vaihinger Commentar zu Kants Kr. d. r. V. (Bd. I. Erste Hälfte 1881). S. 46.

<sup>406</sup> De mundi sensibilis etc. Sectio III. S. § 16 C. (Vol. III. pg. 143–144).

<sup>407</sup> De mundi sensibilis. Sectio, III. § 13–15.

408 De mundi sensibilis. Sectio I. § 1–2. Sectio II. § 3–4.

409 Ibid. Sectio II, § 4.

410 De mundi sensibilis. Sectio III, § 5.

411 De mundi sensibilis etc. Sectio II, § 6.

412 Ibid. Sectio II, § 8. Philosophia autem prima continens principia usus intellectus puri est metaphysica.

413 De mundi sensibilis, Sectio II, § 12.

414 Ibid. § 12.

415 Ibid. Sectio II, § 9.

416 De mundi sensibilis Sectio IV, § 16.

417 De mundi sensibilis Sectio IV, § 17–21 (inc).

418 Ibis, Sectio IV, § 22.

419 De mundi sensibilis etc. Sectio IV. § 22 Scholion.

420 См. выше, книга I. Глава XII. Стр. 202–203.

421 De mundi sensibilis etc. Sectio V § 27.

422 СРАВ. Paulsen: Versuch и т. д. Cap. III. s. 101–104.

423 De mundi sensibilis etc. Sectio V. De methode circa sensitiva et intellectualia in metaphysicis.

424 Ibid. Sectio V § 23.

425 De mundi sensibilis etc. Sectio V. § 24–25.

426 Ibid. Sectio V. § 27.

427 De mundi sensibilis etc. Sectio V, § 28.

428 Ibid. Sectio. V § 28.

429 De mundi sensibilis etc Sectio V, § 30.

430 De mundi sansibilis etc. Sectio V § 30 (sub finem).

431 Ibid, Sectio III, § 13–15, § 14: De tempore § 15:

De spatio. Krit. der. r. V. Elementarlehre Th. 1 (Bd. II S. 57–87). Крит. чист, разума. Пер. Соколова. С.-Петербург. 1897, стр. 49–74 (Пер. Лосского, СПб. 1907, стр. 41–61). Prolegomena u. s. f. Th. I, § 6–13, Anmkg. I – III (Bd. III S. 195–210). Прологомены и т. д. Пер. Соловьева, ч. I, стр. 38–59.

<sup>432</sup> См. выше Книга II, стр. 348–350.

<sup>433</sup> Kritik d. r. V. Elementarlehre Th. I, § I, Anmkg. (Bd. II S. 60 flgd.). Кр. ч. р. пер. Сок. стр. 50 (Пер. Лос., стр. 42).

<sup>434</sup> Proleg. Th. I, § 13 (Bd. III, S. 210). Прологом. пер. Солов. стр. 59.

<sup>435</sup> De mundi sensibilis, Sectio, III, § 15, No 1. § 15 A. Kritik d. r. Vern Elemetarl. Th. I, No 1 und. 2 (Bd. II S. 62 и 63). Кр. ч. р. пер. Сок. стр. 52 (Пер. Лос., стр. 44).

<sup>436</sup> De mundi sensibilis etc. Sectio III, § 14, No 2–3, § 15 B – C, Kritik d. r. V. Elementarlehre, Th. I. § 2, No 3 § 4, No 4 (Сок. стр. 63, 58 и 59. Лос. стр. 44, 48, 49).

<sup>437</sup> De mundi sensibilis etc. Sectio III, § 15 C. Prolegomena. Th. I, § 13. Пролег. пер. Солов. § 15.

<sup>438</sup> Kritik d. r. V. Elementarl. Thl. § 2. Nr. 4. § 4. Nr. 5 (Сок. стр. 53 и 57. Лос. стр. 44, 48). Тренделенбург должен был бы обратить внимание на эти точные объяснения философа и не должен бы был возражать мне в этом месте, что по Канту существуют родовые понятия, которые не суть частичные представления (Hist. Beit. III. S. 252–256). Ср. мой ответ: Anti-Trendelenburg (2 Aufl.) S. 6–17. Смотри следующие "".

<sup>439</sup> De mundi sensibilis etc. Sectio III § 14, Nr. 4 § 15 Corollarium. Kritik. d. r. V. Elementarlehre Th. I § 2 Nr. 4 § 4 Nr. 5 (Сок. стр. 53 и 59. Лос. стр. 44, 54).

<sup>440</sup> См. выше, книга I. Гл. XII. Стр. 199–200. Гл. XVII. Стр. 311–319, 314–315.

<sup>441</sup> De mundi sensibilis etc. Sectio III § 15 Corollarium.

<sup>442</sup> Этим опровергаются оба возражения Тренделенбурга: что по диссертации якобы время



не обуславливает применения законов мышления, а только "споспешествует" ему, и что Критика "заглаживает и признает неправильным то", что утверждает диссертация (Hist. Beitr. III Стр. 250–251).

443 De mundi sensibilis etc. § 14 Nr. 5.

444 De mundi sensibilis etc. § 14 Nr. 4.

445 De mundi sensibilis etc. Sectio III § 14 Nr. 5, § 15 D. Kritik d. r. V. Elementarlehre Th. § 3, 6. Кр. ч. р. § 3, § 6.

446 De mundi sensibilis etc Sectio III, § 14, No 5 (Vol. III pg. 141) § 15. D (pg. 144–145), Kr. d. r. V. Elementarlehre I, § 2, S. 7 (Bd. II. S. 62, S. 76) (Сок. стр. 52, 64. Лос. стр. 43, 53).

447 Kr. d. r. V. Elementarlehre I § 7 (II S. 76) (Сок. стр. 61. Лос. стр. 53).

448 De mundi sensibilis etc. Sect. III. § 15 D.

449 A. Trendelenburg. Hist Beitr. S. 241.

450 Kr. d V. Elementarl. Th. I. § 3. § 5 (II S. 65

flgd. S. 71) (Сок. стр. 54 и 59. Лос. стр. 45, 49). Prolegomena. Th. I. § 12 (III. S. 200). Пролег. стр. 43–46.

451 Kr. d. V. Elementarl. I. § 6 c. (II S. 72) (Сок. § 6, стр. 61. Лос. стр. 51). De mundi sensibilis. etc. Sectio III, § 14. No 7 § 15. E.

452 Ibid. Sectio III, § 15. Coroll. (Vol. III p. 147). Сравн. Kritik. d. r. V. Elementarl. Th. I, § 6 b (II. S. 72) (Сок. § 6 в, стр. 60. Лос. стр. 50).

453 De mundi sensibilis etc. Sectio III, § 14 No 5 (Vol. III pg. 146).

454 Ibid. Sectio III, § 15 Coroll. (Vol. III pg. 147). Cp. Kritik. d. r. V. Elementarl. Th. I, § 6 c. (Сок. стр. 60–61. Лос. стр. 50).

455 Там же Th. I, § 1 (II S. 60) (Сок. § 1, стр. 29–30. Лос. стр. 27).

456 De mundi sensib. etc. Sectio III, § 14. Nr. 5 (pg. 141–142).

457 De mundi sensibilis etc. Sectio III, § 15 Coroll. (Vol. III, pg. 147 et 148).

<sup>458</sup> De mundi sensibilis etc. Sectio III. § 11, Nr. (Vol. III, pg 142 et. 145).

<sup>459</sup> Prolegomena Th. I § 13 Anmrk. III (Bd. III, S. 206–210). Пролег. § 13 стр. 59. См. выше книг. 1. Гл. IV. Стр. 84 след.

<sup>460</sup> Kritik. d. r. V. Elementarl. Th. I. § 8. Allg. Anmkg. I und II (Bd. II. S. 78 und 84) (Сок. стр. 66 и 71. Лос. стр. 54 с., 59).

<sup>461</sup> Kritik. d. r. V. (1781). Elementarl. I. § 3 (II S. 68 Anmkg.). Ausgabe von Kehrbach (S. 56 flgd.) (Сок. стр. 56 с. Лос. стр. 47).

<sup>462</sup> De mundi sensib. etc. Sectio III, § 15, E (Vol. III, pg. 145): Leges sensualitatis erunt leges naturae, quatenus in sensus cadere potest.-Prolegomena. Th. II, § 14–16, § 36 (Bd. III, S. 211–213, S. 238). Пролег. § 14–16, § 36, стр. 60–63, 95–99.

<sup>463</sup> Krit. d. r. V. Elementarl. Th. II, Abth. I (Bd. II, S. 102–103), Proleg. Th. II, § 22. Кр. ч. р. (Сок., стр. 86–87. Лос. стр. 69).

<sup>464</sup> Там же. Einlei. I – IV (Bd. II, S. 88–89) (Сок.

стр. 75–83. Лос. стр. 61–76).

<sup>465</sup> Prolegomena. Th. II. § 18–19, Прологомены, § 18–19.

<sup>466</sup> Prolegomena, § 22, Anmkg. (III S. 223) Прологомены, § 22, стр. 77, примеч.

<sup>467</sup> Там же, Th. I, § 19–20 (Bd. III S. 216–220). стр. 67–72.

<sup>468</sup> Kritik d. r. V. Elementarl. Th. II, § 9 (Bd. II S. 103–108) (Сок. стр. 83–92. Лос. стр. 67–73).

<sup>469</sup> Там же. Elementarl. Th. II § 10 (S. 108–111) Prolegomena Th. II § 21 (III S. 220 flgd.). Кр. ч. р. (Сок. стр. 92–94. Лос. стр. 72 с.). Пролег. стр. 73–74.

<sup>470</sup> Kritik. d. r. V. Elementarl. Th. II, § 10 (Bd. II S. 111–112) Prolegomena. Th. II. § 39 (Bd. II 243–246). Кр. ч. р. (Сок. стр. 94–96, Лос. стр. 74–76). Пролег. стр. 102–106.

<sup>471</sup> Там же. § 10 (Bd. II, S. 112–113). Кр. ч. р. (Сок. стр. 95–96. Лос. стр. 76).

472 Kritik. d. r. V. § 11 (Bd. II, S. 113–115) Prolegomena, Th. II, § 39 (Bd. III, S. 247) Anmkg. Кр. ч. р. (Сок. стр. 96–98. Лос. стр. 76–78). Пролег. стр. 107 прим.

473 Апелът принимает в своей метафизике (1857) категории отношения за основные понятия, из которых выводятся остальные; Шопенгауэр в своей критике кантовского учения (1819) не признает никакого значения за другими и выводит их из причинности, с которою совпадают понятия субстанции и взаимодействия. Причинность имеет для него значение наряду с пространством и временем, как единственная функция рассудка, а рассудок как созерцающая способность познания.

474 Kritikl. r. d. V. Elementarl. Th. II, 5; 13–14 (Bd. II. S. 118–124) (Сок. стр. 100–108. Лос. стр. 80–85).

475 См. выше книг. II, гл. IV стр. 391.

476 Krit. d. r. V. Elementarl. Th. II, § 15–27 (Bd. II S. 127–153) (Сок. стр. 607–626. Лос. стр. 86–115). Первое издание Критики не разделено на параграфы, второе же разделено только до

означенного пункта.

477 Krit. d. r. V. (1781) Elementarl. Th. II Ded. d. rein Verstandesbegriff. Abschn. II (Bd. II. S. 641 u. 642) Ausg. v. Kehrbach (S. 112–118) (Сок. стр. 611. Лос. стр. 89).

478 Kritik. d. r. V. (1781). Von der Deduct. d. r. V. Abscn. II 3 (Bd. II. S. 642–645) Kehrbach. S. 118–121 (Сок. стр. 611–614. Лос. стр. 89–91).

479 Kritik. d. r. V. (1781) Von der Deduct. и r. f. Absch. II (Bd. II. S. 645–647). Vgl. Kr. d. r. V. (1787). Elementarlehre Th. II. § 16 (Сок. стр. 614–615. Лос. стр. 91 с.).

480 Kritik d. r. V. (1781). Ded. d r. V. Abschn. II. 4 (Bd. II. S. 647–650). Kritik d. r. V. (1787). § 26 (Сок. стр. 651–681, стр. 126–129. Лос. стр. 92–94, 111–114).

481 Prolegomen Th. II. § 36. Schluss (III. S. 240). Пролег. стр. 99.

482 Kritik d. r. V. (1781). Ded, d. r. V. Abschn. II. 4 (Bd. II S. 648). Kehrbach S. 114. Kritik d. r. V.

(1787). Elementari. Th. II § 10–23 (Bd. II S. 131–139) (Сок. стр. 616 стр. 115–120. Лос. стр. 92 с., 102–106).

<sup>483</sup> Там же (1781). Ded. d. r. Verstds. Abschn. III (Bd. II. S. 650 flgd.) (Сок. стр. 619 и след. Лос. стр. 94 сс.).

<sup>484</sup> Kritik. d. r. V. Elementarl. Th. II § 10 (Bd. II. S. 109) (Сок. стр. 93. Лос. стр. 74).

<sup>485</sup> Krit. d. r. V. (1781) Bed. d. r. Verstds. Abschn. III (Bd. II S. 654 Anmkg) (Сок. стр. 622. Лос. стр. 97).

<sup>486</sup> Kritik. d. r. V. (1781). Bed. d. r. V. Abschn. III (Bd. II. S. 655 flgd. (Сок. стр. 622, 623. Лос. стр. 97 сс.). Сравни I. Mainzer: Die kritische Epoche in der Lehre von der Einbildungskraft u. s. f. (1881). Автор в своем со знанием дела написанном изложении оставил этот пункт двусмысленным тем, что он смотрит на сродство явлений так же и как на условие чистого сознания, которое могло бы существовать независимо от последнего.

<sup>487</sup> Kritik. d. r. V. Abschn. III (Bd. II, S. 656 flgd.) (Сок. стр. 623 след. Лос. стр. 99).

<sup>488</sup> Kritik. d. r. V. Abschn. III (Bd. II, S. 652) (Сок. стр. 620. Лос. стр. 96).

<sup>489</sup> Там же (Bd. II, S. 653 и 656) (Сок. стр. 621 и 624. Лос. стр. 96, 98).

<sup>490</sup> Kritik d. r. V. (1781) Ded. d. r. V. Abschn. III (Bd. II S. 659 и 660) (Сок. стр. 627 и 628. Лос. стр. 100 с.).

<sup>491</sup> См. выше. Кн. I Гл. XVI. Стр. 301–309.

<sup>492</sup> Kr. d. r. V. (1787) Elementarl. Th. II. § 27 (Bd. II. S. 150–152). Сок. стр. 129–131 (Лос. стр. 114).

<sup>493</sup> Krit. d. r. V. Tr. Anal. Buch II "Transcend. Urteilkraft" und "Transcend. Dortrin der Urteilkraft" (Buch. II. S. 153–157) (Сок. стр. 132–135. Лос. стр. 115–118).

<sup>494</sup> См. предш. главу, стр. 423 и след.

<sup>495</sup> Kr. d. r. V. S. 160 (Сок. стр. 138. Лос. стр. 120).

<sup>496</sup> Krit. d. r. V. Tr. Anal. Buch. II Hauptst. 1 (Bd. II. S. 147–161) (Сок. стр. 136–142. Лос. стр.

118–123).

<sup>497</sup> Krit. d. r. V. Transc. Anal Buch II. Hauptst. II (Bd. II, S. 174 bis 178) (Сок. стр. 152–155. Лос. стр. 130–132). Prolegom. Th. II § 24 (Bd. III S. 225). Пролег. § 24.

<sup>498</sup> Prolegomena Th., § 21 (Bd. III, S. 221). Прилег. стр. 74.

<sup>499</sup> Kritik d. r. V. Transc. Anal. Buch. II Hauptst. II (Bd. II S. 168–171). Кр. ч. р. стр. 146–148.

<sup>500</sup> Krit. d. r. V. (1781). Во втором издании значится "Во всех явлениях реальное, которое есть предмет ощущения, имеет интенсивную величину, т. е. степень" (Bd. II S. 178) (Сок. стр. 157. Лос. стр. 132).

<sup>501</sup> Kr. d. r. V. (Bd. II S. 174–185) (Сок. стр. 152–161, Лос. стр. 130–137).

<sup>502</sup> Kr. d. r. V. (Bd. II. S. 80–190) (Сок. стр. 162–165. Лос. стр. 138–140). Сравн. Proleg. (Bd. III. S. 228). Пролег. с. 81–82.

<sup>503</sup> Kritik. d. r. V. Tr. Anal. Buch II. Haupt (Bd.

II. S. 190–195) (Сок. стр. 166–170. Лос. стр. 140–144).

<sup>504</sup> См. выше. Стр. 442.

<sup>505</sup> Kritik d. r. V. Tr. Anal. Buch II, Hauptst. II (Bd. II. S. 195–211) (Сок. стр. 171–185. Лос. стр. 144–155). Proleg. Th. II. g 27–29 (Bd. III. S. 229–252). Пролег. стр. 84–83.

<sup>506</sup> В формулировке второго издания: Все субстанции, поскольку они могут быть восприняты в пространстве как одновременные, находятся в полном взаимодействии.

<sup>507</sup> Krit. d. r. V. Tr. Anal Buch. II Hauptst. II (Bd. III S. 211–217) (Сок. стр. 186–191. Лос. стр. 155–159).

<sup>508</sup> Krit d. r. V. (Bd. III. S. 217–223. S. 226 flgd.) (Сок. стр. 191–196. Лос. стр. 159–163).

<sup>509</sup> Там же (Bd. II. S. 227–228) (Сок. стр. 200–201. Лос. стр. 166 с.).

<sup>510</sup> Krit. d. r. V. (1787). Tr. Anal. Buch. II. Hauptst. II (Bd. II. S. 223 bis 226) (Сок. стр. 196–197. Лос.

стр. 163 с.).

<sup>511</sup> Там же (Bd. II. S. 232–236) (Сок. стр. 205–208. Лос. стр. 169–172).

<sup>512</sup> Proleg. Th. 1. § 13 (Bd. III. S. 210). Пролег., стр. 58–59.

<sup>513</sup> Срав. выше. Гл. IV. стр. 398–400.

<sup>514</sup> Krit. d. r. V. (1787) (Bd. II. S. 224) (Сок. стр. 197. Лос. стр. III).

<sup>515</sup> Там же (Bd. II. S. 224–226) (Сок. стр. 197–199. Лос. стр. 164 с.).

<sup>516</sup> Kritik d. r. V. (1787) (Bd. II. S. 232 folg.) (Сок. стр. 205. Лос. стр. 169).

<sup>517</sup> Там же (II S. 324) (Сок. стр. 206. Лос. стр. 171).

<sup>518</sup> Krit d. r. V. Tr. Anal. Buch II. Hauptst. III (Bd. II. S. 236–253). Кр. ч. р. Об основе различия всех предметов вообще на феномены и ноумены (Сок. стр. 209–225. Лос. стр. 172–185).

<sup>519</sup> Proleg. Th. II. § 32 (Bd. III. S. 234 flgd.). Прол. стр. 91.

<sup>520</sup> Krit. d. r. V. Tr. Anal. Buch II, Hauptst. III. Кр. ч. р. Тр. анал. (Сок. стр. 209–225. Лос. стр. 172–185).

<sup>521</sup> Krit. d. r. V. (Bd. II S. 244) (Сок. стр. 216. Лос. стр. 178).

<sup>522</sup> Там же (Bd. II. S. 246–249) (Сок. стр. 217–219. Лос. стр. 180 с. Примечание).

<sup>523</sup> Там же (S. 250–253) (Сок. стр. 221–225. Лос. стр. 181–185).

<sup>524</sup> Там же. Bd. II, S. 252 (Сок. стр. 223–224. Лос. стр. 183 с.).

<sup>525</sup> Там же. Bd. II S. 254–275. Об амфиболии рефлексивных понятий через смешение эмпирического рассудка с трансцендентальным (Сок. стр. 226–230. Лос. стр. 185–189).

<sup>526</sup> Смотри выше, Книга I. Гл. XII. Стр. 199–200.

<sup>527</sup> Смотри выше стр. 470 след.

528 Krit. d. r. V. Tr. Logik. Abth. II (Bd. II S. 276–532). Proleg. Th. III § 40–60 (Bd. III, S. 249–298). Трансц. логики отд. II трансц. диалектика (Сок. стр. 246–495 и 629–666. Лос. стр. 200–394). Пролег. стр. 108–167.

529 Krit. d. r. V. Transc. Dialectik. Einl. (Bd. II. S. 280–287) (Сок. стр. 249–256. Лос. стр.).

530 Krit. d. r. V. Transc. Dialect. Buch. 1 (Bd. II. S. 287 и 288). Кр. ч. р. О понятиях чист. раз. (Сок. стр. 257–258. Лос. 208–209.).

531 Кр. ч. р. (Сок. стр. 261. Лос. стр. 211).

532 Там же (Bd. II. S. 289 294). Об идеях вообще (Сок. стр. 258–263. Лос. 209–213.).

533 Там же (Bd. II. S. 294 flgd. S. 298). О трансц. идеях стр. 263–264, 266–267.

534 Там же (Bd. II. S. 276–279) (Сок. стр. 246–249. Лос. стр. 200–203).

535 Там же (Bd. II. S. 307). О диалектических выводах чист. раз. (Сок. стр. 274–275. Лос. стр.

221.).

536 Там же (Bd. II, S. 302. flgd.) (Сок. стр. 271 и след. Лос. стр. 390 сл.).

537 Kr. dr. V. (Bd. II, S. 296 и 307). Сок. стр. 264–265 и 275. Лос. стр. 214 и 221.

538 Krit. d. r. V. (Bd. II. S. 308–309). S. 660–698 (Сок. стр. 265–276 стр. 629–666. Лос. стр. 222–255). Сравни: Kehrbach: Kr. d. r. V. Text der Ausgabe. 1781. S. 293–339 Proleg. Th. III. § 46–49 (Bd. III. S. 256–261). Пролег. стр. 118–125.

539 См. выше Книга II. Гл. V. Стр. 416 след.

540 Kritik. d. r. V. (1781). Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre (Bd. II. S. 692–697). Замечание о сумме чистой психологии на основании этих паралогизмов, Сок. стр. 644–666. Лос. стр. 249–255. "Но нет ничего естественнее и соблазнительнее иллюзии – считать единство в синтезе мыслей воспринимаемым единством в субъекте этих мыслей. Его можно назвать субстанцией ипостазированного сознания (apperceptionis substantiatae)".

[541](#) Krit. d. r. V. (1781) (Bd. II S. 660–662) Сок. 629–630. Лос. стр. 225–225. Ср. издание 1787 (Bd. II. S. 316 flgd. S. 323). Сок. 274 и след. Лос. стр. 230.

[542](#) Krit. d. r. V. (1781). Zweiter Paralogismus der Simplicität Bd. II. S. 662–666. Сок. стр. 631–637. Лос. стр. 227–29.

[543](#) Там же (1781). Kritik. des zweiten Paralogismus (Bd. II. S. 667). Сок. стр. 631. Лос. стр. 229.).

[544](#) Kritik. d. r. V. Kritik. der. zw. Paralogismus. (Bd. II. S. 607 flgd.) (Сок. стр. 635 Лос. стр. 230).

[545](#) Krit d. r. V. (1781) (Bd. II. S. 319. Anmerg.) (Сок. стр. 285. Лос. стр. 241).

[546](#) Krit. d. r. V. (1781). Dritter Paralogism, des Persönlichkeit. (Bd. II S. 669–673) (Сок. стр. 438–441. Лос. стр. 231–33).

[547](#) Krit. d. r. V. (1781). Der vierte Parologism. der Idealität. (Bd. II. S. 673). Кр. ч. р. Сок. стр. 642. Лос. 233–34.

[548](#) Kritik. d. r. V. (1871) Der vierte Paralogismus der

Idealitat. (Bd. II S. 673). Сок. стр. 644. Лок. стр. 233–34.

[549](#) Kritik. d. r. V. Der vierte Paralogismus u. s. f. (Bd. II. S. 676). Кр. ч. р. Сок. стр. 645. Лос. стр. 234–35.

[550](#) Там же (Bd. II S. 676) Сок. стр. 645. Лос. стр. 235–36.

[551](#) Krit. d. r. V. (Bd. II S. 681 Vgl. S. 675) (Сок. стр. 650. Лос. стр. 239).

[552](#) Krit. d. r. V. (Bd. II. S. 685) (Сок. стр. 654. Лос. стр. 243).

[553](#) Там же (Bd. S. 688) Сок. стр. 657. Лос. стр. 245–46.

[554](#) Krit. d. r. V. (1781). Betracht, über die Summe der reinen Seelenlehre (Bd. II, S. 686, S. 690 flgd.). Кр. ч. р. Замечание о сумме чистой психологии на основании этих паралогизмов. Сок. стр. 655 и 659. Лос. стр. 244, 247.

[555](#) Там же (Bd. II, S. 680) (Сок. стр. 649 Лос. стр. 238).



556 Там же (1781) (Bd. II 687 flgd.) (Сок. стр. 656. Лос. стр. 245).

557 Там же (Bd. II. S. 684, S. 691 flgd.) Сок. стр. 653, стр. 659–660. Лос. стр. 210–42, стр. 247.

558 Сравн. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung (5 aufl.) Bd. I. S. 621 flgd. (Grisebachausgabe).

559 Krit. d. r. V. (1781) Betr. über die Summe d. r. Seelenlehre (Bd. II. S. 684) Сок. стр. 653. Лос. стр. 241–42.

560 Там же (1781) Bd. II, S. 692 flgd.) Сок. стр. 660–661. Лос. стр. 249.

561 Там же (Bd. II S. 692 Изд.) (Сок. 660–661. Лос. 249).

562 Krit. d. r. V. Tr. Dial. Buch II Hauptst. II Antin. d. r. V. Abschn. I. System der kosmol. Ideen (Bd. II S. 330–340). Proleg. Th. III t; 50. Кр. чист. раз. Антиномии чист. рассудка. Система космологических идей (Сок. стр. 227–304. Лос. стр. 255–62). Прологом. пер. Соловьева. § 50 стр.

125.

563 Krit. d. r. V. Tr. Dial. Buch. II Antitetik d. r. V. (Bd. II. s. 310–369). Proleg. Tg. III § 51–52. Кр. ч. р. Антитетика чист. разума (Сок. стр. 304–335. Лос. стр. 262–85). Прологомены § 51–52.

564 См. выше Книг. II. Гл. IV. стр. 376.

565 Kr. d. r. v. Tr. Dial. Buch II Hptst. II. Erste Antinomie (Bd. II. S. 345–353) (Сок. стр. 308–315. Лос. стр. 266–71). Сравн. Proleg. Th. III S. 50–52.

566 Krit. d. r. V. (Bd. II. S. 300–357). Сок. стр. 315–321. Лос. стр. 270–75.

567 Krit. d. r. V. (Bd. II, S. 358–563) (Сок. стр. 322–27. Лос. стр. 276–81).

568 Krit. d. r. V. (Bd. II, S. 364–369). Сок. стр. 323–35. Лос. стр. 280–85.

569 Krit. d. r. V. (Bd. II S. 370–379). Кр. ч. р. Об интересе разума при этом противоречии (Сок. стр. 337–345, Лос. стр. 286–292).

570 Там же (Bd. II S. 379–385) (Сок. стр. 346–251, Лос. стр. 292–295).

571 Krit. d. r. V. (Bd. II. S. 385–388). Кр. ч. р. Скептическое представление космолог. вопр. и т. д. (Сок. стр. 352–355. Лос. стр. 295–298).

572 Krit. d. r. V. Abschn. VI – VII (Bd. II. S. 389–396) (Сок. стр. 356–366. Лог. стр. 298–303).

573 A. Trendelenburg: Hist. Beitr. (Bd. III. S. 232 flgd.). Сравн. выше книг. II. стр. 400–404.

574 Krit. d. r. V. Tr. Dial Buch. II. Hauptst. II. Abschn. VII (Bd. II S. 399 и 400). Сок. стр. 365–6. Лос. стр. 305–6.

575 Kr. d. r. V. Tr. Dial. Bd. II. S. 400–405. Кр. ч. р. Регулятивный принцип чистого разума в космологических идеях (Сок. стр. 507–371. Лос. стр. 306–309).

576 Kritik. d. r. V. (Bd. II. S. 414–416). Кр. ч. р. Заключительное замечание к решению математически-трансцендентальных и предварительное напоминание к решению

динамически-трансцендентальных идей (Сок. стр. 381–383. Лос. стр. 306–17).

577 Krit. d. r. V. (Bd. II. S. 416–420). Кр. ч. р. Решение космологической идеи о целокупности дедукции мировых событий из их причин (Сок. стр. 384–387. Лос. стр. 317–19). Сравн. Prolg. Th. III, § 53 (Bd. III. S. 268–272).

578 Krit. d. r. V. (Bd. II. S. 420–423). Кр. ч. р. "Возможность причинности через свободу в соединении с общими законами физической необходимости" (Сок. стр. 388–500. Лос. стр. 319–321).

579 Там же (Bd. II. S. 423–434). Объяснения космологической идеи свободы в соединении с общею физической необходимостью (Сок. стр. 391–401 Лос. стр. 321–328).

580 Там же (Bd. II. S. 424–428) (Сок. стр. 392–395. Лос. стр. 321–324).

581 Догматическая метафизика называла его "omnitude realitatis", "ens realissimum", первосуществом (ens originarium, ens summum), источником всех остальных (ens entium).

582 Krit. d. r. V. (Bd. II. S. 440–443, 443–450). Кр. ч. разума. Трансц. диал. Кн. II, гл. III, отд. I. Об идеале вообще. Отд. II. О трансцендентальном идеале (Сок. стр. 108–110, 111–118. Лог. стр. 332–330).

583 Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II. Hauptst III. Absch. (Bd. II. S. 451–456) (Сок. стр. 419–4–213. Лос. стр. 340–343).

584 Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога (1763). Сравни выше кн. I, гл. XIV стр. 229–245.

585 Сравни выше, кн. II, гл. III, стр. 456–457.

586 Krit. d. r. V. (Bd. II. S. 456–464) (Сок. стр. 420–431. Лос. стр. 343–348).

587 Krit. d. r. V. Tr. Dial. (Bd. II. S. 464–475). Кр. ч. р. Тр. диал. Кн. II гл. III, отд. V (Сок. стр. 432–439. Лос. стр. 348–356).

588 Krit d. r. V. (Bd. II s. 475–482). Кр. ч. р. Тр. диал. (Сок. стр. 444–450. Лос. стр. 357–361).

589 Krit. d. r. V. (Bd. II. S. 483–484). Кр. ч. р. Тр. диал. (Сок. стр. 431 и 452. Лос. стр. 362).

590 Там же (Bd. II. S. 484, – 485) (Сок. стр. 452–453. Лос. стр. 363).

591 Krit. d. r. V. (Bd. II. 485. – 496) (Сок. стр. 403–456. Лос. стр. 363–570). Срав. Proleg. гл. III § 56–35.

592 Сравни Kr. d. r. V. Tr. Dial. (Bd. II S. 490–503). Кр. ч. р. Тр. диал. Приложение к трансценд. диалектике. О регулятивном применении идеи чистого разума (Сок. стр. 458–474. Лос. стр. 307–379).

593 Там же (Bd. II. S. 508–532). "О конечной цели естественной диалектики человеческого разума" (Сок. стр. 475–495. Лог. 379–394).

594 Сравн. выше. Кн. II. Гл. I. стр. 336–347.

595 Krit. d. r. V. Tr. Methodenlehre (Bd. II S. 533–636). Кр. ч. р. Трансц. о методе (Сок. стр. 499–595. Лос. стр. 397–464).

596 Смотри выше, кн. I, гл. XIV, стр. 245–235.

597 Kr. d. r. V. Tr. Methodenlehre (Bd. II, S. 539–556). Кр. ч. р. Тр. учение о методе. Гл. I, отд. I (Сок. стр. 504–519. Лос. стр. 399–411).

598 Krit. v. r. V. Tr. Methodenl. (Сравн. в особенности Bd. II S. 556–568 S. 561, 562 und 566) (Сок. стр. 520–531, 525 и 529. Лос. стр. 411–420).

599 Krit. d. r. V. Method. (Bd. II. S. 568–577). Кр. ч. р. Тр. учение о мет. (Сок. стр. 532–538 Лос. стр. 420–425).

600 Krit. d. r. (B. II, S. 577–585). Кр. ч. Тр. учение о мет. (Сок. стр. 539–546. Лос. стр. 425–431).

601 Там же (Bd. II. S. 586–594) (Сок. стр. 547–556. Лос. стр. 431–436).

602 Там же (Bd. II S. 594–596) (Сок. стр. 555–556. Лос. стр. 437–438).

603 Там же. (Bd. II. S. 594–600) (Сок. стр. 555–561. Лос. стр. 438–441).

604 Krit. d. r. V. (Bd. II. S. 601–611) (Сок. стр.

562–572. Лос. стр. 441–448).

605 Bd. II. S. 611–614 (Сок. стр. 573–575. Лос. стр. 448–450).

606 Kritik d. r. V. Tr. Method. (Bd. II. S. 614–619) (Сок. стр. 575–580. Лос. стр. 450–453).

607 Kr. d. r. V. Tr. Meth. (Bd. II. S. 618–632) (Сок. стр. 581–592. Лос. стр. 454–462).

608 Krit. d. r. V. Tr. Meth. (Bd. II. S. 626–423) (Сок. стр. 586. Лос. стр. 458).

609 Krit. d. r. V. Tr. Meth. (Bd. II. S. 633–636). Кр. ч. р. Тр. учение о мет. (Сок. стр. 593–595. Лос. стр. 462–464).

610 Сравни выше книг. II. Глава I. Критич. прибавл. стр. 336–347.

611 Сравни выше. Кн. II, гл. V, стр. 404–430.

612 J. Kants Werke (Ausg. Hartenstein, 1838), Bd. II. S. 8 (Сок. стр. 603–604. Лос. 6). С этим разъяснением философа сравни В. Erdmann. J. Kants. Prolegomena, herausg. und

historisch. erklärt (Leipzig, 1878. Einleit. S. IV. S. XCI a. a. o.). B. Erdmann: Kants Kriticismus in der ersten und zweiten Aufl. d. K. d. r. V. Eine histor. Untersuchung. (Leipzig, 1878). S. 12, 19 a. a. o. Против первого сочинения этого автора сравни правильное возражение Emil. Arnoldt'a: "Kants, Prolegomena nicht doppelt redigirt" (Berl. 1879. S. 11–18).

<sup>613</sup> Vorr. zur erst. Ausgabe der Kr. d. r. V. (Bd. II, S. 4–6). Сок. стр. 601. Лос. стр. 4–5.

<sup>614</sup> Fr. Paulsen Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie. S. 211 flgd.

<sup>615</sup> Vorr. zur erst. Ausg. der. K. d. r. V. (Bd. II. S. 8) und Vorr. zu den Prolegom. (Bd. III S. 171) (Сок. стр. 603. Лос. стр. 8).

<sup>616</sup> Сравни выше кн. II. Гл. V, стр. 414–428.

<sup>617</sup> С этой главой ср. кн. II. Гл. I. стр. 333–336. 1–6, стр. 336–338.

<sup>618</sup> Ср. выше, кн. I, гл. IV, стр. 82–87.

<sup>619</sup> Vorr. zu den Prolegom. (Bd. III S. 172). Предисловие к Пролегом. Пер. Соловьева (стр. 10).

<sup>620</sup> Vorr. zur. erst. Ausg. der Kr. d. r. V. (Bd. II. S. 10). Сок. стр. 605. Лос. стр. 7. См. выше. кн. I, гл. IV, стр. 79.

<sup>621</sup> Письма Гаманна к Гердеру 5 августа, 11 авг., 15 сент. 1781 г. и 20 апр. 1782 г., к Гарткноху – 14 сент., 23 окт. и ноября 1781 г., 11 янв., 8 февр. и 21 дек. 1782 г. Ср. кн. II, гл. I, стр. 334, 335.

<sup>622</sup> Б. Эрдманн считает объяснительное извлечение первую редакцией Пролегомен; Э. Арнольдт считает Пролегомены "учебником метафизики" и думает, что Кант оставил объяснительное извлечение и дал его впоследствии Иоганну Шульцу для его разъяснения Критики разума (1784).

<sup>623</sup> В своем историческом введении к Пролегоменам Б. Эрдманн сообщает, что ко времени только что упомянутого письма к Мендельсону в августе 1783 г. Кант "писал последнюю часть своих Пролегомен" (S. III), а за год раньше, 24 августа 1782 г. "писал именно

последние страницы Прологомен" (S. XVI Anm. 2). Это не опечатка, а запутанность.

<sup>624</sup> Смотри выше, кн. I, гл. IV, стр. 88. след.

<sup>625</sup> Prolegom. u. s. f. Anhang (Bd. III S. 304 Anmkg.). Прологомен. и д. Прибавление стр. 180. Примечание.

<sup>626</sup> I. Kants Prolegomena u. s. f., herausg. und. historisch erklärt von B. Erdmann (Zpzig. 1878). Emil Arnoldt: "Kants Prolegomena nicht doppelt redigirt. Widerlegung der. B Erdmannschen Hypothese" (Berl. 1879) S. 6 a. a. O.

<sup>627</sup> B. Erdmann: Kants Kriticismus in der ersten und Zweiten Auflage der Kr. d. r. V. Eine historische Untersuchung (1878).

<sup>628</sup> B. Erdmann: Kants Kriticismus u. s. f. S. 94 flgd. S. 202, 208 a. a. O. Derselbe: Kants Prolegomena u. s. f. Hist. Einleitung S. XLV, IL, LII, LXV, LXXI, LXXIII a. a. O.

<sup>629</sup> B. Erdmann: Kants Prolegomena S. 19, 146 Vgl. E. Arnoldt. S. 74, Anmrkg.

<sup>630</sup> Vgl. Kehrbach: "Replik gegen des Hrn. Privatdocenten B. Erdmanns Reccension meiner Ausgabe des Kantischen Kr. d. r. V. Zugleich eine kurze Charakteristik des allerneusten Stadiums der sogenannten Kantphilologie (Zeitschr. f. Philosophie im philol. Kritih. (Bd. LXXII S. 310–322).

<sup>631</sup> B. Erdmann: Nachtrage zu Kants Kr. d. r. V. (Aus Kants Nachlass Kiel. 1881).

<sup>632</sup> B. Erdmann Nachtrage u. s. f. S. 59. Сравни стр. 4 и 18 XXVI S. 58.

<sup>633</sup> См. выше, Книга I, Гл. IV, стр. 80.

<sup>634</sup> Сравн. выше Кит. II. Гл. V. стр. 414–428 (Дедукция чистых понятий рассудка по первому изданию). Гл. VII стр. 401–465 (Опровержение идеализма по второму изданию). Гл. X. стр. 500–512 (Паралогизмы чистого разума по первому изданию).

<sup>635</sup> Ср. выше стр. 461–465, стр. 507–509 и стр. 517 и 518.

<sup>636</sup> Vorw. z. zweiten Ausgabe d. Kr. d. r. V. (Bd. II. S. 30–34). Кр. ч. р. Предисловие ко 2-му

изданию (Сок. стр. 22–23. Лос. стр. 20–23).

<sup>637</sup> Prolegomena. Anhang (Bd. III S. 313).  
Прологомены и т. д. Прибавление стр. 192.

<sup>638</sup> Fr. H. Jacobis. Werke Bd. II (1815) S. 38 flgd.  
und. S. 219 flgd. Сравни мою Gesch. der neur.  
Philosophie Bd. V (2 Aufl.) S. 220 flgd.

<sup>639</sup> Письмо Шопенгауэра к Розенкранцу, от 24  
августа 1887 года. J. Kants S. W. (Rosenkranz und  
Schubert) Bd. II Vorr S. X – XV. Сравн.  
Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung (5  
Aufl.). S. 516 flgd.

<sup>640</sup> B. Erdmann: Kants Kriticismus u. s. f. Eine  
historische Untersuchung. Einl. S. 1 flgd. Cp. Meine  
Gesch. d. n. Philos. Bd. III (2 Aufl.). S. 479, где  
стоит противоположное.

<sup>641</sup> Kants Sämtliche Werke. Th. II (1838).  
Vorr. S. VI – X Die abweichungen der zweiten  
Ausgabe enthalten die Supplemente I –  
XXVIII. S. 661 bis, 814.

<sup>642</sup> J. Kants Werke Bd. II (1838) Die Nachträge: I.  
Zur Deduction der reinen Verstandesbegriffe S.

637–660. II. Zu der Lehre von den Paralogismen  
dr. V. S. 660–691. J. Kants Sämtliche Werke in  
chronologischen Reihenfolge herausgegeben von G.  
Hartenstein Bd. III (1867) Vorr. S. III – VI  
Nachträge aus der ersten Ausgabe vom Jahre 1781 S.  
563–619.

<sup>643</sup> Karl Kehrbach: Kr. d. r. V. von J. Kants. Text der  
Ausgabe 1781 mit Beifügung sammtl. Abweichungen  
der Ausgabe 1787 II verl. Aufl. – B. Erdmann: J.  
Kants Kr. d. r. V. II. Ausgabe (Leipzig. 1880).

<sup>644</sup> B. Erdmann. Kr. d. r. V. (2 Ausg. 1880).  
Vorr. S. VI – VIII. B. Erdmann J. Kants  
Prolegomena. Vorr. S. VI. – Kehrbach. Replik  
und. s. f. (Zeitschr. f. Phil. und phil. Kr. Bd.  
LXXII. S. 318).

<sup>645</sup> Fr. H. Jacobi Werke. Bd. II Einl. S. 38 flgd.

<sup>646</sup> B. Erdmann: Kants Prolegomena u. s. f.  
Enleit. S. XLIV flgd.

<sup>647</sup> Vor z. zweit. Ausg. der Vernunftkrit. (Bd.  
II. S. 17–18). Кр. ч. р. Предисловие ко втор.  
издан. (Сок. стр. 10, Лос. стр. 12–13). О  
сравнении Канта с Коперником смотри мою

статью. "Die hundertjährige Gedachtnissfeier der Kr. d. r. V." Philos. Schriften. S. 291–316 insbes. S. 303–304.

[648](#) Трансц. диалектика. Паралогизм простоты, см. выше. Кн. II. гл. X, стр. 502 сл.

[649](#) Там же. Замечание о сумме чистой психологии. Смотр. выше стр. 515–519 (Кр. ч. р. стр. 659).

[650](#) Ed. Zeller: Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz 2 Aufl. (München 1875) S. 351–353.

[651](#) A. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung Bd. I (Aufl.) S. 516–517.

[652](#) Трансц. диалектика. Замечание о сумме чистой психологии. Смотр. выше стр. 513–519.

[653](#) Кр. ч. р. Тр. диал. Критика второго паралогизма, Сок. стр. 634. Лос. стр. 229. Крит. четвертого паралог. (Сок. стр. 644 и 643. Лос. стр. 234.) Тр. диал. Зам. о сумме чист. психол. (Сок. стр. 653. Лос. стр. 241).

[654](#) Смотри выше стр. 508–512.

[655](#) Kr. d. r. V. (2 Ausgabe) Widerlegung des Idealismus (Bd. II. S. 224). Кр. ч. р. Опровержение идеализма (Сок. стр. 197. Лос. стр.



## **ТОМ ПЯТЫЙ**

### **ИММАНУИЛ КАНТ И ЕГО УЧЕНИЕ**

#### **ЧАСТЬ ВТОРАЯ\***

#### **Книга первая**

### **МЕТАФИЗИКА ПРИРОДЫ И НРАВОВ**

#### **Глава первая**

#### **ЗАДАЧА МЕТАФИЗИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ О ПРИРОДЕ. – ТЕЛЕСНЫЙ МИР. – ПОНЯТИЕ ДВИЖЕНИЯ. – ВЕЛИЧИНА ДВИЖЕНИЯ. – ФОРОНОМИЯ**

#### **I. ЧИСТОЕ ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ**

#### **1. МАТЕМАТИЧЕСКОЕ И ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ О ПРИРОДЕ**

Критика чистого разума заложила твердое основание, на котором теперь должна быть

воздвигнута система познания чистого разума; в разуме она открыла источники двух законодательств, а именно: принципы закономерного познания и закономерного поведения: первые направляют рассудок в его суждениях, вторые волю в ее поступках; первые могут быть названы принципами теоретическими, вторые – практическими.

Вместе с тем критика доказала, что законная область рассудка ограничивается миром чувственных явлений, что кроме математики и опыта нет иного научного познания. Математические объекты не даются нам через посредство чувств, но создаются конструкцией или самодеятельным созерцанием. Следовательно, поскольку вещи даются нам извне, постольку невозможно иное познание их, кроме опыта. Если совокупность чувственных объектов опыта мы назовем природой, то наше познание вещей будет ограничиваться естествознанием, принципы которого либо даны через посредство опыта, либо до него: в первом случае они эмпиричны, во втором трансцендентальны. Последние суть чистые или рациональные основоположения. Этим чистое естествознание отличается от естествознания эмпирического и включает в себя все те познания,

которые по отношению к объектам природы создаются чистым разумом.

Здесь речь идет лишь о чистом или рациональном естествознании. Что же можно познать чистым разумом о чувственных явлениях? Чувственные предметы даются в нашем созерцании. Если они даются только через созерцание, т. е. если в явлении не содержится ничего, чего не дает или не создает созерцание, иными словами, если явления целиком без остатка суть продукты созерцания, то они вполне познаваемы чистым разумом. В таких явлениях нет ничего, во что бы чистый разум не мог проникнуть. По форме своей все явления суть продукты созерцания, ибо все они во времени и пространстве. По своему содержанию и математические величины суть также продукты созерцания, ибо само содержание величин пространственно и временно. Априорен не только способ познания, априорны и объекты математики: она есть единственная вполне чистая или рациональная наука. Поэтому все здесь вполне ясно. Поэтому если мы ограничим математику такими познаниями, которые вполне чисты или априорны, то мы должны будем утверждать, что естествознание чисто лишь постольку, поскольку оно совпадает с

математикой, или, как выражается Кант, "что во всяком отдельном учении о природе собственно науки заключается лишь настолько, сколько содержится в ней математики"<sup>1</sup>.

Однако явления природы не только математические величины. В них содержится нечто, конструировать чего нельзя, а именно материя в отличие от формы: само их бытие, которое хоть и дается в нашем созерцании, но не им создается. В силу своего бытия, в силу своего существования, данного извне, явления природы не суть только фигуры, а суть вещи. Понятие бытия мы не можем создать, мы можем лишь мыслить его или познавать через опыт. На этом основании чистое естествознание не есть только математика. В явлении природы есть нечто, что не входит в конструкцию, что должно быть познано не созерцанием, а понятиями. Следовательно, одно из двух: либо чистого естествознания вообще не существует, либо оно должно составляться не только через созерцание, но и через понятия. Познание через понятия в отличие от познания математического есть познание философское; ближе определяя его, оно есть познание метафизическое. Поэтому чистое естествознание есть метафизика природы. Вопрос гласит: что можно познать о природе чистым

рассудком или чистыми понятиями? Критика показала, что существует метафизика природы. Теперь первой задачей системы будет развить эту науку и вывести содержание натурфилософского познания. Натурфилософия есть как бы одно крыло в научном здании чистого разума, вторым крылом которого должна стать нравственная философия. В "Метафизических начальных основаниях естествознания" 1786-го года Кант и разрешает эту задачу, которая хотя не следует непосредственно по времени в ходе его работ, но в основании его системы является ближайшею.

## **2. ПСИХОЛОГИЯ И УЧЕНИЕ О ТЕЛАХ**

Надо ограничить содержание точнее. Мы только что разделили естествознание на основании познавательного характера на естествознание эмпирическое и чистое, а это последнее на математическое и метафизическое; теперь мы должны разделить его по его объектам. Природа по смыслу критической философии образует совокупность всех объектов опыта, а эти последние суть явления внешние и внутренние: познание внешних явлений есть учение о телах, или физика, познание внутренних – психология. Было уже подробно доказано, что рациональной психологии (чистого естествознания внутренних явлений) не существует. Следовательно, единственным объектом чистого естествознания остается мир телесный. Дело может идти лишь о метафизическом учении о телах, или о том, что может быть познано о телесном мире через посредство чистых понятий.

Ни в одной из своих областей естествознание не может быть чистой математикой, так как ни один объект естественного опыта, ни один эмпирический объект не возникает исключительно через конструкцию и не есть

исключительный продукт нашего созерцания, т. е. предмет, бытие которого производит сам разум. Но различные области естествознания могут ближе или дальше лежать от математики, и применение последней к естествознаниям больше в одной области, чем в другой. Здесь имеет место уже раньше высказанное положение: чем более математика встречается в известной области учения о природе, тем более эта область входит в пределы чистой науки разума; наоборот, чем математика в данной области естествознания менее применима, тем более естествознание в этой части является недостоверною эмпирией и чистым экспериментальным учением. Когда Кант писал свои метафизические начальные основания естествознания, математика еще мало применялась в химии. Он должен был поэтому привести химию как пример чистой эмпирии и эмпирического учения.

Но, где вообще прекращается пространственное созерцание, там, понятно, математика имеет наименьшее применение; поэтому наименее применима она во всей области внутренних явлений, именно в психологии. В этом и причина того, почему психология так далеко выделяется из ряда чистых наук разума; это потому, что она оставляет очень мало места

математике, потому что ни один из ее объектов не допускает пространственного созерцания. Во всяком случае ее объекты, представления, склонности, страсти и т. д. суть вместе с тем величины, эти величины имеют свою степень, эти степени подвержены изменению, а эти внутренние изменения подчинены закону непрерывности. Но ни одна из этих величин, ни одно из этих изменений не могут быть конструированы. Поэтому-то математика и имеет столь незначительное и недостоверное применение в области психологии, в то время как в области учения о телах применение ее вполне достоверно и очень обширно. Различие в обоих случаях настолько велико, что применение математики в психологии так относится к ее применению к физике, как учение о прямой линии ко всей геометрии. Ибо объекты психологии суть только во времени, а время имеет лишь одно измерение, его можно себе представить только в виде прямой линии. Невзирая на подобное ограничение Гербарт сделал после Канта попытку применить математику в широком размере к психологии<sup>2</sup>.

### 3. МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О ТЕЛАХ. МАТЕРИЯ И ДВИЖЕНИЕ

Таким образом кантовская философия естествознания ограничивается метафизическим учением о телах. Все явления телесного мира предполагают бытие в пространстве, лежащее в основании их; это длящееся бытие есть субстанция телесного мира, или материя. По удалении материи пространственные явления суть не что иное как геометрические величины. Материя дает им телесное содержание; следовательно, только при помощи материи физические тела отличаются от геометрических, объект естествознания от объектов математики. Таким образом вся проблема философского естествознания или метафизического учения о телах сводится к вопросу: что можно познать через посредство чистых понятий о материи или о телесной природе?

Материя познаваема только в форме явлений. Форма ее проявления есть способ, как она обнаруживается или воспринимается, как она действует. Она субстанция тел, которые сами суть не что иное, как внешние явления. Явления эти суть модификации субстанции, изменения

материи. Все материальные изменения пространственны, а все материальные изменения в пространстве суть явления: следовательно, движение и есть тот способ, которым проявляется действие материи; а так как материя и познается только в своих способах действия или в явлениях, то именно движение и есть объект метафизического учения о телах. Этим определяется характер и основной вопрос кантовской натурфилософии: она есть учение о движении. Основной вопрос ее гласит: что можно познать о движении а priori, т. е. через посредство чистых понятий?

Чистые понятия суть категории количества, качества, относительности и модальности. Эти понятия были условиями возможности всякого опыта, следовательно, и условиями всех объектов возможного опыта, а следовательно, они будут (так как движение и есть такой объект) принципами движения. Таким образом они суть а priori познаваемые основные определения материального движения. Соответственно с этим основной вопрос кантовской натурфилософии делится на четыре главных исследования, касающихся количества, качества, относительности и модальности движения.

Количество движения есть движение,

рассматриваемое как величина пространственная, т. е. как пространственное изменение или форос, употребляя выражение Аристотеля. Пространственное изменение может быть рассматриваемо независимо от изменения материального: субъектом пространственного изменения (подвижной материей) может быть любое тело, его можно себе представить даже только как математическую точку. Момент массы при рассматривании с точки зрения количества в соображение не принимается. Учение о движении исключительно с этой точки зрения называется "форономией"; оно есть, как этого требует эта точка рассмотрения, математическая область в метафизическом учении о движении, ибо движение, субъект которого может быть представлен математической точкой, может быть наглядно (созерцательно) представлен, или конструирован.

Качество движения есть движение как свойство материи, как ей свойственное проявление, как способ ее действия. Если считать движение за действие материи, то она должна рассматриваться как причина или сила движения. С этой точки зрения задачей учения о движении будет познание движущих (материальных) сил или "динамика". Относительность движения есть

отношение или законосообразная связь, при которой движущиеся тела действуют друг на друга: познание этих законов движения есть "механика". Наконец, модальность движения есть движение, поскольку оно рассматривается как явление возможное, действительное или необходимое. Эти определения зависят вполне от нашего способа представления, они касаются того способа, каким что-нибудь нам является. Поэтому Кант и обозначил эту последнюю часть чистого учения о движении как "Феноменологию".

Таким образом четыре главные задачи кантовской натурфилософии: форономия, динамика, механика и феноменология, соответствуют последовательности и системе чистых понятий разума. Их общее основное понятие это движение. Поэтому прежде всего это понятие должно быть определено точно и критически. Что такое есть движение, рассматриваемое как внешнее явление?

Тот новый принцип, который Кант вывел двадцать восемь лет тому назад в одной из своих программ лекций для доказательства полной относительности движения и покоя является теперь уже как предварительная ступень его метафизического учения о телах<sup>3</sup>. Так как мы уже изложили содержание этого сочинения в своем

месте, то мы и ссылаемся на наше изложение в первой части, которое читатель может здесь снова восстановить<sup>4</sup>.

## **II. ПРОБЛЕМА ФОРОНОМИИ**

### **1. ОТНОСИТЕЛЬНОЕ И АБСОЛЮТНОЕ ПРОСТРАНСТВО**

Субъект движения есть материя. Это есть то нечто в пространстве, чем физическое тело отличается от пространственного. Поэтому мы можем просто определить материю как "подвижное в пространстве". Если мы отвлечемся от ее массы и на место материи (подвижного в пространстве) подставим математическую точку, то как движение останется только одна линия, которую пробегает или описывает в определенном направлении точка; остается лишь направление и скорость движения: движение только как величина пространственная и временная. Таким образом движение, рассматриваемое исключительно как величина, есть первый предмет метафизического учения о телах, есть задача форономии.

Что касается направления, то возможны следующие случаи: либо тело движется лишь на своем месте, не переменяя его, т. е. оно вращается, либо оно меняет свое место

относительно других тел, т. е. оно движется вперед: поступательное движение может происходить по прямой или по кривой линии; кривые линии могут или возвращаться к себе, или нет, первые описывают круговые или колебательные движения.

Так как в фононии движущееся принимается за математическую точку, то здесь речь будет идти лишь о поступательном движении и именно в его наиболее простой форме – по прямой линии. Скорость есть определенное, временем измеренное пространство, прямое отношение величин пространства и времени:  $c = s/t^5$ .

Тело движется в поступательном направлении, оно меняет свое место в пространстве, т. е. свои пространственные отношения или свое положение к окружающим телам, которые воспринимаются одновременно с ним и также занимают определенное пространство: оно меняет свои отношения к этому определенному заполненному другими телами пространству. Определенное, телесное и воспринимаемое пространство есть "эмпирическое или материальное", оно включает в себе тела, по отношению к которым другое тело меняет свое местоположение. Подобное

пространство образует в относительности движения одну сторону определения отношения: поэтому оно называется "относительным пространством". Но в относительном движении подвижны обе стороны: поэтому относительное пространство называется вместе с тем и "подвижным". От относительного пространства отлично "абсолютное". Относительно то пространство, которое относится к другому, наоборот, абсолютное есть такое, которое не может относиться к другому, ибо оно вмещает в себе все остальные.

Такое пространство никогда не может быть стороной пространственного отношения, не может, следовательно, и быть подвижным. Само оно не двигается, все движется в нем. Относительно пространство, которое имеет другое пространство вне себя; такое (ограниченное) пространство находится в пространственном отношении: тело может переменить свое место по отношению к нему, как и оно свое положение по отношению к телу. Относительное пространство ограничено и подвижно, наоборот, абсолютное неограничено и неподвижно. Мы можем различить оба пространства через понятие движения еще следующим образом: всякое движение



происходит в пространстве и относится к определенному пространству; относительно всякое пространство, по отношению к которому может произойти движение, наоборот, абсолютное пространство есть такое, в котором всякое движение должно быть представлено, но которое само не двигается. Тело движется в относительном пространстве, которое само находится в покое: следовательно, в этом пространстве оно меняет свое положение, а также и свое отношение к этому пространству: следовательно, и это пространство меняет свое отношение к телу. Совершенно безразлично, если я скажу: "тело А движется в определенном направлении в определенном пространстве, которое находится в покое", – или если я скажу: "тело А находится в покое, а относительное пространство движется в противоположном направлении с такою же скоростью"<sup>6</sup>.

## 2. ПОСТРОЕНИЕ ВЕЛИЧИНЫ ДВИЖЕНИЯ

С этой точки зрения, которая была установлена уже новым принципом движения и покоя, Кант и разрешает задачу собственно форономии. Чистые величины движения должны быть построены. Построить величину значит составить ее: всякая величина состоит из величин: следовательно, и величину движения нужно представлять себе как составленную из величин движения. Вывести это представление и есть собственно задача форономии. За подвижное берется математическая точка, как направление движения – прямая линия. Сложение прямых линий происходит либо по прямой же линии, либо под углом. Когда различные движения происходят по одной линии, то направление их или одинаково, или противоположно. Таким образом проблема форономии имеет три следующих случая: движение составляется из различных движений: 1. по одной и той же линии и в одном и том же направлении, 2. по одной линии и в различных (противоположных) направлениях, 3. по различным линиям.

Вся трудность заключается здесь исключительно в форономическом способе

рассмотрения. С точки зрения механики вышеприведенные случаи решаются легко и просто через понятия силы и причинности. Но форонмия рассматривает движение только как величину. Ее проблемы, в сущности, составляющие одну единственную проблему, должны быть разрешены при помощи конструкции, она представляет свое понятие в созерцании: должно быть сделано наглядным, что одна точка имеет одновременно два различных движения; это значит решить задачу форонмии геометрической конструкцией.

Что одна и та же величина имеет два различных движения в одно и то же время, это нельзя себе наглядно представить, но можно наглядно представить себе, что эти движения имеют место в одно и то же время в двух различных величинах. Возможность конструкции зависит от того, что оба различных движения, которые имеют место в одной величине, могут быть отнесены к двум различным величинам без того, чтобы это могло что-нибудь изменить в существе дела. Возможность этого уже познана. Совершенно все равно, скажем ли мы: "точка А движется по прямой линии АВ", – или: "точка А находится в покое, а относительное пространство движется в противоположном направлении ВА".

Если точка А движется, то следствием этого будет то, что пробегается линия АВ, так что обе точки А и В встречаются в одном месте. Если относительное пространство движется в противоположном направлении АВ, то следствием этого будет то, что линия АВ будет пройдена и обе точки уже не будут удалены друг от друга, а совпадут в одном пункте. Из этого ясно, что оба движения суть тождественные изменения места, т. е. что это одни и те же движения.

Таким способом можно построить сложное движение и геометрически решить проблему форонмии во всех трех случаях<sup>7</sup>.

Примем скорости равными; тогда мы можем представить себе различные движения двумя равными прямыми линиями, которые в первом случае имеют одинаковое, во втором противоположное направления, в третьем сходятся под углом. Сложное движение в первом случае является суммой, во втором разностью, в третьем диагональю параллелограмма обеих данных линий.

## А. СОСТАВНОЕ ДВИЖЕНИЕ КАК СУММА

Во всех трех случаях составленная величина движения определяется конструкцией. Пусть будет дана точка А, которая описывает два различных движения одинаковой величины и направления, каждое из этих движений пусть будет равно линии АВ: тогда точка А в то самое время, когда она простым движением пробежала бы линию АВ, пробежит теперь вдвое большую линию ( $2AB = AC$ ).

Два различных движения, которые точка А произведет в одно и то же время, суть АВ и ВС. Одно из двух движений делает относительное пространство. Вместо того чтобы говорить: "точка А движется от В до С", – мы должны сказать: "относительное пространство движется с той же скоростью от С до В". Этим дано построение. Ничто не мешает представлению, что точка А пробегает в известное время линию АВ; можно также легко себе представить, что относительное пространство движется в то же самое время от С до В, что, следовательно, в тот момент, когда точка А достигает В, и точка С достигает В, т. е. что в этот же момент точки А и С

совпадут<sup>8</sup>.

## Б. СОСТАВНОЕ ДВИЖЕНИЕ КАК РАЗНОСТЬ

Предположим второй случай: оба различных движения точки А пусть будут линиями АВ и АС одинаковой величины и противоположного направления.

Точка А должна двигаться в одно и то же время от А до В и от А до С. Одно из двух движений мы относим к относительному пространству: пусть точка движется к В; в то же время пусть относительное пространство движется от С к А. Если эти движения произойдут одновременно, то ясно, что в один и тот же момент, когда А придет в В, точка С придет в А. Следовательно, расстояние от А до С = ВА = АС, т. е. оно такое же, как было до движения, точка А не переменила своего места относительно С, она совершенно не двигалась: разность двух различных (противоположных) движений равна в данном случае нулю<sup>9</sup>.

## В. СОСТАВНОЕ ДВИЖЕНИЕ КАК ДИАГОНАЛЬ

Положим третий случай: пусть оба различные движения точки А, происходящая одновременно, будут линиями одинаковой величины АС и АВ, которые образуют прямой угол САВ.

Точка А должна одновременно двигаться от А до С и от А до В. Пусть одно из этих движений относится к относительному пространству. Пусть точка А движется к С; в это же время относительное пространство пусть движется от В до А; оно движется в этом направлении вместе со всеми своими точками, следовательно, и с точкою С. Следовательно, когда точка А достигает С, то точка С уже находится в D. В то время как А двигается поступательно к С, С передвинулось к D: следовательно, точка А пробежала линию AD. Но движение от С до D есть движение относительного пространства. Переведем это движение в движение точки С, в то время как относительное пространство находится в покое, тогда точка С движется в противоположном направлении к D. Следовательно, в абсолютном пространстве точка А произвела движение от А до D, или описала диагональ в квадрате

САВД<sup>10</sup>.

Таким образом решается задача форонии, и составная величина движения доказана во всех возможных случаях через построение. Это построение было возможно, потому что за подвижное в пространстве мы приняли математическую точку; оно оказалось возможным, так как по "новому принципу движения и покоя" всякое движение может быть переведено в противоположное движение относительного пространства. Однако подвижное в природе не есть точка, а материя или действительное тело. Положим вместо точки материю как подвижное в пространстве, как субъект движения, тогда на материю надо будет смотреть как на причину или силу движения. Таким образом возникает второй основной вопрос метафизического учения о природе: задача динамики.

## Глава вторая

### ПОНЯТИЕ МАТЕРИИ И ЕЕ СИЛ. ДИНАМИКА

#### I. МАТЕРИЯ КАК ПРИЧИНА ДВИЖЕНИЯ

##### 1. МАТЕРИЯ КАК ЗАПОЛНЕНИЕ ПРОСТРАНСТВА

Форония признала материю "как подвижное в пространстве"; это определение было намеренно формулировано так, чтобы совершенно исключить момент массы и чтобы на место материи можно было поставить математическую точку. Существенное определение материи не было высказано форонией: оно должно быть прибавлено теперь.

Материя есть предмет нашего созерцания, но не продукт его; она дана в созерцании, но не создана им. Она отличает физическое тело от математического; она есть то, что должно быть присоединено к математической величине для

того, чтобы сделать из нее вещь природы. Как предмет созерцания или как внешнее явление материя находится в пространстве. Но так как этот объект вместе с тем не есть продукт созерцания, не голая конструкция, то материя не есть только пространство: она есть нечто в пространстве, что не есть только пространство, но составляет вещь, отличную от пространства. Пространство, как таковое, пусто. Материя, отличная от пространства, которая в то же время находится в пространстве, должна быть понимаема, как наполняющая пустое пространство. Она не только подвижное в пространстве, этим может быть и математическая точка: она вместе с тем и заполняющее пространство бытие, а это не есть ни математическая точка, ни какая бы то ни было математическая величина<sup>11</sup>.

## **2. ЗАПОЛНЕНИЕ ПРОСТРАНСТВА КАК СИЛА**

Если материя должна быть чем-то, что заполняет, занимает пространство, требует его, то она должна заключать в себе условия, в силу которых пространство только и может быть заполнено. Мы можем себе представить, что внешнее движение напирает на материю и ограничивает и суживает ее заполнение пространства. Если этому напиранию не противодействует никакое сопротивление со стороны материи, то наполненное пространство должно все более и более суживаться и в конце концов вполне исчезнуть; наполнение пространства уничтожается, а вместе с ним и материя: поэтому материя, лишенная сопротивления, не может в действительности заполнить пространство. Таким образом единственным условием, при котором материя будет заполняющим пространство бытием, есть сопротивление внедряющемуся движению: она должна быть в состоянии или уничтожать его, или уменьшать. Движение может быть уничтожено или совершенно, или частью другим движением в противоположном направлении.

Следовательно, материя есть движение, противоположное всякому внедряющемуся напору: оно должно быть в состоянии производить такое противоположное движение, оно должно быть причиной движения, т. е. движущей силой, следовательно, силой; иначе оно не будет заполняющим пространство бытием, не будет, следовательно, материей. Это не одно только бытие, это сила, посредством которой материя действительно наполняет пространство. Сила есть новое существенное определение, которое мы присоединяем теперь к понятию материи. В форономии материя являлась нам только как подвижная точка; в динамике она представляется движущей силой<sup>12</sup>.

Внедряющееся движение, которое производит и испытывает материя, описывает прямую линию. Между пограничными точками этой линии лежит сфера действия материальной силы. Между пограничными точками прямой линии возможны лишь два направления от А до В и от В к А. Если мы определим эти направления от точки А, то направление от А к В будет удалением, наоборот, от В к А будет приближением. В точке А, следовательно, мыслимы две движущие силы, описывающие прямую линию АВ: удаляющая и

приближающая; одна производит удаление В от А, другая приближение В к А; одну силу можно назвать влекущей, другую притягивающей; притягивающая есть сила притяжения, влекущая сила есть отталкивающая сила. Обе эти силы возможны в материи; мы еще не говорим, что они необходимы<sup>13</sup>.

### 3. СИЛА МАТЕРИИ КАК ОТТАЛКИВАНИЕ

В наполнении материи прежде всего необходима сила отталкивающая. То, что не имеет силы отталкивания, то не может заполнить своего пространства, а может в крайнем случае лишь его ограничить. Этим именно материальное тело отличается от математического: первое заполняет свое пространство, второе заключает свое, ограничивает его, но не заполняет его. Если бы, следовательно, одна часть материального тела была бы без силы отталкивания, то в этой части пространство не было бы заполнено, а было бы пустым, тогда материя не заполняла бы вообще своего пространства действительно. Следовательно, для заполнения пространства и для существования материи необходимо, чтобы в каждой ее части заключалась сила отталкивания, чтобы отталкивание приводило в движение все части материи, чтобы в ней нигде не было пустого пространства<sup>14</sup>.

Вследствие этой своей силы отталкивания материя будет во всех своих частях заполняющей пространство, или протяженной. Ее сила отталкивания вместе с тем экспансивна: эта сила распространения материи есть ее эластичность.

Без силы отталкивания, распространения, эластичности материя совершенно немыслима: поэтому эластичность, основывающаяся на отталкивании, относится к необходимым условиям материи, к первоначальным ее свойствам<sup>15</sup>.

Всякая сила есть интенсивная величина, имеющая известную степень; отталкивающая сила материи должна иметь определенную величину; она не может быть ни бесконечно малой, ни бесконечно большой. Она не может быть бесконечно большой, ибо иначе она действовала бы беспредельно и в конечное время наполнила бы бесконечное пространство; она не может быть бесконечно малой, ибо в этом случае она не могла бы наполнить самого малого пространства. Бесконечно большая величина была бы такой, выше какой нельзя себе представить. Если отталкивающая сила не бесконечно велика, то она может быть преодолена другой большей силой; если эти большие силы будут противодействовать силе отталкивания какого-нибудь тела, то необходимым следствием этого будет то, что они на столько же степеней уменьшат отталкивающие силы, или, что то же, что они ограничат заполнение телом пространства, что они заставят



тело занять более тесное пространство, иными словами, что они сожмут тело. Отталкивающие силы существуют. Эти силы могут действовать друг против друга с большей или меньшей силой; большая сила в отношении к меньшей, которая противодействует ей, есть сила сжимающая: она заставляет последнюю сжаться в более тесную сферу действия. Итак, существуют силы сжимающие. Если бы таковых не было, то было бы невозможно, чтобы материя была когда-либо сжата в своем пространстве: она была бы тогда абсолютно непроницаема.

Сжимающая сила должна, так же как и отталкивающая, иметь известную степень. Она не может быть ни бесконечно велика, ни бесконечно мала. Если бы она была бесконечно велика, то всякое возможное противодействующее ей сопротивление было бы равным нулю; она бы совершенно уничтожила заполнение теснимой материи, т. е. она превратила бы материю в пустое пространство или уничтожила бы ее. Так как она не бесконечно велика, но имеет известную степень, то она может ограничить противодействующую силу только до известной степени, следовательно, сузить заполнение пространства, но не уничтожить его. Невозможно, следовательно, чтобы материя была

когда-нибудь сплошь проникнута сжимающей силой: следовательно, материя не абсолютно проницаема. Возможно что материя проникнута до известной степени сжимающей силой (относительно большей). Следовательно, она не абсолютно непроницаема. Таким образом необходимым свойством материи будет ее относительная непроницаемость. Это свойство ее динамической природы. Так как материя есть сила, имеющая известную величину, то поэтому она может быть до известной степени ограничена и стеснена противоположной силой, обладающей большей величиной. Математическое тело лишено силы: поэтому и пространство, которое оно заключает, абсолютно непроницаемо; в математическом теле не существует сил, нет, следовательно, и сил противоположных. На этом основании заполнение пространства с абсолютно непроницаемостью может быть названо "математическим", только с относительной непроницаемостью "динамическим"<sup>16</sup>.

## II. МАТЕРИЯ КАК СУБСТАНЦИЯ ДВИЖЕНИЯ

### 1. МАТЕРИАЛЬНЫЕ ЧАСТИ

Материя, как движущая сила, есть собственно субъект или субстанция движения; субстанция эта, как протяженная сущность, делима: в каждой из ее частей действует движущая сила отталкивания, следовательно, всякая материальная часть сама подвижна. Если она подвижна, то она может иметь свое собственное движение, она может сама составлять субстанцию; как таковая, она может двигаться, отделяться или удаляться от других частей, с которыми она была соединена. Если части тела отделяются друг от друга, то тело разделяется на свои части, оно делится. Физическое деление состоит в разобщении<sup>17</sup>.

### 2. БЕСКОНЕЧНАЯ ДЕЛИМОСТЬ МАТЕРИИ

Итак, всякая часть материи есть в свою очередь субстанция, следовательно, она также состоит из частей: сложность материи можно мысленно продолжать бесконечно, т. е. материя делима до бесконечности. Эта бесконечная делимость была познана уже первыми метафизиками древности и выставлена как противоречие, делающее невозможным понятие материи: материя согласно этому взгляду, немыслима потому, что она должна мыслиться как делимая до бесконечности; тогда всякое тело состоит из бесконечного множества частей и все-таки образует целое, тогда бесконечное множество частей составят целое, тогда бесконечное множество будет закончено. Законченная бесконечность есть очевидное противоречие. Что применимо к телу, то применимо и к пространству. Это было основанием, почему эти метафизики объявили, что пространство и материя немыслимы, а потому и невозможны.

Противоречие это разрешает критическая философия; она хочет быть первой решающей эту метафизическую загадку. Само противоречие

существует лишь для догматического способа представления. Если бы пространство было свойством вещей в себе, то пространственные вещи должны бы были состоять из бесконечного множества частей, то это бесконечное множество частей должно было бы быть дано пространством в себе. Невозможность заключается лишь в том, что ограниченное и законченное целое составляется из бесконечного множества вещей данных. Если, следовательно, пространство и материя в пространстве должны быть возможными, то имеет место следующее положение: либо пространство неделимо до бесконечности, либо пространство не есть свойство вещей в себе. Так как первое необходимо имеет место, то пространство не может быть вторым (свойством вещей в себе). Отрицать бесконечную делимость пространства, значило бы отрицать, что пространство сложно и что всякая часть пространства есть пространство в свою очередь: это значило бы отрицать само пространство. Оно делимо до бесконечности. Следовательно, для его возможности остается единственный случай, что оно не есть свойство вещей в себе, а лишь голое представление, что, следовательно, и "материя не есть вещь сама по себе, а лишь явление наших внешних чувств

вообще, а пространство существенная их форма". А что дело происходит именно так, а не иначе, это критическая философия доказала в трансцендентальной эстетике. Метафизические начала естествоведения, утверждая и основывая бесконечную делимость материи, должны подобно антиномиям считаться косвенным доказательством трансцендентальной эстетики<sup>18</sup>.

Если пространство будет одним лишь представлением, то этим же характером будет обладать и его бесконечная делимость. Оно должно представляться делимым до бесконечности: это не значит, оно разделено до бесконечности. Деление может быть продолжено мысленно до бесконечности; это не значит, что бесконечно много частей даны нам независимо от нашего представления. Только на этом последнем догматическом предположении основываются те противоречия, при посредстве которых Зенон пытался опровергнуть возможность пространства и материи<sup>19</sup>.

### III. ОБЕ ОСНОВНЫЕ СИЛЫ МАТЕРИИ

#### 1. ПРИТЯЖЕНИЕ

Материя есть движущая сила, эта сила есть отталкивание. Если бы материя была бы лишь отталкивающей силой, то действовала бы непрерывно одна сама по себе, поэтому части материи удалялись бы все дальше одна от другой и в конце концов рассеялись бы в бесконечном пространстве: материя не наполняла бы определенное пространство, пространство было бы пустым, и сама материя бы уничтожилась. Следовательно, отталкивающая сила не есть единственное и исключительное условие для действительного бытия материи, так как единственная и ничем не стесняемая ее деятельность не в состоянии наполнить пространства. Таким образом для бытия заполняющего пространства нужна еще другая сила, которая противодействует отталкиванию и мешает распространению в бесконечность тем, что она принуждает части материи приближаться друг к другу. Эта сила есть сила сжимающая. Что такая сила возможна, это мы показали ранее;

теперь же ясно, что она необходима для бытия материи. Эта сжимающая сила находится или в самой материи, или вне ее. Вне ее находится или пустое пространство, или другая материя. Пустое пространство не может сжимать материю, ибо пустое пространство лишено силы. Материя может сжимать другую материю только при посредстве внедряющейся силы, т. е. при посредстве ее собственного более сильного отталкивания. Но если бы эта противодействующая материя сама была бы только отталкивающей силой, то поэтому именно она бы и не была бы совсем материей. И так остается единственный случай, что сжимающая сила лежит в самой же материи. Как таковая она должна состоять из двух взаимно противоположных сил: с помощью одной силы она расталкивает свои части и удаляет их друг от друга; с помощью другой она притягивает части друг ко другу и производит то, что они приближаются друг к другу. Эта другая сила есть сила притяжения или тяготения.

Сила притяжения не выводится из силы отталкивания. Без нее последняя была бы безгранична, т. е. бесконечно велика или невозможна. Следовательно, сила притяжения есть условие, поставляющее отталкивающей силе

первоначальную ее границу. Таким образом сила притяжения сама также первоначальна; она обосновывается природою материи, которая без нее не могла бы существовать, таким образом она сама есть также основная сила материи. Раньше мы показали, что в движении материи обе силы притяжения и отталкивания возможны; теперь ясно, что они необходимые принадлежности бытия материи<sup>20</sup>.

## 2. ОТТАЛКИВАНИЕ И ПРИТЯЖЕНИЕ

Если бы материя была одной лишь силой притяжения, то она бы действовала непрерывно сама по себе; ничем не ограничиваемая она все более сближала бы части материи и в конце концов заставила бы их исчезнуть в математической точке: результатом этого было бы пустое пространство, уничтожение материи. Отталкивание, продолжающееся безгранично, распространяется в бесконечное пространство: притяжение, продолжающееся безгранично, исчезает в математической точке. Материя есть наполненное пространство, следовательно, ее движущей силой не может быть ни исключительно отталкивающая сила, ни исключительно притягивающая: только они обе вместе могут произвести заполняющее пространство или материальное бытие. Каждая из этих сил должна иметь известную степень; она может обладать известною степенью, если другая сила противодействует ей. Притяжение производит то, что отталкивание не действует бесконечно, то же самое производит и отталкивание в силе, ей противоположной: поэтому обе они суть основные свойства материи,

бытие которой основывается на общем взаимодействии обеих взаимно противоположных сил<sup>21</sup>.

Притяжение и отталкивание суть две первоначальные силы материи, они необходимые условия, без которых материя не могла бы существовать. Мы имели основание из этих двух сил выдвинуть сначала отталкивание и установить его раньше, чем притяжение. Мы это сделали не потому, чтобы последняя сила была менее первоначальна, чем первая (обе они одинаково первоначальны и взаимно себя обуславливают), а потому, что материя воспринимается и познается нами сперва в форме отталкивания. Что мы прежде всего ощущаем в материи, это то, что она нас отталкивает, т. е. ее непроницаемость, которая выражается в толчке и давлении. Восприятие предполагает впечатление, вдавливание (Eindruck), впечатление предполагает соприкосновение. Что прикасается к материи, тому противопоставляет она противодействие в мере своей силы, на то действует она соответственно степени своего отталкивания: поэтому для нас это первая и ближайшая форма проявления материи<sup>22</sup>.

Тела или материи действуют друг на друга сообразно природе и степени своих движущих

сил. Здесь мыслимы два случая: они действуют друг на друга при прикосновении или помимо соприкосновения. Когда они соприкасаются, то каждое утверждает свою непроницаемость вопреки другому, каждое отталкивает другое, насколько это для него возможно, при прикосновении тела действуют друг на друга отталкивая. "Прикосновение, понимая его физически, есть непосредственное действие и противодействие непроницаемости. Физическое соприкосновение есть взаимодействие отталкивающих сил в общей границе двух материй"<sup>23</sup>.

Когда материи не соприкасаются и все-таки действуют друг на друга, то это действие (помимо соприкосновения) есть действие на расстоянии, "actio in distans". Либо между обеими материями находится пустое пространство, либо другие тела, которые служат посредствующим звеном действия на расстоянии. В первом случае взаимное действие происходит без посредства чего бы то ни было, действие на расстоянии, если оно происходит через пустое пространство, непосредственно.

Действие на расстоянии не может быть отталкиванием, ибо оно предполагает соприкосновение. Если, следовательно, действие

на расстоянии вообще существует, то оно может заключаться лишь в притяжении. При прикосновении материи могут только отталкивать друг друга, в этом случае они действуют своею непроницаемостью, одно стремится насколько возможно оттолкнуть от себя движение другого. Если, следовательно, вообще существует сила притяжения, то она не может действовать при прикосновении, а только на расстоянии. Притяжение есть действие на расстоянии<sup>24</sup>.

При посредстве притяжения одно тело приближается к другому. Но не всякое приближение есть притяжение. Если, напр., тело В приближается к телу А, потому что тело С двигает его в этом направлении при посредстве толчка, то ясно, что приближение В к А есть следствие толчка от С, а не притяжения от А, в данном случае приближение произвела отталкивающая сила С, притяжение в данном случае лишь кажущееся. Поэтому истинное и собственное притяжение между двумя телами никогда не может происходить через посредство других тел. Если, следовательно, существует истинное притяжение, то оно должно быть действием на расстоянии, происходящим через пустое пространство, т. е. непосредственное

действие. Истинное притяжение есть непосредственное действие на расстоянии, или, выражаясь словами Канта: "Существенное для всякой материи притяжение есть непосредственное действие ее на другие через пустое пространство".

Если отрицать непосредственное действие на расстоянии, то нужно отрицать и силу притяжения. Если говорят, что первое непонятно, то этим признают непонятым и второе, которое в действительности ни в чем ином и не может состоять. Если бы сила притяжения не была в состоянии действовать через пустое пространство, то она не могла бы действовать помимо телесного соприкосновения. Но очевидно телесное прикосновение невозможно без телесного бытия, а это невозможно без первоначальной силы притяжения; а без этой силы притяжения нет телесного бытия, нет, следовательно, и телесного соприкосновения, следовательно, телесное соприкосновение зависит от силы притяжения, а не наоборот. Если же сила притяжения не зависит от телесного соприкосновения, то она не зависит также от наполнения пространства, то она может также и действовать независимо от него, т. е. через пустое пространство. На этом понятии силы притяжения, как общем свойстве материи,

основывал Ньютон свою теорию тяготения<sup>25</sup>.

Так различаются обе основные силы материи в своих способах воздействия. Притяжение действует через пустое пространство, следовательно, без посредства других тел; отталкивание действует через посредство других тел, оно действует на удаленное тело только через цепь между лежащих тел; первое ударяет второе, это третье и т. д. Отталкивание движет лишь то тело, которого оно касается; тела соприкасаются на своих границах, граница тела есть его поверхность. Когда два тела могут действовать друг на друга только в общей грани соприкасания, то их движущая сила есть "поверхностная сила", если же тело действует на части другого тела помимо поверхности соприкасания, то его движущая сила действует через границу и потому может быть названа "проникающею силою". Ясно, что из обеих основных сил материи отталкивающая есть "сила поверхности", наоборот, притягивающая есть сила проникающая<sup>26</sup>.

### 3. ЗАКОН ПРИТЯЖЕНИЯ (ТЯГОТЕНИЯ)

Итак, движущая сила действует в каждой части материи, иначе материя не наполняла бы пространства в действительности, а заключала бы пустое пространство. Всякая частица материи есть движущая сила, следовательно, каждая частица одной материи притягивает каждую частицу другой. Таким образом, чем больше частиц заключает в себе данное тело, тем большую силу притяжения оно проявляет: чем больше его масса, тем больше его притяжение. Если множество частиц мы назовем "количеством материи", то сила притяжения всегда будет пропорциональна этому количеству. Другими словами: тела притягиваются в отношении своих масс: большее притягивает меньшее, т. е. оно движет меньшее и производит то, что последнее приближается к нему. Таким образом приближение тел находится всегда в противоположном отношении к массам<sup>27</sup>.

Сила притяжения действует через пустое пространство. Но как далеко простирается в пространстве ее сфера действия? Действует ли она на известном расстоянии или она действует на всяком расстоянии? Предположим первый



случай: пусть сила притяжения данного тела действует только до известного расстояния, когда сфера ее действия должна будет иметь определенную границу, за пределами которой сила притяжения этого тела уничтожается. Граница эта или телесная, или исключительно пространственная: это либо тело, которое противодействует силе притяжения и принуждает ее остановиться, либо это известная величина отдаления, за пределом которой сила притяжения уже не действует. Тело не может быть этой границей, ибо сила притяжения есть сила проникающая относительно границы тела. Поэтому как определение границы остается только величина удаления. Но возможно ведь бесконечное количество отдалений и также бесконечно много степеней движущих сил. Здесь нет последней степени. Нет, следовательно, такой величины удаления, на которой притягивающая сила достигает своей последней степени. Таким образом сила притяжения не имеет границы: она действует безгранично через пустое пространство, деятельность ее простирается на мировое пространство<sup>28</sup>. С увеличением расстояния сила притяжения не уничтожается, она лишь ослабевает, она уменьшает лишь степень с возрастанием величины удаления. Чем более

удалено притягиваемое тело, тем слабее будет движущая сила притягивающего: тела притягиваются в прямом отношении своих масс и в обратном отношении их расстояния. Сила притяжения пропорциональна массам и расстояниям: первым прямо, вторым обратно.

Таким образом сила притяжения есть вполне общее свойство материального бытия: она действует во всякой материи, на всякую материю и во всех пространствах. Действие ее также вполне всеобщее. Всякая материя подвержена этому действию, всякая притягивается всеми остальными: свойство это называется тяготением. Материя притягивается в самых различных направлениях: тяготение ее различно соответственно массе притягивающих тел, самая большая масса притягивает более всего: следовательно, и тяготение будет сильнее всего именно в этом направлении. Притягиваемая материя будет двигаться в направлении наибольшего тяготения: это стремление есть ее тяжесть. Тяготение или тяжесть есть непосредственное и общее следствие притяжения, подобно тому как эластичность была непосредственным следствием отталкивания. Таким образом эластичность и тяжесть суть первоначальные свойства всякой материи, так как

отталкивание и притяжение суть ее основные силы<sup>29</sup>.

Только при совместном действии обеих этих основных сил возможна материя. Из природы каждой из этих основных сил вытекает закон их проявления. Обе согласуются в том, что с уменьшением расстояния они увеличиваются в силе, что они действуют в обратном отношении к расстоянию. Но сила отталкивания действует только при прикосновении, следовательно, при бесконечно малом расстоянии, наоборот, сила притяжения действует на всяком расстоянии; первая действует лишь в наполненном или телесном пространстве, вторая через пустое пространство. Каждая сила действует из одной точки равномерно по всем направлениям. Если мы мыслим силу притяжения в одной определенной точке, то все точки, одинаково удаленные от притягивающей, притягиваются к ней с одинаковой силой: все эти точки, одинаково удаленные от центра и лежащие в различных плоскостях, должны находиться на шаровой поверхности; каждая степень силы притяжения имеет свою сферу действия в поверхности шара; степени эти убывают в той же мере, как увеличиваются шаровые поверхности; они в той же мере растут, как эти убывают. Так как

поверхности концентрических шаров растут и убывают пропорционально квадратам их радиусов, то отсюда вытекает закон силы притяжения: "она действует в обратном отношении к квадратам расстояний". Наоборот, отталкивающая сила действует в телесном пространстве, действие ее есть заполнение пространства, способ ее действия должен быть определяем величиною телесного пространства, не квадратом а кубом расстояний: поэтому она действует обратно пропорционально кубу бесконечно малых расстояний<sup>30</sup>.

## IV. СПЕЦИФИЧЕСКОЕ РАЗЛИЧИЕ МАТЕРИЙ

### 1. ФИГУРА И ОБЪЕМ

Тела в природе бесконечно разнообразны. До сих пор мы объяснили только их общие свойства, атрибуты телесных свойств, которые совершенно невысказаны без сил отталкивания и притяжения. Эти две силы и суть основные свойства всякой материи. Каковы же выводные и частные свойства?

С помощью отталкивающей силы материя наполняет определенное пространство. Отталкивающая сила как величина интенсивная имеет бесконечное множество степеней. Как различны степени, так же различно и наполнение определенного пространства. Все пространство наполнено, но в различной степени. Если определенную степень наполнения пространства мы назовем плотностью материи, то эта величина пространства может быть заполнена материями различной плотности. Для объяснения различных плотностей материи нет надобности принимать пустые промежуточные пространства.

Если материя наполняет определенное пространство, то отсюда следует, что она заключена в определенные пространственные границы, что в пределах этих границ она вполне занимает пространство. Ограничение есть ее пространственная форма, заполнение есть содержание пространства: первое фигура, второе объем материи. Заполненное пространство наполнено совершенно, но соразмерно отталкивающей силе в различной степени; наполнено в большей или меньшей степени, наполнено более или менее не значит, что наполнено большее или меньшее пространство, что существует большее или меньшее число частей в материальном пространстве, которые совершенно не заполнены или пусты. Если же в телесном пространстве не существует пустых частей, то все части материи находятся в тесной связи, то материя образует нечто непрерывное (Continuum), а не прерывистое (Interruptum)<sup>31</sup>.

## 2. СВЯЗЬ ИЛИ КОГЕРЕНЦИЯ

Частицы известной определенной материи образуют постоянную, ни в каком месте не прерываемую связь: нет, следовательно, ни одной частицы которая не касалась бы непосредственно другой. Сближает частицы материи между собою сила притяжения. Сила притяжения, удерживая частицы вместе, действует при соприкосании, она действует в этом случае как поверхностная сила и образует связь или когеренцию частиц. Так как каждая частица подвижна, и потому есть субстанция, пространственно изменчивая, то и связь их также изменчива. Изменение в связи частиц может быть двояким: это либо смена соприкасающихся частиц, либо прекращение соприкосания. В первом случае ни одна часть не перестает соприкасаться с остальными; столько же частей, сколько соприкасалось с нею до смены, продолжают соприкасаться с нею и после смены, количество соприкосаний в целом не уменьшится; во втором случае, наоборот, известные части совершенно выходят из соприкосновения; в первом случае частицы сдвигаются по отношению друг к другу, во втором – они отделяются друг от друга.

Следовательно, что касается связи или когеренции материи, то частицы их либо подвержены сдвигению, либо – удалению, или и тому и другому вместе. Разделению частиц друг от друга противодействует сила их взаимной связи; сдвигению частиц противодействует их привязанность, которою обладают частицы друг ко другу, их взаимное трение<sup>32</sup>.

### 3. ЖИДКИЕ И ТВЕРДЫЕ МАТЕРИИ

Всякая материя сопротивляется разобщению своих частей, ибо всякая имеет какую-нибудь определенную связь, и сила этой связи противится разделяющей силе; но не всякая материя сопротивляется сдвигению своих частиц, так как не во всякой материи частицы соприкасаются так, что они трутся друг о друга и что одна удерживает другую. Когда они совершенно не трутся друг о друга, то они абсолютно сдвигаемы: эта полная сдвигаемость частиц составляет характер жидкого тела. Жидкое тело может изменить связь своих частиц, не прекращая этой связи. Оно может изменить связь своих частей с помощью самой незначительной силы.

Когда частицы тела не абсолютно подвержены сдвигению, то они находятся в связи через посредство трения и сдерживают друг друга; изменение их связи влечет в этом случае разобщение частей, а не только изменение в соприкосновении: такое тело называется твердым, оно называется ломким, хрупким, если частицы соединены между собою так, что могут быть разобщены только при разрыве.

Отсюда явствует различие твердых и жидких тел. Частицы можно разобщать и в тех, и в других телах; в твердом теле их нельзя сдвинуть, их можно только разобщить. Сдвигению частиц противодействует трение, разобщению противодействует их связь.

Таким образом твердое тело отличается от жидкого не вследствие связи частиц а вследствие их трения. Поэтому не следует говорить, что твердое тело обладает большею связью частиц, чем жидкое тело; оно обладает лишь иным родом связи. Если бы тело было тем более жидким, чем менее была бы связь его частиц, то увеличение связи понижало бы степень жидкости тела. Но связность тела тем сильнее, чем больше частей соприкасается друг с другом, чем меньше частей соприкасается с пустым пространством. Если эти частицы образуют форму шара, то взаимное их притяжение, очевидно, наибольшее, так как с пустым пространством соприкасается наименьшее число частиц. Разве капля воды станет менее жидкою, когда она достигнет наибольшей связи частей, т. е. примет форму шара?

Таким образом увеличение связности несколько не мешает жидкости материи. Вода не оказывает сопротивления сдвигению своих

частиц, она оказывает сопротивление лишь разобщению их. Насекомое свободно двигается в капле воды, но оно с трудом пробивается через поверхность капли.

Так как жидкие частицы абсолютно сдвигаемы, то они не противятся малейшему движению, которое способно передвигать частицы материи по всем направлениям. Предположим, что частицы противопоставляют малейшему давлению самое малое сопротивление, тогда с возрастанием давления это сопротивление будет расти и в конце концов дойдет до того, что частицы нельзя будет вывести из их положения, т. е. их нельзя будет сдвинуть. Представим себе две трубки разной величины, соединенные между собою, одну, как угодно широкую, другую узкую: обе наполнены водою. В этом случае, принимая хотя бы самую малую силу сопротивления сдвигению частиц, невозможно, чтобы меньшая масса воды заставила подняться большую; таким образом в конце концов вода в более тонкой трубке должна стоять выше, чем в широкой, что противоречит природе жидкого тела и первым законам гидродинамики. Если мы припишем жидкому телу хотя бы самомалейшую силу сопротивления сдвигению его частиц или в чем-нибудь ограничим абсолютную сдвигаемость

последних, то этим мы уничтожим все условия гидростатики<sup>33</sup>.

#### 4. ЭКСПАНСИВНАЯ И АТТРАКТИВНАЯ ЭЛАСТИЧНОСТЬ

Сила связности частиц всякой материи сопротивляется разобщению; основные движущие силы отталкивания и притяжения действуют во всякой материи с известной силой и образуют этим известное заполнение пространства и связь материальных частиц. Поэтому всякое изменение материи есть как бы натиск на эти силы материи, которые необходимо противятся этому натиску. Изменение объема будет либо его увеличением, либо уменьшением. В обоих случаях материя будет сопротивляться этому изменению: она будет стремиться возвратиться к своему прежнему объему, либо тем, что она будет снова расширяться, когда частицы ее будут сжаты с поверхности, либо тем, что она будет снова сжиматься, когда частицы ее будут отдалены внешней силой. Это стремление материи есть ее производная эластичность, производная потому, что она обусловлена основными силами, объемом и связностью материи, тогда как первоначальная эластичность вытекает непосредственно из отталкивания. Производная эластичность либо экспансивна, либо аттрактивна, смотря по

направлению, в котором материя стремится восстановить свой первоначальный объем<sup>34</sup>.

## 5. МЕХАНИЧЕСКИЕ И ХИМИЧЕСКИЕ ИЗМЕНЕНИЯ

Материи могут действовать друг на друга и производить друг у друга изменения. Материальное изменение есть во всех случаях изменение пространственное; оно касается или место положения тела, или его состава, соединения частиц. Об изменении первого рода, поступательном движении вследствие притяжения или отталкивания, которое одно тело производит на другое, уже была речь. Теперь мы говорим об изменении второго рода. Когда одна материя, под влиянием другой, испытывает изменение в соединении своих частиц, то влияние это может быть двоякого рода: либо материя изменяет состав другой материи посредством проникающего движения, либо она производит это изменение помимо такого внешнего насильственного вторжения; в первом случае изменение это механическое, во втором – оно химическое.

Когда мы рассекаем тело, загоняя в него клин, то соединение его частей меняется, но изменение это исключительно механическое, ибо оно происходит не от свойств клина и собственной

его силы, но исключительно от толчка. Но когда два тела изменяют взаимно соединение своих частиц, находясь в покое, то изменение это химическое. Соединенные частицы разъединяются: такое химическое разделение называется растворением. Частицы одной материи соединяются с частицами другой; когда эти таким образом соединенные частицы снова разобщаются и отделяются друг от друга, то такое разобщение называется отделением. Химические изменения заключаются в растворении и выделении. Абсолютное растворение одной материи другою происходит в том случае, когда каждая частица одной материи соединяется с каждой частицей другой в таком же отношении, в каком оказываются соединенными и сами целые тела. Если одно тело мы назовем растворяющей средой, другое растворяемой материей, то не существует ни одной частицы одного тела, которая бы не была соединена с частицею другого в определенной пропорции: в таком химическом соединении мы имеем тело, которое в каждой из своих частиц составлено из обеих составных частей, растворяющего и растворяемого. Пусть тело называется С, составные части А и В. Объем тела С в каждой из своих частиц заполнен А и В, оба занимают одно



и то же пространство, что было бы невозможно, если бы они были присоединены друг к другу лишь извне. Следовательно, соединение их есть проникновение. Абсолютное растворение есть химическое проникновение, это не "юкстапозиция", а "интусусепция". Юкстапозиция есть соединение механическое, интусусепция есть соединение химическое. Если бы частицы были лишь приставлены друг к другу, то А занимало бы то место, в котором В бы не было, тогда А не заполняло бы всего тела С, и так же точно и В. Поэтому химическое соединение нельзя объяснить механически, а лишь динамически<sup>35</sup>.

## 6. МЕХАНИЧЕСКАЯ И ДИНАМИЧЕСКАЯ НАТУРФИЛОСОФИЯ

Именно в этом пункте кантовская натурфилософия противоречит механической физике и математическо-механическому взгляду противопоставляет математическо-динамическое понимание. При этом обнаруживается, что первый взгляд не имеет того преимущества, которое он предполагает. Он считает свои принципы единственно возможными для объяснения специфического различия материй. Если, следовательно, тела одного и того же объема обладают различной плотностью, то этого факта нельзя якобы объяснить иначе, как так, что в более плотном одно и то же пространство заполняется большим количеством частей, в менее плотном же меньшим количеством. Но если в этом последнем пространстве заполнено меньшим количеством частей, то должны существовать части пространства, совершенно не заполненные частицами тела, части, вполне пустые. Тогда должны существовать пустые пространства, тело не есть тогда нечто непрерывное (Continuum), а прерывное (Interruptum); его соединение есть лишь агрегат,

частицы не могут проникать друг друга, а только приставляются друг ко другу внешним образом (с большими или меньшими промежутками). Следовательно, существуют частицы вполне непроницаемые, физически неделимые, атомы, элементарные частички или тельца, однородные по своему материалу и различающиеся только по фигуре и по движению в зависимости от их движения: это машины, из которых, как из начального материала, должны быть выведены все явления природы. Этот способ объяснения и есть механическая натурфилософия; это либо атомизм Демокрита с атомами и пустыми пространствами, либо молекулярная физика Декарта.

Уже в критике разума, в учении об основоположениях чистого рассудка Кант ясно показал, что пустое пространство и неделимая материя не суть предметы возможного опыта, а следовательно, не суть явления природы; он показал, что они представляют из себя метафизическую гипотезу, которая только кажется необходимой, пока в природе признают одни только экстенсивные величины; понятие интенсивной величины устраняет эту односторонность и делает основанную на этом гипотезу излишней<sup>36</sup>. Совершенно в таком же

смысле борется Кант и в метафизических началах естествоведения с механической натурфилософией. Он оспаривает необходимость ее и на место ее устанавливает динамическое воззрение. Материя есть не только экстенсивная величина и масса, она вместе и интенсивная величина, ибо она сила. "Всякий опыт знакомит нас лишь с сравнительно пустыми пространствами, которые в самых различных степенях могут быть вполне объяснены свойством материи заполнять пространство при посредстве большей или до бесконечности меньшей рассеивающей силы, не будучи вынужден прибегать для объяснения к пустым пространствам"<sup>37</sup>.

## Глава третья

### СООБЩЕНИЕ ДВИЖЕНИЯ. МЕХАНИКА

Форономия рассматривала движение исключительно как величину, а потому и на материю смотрела, как на подвижное в пространстве, которое можно себе представить математическою точкой; динамика открывала в материи ее первоначальные движущие силы: таким образом материя есть подвижное, обладающее движущей силой, она есть тело подвижное и движимое собственной силой. Тела могут взаимно влиять друг на друга и приводить друг друга в движение. Так как каждое движется собственной силой, то извне или посредством других тел движение не может быть произведено, а лишь сообщено. Сила, производящая движение, – это одно, сила, сообщающая движение, – это другое; первая первоначальна, вторая производна. Без силы, производящей движение, нет движущегося тела, нет и вообще материи; без движущегося тела нет силы, сообщающей движение; первое есть предмет динамики, второе – предмет механики.

Одно тело может сообщить свое движение другому, притягивая его или отталкивая, следовательно, либо притяжением, либо отталкиванием, во втором случае сообщение движения происходит посредством давления или толчка: в обоих случаях законы сообщаемого движения одни и те же, различны лишь направления силы. Поэтому мы ограничимся движением, сообщаемым отталкивающей силой<sup>38</sup>.

Сообщаемое движение есть действие, которое движущееся тело производит на другое. Для того чтобы определить это действие, надо прежде всего правильно определить причину. Действующая причина и есть сила движущегося тела. В каждом движущемся теле действуют два фактора, величина тела и величина движения. Величина тела составляется из количества его движущихся частей (массы), величина движения есть скорость: следовательно, масса и скорость суть два фактора, произведение которых определяет силу движущегося тела или составляет всю величину его движения. В форономии масса совершенно не принималась в расчет, величина движения являлась там просто, как скорость; здесь же, напротив, субъектом движения является уже не математическая точка, а материальная

субстанция, величина которой различна соответственно количеству ее частей: поэтому величина движения не есть лишь степень скорости, а произведение массы на скорость. Нет никакой возможности определить массу какого-нибудь тела или количество его частей, так как тело делимо до бесконечности. Следовательно, величина массы может быть определена через посредство величины движения при данной скорости. Предположим скорость тела равной 5 степеням, всю величину движения равной 15, тогда для массы  $x$  мы получим уравнение  $5x = 15$ , следовательно,  $x = 3$ . Во всех случаях масса равна количеству движения, разделенному на данную скорость. Отсюда вытекает само собой, что количество движения или сила движущегося тела остается равной, если в одном случае удвоить массу, а в другом скорость и т. д. <sup>39</sup>.

Этим определяется предмет механического учения о телах. Это изменение, которое одно тело сообщает другому через посредство своего движения. К такому изменению тело стоит в тройном отношении, и в этих трех различных отношениях оно и должно рассматриваться механическим учением о телах: по своей массе оно есть субъект этого изменения, оно есть то, что

изменяется, или то, в чем происходит изменение; по своему движению оно есть причина, которая производит изменение в другом теле или сообщает движение другому телу. Вместе с тем оно есть объект, которому сообщается движение от другого тела. Таким образом механика должна рассматривать тело как субъект всякого движения, как субъект, сообщающий движение другому телу, как субъект и вместе объект сообщенного движения, т. е. как сообщающее движение и вместе принимающее сообщаемое движение. Иными словами: механика рассматривает телесные изменения в отношении их субстанции, их причины и их взаимодействия. Таким образом механическое учение о телах всецело основывается на тех основоположениях чистого рассудка, с которыми мы познакомились в критике разума под именем "аналогий опыта": это были основоположения субстанции, причинности и взаимодействия или общения. При всяком изменении субстанция пребывает; всякое изменение имеет свою причину или есть следствие; все субстанции, поскольку они существуют одновременно, находятся в полном общении или взаимодействии. Эти основоположения естествознания, примененные к движению, образуют законы механики.

Ясно, что эти основоположения прямо применяются к движению. Ибо всякое движение есть пространственное изменение. То, что имеет значение для всякого изменения, должно тем самым иметь значение и для данного изменения (движения). Субстанция его есть материя. Основоположения механики относятся к основоположениям чистого рассудка, как понятие движения к понятию изменения, т. е. как вид к роду. Законы механики, поскольку они познаваемы а priori, суть не что иное, как аналогии опыта в их физическом применении.

## I. ЗАКОН САМОСТОЯТЕЛЬНОСТИ МАТЕРИИ КАК СУБСТАНЦИИ

Движение есть изменение телесное, субъект или субстанция этого изменения есть материя в ее частях, телесная масса, или количество материи. Поэтому имеет место следующий закон: "При всех телесных изменениях количество материи в целом остается тождественным, не уменьшаясь и не увеличиваясь"<sup>40</sup>.

Признак субстанции есть постоянство; постоянное бытие познается только в пространстве, постоянное бытие в пространстве, последний субъект всех пространственных изменений (движений), это материя: следовательно, материя есть единственная познаваемая субстанция<sup>41</sup>. Материя состоит из частей, части эти пространственны, т. е. они вне друг друга, каждая из частей подвижна, следовательно, каждая может отделиться от других, может иметь свое собственное движение, т. е. может стать самостоятельным субъектом движения или субстанцией. Части материи могут быть разобщены, но они не могут быть уничтожены. Разделение не есть уничтожение. Такого телесного изменения, которое бы

уничтожало материальную частицу или производило бы ее из ничего, не существует. Следовательно, не существует такого телесного изменения, которое могло бы увеличить или уменьшить количество материальных частей хотя бы на самую малость, а следовательно, количество материи при всех телесных изменениях остается тождественным, не увеличиваясь и не уменьшаясь<sup>42</sup>.

Аргумент в пользу постоянства материи основывается на ее пространственном бытии, на том, что части ее находятся вне друг друга, на экстенсивной ее величине. Нельзя понять, каким образом части, находящиеся вне друг друга, могут исчезнуть. Их постоянство и вместе их субстанциальность вполне явственна. Поэтому-то о субъекте внутренних явлений, о предмете внутреннего чувства, о мыслящем субъекте, не имеющем экстенсивной величины, а лишь интенсивную, и нельзя доказать, что он остается постоянным. Единственный признак, по которому узнается субстанция, в данном случае непознаваем. Поэтому-то о душе и нельзя доказать, что она есть субстанция; поэтому-то и оказалось, что рациональная психология не существует, что нет доказательства для бессмертия души. Если мы примем, что

своеобразие сущности души заключается в сознании, то из простой природы сознания нельзя вывести его постоянное бытие. Сознание является в различии в степени ясности и темноты, можно думать, что оно в конце концов исчезает в убывающих степенях, без того чтобы при этом исчезала какая бы то ни было субстанция. Поэтому заключение догматической метафизики, по которому из делимости вещей она выводила их тленность, из простоты постоянное бытие, было совершенно лишено смысла. Наоборот: делимое вечно, по крайней мере уничтожение его нельзя понять естественным способом. Если оно происходит, то это чудо. Раздробление не есть уничтожение, не есть исчезновение, а (пространственное) изменение частей. Материал остается, одна форма меняется. В материальном бытии, в пространственной природе уничтожения нет, есть лишь превращение, нет ни возникновения, ни исчезновения, существуют только метаморфозы<sup>43</sup>.

## II. ЗАКОН КОСНОСТИ

### 1. ВНЕШНЯЯ ПРИЧИНА

Всякое изменение имеет свою причину, а следовательно, и изменение материи. Изменение это есть движение; материя наполняет пространство, части ее находятся вне друг друга, все определения ее пространственны, следовательно, внешни; а следовательно, и причина ее изменений должна быть внешней. Закон гласит: "Всякое изменение материи имеет внешнюю причину".

Пространственное изменение заключается в движении и покое, материя либо находится в покое, либо движется. Когда она находится в покое, то она может быть приведена в движение только через посредство внешней причины; когда она движется, то она сохраняет ту же скорость и то же направление до тех пор, пока внешняя причина не побудит изменить ее состояние движения. Таким образом материя пребывает в своем состоянии покоя или движения, пока на нее не воздействует внешняя причина. Следовательно, совершенно безразлично, скажем

ли мы: "всякое изменение материи имеет внешнюю причину", или: "материя остается в своем предшествующем состоянии, пока она не будет выведена из него извне". Этот закон постоянства и есть закон косности (*lex inertiae*), который только в этом смысле и имеет значение<sup>44</sup>.

## 2. МЕХАНИЗМ И ГИЛОЗОИЗМ. ДВИЖЕНИЕ И ПОКОЙ

Всякое изменение материи имеет внешнюю причину. Будучи выражено отрицательно, это положение будет гласить: никакое изменение материи не имеет внутренней причины. Когда субстанция меняет свое состояние по внутренней причине, т. е. по внутреннему побуждению, то субстанция живет. Внутренняя причина есть позыв, влечение; внутренняя деятельность есть мышление, чувство, желание. Всякое изменение материальной субстанции состоит в движении. Если бы материальная субстанция двигалась по внутренней причине, то материя была бы живой, то в ней заключались бы позывы к движению и представляющие силы. Но материя есть внешнее явление, она предмет внешнего созерцания. Наоборот, позывы, желания, представления не суть объекты внешнего опыта, они поэтому не могут быть определениями материи и ни в коем случае не суть ее познаваемые определения<sup>45</sup>.

Мы говорим о материи, как предмете опыта, как объекте естествознания, только в этом смысле мы и говорим о ней. В этом смысле никогда не

может быть речи о том, чтобы материя изменялась по внутренним причинам; поэтому при научном рассмотрении материя вполне мертва. Закон косности равнозначен закону безжизненности. Поэтому на косность нельзя смотреть как на стремление материи к неизменности, как на положительное стремление сохранить свое состояние. Лишь только материя будет представляться нами субстанцией, одаренною позывами к движению и представляющими силами, так она будет мыслиться живою: такой способ представления есть гилозоизм. Ясно, что вместе с этим прекращается всякое научное понятие материи, а с ним и все естествознание: гилозоизм есть смерть всякой философии естествознания. Как ранее механическому объяснению природы, поскольку оно атомистично, Кант противопоставлял динамическое, так противопоставляет он теперь механическую философию природы гилозоизму, который принимался натурфилософией древнего мира, итальянцами шестнадцатого столетия и в новейшее время Лейбницем.

По мнению Канта, для объяснения природы не нужно атомизма, гилозоизм же следует отбросить, ибо на место научного понятия материи он ставит фантазию, которая никогда не



может стать тем, чем должна быть материя: объектом внешнего созерцания. Если же движение не может быть объяснено внутренними причинами, то его не следует объяснять и целесообразными силами, следовательно, и не целевыми причинами. Ибо цели в природе суть внутренние причины. Отсюда следует, что в научном объяснении природы нет места телеологии. Вместе с гилозоизмом исключается таким образом из философии природы и телеология. В научном объяснении природы на основании критических основоположений не допускается никакой иной причинности, кроме механической<sup>46</sup>.

### III. ЗАКОН ПРОТИВОДЕЙСТВИЯ ИЛИ АНТАГОНИЗМА

Всякое изменение материи имеет внешнюю причину, оно есть, следовательно, внешнее действие. Одно тело движимо другим, оба тела существуют одновременно; они находятся, следовательно, по основоположению общения во взаимодействии: они приводят друг друга в движение. Движимое тело воздействует обратно на движущее. Взаимодействие есть в данном случае противодействие, *actio mutua* есть со стороны движимого тела *reactio*. Когда одно тело ударяется другим, то оно реагирует обратным ударом; если оно надавливается другим телом, то оно реагирует обратным давлением. Здесь имеет место закон: "что действие и противодействие всегда равны". Удар равен противоположному удару, давление обратному давлению, тяга обратной тяге<sup>47</sup>.

## 1. ПРОБЛЕМА

Закон этот имеет всеобщее и необходимое значение для телесного мира и должен быть познан a priori. Между тем естествоиспытатели искали объяснения его не там, где следует. Ньютон не умел обосновать этот закон из принципов и ссылался на опыт; Кеплер хотел объяснить его тем, что всякое тело противопоставляет внедряющемуся движению сопротивление, в силу которого оно действует не только на себя, но и обратно, и уменьшает величину внедряющегося движения; эту силу противодействия Кеплер считает свойственную каждой силе косностью. Из косности он сделал силу косности, *vis inertiae*, и таким образом он оказался в противоречии с истинным понятием косности. Косность не есть сила, она не противодействует; движению противодействует во всех случаях лишь движение противоположное.

Но движущая сила есть противоположность косности. Благодаря косности тело остается в своем состоянии, пока внешняя причина не изменит его. Косность тела заключается не в том, что оно сопротивляется внешнему движению, а в

том, что оно испытывает внешнее движение, что оно приводится в движение только лишь внешним движением или останавливается им, если оно движется; косность, правильно понимаемая, равняется не сопротивлению, а безжизненности материи; она составляет не второй, а третий закон механики. В этом понятие Кеплера должно быть исправлено. Другие понимали взаимное сообщение движения как переливание, как будто бы движение переливается из одного тела в другое, как вода из одного стакана в другой, при чем одно тело столько же теряет своего движения, сколько оно сообщает другому. Однако подобный способ представления есть лишь описание, а не объяснение факта<sup>48</sup>.

## 2. РЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ

Прежде всего для того, чтобы установить самый факт, мы предположим, что тело А в своем движении наталкивается на другое В, которое оно ударяет; при этом столкновении не только А есть толкающее тело, а В толкаемое, но оба взаимно толкают друг друга. А сообщает своим толчком известное движение другому телу: это – действие; А получает от другого тела посредством противоположного толчка известное обратное движение: это противодействие. Это последнее движение, сообщенное от В к А, очевидно противоположно движению от А, и следовательно, величина движения от А уменьшается, оно уничтожается или вполне, или частью, а именно движение от А уменьшается настолько, насколько от А сообщилось движения другому телу: какую величину движения В получило, такую же оно и возвращает. Таким образом действие равно по величине противодействию. Это факт, и натурфилософской задачей является основать этот факт а priori или объяснить его из принципов движения.

Закон механического взаимодействия вытекает из правильно понятого понятия

движения, как Кант установил его в самом начале своих метафизических начал естествоведения. В самой природе движения заключается то, что оно всегда взаимно. Когда А меняет свое место по отношению к В, то тем самым и В меняет свое место по отношению к А, т. е. оба тела двигаются. Если же всякое движение обоюдное, то и действие движущегося тела на другое есть также обоюдное действие, т. е. взаимодействие. Нельзя двигаться по направлению к покоящемуся телу. Если другое тело меняет свое место по отношению к данному телу или двигается к нему, то это тело не находится в покое. Нельзя ударить тело, находящееся в покое, ибо ударяемое тело производит обратный удар, оно оказывает сопротивление, т. е. оно двигается. Сопротивление является следствием не покоя, а движения. Следовательно, противодействие объясняется не косностью, как думал Кеплер. Ударяемое тело производит обратный удар, т. е. оно движется, оно не косо. Как невозможно приблизиться к покоящемуся телу, так же невозможно толкнуть косное тело. Тело А не может приблизиться к телу В, без того чтобы тело В настолько же приблизилась к телу А. Если мы обращаем внимание только на эти два тела и их отношение в пустом пространстве, то совершенно

безразлично, скажем ли мы, что "А приближается к В", или "В приближается к А". А приближается на бесконечно малое расстояние, т. е. оно ударяет В; следовательно, и В также приближается на бесконечно малое расстояние к А, т. е. оно ударяет А.

Движение есть отношение, оно никогда не совершается с одной стороны, а всегда с обеих. Движение с одной стороны есть всегда вместе с тем и противоположное движение с другой стороны; следовательно, и действие с одной стороны есть противоположное действие с другой. Отсюда явствует равенство действия и противодействия. По той же линии, по какой тело А приближается к телу В, и тело В приближает в обратном направлении к телу А; с тою же скоростью, с какою тело А стремится к телу В, и тело В стремится к телу А. Что имеет значение для приближения, то же самое имеет значение и для толчка, давления, притяжения.

Форономия занималась исключительно направлением и скоростью, механика принимает в соображение и массу тела. Предположим случай, что тело, масса которого равняется 3 фунтам, движется со скоростью 5, тогда величина его движения будет равна 15; тело это движется к другому, которое покоится по отношению к

относительному пространству; масса этого другого тела пусть будет равна 5 фунтам. При рассмотрении в абсолютном пространстве, оба тела движутся друг к другу с равной величиной движения. Величина движения одного тела равна 15, следовательно, и величина движения другого также равна 15, а так как масса последнего равна 5, то скорость его должна быть равна 3. Пусть тело А движется к телу В по линии АВ. В абсолютном пространстве оба тела находятся в движении, А со скоростью 5, В со скоростью 3; если, следовательно, в направлении от А к В будет пройдено пять частей линии АВ, то В должно по направлению к А пробежать три части. Оба тела встречаются в точке С и приходят в покой. Противоположное движение, которое совершило В равной в нашем построении линии ВС; это и есть противодействие В. Но по отношению к относительному пространству В неподвижно. Будет совершенно безразлично, скажу ли я, что "А движется со скоростью 5 в относительном пространстве, в котором В находится в покое", или, что "это относительное пространство движется со скоростью 3 в противоположном направлении". При этом движении происходит столкновение между А и В, вследствие которого оба тела приходят в покой.

Но относительное пространство не находится в покое, а продолжает двигаться за точку столкновения со скоростью  $z$  в направлении  $BA$ , т. е. точка  $B$  в относительном пространстве удаляется от тела  $B$  на линию  $BC$ . Если мы предположим относительное пространство покоящимся, то следствием столкновения между  $A$  и  $B$  будет то, что тело  $B$  будет продолжать двигаться в направлении линии  $AB$  со скоростью  $z$ , т. е. оно будет оттолкнуто от  $B$  к  $D$  (на расстоянии  $BC$ ). Следовательно, движение, которое  $A$  своим толчком сообщает телу  $B$ , будет равно  $BD$ : это действие.  $BC$  было противодействием. Но  $BC = BD$ , следовательно, действие равно противодействию. Когда масса в  $3$  фунта ударяет со скоростью  $5$  массу в  $5$  фунтов, то она двигает эту последнюю в том же направлении вперед со скоростью  $3$ , и тогда обе приходят в покой. Действие заключается в том, что масса в  $5$  фунтов двинулась со скоростью  $3$ ; противодействие в том, что масса в  $3$  фунта со скоростью в  $5$  потеряла такую же величину движения, какую она сообщила другой, т. е. что в этом случае в точке  $D$ , т. е. она прекратила свое движение, т. е. она находится в покое<sup>49</sup>.

### 3. СОЛЛИЦИТАЦИЯ И УСКОРЕНИЕ

Ясно, что каждое тело движется толчком другого тела и что оно получает таким образом известное движение, которое оно возвращает ему в противоположном направлении. Противодействие есть движение, и как таковое оно имеет известное время, т. е. оно происходит в известном времени. Мы различаем момент, в который оно начинается, и временной ряд, который оно пробегает. Время, в которое оно начинается, есть то мгновение, в которое начинается действие одного тела на другое, в которое тело получает первое воздействие от другого. Этот момент есть "соллицитация". В этом случае возникает движение, которое продолжается известное время с известною скоростью и растет пропорционально времени. Если, напр., скорость этого движения такова, что в одну секунду тело пробегает  $3$  фута, то в  $2$  секунды, если никакая внешняя причина ему не помешает ему, оно пробежит  $6$  футов и т. д. Скорость, растущая таким образом, называется моментом ускорения. Во всех случаях в конечное, или определенное, время тело будет двигаться с конечною или определенною

скоростью и ни в коем случае не с бесконечной. Всякое определенное время заключает в себе бесконечное множество моментов, ибо момент не есть время, но граница времени. Следовательно, если бы тело в момент соллицитации получило определенную или конечную скорость, то через определенное время эта скорость должна была бы возрасти бесконечно, то в каждое определенное время тело должно бы было иметь бесконечно большую скорость. Иными словами, если соллицитация сообщает определенную или конечную скорость, то ускорение должно быть бесконечно велико. Так как последнее невозможно, то следует, что момент ускорения может иметь лишь бесконечно малую величину.

Когда одно тело ударяется другим, то вследствие силы противодействия ударяемого тела возникает равный обратный удар или равное противоположное движение. В момент соллицитации обратный удар может быть только бесконечно малым, ибо если бы в этот момент он обладал известной величиной, то в каждое измеряемое время он был бы бесконечно велик. Поэтому каждое тело в момент соллицитации не может обнаруживать всю свою силу противодействия, а оказывать лишь бесконечно малое сопротивление. Предположим, что тело

абсолютно твердо или вполне непроницаемо, тогда части его не могли бы быть разобщены, или их взаимное положение не могло бы быть изменено. Всякое внедряющееся движение по отношению к такому телу было бы бессильно, в момент соллицитации подобное тело оказывало бы силу сопротивления, равную всякому внедряющемуся движению; оно стремилось бы, следовательно, в конечное время распространяться с бесконечной скоростью. Так как последнее невозможно, то абсолютно твердого тела не существует.

Следовательно, всякое тело оказывает в силу своей непроницаемости всякому внедряющемуся движению только бесконечно малое сопротивление. Если же сопротивление в данное мгновение бесконечно мало, то и пространственные отношения тела не изменяются мгновенно. Пространственные отношения тела суть покой или движение, последнее в определенном направлении с определенной скоростью. Если изменение покоя или движения происходило бы мгновенно, то оно не проходило бы в промежуток времени, но вступало бы на границе времени, т. е. оно происходило бы вдруг: оно происходит не вдруг, а постепенно. Для всякого механического изменения нужно время,

оно происходит только в известный промежуток времени, оно проходит, следовательно, бесконечный ряд промежуточных состояний. Если в этот промежуток времени мы сравним состояние тела в первый момент с его состоянием в последний момент, первый член изменения с последним, то между ними окажется наибольшее различие. Всякое различие других промежуточных состояний меньше этого; таким образом изменение тела прошло постепенно или непрерывно: в этом состоит "механический закон непрерывности (*lex continui mechanica*)". "Состояние покоя или движения, а в этом последнем скорости или направления, ни в одном теле не изменяется в одно мгновение, а лишь в известное время через бесконечный ряд промежуточных состояний, различие между которыми меньше, чем различие между первым состоянием и последним"<sup>50</sup>.

Подобно тому, как законы форономии соответствовали категориям количества (единство, множество, всеобщность), как законы динамики соответствовали категориям качества (реальности, отрицанию ограничению), так и три механических закона самостоятельности, косности и противодействия соответствуют категориям отношения (субстанциональности,

причинности и общению). Повсюду в кантовском учении и его архитектонике проявляется тоника чистых понятий рассудка.

## Глава четвертая

### ДВИЖЕНИЕ КАК ЯВЛЕНИЕ. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

#### I. ЗАДАЧА ФЕНОМЕНОЛОГИИ

Движение, так же как и материя, есть только явление, предмет внешнего чувства, представление; оно является нам как телесный факт, как материальное изменение и потому относится к телу, как предикат к субъекту. Связь обоих представляется нами трояким образом: как возможная, как действительная и как необходимая. Так же должны мы рассматривать и движение: как явление возможное, действительное и необходимое. Как суждение познавательное, так и движение, как познавательный объект (явление), обладает этою троякою модальностью. Теперь речь идет о движении, как о роде явления. При каких условиях является оно как возможное, как действительное и как необходимое? Это вопрос феноменологии<sup>51</sup>.

Всякое движение пространственное

отношение, сторонами которого суть тела и которое может быть двоякого рода: или движется только одно из двух тел, или они двигаются оба вместе; движение либо может быть приписано только одному телу из двух, либо оно должно быть приписано обоим телам вместе. Первый случай содержит снова две возможности. Пусть оба тела, служащие коррелятами движения, будут А и В; движется либо А, либо В. Которое из двух движется, можно решить либо произвольно, либо нет. Определение произвольно, когда нет основания, почему бы А скорее было подвижным, нежели В; в другом случае определенное основание принуждает нас утверждать движение одного из двух тел и отрицать движение другого. В первом случае суждение безразлично: "движется либо А, либо В; принимай, какое хочешь!" Во втором случае суждение дисъюнктивное: движется или А, или В; на таком-то основании движущееся тело есть А, следовательно, В неподвижное. Наоборот, суждение будет дистрибутивным, когда движение приписывается обоим телам.

Таким образом, отношение движения можно рассматривать трояким образом: как альтернативное, или дисъюнктивное, или дистрибутивное.



Альтернативное суждение гласит, что движение может так же хорошо совершаться с одной стороны, как и с другой. Если я предположу А движущимся, то я положу В неподвижным, и наоборот. Если из этих двух случаев один может место так же, как и другой, то каждый из обоих возможен, но только возможен. Дисъюнктивное суждение гласит: движение происходит только с одной стороны, а не с другой; оно действительно только с одной стороны, с другой стороны оно недействительно, кажущееся, не эмпирическое, а иллюзорное. Наконец, дистрибутивное суждение гласит: движение должно быть приписано обоим сторонам вместе, оно необходимо для обеих сторон. Таким образом альтернативное суждение определяет возможность, дисъюнктивное действительность, дистрибутивное необходимость движения. Если движение может быть приписано только одному из двух тел, то оно или возможно, или действительно; если же оно должно быть приписано обоим, то оно необходимо<sup>52</sup>.

## II. РЕШЕНИЕ ЗАДАЧИ

### 1. ВОЗМОЖНОСТЬ ДВИЖЕНИЯ. ПРЯМАЯ ЛИНИЯ

Всякое движение совершается с известною скоростью и в определенном направлении. Если никакая внешняя причина не отстранит тело от принятого направления, то само по себе оно будет продолжать это направление, не изменяя его. Движение, которое сохраняет свое направление или не меняет его ни в одном пункте, есть движение прямолинейное. Всякое прямолинейное движение есть перемена места в поступательном направлении; следовательно, тело, двигаясь по прямой линии, изменяет свое положение по отношению к другим, окружающим телам, т. е. по отношению к относительному пространству: всякое прямолинейное движение относительно.

Когда тело А движется к телу В по прямой линии, то совершенно безразлично, скажу ли я, что тело А движется в относительном пространстве, которое я представляю себе покоящимся; или что А находится в покое в абсолютном пространстве, а относительное

пространство движется с равной скоростью в противоположном направлении. Объективное явление (опыт) в обоих случаях вполне тождественно. Это зависит, следовательно, исключительно от нашего способа представления, примем ли мы движущимся А или В. Совершенно ничего не меняя в объективном явлении (опыте), мы одинаково можем приписать А предикат покоя в абсолютном пространстве или приписать ему предикат движения в относительном. То же самое относительно В. Из обоих предикатов мы можем взять любой, мы можем выбирать: наше суждение альтернативно, а следовательно, представляемое движение только возможно.

Всякое прямолинейное движение относительно. Отсюда следует контрарно противоположное: ни одно прямолинейное движение не абсолютно. Оно было бы абсолютным, если бы движущаяся материя меняла свое место без всякого отношения к какой бы то ни было другой материи или к относительному пространству: таким образом оно было бы абсолютным, если бы происходило в абсолютном пространстве. Но абсолютное пространство не есть предмет опыта, а следовательно, и отношение в абсолютном пространстве или к нему никогда не будет таким

предметом. Прямолинейное движение, которое было бы абсолютным, никогда не могло бы стать объектом опыта, т. е. подобное движение по постулатам эмпирического мышления невозможно. Иными словами, если прямолинейное движение относительно, то в опытном суждении оно будет возможным предикатом данного тела; если оно абсолютно, то оно предикат невозможный и не может быть приписано телу ни в каком опытном суждении. Поэтому первый принцип феноменологии гласит: "Прямолинейное движение какой-нибудь материи в отношении эмпирического пространства есть, в отличие от противоположного движения пространства, только возможный предикат. То же самое движение без всякого отношения к материи вне ее, т. е. мыслимое, как движение абсолютное, невозможно"<sup>53</sup>.

При определении возможности какого-нибудь движения дело идет лишь о направлении движения, без отношения к какой бы то ни было внешней причине, без отношения к движущей силе. Направление, как таковое, есть форонимическое определение. Поэтому Кант о вышеприведенном принципе высказывается таким образом, что оно определяет модальность движения по отношению к форонимии<sup>54</sup>.

## 2. ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ ДВИЖЕНИЯ. КРИВАЯ

Когда какая-нибудь материя двигается поступательно по прямой линии, то при этом можно одинаково принять и противоположное движение относительного пространства. Из обоих движений одно так же возможно как и другое, поэтому прямолинейное движение только возможно. Следовательно, если мы должны высказать суждение о каком-нибудь движении в том смысле, что оно не только возможно, но и действительно, то оно должно быть таково, чтобы на место его нельзя было с таким же правом принять движение относительного пространства в противоположном направлении. Относительно же этого движения мы имеем скорее основание для того, чтобы считать его не действительным, а только кажущимся.

Когда тело движется, то в силу своей косности оно само не меняет раз принятого им направления: оно поступательно движется по прямой линии. Если оно должно изменить свое направление, то оно должно быть отклонено от прямой линии внешней причиной. Причина движения есть во всяком случае движущая сила.

Если, следовательно, тело меняет свое направление, то это служит несомненным доказательством того, что оно вынуждается к тому внешней причиной, какой-нибудь движущей силой. Голое пространство движущей силы не имеет. Следовательно, если какое-нибудь тело движется таким образом, что оно меняет свое направление или двигается не по прямой линии, то для этого нельзя с одинаковым правом принять противоположное направление относительного пространства. Из этих двух движений одно не одинаково возможно, как и другое. В этом случае мы не можем высказывать альтернативное суждение, а должны судить дисъюнктивно: движение тела действительно, противоположное движение относительного пространства недействительно, оно не есть опыт, а лишь субъективное представление, оно не есть представление сообразное с опытом, а такое, которому никакой объект не соответствует, оно иллюзия.

Тело движется по прямой линии, оно меняет свое пространственное отношение, оно меняет его непрерывно. Если же оно непрерывно меняет свое направление, то оно движется не по прямой линии, а по такой, которая в каждый момент (непрерывно) отклоняется от прямолинейного

направления: т. е. тело движется по кривой. Круговое движение есть непрерывное изменение прямой линии, прямолинейное движение есть непрерывное изменение пространственного отношения: следовательно, круговое движение есть непрерывное изменение пространственного отношения. Изменение пространственного отношения есть движение. Если само движение меняется, то возникает новое движение; таким образом в кривой линии или в круговом движении в каждый момент возникает новое движение: следовательно, круговое движение есть непрерывное возникновение нового движения. Без внешней причины, без движущей силы не может возникнуть ни одно движение. Само по себе тело имеет стремление продолжать двигаться по прямой линии, т. е. по касательной круга. Если, тем не менее, оно движется по кругу, то необходимо должна существовать внешняя причина, противодействующая стремлению по касательной и принуждающая тело в каждый момент отклоняться от прямой линии, т. е. менять свое направление. Круговое движение тела предполагает движущую силу; голое пространство движущей силы не имеет; следовательно, для кругового движения нельзя с одинаковым правом принять противоположное

движение относительного пространства. Из этих двух движений действительно первое, второе недействительно. Поэтому второй принцип феноменологии гласит: круговое движение материи, в отличие от противоположного движения пространства, есть ее действительный предикат; наоборот, противоположное движение относительного пространства, принятое вместо движения тела, не есть действительное его движение, но если оно принимается за таковое, то оно есть иллюзия.

При определении действительности движения дело идет о движущей силе, т. е. о величине динамической. Поэтому о вышеприведенном принципе Кант говорит, что он определяет модальность движения по отношению к динамике<sup>55</sup>.

### 3. НЕОБХОДИМОСТЬ ДВИЖЕНИЯ

Сообщение движения по третьему закону механики есть взаимодействие, т. е. действие и противодействие. Таким образом при сообщении движения подвижными являются оба тела, движение действительно с обеих сторон. Что противодействующее тело движется, это непосредственно вытекает из его пространственного отношения, т. е. движение со стороны противодействующего тела необходимо. Поэтому третий принцип феноменологии гласит: "Во всяком движении тела, через которое оно движется в отношении к другому телу, необходимо противоположное равное движение последнего". При определении необходимости движения дело идет о противодействии, которое по величине всегда равняется действию, т. е. дело идет о величине механической. Поэтому о вышеприведенном принципе Кант говорит, что он определяет модальность движения в отношении механики<sup>56</sup>.

Необходимость движения, поскольку оно есть противодействие, косвенно доказывается через невозможность противоположного. Противодействие необходимо, ибо

несуществование его влекло бы за собой невозможность. Предположим, что антагонизма в материи нет; предположим, что она могла бы не оказывать внедряющемуся движению или никакого сопротивления, или неравное; что следовало бы отсюда? Отсюда вытекало бы, что движение, не находя никакого сопротивления, выводило бы из равновесия всю материю, т. е. двигало бы всю вселенную. Вселенная двигалась бы по прямой линии – куда? Так как вне ее нет материи, то движение это было бы безотносительно, следовательно, было бы абсолютным прямолинейным движением, что немыслимо. Если же невозможно противоположное антагонизму, то необходим сам антагонизм, т. е. всякое движение безусловно необходимо как противодействие<sup>57</sup>.

### III. ПРОСТРАНСТВО КАК ОБЪЕКТ ОПЫТА

#### 1. АБСОЛЮТНОЕ ПРОСТРАНСТВО

Всякое движение надо себе представлять как изменение в пространстве. Если оно есть предмет опыта, то и пространство, в котором происходит движение, должно быть объектом опыта: оно должно быть эмпирическим, должно восприниматься, должно быть материальным, подвижным. Всякое движение относительно, ибо пространство, в котором оно происходит, относительно или подвижно. Тело или движется в относительном пространстве, или оно движется вместе с ним, т. е. оно находится в покое в пространстве, которое само движется. Если же относительное пространство движется, то оно должно двигаться в большем пространстве, которое в свою очередь относительно, и т. д. до бесконечности. Всякое пространство, в котором движения являются нам, необходимо относительно или эмпирично, оно само есть явление, обусловленное большим пространством (которое обусловлено в свою очередь). Пространство не относительное было бы

абсолютным, которое именно поэтому не могло бы восприниматься, было бы не эмпиричным, не материальным, не могло бы двигаться. Абсолютное пространство неподвижно или имматериально, оно не есть явление, не есть предмет опыта: следовательно, в абсолютном пространстве ни одно явление не может быть познано в опыте, не может являться; поэтому в отношении к абсолютному пространству мы не можем определить никакого движения и никакого покоя. Таким образом движение и покой, так же как и пространство, в котором они являются, всегда относительны. В эмпирическом рассудке не существует ни абсолютного покоя, ни абсолютного движения.

Абсолютное движение или покой не суть возможные опытные понятия. Каким же образом могут движение и покой стать опытными понятиями, если оба они только относительны? Как можем мы судить эмпирически (объективно) о теле, что оно находится в покое, когда пространство, в котором оно находится, само подвижно? или судить о теле, что оно движется, когда пространство, в котором оно движется, находится в покое? Очевидно, что телу можно одновременно приписать движение и покой в отношении к различным пространствам. Если же

мы можем определять движение и покой только в отношении к подвижным пространствам, то твердого, имеющего объективное значение, определения, действительно ли движется тело, не имеется; превратить явление покоя и движения в определенное опытное понятие мы не можем. Это понятие требует, чтобы движение и покой мы определили в отношении к неподвижному, т. е. абсолютному пространству. Поэтому мы должны ввести понятие абсолютного пространства, для того чтобы иметь возможность в нем представлять все подвижные пространства.

Абсолютное пространство не есть понятие опытное, но без него нет и опытного понятия о движении; поэтому абсолютное пространство есть необходимое для естествознания, хотя и не эмпирическое, представление: оно есть понятие разума или идея, оно не есть предмет, а есть правило для объективного определения покоя или движения. Говорят: тело А движется в отношении к относительному пространству В, или последнее движется относительно А в противоположном направлении. Если имеет место второе движение, то нужно отрицать первое и мыслить А покоящимся, что возможно только в абсолютном пространстве, а не в относительном или подвижном. Поэтому без понятия абсолютного

пространства движение и покой тела определить форономически нельзя<sup>58</sup>.

## 2. ПУСТОЕ ПРОСТРАНСТВО

От пространства абсолютного мы отличаем пустое: первое не является объектом для естественно-научного суждения, а лишь правилом, последнее же полагается, как нечто существующее, для объяснения известных фактов. В форономии, которая отвлекается от материи или массы (заполненного пространства), пустое или абсолютное пространство служит лишь только для регулирования суждения, тогда как в динамике и механике оно служит для объяснения явлений.

Пустое, т. е. вполне незаполненное пространство, лишено отталкивающих сил и находится либо вне, либо внутри мира; пустое пространство в мире замечается или между большими массами (небесными телами), или между частицами масс, и в первом случае оно является "скопленным (*vacuum coacervatum*)", во втором "рассеянным (*vacuum disseminatum*)".

Представление пустого пространства вне мира тесно связано с представлением ограниченного мирового целого и вместе с ним относится к мнимым понятиям догматической космологии. Мир никогда не дается нам как целое, не дается,

следовательно, и как ограниченная вселенная: поэтому с точки зрения критики разума представление пустого пространства вне мира нелепо<sup>59</sup>. И предположив даже, что оно возможно по логическим основаниям, чего нет в действительности, то этому будут противоречить основания физические. Ибо небесные тела должны были бы так притягивать к себе эфир, эту повсюду в мировом пространстве рассеянную материю, которая окружает и заключает их в себе, что хотя плотность его и должна уменьшаться до бесконечности, но сам он нигде не может оставить пространство вполне пустым. Поэтому пустое пространство вне мира невозможно как по основаниям нашего разума, так и на основании сил природы<sup>60</sup>.

Внутримировое пустое пространство состоит из промежуточных пустых пространств в телах или между ними; в первом случае оно образует поры, во втором пустые пространства между массами мировых тел: подобное пустое пространство, хотя и не немислимо или не невозможно по логическим основаниям, но оно не нужно по физическим основаниям.

Допущение пор сделано по динамическим соображениям для того, чтобы объяснить специфическое различие плотности. Однако уже



показано, как без подобной гипотезы, исходя из интенсивных величин и различных степеней силы, которая составляет сущность материи, легко выводятся различные степени заполнения пространства, т. е. плотности. И если даже принять, что повсюду в мировом пространстве рассеянный эфир производит на все тела давление вследствие всеобщего тяготения, то пустые пространства в телах не оказывали бы этой экспансивной материи никакого сопротивления, следовательно, они не могли бы остаться незаполненными: тогда допущение пор было бы не только ненужно по физическим соображениям, но и невозможно<sup>61</sup>.

Что большие массы в мире разделены пустыми пространствами, это допущение, которое сделано на основании механического соображения, чтобы гарантировать мировым телам свободное движение. Подобная гипотеза бесполезна, ибо сплошное заполнение пространств происходит в столь различных степенях, что силы сопротивления можно мыслить как угодно малыми, а потому неспособными препятствовать свободному и продолжительному движению мировых тел.

Поэтому пустое пространство вне мира является для нашего философа, как невозможное

представление; пустое же пространство в мире есть хоть и возможное представление, но как по динамическим, так и по механическим соображениям оно вполне бесполезно; при допущении же эфира оно оказывается невозможным даже физически. Это последнее объяснение имеет значение для пустых пространств вообще как для вне-, так и для внутримировых<sup>62</sup>.

## Глава пятая

### СУЩНОСТЬ ИЛИ ПРИНЦИП МОРАЛИ

#### I. КРИТИКА РАЗУМА И УЧЕНИЕ О НРАВСТВЕННОСТИ

##### 1. МОРАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ КАНТА

Критика разума опровергла познаваемость вещей в себе, наоборот, познание явлений она обосновала; она обосновала их всеобщее и необходимое познание (метафизику явлений). Мир явлений включает в себя материальные изменения и человеческие поступки; последние, в отличие от явлений природы, моральны или нравственны. Поэтому системе чистого разума предстоит решить двойную задачу: метафизики природы и метафизики нравов: первая задача была разрешена в "Метафизических началах естествоведения", и разрешение это изложено нами в предшествующей главе. Вторую главную частью системы остается метафизика нравов.

Если под "нравами" мы будем понимать весь нравственный мир в отличие от исключительно естественного мира, то свое внутреннее основание он имеет в разумной воле, свое внешнее существование в законосообразно устроенном обществе разумных существ. Внутреннее основание нравственного мира есть мораль, его внешняя законообразная форма есть право. Мы берем пока эти выражения не в их философском значении, которое должно быть установлено только в последующих исследованиях, а лишь в предварительном различении, которое служит не для объяснения, а лишь для того, чтобы ориентироваться. Наука имеет дело с законами явлений, которые она рассматривает: следовательно, наука, предмет которой есть нравственный мир, имеет свою задачу познание законов нравственности и права. Если эти законы выводятся не из опыта, но познаются чистым разумом, другими словами, если они всеобщи и необходимы, то наука нравственного мира не эмпирична, а рациональна, т. е. она метафизична. Это предварительное понятие метафизики нравов: она есть философия морали и права, учение о добродетели и о праве.

Но прежде чем установить подобное метафизическое учение о нравственности, надо

ответить на критический вопрос: существует ли нравственный мир в отличие от мира естественного, существует ли моральное поведение, следующее иным законам, нежели деятельность остальной природы? Всякий поступок определяется законом и производится соответствующей этому закону способностью. Поэтому вышеприведенный вопрос требует двоякого исследования: существует ли закон, которым определяется всякое моральное поведение, и в чем состоит этот закон? Существует ли способность поступать морально, и в чем состоит эта способность? Закон морального поведения, если таковой существует, образует основу всякой нравственности, исследование и установление этого составляет обоснование учения о нравственности. Если этот закон есть чистый закон разума, независимый от опыта, то познание его метафизично и образует "Обоснование метафизики нравов".

Нравственность может существовать только у разумных существ. Разум познающий есть разум теоретический, разум действующий есть разум практический, следовательно, нравственная или моральная способность, если она вообще существует, может быть открыта только в практическом разуме. Существует ли подобная

способность, и в чем она заключается, это исследует "Критика практического разума". Здесь мы уже обзораем ход исследований метафизического учения о душе. В "Обосновании метафизики нравов" 1785 года устанавливается нравственный закон, высший принцип морали; в "Критике практического разума" 1788 года исследуется и доказывается нравственная способность; наконец, в "Метафизике нравов" 1797 г., содержащей в себе учение о нраве и добродетели (сочинение уже престарелого философа), выводится система учения о нравственности. Вокруг этих главных исследований группируется ряд маленьких сочинений и статей сходного содержания, которые мы рассмотрим ближе в своем месте.

Кантовское учение о нравственности в его обоих главных пунктах тесно связано с Критикой чистого разума. Без нравственного закона и нравственной способности нет и нравственного поведения, без практической свободы нет нравственной способности, без трансцендентальной свободы нет свободы практической. Критика чистого разума разрешила в третьей антиномии проблему свободы и обосновала учение об интеллигибельном характере. В законе чистого разума она различила

моральные законы поведения и прагматические и указала на первые, как на единственное содержание вполне чистого, ни от какого опыта независимого познания разума. Этим путем Критика чистого разума непосредственно вела к обоснованию метафизики нравов и к Критике практического разума<sup>63</sup>.

## **2. ОСНОВНЫЙ ВОПРОС УЧЕНИЯ О НРАВСТВЕННОСТИ**

Мы определили в общих чертах ту задачу, которую должно решить Обоснование метафизики нравов. Нельзя говорить о моральных поступках и о моральной способности, не зная того, что составляет вообще моральный характер поступка или в чем заключается принцип всякой нравственности. Если мы будем знать содержание нравственного закона, тогда можно будет решить, должно ли быть познание эмпиричным или метафизическим. Если закон этот не познается ни в каком опыте, а исключительно лишь чистым разумом, то учение о нравственности метафизично. После того как будет установлено, что такое мораль, возникнет вопрос: как она возможна? Этот вопрос составляет переход от Обоснования метафизики нравов к "Критике практического разума". Проблемы учения о нравственности соответствуют в своем порядке проблемам познания, как их устанавливает Критика разума. Основной вопрос критики гласил: "что такое познание, и как оно возможно?" Вековой вопрос учения о нравственности таков: "что такое

мораль, и как она возможна?" Первая часть этого вопроса заключает в себе то, чем занимается и что устанавливает обоснование метафизики нравов. Работа его окончена, как только в решении вопроса: "что такое мораль?" ясно выводится решающая формула. Критика разума достигла решающей формулы в разрешении ее вопроса тем, что она объяснила, что всякое истинное познание заключается в синтетических суждениях a priori. Исследование этого первого основного вопроса в критике разума простиралось на то, что философ назвал "quaestio facti". Тем же в учении о нравственности занимается Обоснование метафизики нравов.

## II. МОРАЛЬНЫЙ ПРИНЦИП

### 1. МОРАЛЬНОЕ ЧУВСТВО

Надо открыть высший моральный принцип и затем решить, эмпиричен ли он или метафизичен. Познание законов нравственности называется практической философией или нравственной мудростью. Если она основывается на опыте, то это будет эмпирическая или обычная нравственная мудрость; и если она покоится на чистом умозрении разума, то она метафизична. Прежде чем решать, что такое моральная философия, есть ли она обычная нравственная мудрость или метафизика нравов, мы постараемся найти моральный принцип. Поэтому мы не должны искать моральный принцип ни на одном, ни на другом пути, ибо было бы нелепостью сперва определить путь, а потом искать.

Здесь мы встречаемся с первым затруднением. Каким путем должен быть открыт моральный принцип, так как его не нужно искать философским путем, но помимо всякой моральной философии? Если бы мораль относилась к моральной философии так же, как

чистые величины к математике, то вышеуказанное затруднение нельзя было бы устранить. Чистые величины конструируются или создаются математикой, поэтому только математика и делает их познаваемыми. Если бы мораль создавалась моральной философией, то ее нельзя было открыть помимо этой философии. Но вполне ясно, что дело так не обстоит. Создает мораль не наука о морали, иначе моральными могли бы быть только философы морали. Скорее моральный характер несколько не зависит от этой философии: он не только образуется независимо от всякой мудрости и учености, но и судят о нем вне всякой зависимости от них.

Способность обсуждать моральность есть моральное чувство, которое для того, чтобы уверенно идти в своем суждении, не требует никакой моральной философии: она покоится на верном чувстве, на непроизвольном, от всякого научного умозрения независимом, инстинкте и нигде не доверяет последнему более, нежели в моральных суждениях; ни одна способность обсуждения не идет без научного руководства вернее, чем практическая способность. Это моральное суждение, возникающее помимо моральной философии и не нуждающееся в нем, мы назовем "обычным нравственным познанием

разума". Так как мы не должны искать понятие морального научным путем, то для того, чтобы узнать, существует ли это понятие в сердцах людей и как оно выражается в их суждениях, мы изберем путь природы.

Морально-философские теории теперь нас не заботят; мы думаем, что мы пойдем вернее, если обратимся к простому нравственному чувству, к здравому нравственному рассудку, если мы уясним себе понятие морального через посредство самого естественного свидетельства, морального инстинкта. Не в том смысле, чтобы мы хотели предоставить чувству разрешить это понятие; мы хотим сперва преобразовать содержание нашего нравственного чувства в отчетливое понятие, в ясное сознание, и поднять обычное нравственное познание разума до уровня философского. Тогда и станет ясным, должно ли это философское познание стать популярною моралью или метафизическим учением о нравственности.

Из обычного, доступного каждому человеку представления о природе морального поведения нужно получить и ясно себе представить истинное и всеобщее понятие морального. Таким чисто сократовским приемом начинает Кант свое учение о нравственности; по способу сократовского развития понятий он производит

свой "Переход от обычного нравственного познания разума к философскому". Отсутствует лишь форма диалога, в которую легко облечь все содержание и ход кантовского исследования. Таким образом по путеводной нити естественно-нравственного представления посредством все глубже проникающего анализа отыскивается и определяется понятие морального со всеми его признаками<sup>64</sup>.

## **2. ДОБРО И ВОЛЯ. ВОЛЯ И ОБЯЗАННОСТЬ**

Мы называем поступок хорошим, если он отвечает нашему нравственному чувству или если мы нравственно одобряем его. Понятие добра кажется вначале более широким, чем понятие морального. Что такое добро? Мы говорим о благах человеческой жизни и понимаем под ними те дары счастья, которые выпадают на долю наших внешних отношений или нашей личности: к числу счастливых даров первого рода относятся богатство, здоровье, могущество, уважение и т. д., к числу даров второго рода относятся телесные и духовные преимущества, красота, счастливый темперамент, ум, остроумие, образование и т. д. Но тотчас же обнаруживается то, чему научают нас столь многие примеры ежедневного опыта, – а именно: что все эти блага могут стать злом, смотря по тому, с какою целью их применяют, смотря по тому влиянию, которое они оказывают на человеческую душу.

Богатство не есть благо, если оно делает человека алчным или скупым; оно не благо, если его расточают, если оно порождает праздность с массою зла, которая следует за праздностью. Если

богатство делает людей напыщенными и гордыми, что, если судить по опыту, самое обычное, то пусть они даже продолжают называться благами, они все-таки не суть добро. Даже душевные качества, которые, если судить по видимости, сродни добродетели, как самообладание, умеренность и т. д., нехороши, как таковые, ибо они легко могут служить наилучшим прикрытием для честолюбивых, эгоистических и злых намерений. Одним словом, все сокровища и все личные преимущества, получены ли они или унаследованы, делаются добром только соответственно с тем употреблением, которое из них делают, только соответственно той цели, которой они служат. Пользуется же ими воля. Воля поставляет им цель, она дает им намерения и, следовательно, присоединяет к этим благам то, что по нравственному рассудку только и делает их добром, что, следовательно, в нравственном рассудке только и есть добро. Нет ничего хорошего, кроме воли. "Ничто само по себе ни хорошо, ни дурно", – говорит Гамлет, – "его делает таковым лишь мышление". По мнению Канта, воля есть единственное начало всякого добра и зла.

Воля есть способность поступать по

сознательным представлениям, по ясным основаниям, следовательно, по разуму, она есть практический разум. Когда воля действует или может действовать не по разумным основаниям, когда она поступает по темным, бессознательным представлениям, тогда действует собственно не воля, а инстинкт. Живые тела природы направлены в силу их организации к определенной жизненной цели. И существа, одаренные разумом, должны тоже иметь определенную цель, заложенную в их разуме; невозможно чтобы эта цель заключалась лишь во внешнем благополучии, в счастье, к которому инстинктивно стремится всякое живое существо. Тогда счастье было бы их единственной жизненной целью: к чему тогда разум? Для самосохранения, для содействия чувственному бытию, для счастливой жизни темный, но правильно ведущий инстинкт, очевидно, средство, гораздо более верное, чем рассуждающий и потому часто уклоняющийся от собственного пути разум. На него часто жаловались, что со всем его образованием и нравственной утонченностью, со всеми его изобретениями, искусствами и науками он не сделал людей счастливее; скорее наоборот, расширение образования увеличило человеческие



потребности и в той же степени уменьшило удовлетворенность, без которой нет счастья. В этом же смысле разрешил вопрос дижонской академии Руссо в своем знаменитом сочинении на премию. Если разум не содействует человеческому счастью, то мы должны считать, что либо разум не достигает своей цели, либо цель эта иная, нежели блаженство, которое лучше может быть достигнуто инстинктом, чем разумом<sup>65</sup>.

Поэтому сделаться средством для достижения человеческого блаженства не может быть намерением разумной воли; он не может желать быть только орудием для улучшения внешнего строя жизни. Как средство или орудие, воля хороша для другой внешней ей цели. Разум делает свою волю не средством, а целью. Только воля хороша, а хорошей разумная воля не может быть, как средство, а исключительно лишь, как цель: только воля, хорошая сама по себе, исполняет свою цель. Не всякая воля хороша сама по себе, не во всех обстоятельствах воля сообразна своему истинному назначению; оно ее не связывает, оно только обязывает ее. В чем состоит обязанность, этого мы еще не знаем, здесь указывается лишь граница, которая отличает добрую волю от всякой другой. Хороша лишь воля, которая

исполняет свою обязанность, а не противоположное. С помощью понятия обязанности мы проводим границу между доброй волей и ее противоположностью.

### 3. ОБЯЗАННОСТЬ И СКЛОННОСТЬ. ЗАКОН И МАКСИМА

Только одна воля добра и именно только воля по долгу. Воля по долгу есть та воля, поведение которой отвечает долгу. Пусть, напр., долг честности заставляет купца не запрашивать с покупателя и не обманывать его; купец не обманывает, поступок его соответствует долгу; но при этом очень возможно, что в основе он не имеет ни малейшей склонности к честности; он следует ей только потому, что он боится, что бесчестность его обнаружится и повлечет за собой наказание, посрамление, потерю покупателей и т. д.; его поступок соответствует долгу, но его образ мыслей эгоистичен. Но образ мыслей относится к воле. Поэтому в данном случае соответствует долгу лишь поступок, а не воля; поступок соответствует долгу, а склонность и намерение находятся с ним в противоречии: такая воля не добра.

Поэтому по отношению к доброй воле дело идет не только о поступке, но о мотиве его, о субъективном побуждении, которое и составляет внутренний характер поступка. Очевидно, что воля не добра, если она хотя внешне и исполняет

обязанность, но внутренне в ней не присутствует, а настроена против долга, эгоистична. Предположим теперь волю в другом положении, соответственном долгу: пусть не только поступок, но и ее естественная склонность совпадает с долгом; она следует долгу по естественной склонности. Возьмем, напр., долг самосохранения. В большинстве случаев естественная склонность себялюбия совпадает с этим долгом. Добра ли воля, если она исполняет долг самосохранения только из себялюбия? Разве себялюбие не может служить причиной многих злых поступков? Мыслима ли добрая воля, которая имела бы побудительный мотив, общий со злой волей?

Когда я сохраняю свою жизнь только из себялюбия, то мой поступок и моя склонность соответствуют долгу, но не моя воля в собственном смысле. Я могу себе представить случай, когда под тяжестью несчастий потухает всякая радость жизни, когда природное себялюбие предпочитает смерть жизни, когда освобождение от жизненных мучений делается страстно желаемой целью: тогда долг и природная склонность расходятся, теперь воля подвергается испытанию, действительно ли она отвечает долгу или нет. По своей природной

склонности она не хотела бы ничего другого, как расстаться с жизнью; когда, несмотря на это, она сохраняет жизнь, то намерением такого поведения может быть лишь то, что она не хочет поступать вопреки долгу; она исполняет обязанность не из эгоистических намерений, не по естественной склонности, а лишь по долгу; она делает это только ради долга. Здесь не только поступок, но также и воля вполне соответствуют долгу: только такая воля добра сама по себе.

Долг требует благотворительности. Если я не благотворительствую, то я поступаю против долга; если же я благотворительствую для того, чтобы меня хвалили, то я поступаю по долгу, но эгоистично; если я благотворительствую потому, что я испытываю сострадание к нуждающимся, потому что вид их меня трогает, потому что через свое благодеяние я освобождаюсь от этого тяжелого настроения, следовательно, потому что благодеяние доставляет мне удовольствие, то я поступаю по долгу, по естественному влечению, которое, в конце концов, сводится к эгоизму. Действительно хорошо поступаю я только в том случае, если я благотворительствую исключительно потому, что это повелевает мне долг, потому что я хочу исполнить долг: только в этом случае благотворительствует и моя воля, не

только мой поступок: только в этом случае я сам и есть благотворитель, во всех других случаях им будет лишь мое поведение<sup>66</sup>.

Следовательно, не поступок делает волю доброй, а побудительный мотив поступка; это и есть субъективный принцип хотения, и в отличие от объективного принципа он называется максимой. Максимой действительно хорошего поступка не должна быть естественная склонность, а только исключительно лишь представление о долге. Долг есть закон. Пред этим законом исчезает мой эгоизм со всеми естественными его склонностями. Чем живее представляю я себе этот закон и заставляю его сильнее проявляться в себе, тем более теряет значение эгоизм, тем менее ценю я мою природную самость с ее склонностями. Я склоняюсь перед законом. Что уменьшает мой эгоизм через представление о себе, то по тому самому есть предмет моего уважения: представление о долге пробуждает во мне уважение к закону. Когда побудительной причиной моего поступка является не что иное, как представление о долге, тогда я исполняю закон только из уважения к закону: это уважение и есть соответствующее долгу настроение мыслей.

Теперь мы владеем полной формулой для

определения понятия блага: добра только воля, и только воля, соответствующая долгу; она соответствует долгу только тогда, когда она исполняет долг ради долга, когда она исполняет закон из уважения к закону. Только та воля есть добрая воля, поступок и настроение мыслей которой соответствуют закону, закон и максима которой не имеют иного содержания кроме одного долга. Отсюда вытекает и то, какова должна быть максима истинно хорошего поступка: она должна совпадать с законом. Закон имеет значение строгой всеобщности для всякой воли, для всех разумных существ: следовательно, максима хороша только тогда, если она может обладать такой формулой закономерности, или, как выражается Кант: "если я также могу хотеть, чтобы моя максима сделалась всеобщим законом".

С этой точки зрения можно испытать всякий поступок, морален ли он или нет. Если максима его такова, что она не может стать всеобщим законом, что сам поступающий не может хотеть закономерности своей максимы, то поступок не морален. Никогда эгоизм со всеми своими побуждениями не может стать всеобщим законом; и эгоизм не может хотеть, чтобы максима его имела значение закона для всех. Если бы она

была таковой, она должна была бы разрушить сама себя. Поэтому поступок, вытекающий из эгоизма, никогда не будет моральным; даже если бы он по своему содержанию и вполне соответствовал долгу; следовательно, моральная ценность зависит не от содержания, а исключительно от формы поступка: принцип морали не материален, а формален<sup>67</sup>.

### III. ПЕРЕХОД К ФИЛОСОФИИ МОРАЛИ

Высший принцип морали найден: доброе и злое различаются максимой воли, как самой внутренней побудительной причиной поступка. Максима хороша, если она обладает формой закономерности, если она способна стать всеобщим законом, т. е. если она исключает все эгоистические мотивы. Однако сам нравственный закон еще не определен ближе; мы еще не знаем, существует ли он и как он возможен. Но мы знаем уже настолько, что можем сказать: либо не существует никакой морали, заслуживающей этого имени, либо она и состоит в том понятии, которое мы вывели. Мы не создали это понятие, а только сделали его ясным и понятным; мы находим его во всяком моральном чувстве, во всяком моральном суждении; оно составляет неписанный закон сердца, по которому каждый судит о поступках других и, если он добросовестен, то и о своих собственных.

Можно спросить: к чему вообще моральная философия, если нравственное сознание проявляется так правильно и недвусмысленно в здравом смысле, в простом чувстве. Нет надобности создавать нравственное сознание, ибо

оно существует до всякой философии и независимо от нее; нет нужды прибавлять что-нибудь к ней, ибо она дана вполне; она не нуждается в улучшении, ибо оно вполне правильно. Поэтому к чему переходить от морального инстинкта к философии морали, от нравственного чувства к учению о нравственности. Чтобы обосновать этот переход, мы не можем ссылаться на спекулятивную потребность, ибо эта потребность предполагает философский ум, который не обязателен для простого морального чувства. Существуют, следовательно, потребности практические и моральные, заставляют нас не предоставлять мораль исключительно природному чувству, но требовать практической философии в интересах самой морали.

Обычное сознание ощущает морально, но оно, как и само чувство, стоит слишком близко ко всей области природных склонностей, чтобы оно позволяло резко и точно разбираться между ними и нравственным законом и не переходило само на сторону склонностей, если последние случайно совпадут с нравственным законом. Долг исключает склонности; поэтому по своей форме он есть не чувство, а понятие или идея. Обычное сознание не дошло до такого взгляда на долг; но

только в этой форме долг является в своем истинном виде, без примеси природных склонностей; только в таком виде нравственный закон является недоступным, и именно таким он и должен жить в нашем сознании, если нравственное сознание должно быть твердо обосновано и не должно подвергаться изменчивым наклонностям человеческой природы. Для такой формулировки нравственного закона, для подобного укрепления нравственного сознания, необходима философия морали. Мы только тогда можем уяснить себе понятие долга, если самым точным образом сумеем различить между долгом и склонностью; только таким путем сумеем мы укрепить понятие долга. С помощью природной диалектики склонность легко приобретает иллюзию долга, которая подкупает и соблазняет обычное чувство. Учение о нравственности разрушает эту иллюзию, изгоняя из святилища понятия долга всю область естественных склонностей; оно дает нравственному сознанию уверенность, без которой трудно быть нравственным. Когда обычное сознание хочет твердо и неукоснительно провести нравственные убеждения вопреки разумничанию склонности и эгоизма, то благодаря этой потребности оно само приходит к

философии морали: поэтому эта последняя помимо своего спекулятивного значения имеет и моральную ценность; она необходима и по спекулятивным, и по практическим основаниям. Но какой же наукой должна быть эта философия морали: эмпирическим учением о нравственности или метафизикой нравов?

## Глава шестая

### МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ УЧЕНИЯ О ПРАВСТВЕННОСТИ. ПРАВСТВЕННЫЙ ЗАКОН И АВТОНОМИЯ

#### 1. ТОЧКА ЗРЕНИЯ УЧЕНИЯ О ПРАВСТВЕННОСТИ

Первый вопрос учения о нравственности решен, и понятие морали или добра определено всеми его признаками. Нет ничего хорошего кроме воли, максима которой может быть закономерна или всеобща в строгом смысле: так гласит ответ на вопрос о сущности морали. Этот ответ найден через исследование морального чувства, насколько оно живет во всех сердцах, в темной ли форме чувства или в более сознательном и ясном представлении. То, что в отношении к морали люди именно так ощущают и судят, что нравственную ценность они ищут в настроении, согласном долгу, а поэтому и предполагают его возможность, – это факт. Только при таком предположении и возможно объяснить наличность морального чувства. Если

бы такое настроение не было возможно, то было бы непонятно, каким образом простой природный смысл взял его мерилom своего морального мышления и суждения; тогда и сами эти моральные суждения были бы невозможны, наличность последних доказывает существование морального настроения. Таким образом первый вопрос учения о нравственности: существует ли мораль? решен. Принцип ее найден анализом внутреннего опыта, т. е. таким путем, который не оставляет ни малейшего сомнения в его существовании. Теперь остается вопрос: как возможна мораль? Этот вопрос составляет собственную проблему учения о нравственности. Объяснять факты – это дело науки; решить предстоящую задачу – дело научного учения о нравственности или моральной философии. Объяснение может быть двояким: оно будет исходить или из опыта, или из чистого разума; в первом случае оно будет эмпирическим, во втором – метафизическим. Чем должна быть философия морали: должна ли она быть эмпирическим или метафизическим учением о нравственности?

Следующее умозаключение легко может склонять в пользу эмпирического учения о нравственности: если понятие морального можно

было вывести из внутреннего опыта, то также должно быть возможно объяснить из эмпирических оснований и самый факт морали. Но констатировать факт не значит еще его объяснить. Понятие и наличность морали мы установили из внутреннего опыта; только на основании этого внутренний опыт не есть действительное основание морали. Одним из первых правил критика является строгое различие познавательного основания от основания реального; внутренней опыт дает нам познавательное основание морали, но оно не есть его реальное основание. Основываются ли принципы нравственного учения на обычных представлениях, т. е. на каком бы то ни было существующем опыте, или они делаются общим достоянием с помощью всестороннего изложения, после того как истинность и всеобщее значение их доказаны, – это существенно различно. Именно в этом и заключается "крайне редкая заслуга истинно философской популярности", имеющей своим предусловием самое основательное умозрение. "Нет никакого искусства в том, чтобы быть общедоступным, если отказаться при этом от всякого основательного умозрения". А это последнее никогда нельзя почерпнуть ни в каком опыте.

Философская популярность и популярная философия – вещи совершенно разные. О приеме последней Кант выражается следующим образом: "они обнаруживают отвратительную смесь скомканных наблюдений и мудреных наполовину принципов, которыми тешатся пустые головы, ибо они годны для повседневной болтовни, но в которых серьезные люди чувствуют спутанность и от которых с неудовольствием отвращают свои глаза, не будучи в состоянии помочь, тогда как философов, видящих заблуждение, мало слушают, когда они отклоняются от обманчивой популярности, для того чтобы стать действительно популярными только после достигнутого ими определенного убеждения". Упрек в неоправданной, лишенной познания популярности философ относит на счет способа предшествующего учения о нравственности, которое производит эксперименты со всеми возможными основоположениями; в этих попытках попеременно выплывает то одно, то другое определение человеческой природы, то совершенство, то счастье, в одном случае моральное чувство, в другом страх божий, немножко одного, немножко другого, и все это в страшной путанице<sup>68</sup>.

Нравственность есть настроение мысли; оно



не есть объект внешнего опыта; при посредстве опыта нельзя достичь того, что служит в действительности примером и образцом этого настроения. Настроение мыслей есть наше собственное дело. Подражание нравственному может иметь свою пользу для воспитания, но в точном смысле, пока оно остается подражанием, оно не нравственно. По своей природе нравственность не может служить предметом подражания; она есть настроение мыслей, соответствующее долгу, настроение мыслей или максима, которая способна стать в строгом смысле всеобщим законом. Из опыта в лучшем случае можно вывести правило для многих случаев, но никогда нельзя вывести всеобщего, не допускающего исключения закона. Закон, имеющий значение для всех случаев, нельзя познать из опыта, а только лишь из чистого разума. Нравственный закон, подобно необходимому и всеобщему закону природы, должен иметь значение без всякого исключения: следовательно, подобно закону природы, он должен познаваться а priori. Таким образом познание нравственного закона независимо от какого бы то ни было опыта. Закон природы имеет значение для всех объектов внешнего опыта и в этом смысле независим от всякого

опыта только в отношении познания его, а не в отношении его объектов. Наоборот, нравственный закон имеет значение только для воли и для ее максимы, он имеет значение для всех существ, обладающих волею или практическим разумом, для всех разумных существ, которые, как таковые, никогда не могут быть предметами внешнего опыта. Всякое частное знание человеческой природы исчерпывается из опыта, оно есть эмпирическая антропология и психология. Поэтому учение о нравственности не должно искать своего основания в антропологии и психологии, на которых предшествующая Канту эпоха его основывала; оно касается всех разумных существ, следовательно, всех людей, поскольку они разумные существа, а не поскольку они чувственные индивидуумы, поступающее так или иначе под влиянием природы и отношений.

Таким образом ясно, что философия морали по своему научному характеру не может быть ничем другим, как "метафизикой нравов". Однако если мораль заключается только в настроении мыслей, вполне совпадающем с нравственным законом, то в чем же состоит этот закон? До сих пор мы не знаем о нем ничего кроме формального определения, что он с абсолютной всеобщностью

имеет значение для всех разумных существ. Теперь нужно определить содержание этого закона, его единственное возможное содержание. Так как его нельзя вывести ни из какого опыта, а следовательно, ни из какого другого определения, то и остается единственная возможность объяснить его из самой его формы<sup>69</sup>.

## **II. ПРАВСТВЕННЫЙ ЗАКОН КАК ПРИНЦИП ВОЛИ**

### **1. БЕЗУСЛОВНОЕ И УСЛОВНОЕ ВЕЛЕНИЯ**

Каждая вещь действует или поступает по определенному закону, познание или представление его мы называем "принципом"; способность понимать законы, т. е. иметь принципы, и есть разум. Когда разум поступает, то это практический разум или воля. Поэтому мы можем смотреть на волю, как на способность поступать по принципам (представляемым законам). Закон, как таковой, есть выражение необходимости, воля, как самоопределение или как способность поступать по собственным побуждениям, есть выражение свободы. Я могу представить себе волю, которая не имеет иного побуждения, кроме закона, волю, в которой необходимость и свобода суть одно, в которой закон обнаруживается с полной свободой без всякого отклонения: такая воля вполне добра, она абсолютно чиста или свята. Но предположим разумных существ, который вместе с тем направляются и чувственно, которые,

следовательно, по природе их воли рядом с законом имеют еще и другие побуждения, тогда такие существа могут определяться и согласно закону, и вопреки ему. В такой воле закон не должен проявляться как вынуждение, ибо тогда воля была бы несвободна и не могла бы поступить иначе, как сообразно закону: однако он должен являться как необходимость, ибо иначе он не был бы законом: поэтому он должен выражать необходимость, исключаящую вынуждение; он не будет вынуждать волю, но побуждать или обязывать. Таким образом закон является как долг, как веление, которое говорит: "ты должен!" Долженствование есть необходимость без принуждения, оно обозначает необходимость воли. Закон природы не есть веление, ибо ему нельзя противиться; было бы бессмысленно говорить: "тела должны притягиваться пропорционально массам, притяжение должно действовать обратно пропорционально расстоянию", ибо иначе и быть не может. Если бы могло быть иначе, то закон не был бы законом природы. Тела необходимо должны следовать закону природы. Так же бессмысленно было бы говорить: "воля должна необходимо следовать закону природы", ибо тогда поступок воли был бы естественно

необходимым следствием, тогда сама она не была бы волей, а следовательно, и закон ее не был бы законом нравственным. Закон природы гласит: "необходимо так должно быть"; нравственный закон говорит: "ты должен поступить так". Оба необходимы, один в механическом смысле, другой в моральном. Всякое действие в природе, противоречащее закону, уничтожает закон и доказывает его несостоятельность; ни один поступок воли, противной закону, не уничтожает нравственный закон и не наносит ущерба его необходимости.

Закон воли является, как "императив", если воля чувственной природы и, следовательно, определяется эмпирически: поэтому нравственный закон может обнаруживаться в человеческой воле только в этой форме. Однако этой формой обладает не только нравственный закон. Все практические законы суть веления. Всякий поступок, служащий предметом веления, может быть представлен в каком-нибудь отношении хорошим. Отношение это может быть двояким: поступок будет хорошим либо по отношению к какой-нибудь определенной цели, которая через него достигается, или он хорош сам по себе; в первом случае поступок есть правильное средство для какой-нибудь цели, во

втором случае он не есть средство, а сам есть цель. Как средство для какой-нибудь определенной цели, он полезен или годен, как цель сама по себе, он в собственном смысле хорош. Поэтому предметом всех практических законов будут либо полезные поступки, либо хорошие. Соответственно этому различается и форма веления. Веление полезного поступка облекается в одну форму, веление хорошего поступка в другую. Веление первого рода обуславливается целью; если нужно достигнуть данной цели, то нужно, чтобы поступок этот произошел таким образом: поэтому форма веления "гипотетична". Веление хорошего поступка, как и сам он, независимо от какой бы то ни было внешней цели; оно имеет безусловное значение, каковы бы ни были обстоятельства. Форма этого веления "категорична". Таким образом все практические законы (веления) либо гипотетичны, либо категоричны; долг может быть только категорическим императивом, и категорический императив не может быть ничем иным, кроме как долгом<sup>70</sup>.

Хороший поступок есть сам по себе уже цель, цель эта безусловно необходима, ибо добро должно быть во что бы то ни стало. Такую цель имеет только нравственный поступок, а не

другой. Все остальные практические цели случайны, они обусловлены обстоятельствами и эмпирически данной природой воли. Если я ставлю себе цель, которую одинаково могу и иметь, и не иметь, которая не относится к природе моей воли, то такую цель я называю возможной; цель действительна, если она исходит из природы моей воли, из ее эмпирической природы. Обе эти цели и веления, к ним относящиеся, условны (гипотетичны). Смотря по тому, идет ли дело о возможной или действительной цели, и веление (гипотетический императив) будет либо проблематическим, либо ассерторическим. Категорический же императив "аподиктичен".

В эмпирической природе нашей воли заложено стремление к собственному благополучию с наибольшею полнотою: поэтому наше счастье является, как эмпирически данная, а потому и действительная цель. Существуют цели и другого рода, не исходящие непосредственно из природы нашей воли, цели, которые мы так же хорошо можем и не иметь и которые считаем поэтому только возможными, напр. построение математической фигуры, машины, изготовление рисунка и т. д. Достижение подобной цели требует известной ловкости, известного знания, и

если оно трудно, то и известного искусства. Таким образом условным цели относятся либо к счастью, либо касаются практически-технического образования. В первом случае спрашивается: "Что должны бы делать для того, чтобы быть счастливыми? Как должно нам поступать, для того чтобы иметь возможно более выгоды, возможно менее ущерба, для того чтобы извлечь из всего возможно более пользы?" Во втором случае спрашивается: "что должны мы делать, для того чтобы произвести то или другое, для того чтобы изучить то или иное искусство и т. д.?" На оба эти вопроса отвечают известные правила, предписания, гипотетические веления. Лучшее средство достижения счастья есть мудрость, единственное средство для известного искусства есть ловкость. Кто хочет иметь успех на свете, хочет наиболее мудро распорядиться собой, тому нужны хорошие советы; кто хочет изучить какое-нибудь искусство, хочет подготовить себя к исполнению чего-нибудь, тому нужны хорошие указания, предписания, правила. Жизненные советы, касающиеся нашего благополучия, называются "прагматическими императивами", подобно тому, как закон, созданный для всеобщего благополучия, называют прагматической санкцией, а историческое

сочинение, написанное для практического обучения, называют прагматической историей. Правила и указания для ловкого решения известной задачи суть "технические императивы"<sup>71</sup>.

Теперь понятие долга можно точно выделить из среды велений. Все практические законы суть императивы, они или гипотетичны, или категоричны, гипотетические императивы делятся на ассерторические и проблематические, на практические и технические: первые суть советы, вторые правила; советы имеют в виду мудрость, целью которой является счастье; правила направлены на умение, как на средство практически-технического образования. Категорический императив имеет аподиктическое значение, он не есть правило мудрости, не есть техническое предписание, а закон: закон этот имеет в виду нравственность, цель которой исключительно в ней самой.

Категорический императив, который мы можем назвать также императивом нравственности, существенно отличается от других императивов. Все другие императивы имеют определенную и отдельную цель. Если я хочу достигнуть такой цели, то я должен желать и тех средств, которые ведут к ней; из

представления предположенной цели вытекает и указание на верные, соответствующие этой цели средства, вытекают, следовательно, и те советы мудрости и правила ловкости: поэтому веления прагматических и технических императивов суть положения аналитические. Наоборот, императив моральный связывает закон безусловно всеобщего значения с нашею волею, не принимая во внимание предполагаемую цель и имеющиеся в воле побуждения и склонности; закон этот не может быть почерпнут из данного понятия воли, ибо данное понятие эмпирично, а из эмпирического определения ни всеобщего закона, ни нравственного правила не вытекает; поэтому нравственный закон есть положение не аналитическое, а синтетическое, которое устанавливается помимо всякого опыта, следовательно, а priori: таким образом он есть "синтетическое положение а priori". Здесь проблема учения о нравственности является в форме, тождественной с проблемой критики разума. Критика разума спрашивала: как возможны синтетические суждения а priori в теоретическом отношении? Учение о нравственности спрашивает: как возможны синтетические суждения а priori в практическом отношении? Проблему всей критической

философии можно соединить в одной форме: как возможны синтетические суждения а priori как в теоретическом, так и в практическом отношениях? Вся трудность исследования заключается в этой формуле. Учение о нравственности доходит здесь до того пункта, в котором оно достигает центра своей задачи<sup>72</sup>.

## 2. ПРАВСТВЕННЫЙ ЗАКОН, КАК ФОРМАЛЬНЫЙ ВОЛЕВОЙ ПРИНЦИП

Категорический императив требует определения воли, которое должно быть абсолютно целесообразно не только по отношению к поступку, но и по отношению к максиме. Внутренний мотив поступка должен быть таков, чтобы он мог сделаться всеобщим законом. Всеобщий закон есть выражение необходимости без всякого исключения, он есть, следовательно, мировой или: естественный закон; таким образом категорический императив повелевает воле, максима которой может стать законом природы. Сама максима есть акт воли. В силу нравственного закона мой поступок должен быть таков, чтобы побудительная причина моего поступка могла по собственной моей воле иметь значение закона природы. Если поступок не таков, если при серьезном самоиспытании я принужден сознаться, что я не могу желать, чтобы моя максима обладала необходимостью закона природы, то поступок не морален. Как возможен императив, который требует всеобщности максимы для всякого нравственного поступка?

Побудительным мотивом всякого эгоистического поступка является себялюбие. У меня может быть такой мотив, но невозможно, чтобы я хотел, чтобы эта максима стала законом природы; ибо если бы все существа поступали только по мотивам себялюбия, то не было бы возможно ни общение, ни связь, и в этом смысле невозможна была бы и природа: я желал бы тогда такого закона природы, при котором сама природа была бы невозможна. Поэтому невозможно желать, чтобы эгоизм имел значение закона; поэтому ни один поступок, максимум которого будет эгоизм, не морален, будь то самый утонченный эгоизм или самое грубое преследование своей выгоды. Если бы я не хотел быть эгоистичным только для того, чтобы и другие не поступали со мной эгоистично, то это был бы только утонченный эгоизм: таким образом я поступал бы дружественно из эгоизма. Кантовскому моральному принципу делали упрек, что в основе он сводится к известному правилу: что ты не хочешь, чтобы тебе делали и т. д. Это несправедливо и происходит от непонимания кантовского положения. Кантовская мораль отрицает эгоизм не потому, что он приносит вред, а потому, что она исключает общение, связь и в этом смысле природу, а потому и никогда не

может стать всеобщим законом (законом природы). Кантовская мораль не принимает в соображение субъективной выгоды.

Все побуждения эмпирической воли суть эгоистические склонности. Следовательно, если моральный императив совершенно исключает эгоизм из максимы, то вместе с тем он этим исключает и все эмпирические побуждения. Побуждения эти образуют данный материал воли. То, что остается в воле по удалении ее природного, эмпирически данного содержания, и есть "чистая или только формальная воля". Эмпирические побуждения образуют материальный принцип воли, моральный принцип ставит на место ее принцип формальный. Как возможен такой императив или такой принцип воли?<sup>73</sup>

### **3. ПРАВСТВЕННЫЙ ЗАКОН, КАК КОНЕЧНАЯ ЦЕЛЬ. ЛИЧНОСТЬ И ЕЕ ДОСТОИНСТВО**

Всякий принцип воли есть побудительная причина поведения, есть нечто такое, что должно быть осуществлено в поступке, т. е. есть цель. Если бы не было целей, то не было бы и мотивов, не было бы воли, не было бы законов воли, т. е. велений. Всякая эмпирическая побудительная причина есть цель, которая обусловлена моей природой и имеет отношение к моим интересам; это – цель обусловленная, относительная, субъективная; поступки, к ней относящиеся, определяются этою целью, как приемы мудрости или ловкости по прагматическим техническим правилам. Относительные цели и обусловленные веления (гипотетические императивы) взаимно поддерживают друг друга. Относительная цель постоянно мотивирует гипотетический императив. И основание категорического императива есть тоже цель, но не относительная; следовательно, осуществляет категорический императив только абсолютная цель. Относительная цель имеет значение только при



известных условиях, абсолютная цель имеет значение сама по себе. Существует ли такая цель, которая имеет значение сама по себе?

Относительная цель служит для чего-нибудь, она есть нечто полезное, годное, служащее цели: она имеет значение средства. Всякая цель, служащая средством для другой цели, относительна. В отличие от таковой, абсолютной мы называем такую цель, которая по натуре не есть средство, а только цель: такая цель имеет значение сама по себе, она – самоцель. Спрашивается, есть ли такое существо, которое бы по своей природе имело значение абсолютной цели? Тогда должно быть существо, которое по своей природе не могло бы быть средством для иной цели. Ясно, что только такое существо никогда не сможет само стать средством, для которого все остальное есть средство и которое само заключает в себе принцип или последнее основание всех относительных целей: такое существо никогда не сможет стать относительной целью или средством, ибо иначе оно не было бы условием, при котором только и возможны относительные цели; иначе оно предполагало бы другое существо, через которое бы обуславливалось, как цель или средство. Как принцип всякого опыта не может быть сам

предметом опыта, субъект всех предикатов не может сам быть предикатом, так же принцип или субъект всех средств не может сам стать средством или объектом, служащим цели. Без существа, постановляющего цели, т. е. без воли или практического разума, не будет и средств, не будет и относительных целей. Разумное существо есть личность. Личность есть принцип всех относительных целей, это единственное условие, при котором только и возможны средства; поэтому личность не есть средство, а только цель, цель абсолютная, самоцель: а именно личность, как разумное существо, как практический разум, следовательно, как человек, поскольку он есть личность или способен стать личностью, т. е. каждый человек.

Всякая цель имеет значение, которое составляет его ценность: средство обладает относительной ценностью, самоцель – абсолютную. Средством могут быть только вещи, следовательно, только вещи обладают относительной ценностью. Относительная ценность есть польза, которая приносит нечто, это есть употребление, которое можно из него сделать, значение вещи в отношении к личности; подобная ценность может быть больше и меньше, величина ценности может быть измерена и

определена общим масштабом; этот общий масштаб есть "эквивалент" всех относительных ценностей (в обиходном обороте каких бы то ни было денег), которыми и определяется величина ценности или цена вещи. Каждая вещь имеет свою относительную ценность или цену. Когда вещь продается за деньги, то ее ценность мы называем продажной или рыночной ценой; могут существовать вещи, которые за деньги не продаются, которые, следовательно, не имеют рыночной цены и, однако (как вещи), обладают относительной ценностью. Это может относиться к вещи, которая напоминает мне любимую особу и с которой я ни за что на свете не хочу расстаться: ценность такой вещи заключается не в ней самой, а в моей склонности, она имеет личную ценность, не рыночную цену. Ценность вещи никогда в сущности не лежит в ней самой, а всегда в личности, которая пользуется ею и ценит ее. Если вещь служит для общих человеческих потребностей, как, напр., средства пропитания, то ценность ее имеет рыночную цену; если она пользуется лишь склонностью одной единственной особы, то она имеет цену склонности. Во всех этих случаях ценность вещей относительна. Только сама личность обладает абсолютной ценностью, исключаящую всякий

эквивалент, не имеющую никакой цены, вполне неотчуждаемую и не могущую быть ничем замененною и измеренною; личности имеет значение через себя саму, ее ценность есть ее бытие, а не польза, которую она имеет для других: эта вполне моральная ценность есть "достоинство личности", человеческое достоинство.

Этим определяется цель, указываемая и осуществляемая категорическим императивом. Нравственный закон говорит: "поступай так, чтобы максима твоего поведения могла по твоей воле стать законом природы", иными словами: "поступай согласно абсолютной цели, которая исключает всякую относительную или эгоистическую цель". Этой абсолютной целью может быть только сама разумная природа, значение личности, достоинство человечества. Следовательно, нравственный закон выражается следующей формулой: "Поступай так, чтобы всегда иметь в виду человечество как в твоём лице, так и в лице всякого другого, как цель, и никогда не смотреть на него, как на средство"<sup>74</sup>.

Если мы предположим, что нравственный закон выполняется, то он образует связь разумных существ, которые взаимно уважают

друг друга и обращаются друг с другом, как с целью, и ни один из которых не унижает другого до своего средства. Если такой порядок включает в себя и вещи, то он образует "царство целей", в котором все обладает одной ценой или одним достоинством. То, что обладает известной ценой, на место того можно поставить и что-нибудь другое, как его эквивалент; то же, что выше всякой цены и потому не допускает никакого эквивалента, то имеет достоинство. И в этом царстве достоинством обладает только личность, но личность, как таковая, т. е. всякая личность. Мир, устроенный таким образом, есть моральный порядок вещей; таким образом цель нравственного закона есть моральный миропорядок<sup>75</sup>.

### **III. ПРАВСТВЕННЫЙ ЗАКОН, КАК АВТОНОМИЯ ВОЛИ**

#### **1. ГЕТЕРОНОМИЯ И АВТОНОМИЯ**

Для окончательного определения основного характера нравственного закона необходимо еще одно свойство, ибо всеобщее значение закона и человеческое достоинство, взятые сами по себе, еще не составляют морального характера. Пусть нравственный закон осуществляется в строгой всеобщности без исключения, как закон природы, пусть всякая личность образует член в целевом общении всех, пусть всякий будет целью по высшему закону нравственного порядка, пусть всякий исполняет закон в точном повиновении, и все-таки дело сводится к тому, по какому побуждению происходит поступок, согласный закону. Если закон следует безвольно, по слепому повиновению, то он господствует подобно закону природы, и тогда о нравственном мире не может быть и речи. Пусть повиновение будет сознательным, пусть закон ясно представляется и пусть ему следуют точно при всяком поступке, не исходя из какого-нибудь субъективного интереса,

из эгоистического мотива, из строгого наказания или из надежды на вознаграждение или выгоду, тогда очевидно, что основание этого точного исполнения закона не морально, а следовательно, и мир, управляемый этим законом, не нравственен; мир этот называется таковым, но в своей основе он не таков, ибо побудительное основание поступков незаконсообразно, закон скользит по поверхности, но не проникает в глубину поступков. Пока максимы поступков вытекают из эгоизма, они чужды закону; до тех пор, пока они чужды закону, выполнение закона не морально, следовательно, и мир, повинующийся закону, не есть мир нравственный, а следовательно, и сам закон не есть поистине закон нравственный. Мотивы воли чужды закону до тех пор, пока закон чужд воле. Воля поступает всегда по определенным мотивам. Если эти мотивы не суть сам закон, то они иные, чем закон: они субъективные побуждения, вытекающие из эгоизма, они интересы эгоистического свойства. Закон чуждой, данный извне, какого бы происхождения он ни был, выполняется побуждениями, которые не суть закон. Поэтому такой закон никогда не сможет произвести из себя нравственный закон.

Последнее условие нравственного мира и

нравственного закона состоит, следовательно, в том, что воля исполняет закон ради закона, только из уважения к закону. Такое выполнение закона возможно только тогда, когда закон не есть нечто чуждое и навязанное воле извне, а тогда, когда он является собственным законом, который воля дает сама себе. Только закон, самим собою данный, будет нравственной природы, ибо только такой закон может выполняться из исключительно нравственного побуждения, ради него самого. Чуждой закон может быть авторитетом и своим давлением вынуждать к себе повиновение, он понимается не как закон, а ощущается как власть; ему следуют не потому, что он закон, он может быть произвольным приказанием, а потому он выступает с видом силы. Характер закона заключается в строгой всеобщности его значения, но эта всеобщая значимость должна быть познана. То, что я не понимаю как закон, то не имеет для меня и значения закона. Характер строгой всеобщности заключается в чистой сообразности с разумом; только разум может понимать и давать законы; закон познанный есть закон разума. Если я не познаю нравственный закон как таковой, то он и не имеет для меня значения как закон в собственном смысле, то и повиновение мое, как

бы точно и верно оно ни было, не есть собственно выполнение закона. Я могу познать нравственный закон только в том случае, если он есть практический закон разума, если моя собственная воля, поскольку она есть практический разум, сама дает закон. Сама законодательствующая воля "автономна"; воля исключительно повинующаяся, следующая чужому закону – "гетерономна". Следовательно, в последнем счете обуславливает нравственность и осуществляет нравственный закон (категорический императив) автономия воли. Только автономная воля может поступать нравственно, ибо только такая воля может исполнять закон на том основании, что он есть закон, только такая воля может исполнять долг ради долга<sup>76</sup>.

В нравственном мире личность должна быть не только членом, но вместе и главой: она есть член в нравственном порядке, поскольку она исполняет его закон; она глава, поскольку она сама дает закон. Повиновение закону делает личность членом в царстве целей, автономия делает ее главой. Поэтому-то именно автономия воли обуславливает моральность исполнения закона и составляет собственный принцип нравственности и учения о нравственности. Если разум автономен, если он – единственный и

исключительный источник всякого практического законодательства, то отсюда само собой вытекает, что законы его обладают безусловной всеобщностью и требуют безусловного послушания, что, говоря короче, они имеют категорическое значение.

## 2. КРИТИЧЕСКИЙ И ДОГМАТИЧЕСКИЙ ПРИНЦИПЫ МОРАЛИ

Возможность морального поведения и учения о нравственности стоит и падает вместе с принципом автономии. Вся проблема философии морали заключается в этом вопросе. Граница между автономией и гетерономией отделяет настоящее учение о нравственности от ложного, критическое от догматического, кантовскую систему морали от всех остальных. Эти последние все исходили из принципа гетерономии и не могли иметь иного принципа. Только критическая философия сумела осветить принцип автономии, ибо для того, чтобы в чистом разуме найти источник практических законов, нужно было сперва открыть сам чистый разум, и именно в этом и состояла эпоха критического самопознания.

Моральность заключается не в закономерности волевого поступка, а в его максиме, и закономерность эта возможна только в такой воле, которая сама является законодательницей. Догматические системы морали полагают нравственную волю в совпадении ее с законом, который они выводят из

иных условий, чем из разумной природы самой воли, к действительным побуждениям последней они относятся безразлично: поэтому в этой мнимой морали и учении о нравственности недостает нравственного ядра. Разумная природа воли только одна: поэтому существует только один принцип автономии, только одно учение о нравственности, на нем основывающееся. Но кроме практического разума есть много различных условий, из которых можно вывести мнимые нравственные законы: поэтому существуют различные принципы гетерономии и столько же догматических систем морали.

Принципы гетерономии не суть законы, которые дает сам практический разум, а такие, которые даются ему и почерпаются из природы вещей. Познание вещей либо эмпирично, либо метафизично, в обоих случаях оно догматично; поэтому догматические системы морали основываются на эмпирических и метафизических принципах. Догматическая физика состоит из рациональной психологии, космологии и теологии. Догматическое учение о нравственности, когда оно основывается на рациональном познании природы вещей, придерживается специально либо учения о душе, либо теологии: в первом случае принципом и

критерием нравственного поведения оно делает человеческое совершенство, во втором божескую волю. Как пример первого рода Кант называет Вольфа и стоиков, как пример второго – Крузиуса и вообще моралистов-теологов. Если догматическое учение о нравственности нерационально в только что упомянутом смысле, то оно эмпирично: оно черпает принципы нравственного поведения из эмпирических условий, которые оно отыскивает либо в человеческой природе, либо вне ее. Когда оно открывает свой принцип в эмпирической (чувственной) природе человека, то исходную точку нравственного поведения образует чувство, а чувство удовольствия составляет цель: такое учение есть теория чувства и блаженства; она берет своим исходным пунктом либо физическое чувство и физическую потребность, как это делал Эпикур, либо так называемое моральное чувство, как это проповедают английские моралисты новейшего времени, именно Гетчесон. Остается одно, чтобы эмпирическая мораль выводила свои положения из внешних условий, из общества и гражданского устройства или из воспитания, которыми обуславливаются и создаются нравы: в первом случае принципы морали будут политическими, во втором педагогическими; как

пример первого рода Кант приводит Мандевиля, как пример второго он называет Монтеня.

Как ни различны эти системы морали и как ни велика разница между Мандевилем и Крузиусом, между Эпикуром и Вольфом, все они догматичны, все они основываются на принципе гетерономии и потому не достигают познания морали и основания истинного учения о нравственности. Не закон создает волю, а воля создает закон: в этом различия между гетерономией и автономией<sup>77</sup>.

### 3. ПРАВСТВЕННЫЙ ЗАКОН КАК СВОБОДА. ПЕРЕХОД К КРИТИКЕ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Мы проникли в самый корень нравственного поступка, а вместе с ним и учения о нравственности. Возможность морали и морального (категорического) императива предполагает волю самозаконодательницу или автономную. Но что же предполагает она? Как возможна автономия воли? Если воля есть сама свой собственный законодатель, то она определяет сама себя и есть исключительная причина того, что она делает, будучи безусловно независимой от всех других (эмпирических) причин. Эта независимость от всех внешних причин называется "свободой". Когда мы определяем свободу, как такую свободу от всех причин, то мы определяем ее через то, что она не есть, и берем это понятие в его отрицательном значении. Если бы воля не была бы свободна в этом смысле, то она никогда не могла и быть автономной: "таким образом, понятие свободы есть ключ к объяснению автономии воли"<sup>78</sup>.

Независимость воли от естественных причин

не обозначает независимости ее от всех причин вообще; такая свобода была бы произволом или беззаконностью, несовместимой с понятием воли, ибо воля есть способность поступать согласно представлениям, следовательно, она причина, следствия которой суть ее поступки: она есть причинность и как таковая закономерна. Если бы воля была естественной причинностью, то она поступала бы только по законам природы, закон ее способа действия был бы дан ей, и сама она была бы несвободна. Если же она свободна, то она не перестает, однако, поступать закономерно или быть причинностью, только поступает не по законам природы: закон ее действия не дан ей, но она сама дает его себе. Свобода в позитивном смысле обозначает не произвол, а автономию. Свобода воли и автономия суть понятия тождественные.

Как же возможна в этом смысле свобода воли? В природе, т. е. как предмет опыта, она невозможна; а так как все теоретическое познание ограничивалось опытом, то свобода воли не есть объект нашего рассудочного умозрения. Но помимо опыта нет вообще никакого научного познания, нет и познания метафизического, которое независимо от опыта только по своему происхождению, а не со стороны своего



предмета: следовательно, свобода воли не есть объект метафизического умождения. Поэтому обоснование метафизики нравов в этом понятии достигало своей границы: оно показало, в чем заключается нравственность, оно установило и ее высший закон и вместе доказало, что он возможен только при условии автономии воли или свободы. Нравственный закон есть познавательное основание свободы, свобода есть реальное основание нравственности.

Теперь нужно исследовать это реальное основание. Свобода воли есть способность разума поступать согласно собственным (им самим данным) законам; только такая способность может дать и выполнить нравственный закон. Закон не существовал бы, если бы не было силы, выполняющей его; закономерное долженствование было бы бессмысленным без природной мощи. Для того чтобы закончить учение о нравственности, нужно исследовать и то и другое: закон и способность, долженствование, и мощь. Обоснование метафизики нравов имело своим предметом закон, категорический императив, высший принцип морали. Этот закон найден и установлен. Теперь дело идет о втором принципе: о способности разума, соответствующей закону. Это исследование

требует нового самоисследования, направленного на нашу волю, т. е. "Критики практического разума".

Обоснование метафизики нравов и Критика практического разума относятся друг к другу так же, как их объекты: нравственный закон и свобода. Без свободы нет нравственного закона, без нравственного закона нет познания свободы человеческим разумом: свобода есть реальное основание нравственного закона, нравственный закон есть познавательное основание свободы. Так как нравственный закон не мог бы существовать, если бы не было свободы, то не могло бы быть в нас и нравственного закона, если бы мы не имели способности свободы. Учение о нравственности говорит: "мы должны, следовательно, мы можем"; оно говорит: "мы можем, ибо мы должны". Поэтому обоснование метафизики нравов предшествует критике практического разума. Нравственность основывается на свободе, но сознание свободы основывается на нравственном сознании, поэтому первой задачей кантовской философии морали и был анализ этого сознания.

Переход от теоретической философии к практической происходит в кантовском учении так, как его эпиграмматически изобразил

Шиллер:

В теоретической области нельзя ничего более открыть,  
Но практическое положение остается: ты можешь, ибо ты  
должен!

## Глава седьмая

# ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СВОБОДЫ. МЕХАНИЗМ ПРИРОДЫ И ПРИЧИННОСТЬ БОГА

## І. ПРОБЛЕМА. НЕВОЗМОЖНОСТЬ СВОБОДЫ

Обоснование метафизики нравов указало на сущность морали, объяснил ее закон и доказало возможность такого принципа в автономии воли; оно отождествило последнюю со свободой и этим закончило свое исследование, ибо свобода не есть предмет метафизического умождения. Как только проблема учения о нравственности переходит к проблеме свободы, так возникает та задача, которая должна быть разрешена критикой практического разума.

Не надо понимать кантовское обоснование морали так, как будто им выставляется новый нравственный закон или вообще открывается истинный. Если бы дело обстояло таким образом, тогда надо было бы допустить, что мир до Канта или совершенно не имел нравственных

принципов, или имел ложные. Наоборот, наш философ определил и уяснил истинный принцип морали посредством анализа естественного, независимого от всякой моральной философии сознания; он показал, что оно находится и действует во всяком обычном нравственном познании разума, что оно чувствуется и ощущается всяким при некотором самонаблюдении. Поэтому упрек, что Кант в своем обосновании метафизики нравов не выставил нового принципа морали, а лишь указал на новую формулу, лишен всякого значения. Философ ответил своему критику, что он попал вернее, чем он сам это полагал. "Но кто решился бы вводить новое основоположение всякой нравственности и как бы впервые открывать его? Как будто до него мир не знал или постоянно ошибался в том, что такое долг? Но кто знает, что значит для математика формула, которая совершенно точно определяет то, что ему надо сделать, чтобы решить задачу, и предохраняет от промахов, тот не будет считать за что-либо излишнее и незначительное формулу, которая делает это по отношению ко всякому долгу вообще"<sup>79</sup>.

Итак, нравственность и ее высшее основоположение основывается на способности

свободы. Без свободы воли нравственный закон не будет законом сам собою данным, а вместе с тем в нем не будет моральной обязанности и морального характера, каково бы ни было его содержание. Следовательно, если научное учение о нравственности хочет действительно заложить прочное основание, то оно должно утверждать эту способность вполне уверенно. Отрицая свободу, нужно отказаться и от нравственной способности, отрицая понятие свободы, придется отказаться от учения о нравственности. Таким образом, здесь мы касаемся самой глубокой и важной проблемы всей моральной философии: вопроса о свободе. Уже в критике чистого разума, где в космологических антиномиях дело шло о возможности безусловной свободы в мире, Кант подверг этот вопрос глубокому и трудному анализу, результатом которого было уяснение и правильная постановка проблемы<sup>80</sup>. По окончании аналитической части критики практического разума он еще раз возвращается к подробному исследованию этого вопроса, в котором заключается собственное ядро всей морали. Ради важности и трудности дела, которых нельзя достаточно высоко ценить, мы снова и ранее всех других фактов критики практического разума укажем на проблему

свободы, как философ развил ее в этом сочинении в его "критическом освещении аналитики"<sup>81</sup>.

Существует одна точка зрения, при которой свобода представляется невозможной, другая, при которой она кажется возможной, и третья, при которой она должна мыслиться (не только как возможная, но) как действительная и необходимая. Трудность проблемы заключается в том, чтобы соединить эти различные и противоречащие точки зрения. Без трансцендентальной свободы невозможна свобода практическая, а без этой последней невозможна мораль, последняя необходима через свободу. "Если признавать возможность свободы действующей причины, то надо признать не только возможность, но и необходимость морального закона, как высшего практического закона разумных существ, которым приписывается свобода причинности в их воле; оба понятия соединены между собою так неразрывно, что практическую свободу можно определить и как независимость воли от всякого другого закона, за исключением только морального"<sup>82</sup>.

## 1. СВОБОДА В ЧУВСТВЕННОМ МИРЕ

Трансцендентальная свобода есть способность действия независимого от внешних причин или безусловной причинности; безусловная причинность никогда не бывает эмпирической, а потому она никогда и не познается; в природе вещей, поскольку они суть явления и объекты опыта, нет ничего безусловного; поэтому способность свободы никогда не дается как явление, наши же понятия рассудка имеют значение только для явлений, а только эти последние и могут быть предметами нашего познания: поэтому свобода не есть ни понятие рассудка, ни объект познания. Познавательные суждения возможны только о явлениях, поэтому о свободе нельзя высказываться ни отрицательно ни положительно, ее нельзя догматически ни утверждать, ни отрицать, как это доказала критика чистого разума в своей третьей антиномии. Положения эти неопровержимы. Из природы вещей мы не можем объяснить свободу; столь же мало в состоянии само понятие свободы объяснить что-нибудь в природе вещей. Бытие свободы не познаваемо ни в каком случае, так же мало познаваемо и ее небытие. Критическая

философия, отрицая познаваемость свободы, не отрицает вместе с этим ее бытия; первое отрицание критическое, второе – догматическое. Что-либо может быть возможным для понятия, не будучи предметным для нашего рассудка; в последнем случае оно могло бы быть познаваемо, в первом случае оно лишь возможно. Критика разума, отрицая познаваемость свободы, не отрицает ее мыслимости. Мыслимо то, что не противоречит себе в логическом смысле. Абсолютно ограниченное пространство, законченное время, ограниченное мировое целое, все это не мыслимо, ибо созерцания времени и пространства неограниченны. Наоборот, безусловная причинность вполне мыслима; ибо так как причина и следствие разнородны, то нет противоречия в том, что обусловленные следствия имеют безусловную причину. Между цепью естественных причин и безусловной причинностью, между природой и свободой противоречия нет, как это показала критика разума в третьей космологической антиномии<sup>83</sup>.

## 2. СВОБОДА ВО ВРЕМЕНИ

Но мыслить свободу можно только одним определенным способом. Надо ясно представить себе, как ее нельзя мыслить. Она немыслима как часть или член чувственного мира, чувственный мир есть предмет нашего опыта, этот последний делится на внутренний и на внешний опыт; внешние объекты опыта суть во времени и в пространстве, внутренние только во времени; изменения в пространстве и во времени (движения) суть изменения механические, внутренние суть изменения психические. Механическую причинность необходимо отличать от психической: в первом случае изменения всегда обуславливаются внешними причинами, во втором они обусловлены внутренними, но в обоих случаях они детерминированы и потому несвободны. Механизм природы совершенно исключает свободу и вполне включает в себя психологическую причинность; внутренние основания детерминируют столь же принудительно, как и внешние. Система психологической причинности столь же детерминистична, как и система причинности

механической, понятие свободы столь же мало согласуется с учением Лейбница, как и с учением Спинозы.

Внутренняя причинность представлений и мотивов есть тоже естественная причинность, она действует с явственно закономерной необходимостью, следовательно, механически, это причинность психомеханическая: вслед за появлением причин неизбежно наступают определенные следствия. Если причины материальны, то механизм, приводимый ими в действие, будет "automaton materiale"; если они представления, то механизм будет "automaton spirituale". Лейбницеvские монады и суть такие автоматы, которые именно поэтому и лишены совершенно способности свободы. Если бы наша свобода заключалась в том, что мы влекомы нашими представлениями, то, говорит Кант, "в сущности это была бы только свобода вертела, который, раз он заведен, сам собою выполняет все свои движения". Поэтому основывать учение о свободе и о нравственности на эмпирической психологии нельзя; не считать внутренние основания детерминирующими и думать, что этим можно спасти свободу, это одно воображение; это поверхностная и легко прозреваемая иллюзия, которую эмпиризм хочет

обмануть себя и других и которая его представляет "во всей наготе его поверхностности". В сравнении с гнетом внешних причин внутренним основаниям можно приписать известный род сравнительной свободы, который, при ближайшем рассмотрении окажется иным родом несвободы. Эту трудную задачу, "над разрешением которой напрасно работали столетия и решение которой поэтому вряд ли так легко могло быть открыто на поверхности", эту задачу нельзя решить жалкой уловкой приведенных различий и мелким педантизмом<sup>84</sup>.

Вполне ясно, что во всем мире явлений свобода немыслима. Все явления, будь то внешние или внутренние, суть во времени, они образуют временной ряд; всякое следует в известный момент и потому обусловлено всеми предшествующими событиями; всякий момент изменения обуславливается всеми предшествующими состояниями, всякое изменение в мире, будь то телесное движение или сознательный поступок, обуславливается всеми предшествующими изменениями: поэтому всякое явление есть звено непрерывной цепи природы и потому "a parte priori" вполне детерминировано. Что принадлежит прошлому, то не в моей власти.

Если я обусловлен чем-нибудь, что не в моей власти, то я поступаю несвободно. Что происходит во времени, в нас ли или вне нас, то обусловлено прошедшим и потому вполне несвободно. "В каждый момент времени, в который я действую, я несвободен". Поэтому свобода немислима во времени<sup>85</sup>.

Поэтому свободу можно мыслить только как свойство или способность существа, которое не подлежит условиям времени, которое, следовательно, не есть явление, не есть представление, а есть вещь в себе. Субъект свободы возможен не как чувственное явление, а как "интеллигибельный характер", не как член чувственного мира, а как член мира интеллигибельного, не как "феномен", а только как "ноумен". Этим устанавливается условие, при котором только и может мыслиться свобода; этим еще не сказано, что она необходимо должна мыслиться<sup>86</sup>.

Возможность или мыслимость свободы вообще основывается на понятии интеллигибельного характера, на различии феноменов и ноуменов, явлений и вещей в себе. Явления не суть вещи в себе потому, что они суть во времени и в пространстве, а пространство и время не составляют свойств вещей, а лишь

известный род представления или чистые созерцания. Различие это основывается на трансцендентальной эстетике, принципе трансцендентального идеализма, этой основе всей критики.

Предположим, как это делает некритический или догматический образ мышления, что пространство и время, независимо от нашего представления, составляют свойство вещей, как таковых, тогда вещи будут находиться во времени и пространстве и будут настолько тождественны с явлениями, что и те и другие будут составлять их естественные объекты, и различие между ними, которое бы разделяло их области, будет невозможно: тогда все, что есть, будет во времени, не будет ничего независимого от него, не будет сущности, как субъекта свободы, и сама свобода тогда будет совершенно немислимой. Поэтому возможность как свободы, так и учения о нравственности основываются на трансцендентальной эстетике. А так как последняя представляет из себя новую и своеобразную точку зрения критической философии, то ясно, что из всех систем критическая философия первая сделала мыслимым понятие свободы и через посредство своего различения явлений (представлений) и

вещей в себе, "феноменов" и "ноуменов", открыла в интеллигибельном характере единственно возможного носителя свободы. Поэтому-то в своей Критике практического разума в заключении критического освещения Кант и говорит: "так необыкновенно важно это обособление времени (как и пространства) от существования вещей в себе, сделанное в критике чистого спекулятивного разума"<sup>87</sup>.

### **3. СВОБОДА СРЕДИ ВЕЩЕЙ В СЕБЕ**

Но в самом интеллигибельном мире в понятии Бога возникает препятствие, грозящее уничтожить возможность нашей свободы. Спасение ее от механизма природы, ее независимость от времени и чувственного мира, над которым время господствует, ее интеллигибельное существование – все это ни к чему не при ведет, если в мире вещей в себе она попадет в зависимость от Бога и очутится в непреборимой сфере Божеского всемогущества. Когда принимают существование Бога, то его надо мыслить как "общую первосущность", как "сущность всех сущностей", которое само ни от чего не зависит и от которого зависят все остальные вещи. Именно в этой полной независимости Его бытия и в полной от него зависимости всех остальных существ и заключается "вседовлеющее начало Бога, к которому и сводится все в теологии" и на которое Кант указал уже в своем докритическом сочинении "О единственно возможном основании для доказательства бытия Божия" как на самое правильное выражение для обозначения наибольшего совершенства божеской



сущности<sup>88</sup>.

Человеческая свобода несовместима с причинностью Бога и нашею полною зависимостью от него, ибо последнее определяющее основание нашего бытия и наших поступков заключено в существе, находящемся вполне за пределами нашей власти. Мы тогда марионетки в божественной машине, мыслящие автоматы, которые воображают, что они свободны, но в действительности приводятся в действие нитями, направляемыми чужою рукою<sup>89</sup>.

При допущении такой безусловной причинности Бога, лежащей в основе существования всех вещей и производящей их, должно последовательно, как это сделал Спиноза, вполне отрицать и субстанциальность вещей, и всякую возможность свободы в мире. Тогда вещи, как это и принимается у Спинозы, должны считаться акциденциями, присущими божественной субстанции. Эти выводы спинозизма последовательнее, чем теория творения, принимающая божественное творчество во времени, рассматривающая творения, как временные действия Бога, и тем не менее, считающая их за субстанции и утверждающая человеческую свободу<sup>90</sup>.

Выводы учения Спинозы необходимы, но основная идея его нелепа. Если Бог есть первооснова и производящая причина всех вещей, то необходимые условия всех явлений должны быть в то же время и первичными формами божеской деятельности, т. е. они должны быть известными видами божественного проявления, т. е. свойствами: пространство и время относятся тогда к первооснове вещей и суть существенные определения вещи в себе. Так представляет Кант основную идею спинозизма, и, сопоставляя свое учение с ним, он предлагает альтернативу, которая напоминает нам более раннее выражение Якоби и позднее Фихте. Мнение Якоби было таково: или моя философия веры, или учение Спинозы! Взглядом Фихте было: или мое наукословие, или система Спинозы! И кантовское суждение в критическом освещении аналитики практического разума можно вкратце выразить так: или трансцендентальный идеализм моей критики разума, или спинозизм. Он выражается так: "Поэтому если не принимать этой идеальности времени пространства, то остается только спинозизм, при котором пространство и время суть существенные определения самой первосущности, а зависящие от нее вещи (следовательно, и мы сами) не суть субстанции, а

лишь присущие ему акциденции; ибо, если эти вещи существуют только как его действия во времени, которое было бы условием их существования в себе, то и поступки этих существ должны быть только его поступками, которые совершал где-либо и когда-либо"<sup>91</sup>.

Следует заметить, что Спиноза считал атрибутом Бога пространство или протяжение, но не время, и что поэтому вышеприведенный взгляд в этом пункте или приписан ему неправильно, или выведен из анализа его учения. Уже Декарт объяснил, что время не есть свойство вещей, а только лишь способ представления или чистый *modus cogitandi*.

Противоречие между идеей Бога и человеческой свободой неразрешимо, пока время и пространство считаются определениями вещей в себе и потому зависят от божеской деятельности. В условиях временного бывания свобода невозможна. Поэтому и здесь разрешение затруднения заключается в учении о трансцендентальной идеальности времени. Божественное творчество, как безусловная причинность, независимо от всякого времени, т. е. оно вне времени, наоборот, все поступки, будучи явлениями, суть во времени: поэтому нелепо представлять себе Бога творцом явлений,

причиной наших поступков, происходящих во времени, нелепо мыслить существование и деятельность его так, что она уничтожает возможность человеческой свободы. Творчество, по выражению, Канта касается интеллигибельного, а не чувственного существования творений и поэтому может очень хорошо согласоваться с их свободой, ибо они не суть временные проявления"<sup>92</sup>.

## **II. РАЗРЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ; ВОЗМОЖНОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СВОБОДЫ**

### **1. ЭМПИРИЧЕСКИЙ И ИНТЕЛЛИГИБЕЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР**

Если причиной моих поступков будет иное существо, нежели я сам, то, в сущности, я не свободен во всем том, что я делаю. Если я сам есмь только временная или эмпирическая причина моих поступков, то в каждый момент я поступаю несвободно, ибо я обусловлен всеми предшествующими состояниями мира и собственного бытия, следовательно, нахожусь в зависимости от условий, которые совершенно вне меня или не в моей власти. Поэтому свобода возможна только в том случае, если субъект поступков заключается в интеллигибельном характере.

Существуют две точки зрения человеческого самонаблюдения, вызываемого самосознанием. Как предмет нашего опыта, мы представляем себе, как члены чувственного мира, в цепи вещей, над которыми безысключительно господствует

время и закон временной причинности; в то же время мы отличаем себя от всех явлений, следовательно, и от собственного, и считаем себя интеллигибельным существом, независимым от чувственной природы, или вещью в себе. Таким образом, мы смотрим на самих себя и как на существа чувственные, и как на существа разумные, рассматриваем себя и как характер эмпирический, и как интеллигибельный. В качестве эмпирического характера мы обусловлены во времени во всех наших поступках и потому несвободны; как характер интеллигибельный, мы независимы от всех временных определений и потому свободны. Как в природе причины явствуют из следствий, так из нашего собственного прошлого, из всех уже совершенных нами деяний познаем мы нашу чувственную природу и судим о нашем эмпирическом характере, как об наличном феномене. Когда мы берем "поступающий субъект как явление", то основания для определения каждого поступка заключаются в том, "что относится к прошлому времени, что, следовательно, не лежит в его власти (сюда же, в качестве феномена, в его собственных глазах, надо отнести как уже совершенные им поступки, так и определяемый через это его характер). Но

тот же самый субъект, который, с другой стороны, сознает себя как вещь саму в себе, смотрит на свое бытие, поскольку оно не стоит под условиями времени, а на себя самого – как на определяемого лишь законами, которые он дает сам себе разумом, и в этом его бытии для него нет ничего, что предшествовало бы определению его воли; наоборот, всякий поступок и вообще всякое определение своего бытия, меняющееся соответственно внутреннему чувству, и даже все его существование, как существа чувственного, есть в сознании его интеллигибельного существования только лишь следствие, а совсем не определяющее основание его причинности, как ноумена"<sup>93</sup>.

Характеры интеллигибельный и эмпирический противоположны друг другу: второй действует под гнетом естественных причин, первый, наоборот, по законам, им самим данным; действие одного гетерономно, действие второго автономно.

Если считать, что один и тот же субъект соединяет в себе оба эти характера, то, по-видимому, свобода, возможность которой исключительно и зависит от такого соединения, попадает в неразрешимое противоречие, и вместе с тем она уничтожается. О смешении обоих

характеров не может быть и речи. От естественного закона причинности нельзя ничего выторговать, в необходимую цепь наших поступков интеллигибельный характер не может по желанию вступать в одном или в другом месте, стеснив влияние эмпирического характера. Поэтому единственная возможность соединить их будет состоять в том, чтобы счесть все наши поступки необходимыми следствиями эмпирического характера, а чтобы сам он коренился в интеллигибельном и считался делом свободы.

Эмпирический характер равен сумме всех своих поступков. То, следовательно, что можно сказать о нем, можно сказать и о всех его поступках, а следовательно, и о всяком отдельном поступке: всякий поступок необходим, "как плод дерева", ибо он вытекает из природы эмпирического характера и из условий, при которых этот последний действует; вместе с тем он и свободен, ибо вместе с самим эмпирическим характером он коренится в интеллигибельном; он совершается по законам первого, которые иного свойства, нежели законы второго: поэтому он может быть закономерен в пределах эмпирического характера и противен закону в пределах интеллигибельного. Если это имеет

место, то в сознании такого поступка вместе с чувством необходимости его соединится и чувство его свободы; он будет обсуждаться таким образом, что один голос будет говорить: "он должен был совершиться", – а другой: "его можно было совершить". Всякий поступок должен быть таковым же, как и наш эмпирический характер, но он-то сам мог бы быть совершенно иным. Он основан в свободе и со всем, что он делал и делает, составляет единственный феномен характера, который каждый создает для себя. "В этом отношении разумное существо может с правом сказать о всяком противозаконном поступке, который оно совершает, хотя, как явление, он достаточно определен в прошедшем и постольку неизбежно необходим, что оно могло бы и не совершить его; ибо вместе со всем происшедшим, которое его определяет, он относится к единственному феномену его характера, который он сам себе создает и в силу которого он себе самому, как причине, независимой от всякой чувственности, приписывает причинность тех явлений"<sup>94</sup>.

При этом философ ссылается на критику чистого разума, которая исследовала и разрушила проблему свободы при решении третьей космологической антиномии. Там дело шло о

свободе, как о мировом принципе, здесь же – как о принципе моральном. Оба вопроса тесно соприкасаются между собою и относятся друг ко другу так, как общий случай относится к частному: трансцендентальная свобода есть общий случай, практическая – частный. Если бы свобода не была бы мыслима в первом смысле, то она была бы невозможна и во втором; поэтому-то космологическое учение об интеллигибельном характере и имело в виду учение о нравственности и как пример трансцендентальной свободы приводило свободу практическую<sup>95</sup>.

## 2. СОВЕСТЬ

Если с нашим эмпирическим характером дело в действительности обстоит так, что его нравственный образ мыслей и его поведение коренятся в нашем интеллигибельном характере, то поступки наши в одно и то же время и детерминированы и свободны, и необходимы и ответственны; с этим двояким свойством они и должны представляться нашему собственному сознанию и ощущаться нами самими, поскольку они противоречат моральному закону, так что мы одновременно и извиняем их, и обвиняем, и находим и понятными, и достойными осуждения. Их можно объяснить и извинить, поскольку они являются естественными следствиями наших страстей, привычек и обстоятельств; их следует судить и осуждать, поскольку они желались и проистекли из направления воли или из характера, который мы сами себе доставили.

Действительно, в нашем сознании существует такой двоякий способ обсуждения наших поступков; один голос извиняет и оправдывает тот же самый поступок, который другой голос обвиняет и осуждает; первый голос – это адвокат, второй – это обвинитель и судья, которого

никакое объяснение не заставляет замолкнуть; этот судящий и правый голос есть совесть. Факт существования совести имеет начало в интеллигибельном характере и есть неоспоримое свидетельство нашей неограниченной свободы, независимой от различий времени. Если бы наши поступки были подвержены исключительно лишь закону естественной причинности и последовательности, то ни один из них не мог бы быть иным, как он есть, то невозможность сделать случившееся неслучившимся требовала бы для себя такого неоспоримого значения, что было бы совершенно бессмысленно раскаиваться в совершенном поступке, т. е. с болью ощущать его по моральным основаниям. Это раскаяние исходит из совести. Поэтому вполне последовательно, когда решительные детерминисты или "фаталисты", подобные Пристлею, объявляют совесть бессмыслицей<sup>96</sup>, так как было бы глупо и непоследовательно говорить о совести и раскаянии, изучая механизм воли и рядом с этим с помощью пустых слов утверждая существование свободы. Последовательность всегда лучше, чем противоположное. Откровенный детерминизм Пристлея, уничтожающий мораль, скорее заслуживает одобрения, чем тот синкретизм,

который утверждает мораль и вместе признает такое определение воли, благодаря которой отрицается всякая возможность свободы.

Факт существования совести принимается Кантом, как аргумент в его учении об интеллигибельном характере. "С этим вполне совпадают судебные вердикты той удивительной способности в нас, которую мы называем совестью. Человек может сколько ему угодно хитрить для того, чтобы то противозаконное действие, о котором он вспоминает, представить себе, как непреднамеренный недосмотр, как простую неосторожность, которой никогда нельзя избежать вполне, т. е. представить его себе, как нечто такое, во что он был вовлечен потоком естественной необходимости и признать себя невиновным в данном случае; но все-таки оказывается, что адвокат, который говорит в его пользу, отнюдь не может заставить замолчать в нем его обвинителя, если только он сознает, что он был в сознании в то время, как он поступал неправильно, т. е. что он мог пользоваться своею свободой. Правда, он объясняет себе свой поступок из той или другой дурной привычки, возникшей из небрежности и недостаточной внимательности к себе самому, и смотрит на это, как на естественное следствие этой привычки; но

и в этом случае он не может спасти себя от самопорицания и упреков себе. На этом основывается и раскаяние по поводу давно совершенного деяния при каждом воспоминании о нем, то болезненное ощущение, произведенное моральным настроением, которое постольку пусто в практическом отношении, что "не может сделать бывшее небывшим", – "но которое вполне правомерно, ибо разум, раз дело идет о законе нашего интеллигибельного существования (о моральном законе), не признает никакого различия во времени, а спрашивает лишь о том, принадлежит ли это событие мне, как деяние, и в последнем случае всегда морально соединяет с ним это ощущение, произошло ли событие теперь или давным-давно"<sup>97</sup>.

Следует заметить, что в этом месте Кант, принимая свидетельство голоса совести в пользу свободы наших поступков, нисколько не оспаривает полной их необходимости согласно эмпирическому характеру. Он считает, что в моральном обсуждении человеческих поступков сознание свободы соединено с полным признанием необходимости, и что свидетельство первого принимается, несмотря на все значение и обширность сферы второй. В учении нашего философа совершенно отсутствует та озлобленная

половинчатость, которая связывает в человеческих поступках необходимость со свободой так, что они одновременно суть и то и другое; они, согласно этому мнению, необходимы только до известной степени, а потому и свободны, необходимость простирается лишь настолько, что и для свободы еще остается местечко, и она может оказывать влияние.

Это – взгляд, который Кант называет "синкретизмом" и который он отбрасывает, предпочитая ему полный и решительный детерминизм Пристля. Человеческие поступки не отчасти только свободны и не отчасти только необходимы, как думают синкретисты, но они вполне необходимы, а однако свободны, они и вполне свободны, и вполне необходимы: они необходимы как следствия эмпирического характера, они свободны как деяния характера интеллигибельного, феноменом которого будет характер эмпирический. "Ибо чувственная жизнь по отношению к интеллигибельному сознанию своего существования (к свободе) обладает абсолютным единством феномена, о котором, поскольку он заключает в себе только явления настроения (характера), имеющего отношение к моральному закону, должно судить не по физической необходимости, присущей ему, как

явлению, но по абсолютной самодеятельности свободы"<sup>98</sup>. Другими словами: нравственное настроение, которое отражается в нашей жизни и из которого вытекает наше поведение, имеет свой определенный характер, который уже есть деяние свободы и который вполне определяет наши поступки. Поэтому наша чувственная жизнь есть "моральный феномен абсолютного единства".

Несомненно, что поступки человека мы выводим из его образа мыслей и рассматриваем и предугадываем их, как необходимые его следствия, что было бы невозможно, если бы не смотрели на это настроение как на его постоянный характер, если бы не смотрели на него, как на зерно его нравственной природы. "Как только я исследовал зерно какого-нибудь человека, то я уж знаю его желания и поступки". Несомненно и то, что мы вменяем ему это настроение и делаем его ответственным, что было бы невозможно, если бы мы не считали это настроение делом свободы. Оба эти факта можно объяснить или отрицать, что легко, но не помогло бы делу. Кантовское учение выдает себя за единственное учение, принимающее во внимание оба эти факта, вполне оценивает их и объясняет интеллигибельным характером, который производит эмпирический. Всякая попытка еще



глубже исследовать эту причину переступает границы нашего познания.

За полной обусловленностью наших поступков, вытекающих из настроения, как из нравственного ядра нашего эмпирического характера, философ признает значение в самом широком объеме, не нанося этим ни малейшего ущерба свободе. "Но можно допустить, что, если бы для нас было возможно так глубоко проникнуть в образ мыслей человека, как он проявляется во внешнем и внутреннем поступках, чтобы нам было известно каждое, даже малейшее его побуждение, даже все внешние поводы, влияющие на него, то поведение такого человека в будущем можно было бы предсказать с такою же точностью, как лунное или солнечное затмение; и все-таки при этом мы могли бы ждать, что человек свободен. Если бы мы были способны к интеллектуальному созерцанию того же субъекта, то мы увидели бы, что вся эта цепь явлений по отношению к тому, что может касаться только морального закона, зависит от самопроизвольности субъекта как вещи в себе, но для определения этой вещи нельзя дать никакого физического объяснения. За отсутствием такого созерцания это различие отношения наших поступков, как явлений, к чувственной сущности

нашего субъекта, от того, через которое эта чувственная сущность сама относится к интеллигибельному субстрату, это различие устанавливает моральный закон"<sup>99</sup>.

Итак, что вполне детерминируют наши поступки, так это настроение мыслей, которое выражается различно в зависимости от перемены состояний и отношений, но которое в корне остается тождественным. Способно ли это настроение к полному изменению, это должно быть исследовано не здесь, а в учении о религии, где мы вернемся еще раз к вопросу об интеллигибельном и эмпирическом характерах. Пока твердо установлено одно, что наше настроение детерминирует поступки, касающиеся морального закона, и что оно свободно в своем интеллигибельном происхождении. Даже там, где оно проявляется как прирожденная злость, и там оно считается дурным, т. е. свободным и достойным наказания. "Бывают случаи, когда люди с детства, даже при воспитании, которое для других было очень полезным, обнаруживают столь раннюю злобность, и эта злобность до такой степени усиливается в зрелые годы, что их можно считать прирожденными злодеями и совершенно неисправимыми в отношении к их образу мыслей; но и их за их проступки судят,

вменяют им преступление в вину; даже сами они (дети) находят эти упреки вполне справедливыми, как будто бы они, несмотря на присущие им безнадежные естественные свойства души, остаются настолько же ответственными, как и всякий другой человек. Этого не могло бы быть, если бы мы не предполагали, что все, что возникает из их произвола (каково без сомнения есть всякое преднамеренное деяние), в сущности имеет свободную причинность, которая с ранней юности выражается в явлениях характера (поступках), а это ввиду однообразия поведения обнаруживает общую естественную связь, что не делает, однако, злые свойства воли необходимыми, а есть скорее следствие добровольно принятых злых и неизменных принципов, делающих человека тем более преступным и достойным наказания"<sup>100</sup>.

Если же все нравственные поступки суть необходимые следствия нашего постоянного настроения или нашего эмпирического характера, как этого настоятельно требует Кант, и если голос совести смотрит на эти поступки как на деяния свободы и потому обвиняет, судит и осуждает дурные, то ясно, что это касается не отдельного совершенного поступка, и что оно оставляет надежду, что мы поступим лучше в следующий

раз, но оно касается причины всех наших поступков, всего нашего нравственного существа, нашего эмпирического характера и приговор его гласит так: "это порочное деяние таково же, как и ты сам, но сам ты не таков, каким ты должен быть и мог бы быть". Нисколько не стараясь разубедить нас в необходимости нашего поступка, оно давит на нас именно всей тяжестью этой необходимости. Без свободы или интеллигибельного характера и не было бы совести, но без необходимости наших поступков в силу эмпирического характера ее тоже не было бы. Тот внутренний голос, который Кант называет адвокатом, стремится оправдать поступки необходимостью, совесть изобличает его во лжи, она истинный знаток сердца, узнающий вину и именно первоначальную вину во всех оправдательных доводах. Что кантовское учение о свободе включает в себе это учение о совести, которое вытекает из всего учения, это настолько ясно, что не нуждается в том, чтобы быть присоединено, по упреку Тренделенбурга, мною к Канту; напротив, оно вычитано у него без всяких искусственных интерпретаций, т. е. оно находится здесь в критическом освещении аналитики практического разума<sup>101</sup>.

Это учение о совести вполне кантовское; оно

не основано впервые Шопенгауэром, а лишь изложено им в самой резкой форме. Он говорит сам: "Это учение Канта о совместном существовании свободы с необходимостью я считаю самым великим из всего достигнутого человеческим глубокомыслием. Оно вместе с трансцендентальной эстетикой есть два великих бриллианта в венце кантовской славы, которая никогда не заглохнет"<sup>102</sup>. Однако он отбросил "кантовское учение о совести" и в своей критике не коснулся самого главного источника этого учения, а именно "критического освещения аналитики практического разума", которому он сам справедливо придавал такое большое значение; он касался позднейшего изложения учения о добродетели и сделал философу два возражения или упрека, которые несправедливы в отношении к разбираемому нами месту. По его словам, Кант представлял себе совесть как "настоящий суд внутри души с судьей, обвинителем, защитником и приговором" и оделял ее таким свойством, что как морально неценные поступки, напр. такие, которые противоречат предписаниям религиозного суеверия, так и действительно неэгоистические поступки в силу того, что они имеют вредные последствия для эгоистических интересов,

одинаково подвергаются осуждению. Но тот суд, с которым Кант сравнивает совесть, ни в каком случае не есть юридический суд, ибо совесть есть вместе и обвинитель, и судья, между тем как защитник или адвокат играет роль, которую в морали обозначают словом "пробабилизм". А между тем и судимые, и осуждаемые поступки суть только такие, которые имеют отношение к моральному закону, т. е. нравственно противные закону или эгоистические<sup>103</sup>.

### III. РЕАЛЬНОСТЬ СВОБОДЫ

Итак, доказано, что свобода и необходимость наших поступков могут быть соединены и что исключительно это соединение их и делает возможным внутренний факт совести. Само это соединение можно мыслить только одним единственным способом, а именно тем, когда эмпирический характер обуславливается интеллигибельным. Все исследование о свободе сводится к вопросу: как может интеллигибельный характер быть вместе с тем и эмпирическим? Как возможно, чтобы один и тот же субъект принадлежал и к интеллигибельному, и к чувственному миру? Таким образом психология заканчивалась следующей проблемой: как мыслящее существо может быть чувственным? как чувственность, или созерцание (пространство и время) возможно в чистом разуме?<sup>104</sup> В этой формулировке мы замечаем совпадение психологической, космологической и моральной проблем.

Критический философ ставит эти окончательные вопросы, зная их неразрешимость. Познание этих проблем есть самый важный шаг для того, чтобы избавиться от заблуждения, что

дело будто бы легко, так как мы не видим их трудностей. Если познание действительно нам дорого, то мы должны обнаруживать и выискивать затруднения. По поводу учения об интеллигибельном и эмпирическом характере наш философ замечает: "Но изложенное здесь решение затруднения, скажут, включает в себе много трудностей и едва доступно ясному изложению. А разве легче и понятнее всякое другое, которое пытались и будут пытаться дать? Можно было бы сказать скорее, что догматические учителя метафизики показали больше лукавства, чем искренности, когда они старались как можно дальше припрятать этот трудный пункт в надежде, что если они не будут о нем говорить, никто не будет о нем и думать. Если надо помочь какой-нибудь науке, то следует открыть все затруднения и даже выискать те, которые скрыто лежат ей на пути, ибо каждое вызывает к жизни свое средство, которое не может быть найдено без того, чтобы не содействовать объему и определенности науки; таким образом даже препятствия становятся средством, содействующим основательности науки. Но если затруднения скрываются преднамеренно или устраняются только паллиативными средствами, то рано или поздно

они разрешатся в неизлечимую болезнь, которая вконец погубит науку в полном скептицизме<sup>105</sup>.

Свобода непознаваема, но она мыслима. Мы не говорим: "мы свободны", – но "мы считаем себя свободными и поступаем согласно идей свободы"<sup>106</sup>. Мы должны теперь сделать один шаг вперед и объявить: свобода не только мыслима, но мы должны мыслить ее, как собственную нашу способность. Если существует факт, возможный только при единственном условии, то само это условие есть факт доказанный. В нас существует нравственный закон, категорический императив, который принимает всякий: закон этот есть факт разума. Без способности свободы он был бы невозможен. Насколько уверенно мы признаем факт нравственного закона, столь же уверенно должны мы признать и необходимое его условие, способность свободы, как нечто, нам свойственное.

До сих пор свобода могла иметь значение только лишь понятия разума или идеи. Теперь эта идея считается в отношении к нравственному закону, следовательно, в практическом (не теоретическом) отношении, как "объективная реальность". Понятие свободы имеет, как говорит

Кант, "практически имманентное значение". Из всех понятий разума свобода есть единственная идея, существование которой установлено. Является вопрос: можно ли на основании этого понятия приписать реальность и другим идеям разума, психологической и теологической идеям? По крайней мере теперь ясно, что свобода представляет единственную возможность реализовать обе другие идеи. Если этой возможности не будет, то другой возможности уже нет. Критика чистого разума исследовала нашу способность и точно разделила ее на чувственность, рассудок и на разум (в тесном смысле), или на способности созерцания (пространство и время), категорий и идей. Объективная реальность или эмпирическое значение чистых созерцаний и категорий доказана. Если ее можно каким-нибудь определенным способом доказать и по отношению к идеям, то чистая система разума закончена. По отношению к понятию свободы реальность установлена. Если ее можно приписать и другим идеям, то это возможно только через посредство понятия свободы: поэтому-то это понятие и составляет "последний камень всего здания системы чистого

разума"<sup>107</sup>.

## **Глава восьмая**

# **СВОБОДА КАК ПРАКТИЧЕСКИЙ РАЗУМ ИЛИ ВОЛЯ**

## **I. АНАЛИЗ ВОЛИ**

### **1. ЭМПИРИЧЕСКАЯ ВОЛЯ И ЧИСТАЯ**

Реальность свободы доказана. С точки зрения теоретической она возможна или мыслима; все возражения разума и противоречия, которые можно привести против нее, разрешены. С практической точки зрения способность свободы необходима и достоверна. Теперь мы можем ближе исследовать это установленное понятие и посмотреть, что из него вытекает. Свобода есть способность деятельности не познающей, а производящей: она не теоретическая, а практическая. Всякая способность действует в силу известных причин; причины, с помощью которых действует свобода, суть представления или сознательные мотивы. Способность, поступающую по представлениям, которые она

стремится осуществить, эту способность мы отличаем от механических сил природы и называем ее волей: свобода есть воля. Только разумное существо может поступать по сознательным причинам (представлениям). Соответственно этому свобода есть способность, которая одновременно и практическая, и разумная: она есть воля или "практический разум". Но воля тогда лишь свободна, когда она определяется никаким другим законом, как только своим собственным, и закон свободы никак не мог быть эмпирическим, он мог быть лишь чистым законом разума. Представление, согласно которому свобода поступает, не может быть ничем другим, как самим чистым разумом. Таким образом понятие свободы завершается следующими тремя определениями: она есть способность практическая в отличие от способности познания, она есть воля в отличие от сил механических, она определяется чистым разумом в отличие от всех способностей, обусловленных гетерономно или эмпирически. Одним словом, свобода есть "чистый практический разум", она есть практический разум, который чист, или чистый разум, который практичен: она есть чистая воля.

В критике теоретического разума мы

познакомились со способностью чистого созерцания и чистого рассудка; в критике практического разума дело идет о способности чистой воли. Мы имели там эмпирическое созерцание в отличие от чистого, эмпирическое суждение в отличие от чистого суждения, этой функции чистого рассудка. Для того чтобы получить чистое созерцание и чистый рассудок, мы должны были очистить созерцание и рассудок от всех эмпирических частей: это очищение критика разума произвела в своей аналитике. Точно таким же образом из практического разума должны быть выделены все эмпирические составные части, чтобы обнаружить чистый практический разум или чистую волю: эту задачу решает "аналитика практического разума"<sup>108</sup>.

Задачей аналитики будет представить волю, удалив из нее все ее эмпирические составные части, т. е. выделив все эмпирическое из природы воли. То, что останется после такого выделения, и есть чистая воля. Во всяком случае воля определяется представлениями. Если она определяется не чистым разумом, идеей нравственного закона, то ее двигают эмпирические представления. Если представление, определяющее волю, будет побудительной причиной или мотивом, то

мотивами эмпирической воли будут определенные предметы опыта: волю будет мотивировать представление какого-нибудь объекта, следовательно, определенный объект, на который воля направляется. В этом направлении на определенный объект воля будет склонностью или страстью, положительной или отрицательной, она или хочет что-нибудь, или хочет отказаться от чего-нибудь; она желает чего-то. Не объект, как таковой, мотивирует волю, а желаемый объект. Желание хочет удовлетворения, удовлетворение доставляет удовольствие. Желают только такого объекта, который в каком бы то ни было отношении является причиной удовольствия: представление удовольствия делает объект желательным и превращается благодаря этому в мотив нашей воли. Объекты могут воздействовать на нашу волю только через представление удовольствия. Но удовольствие есть известное состояние ощущения, это свойство внутреннего чувства, следовательно, эмпирическое данное. Удовольствие есть приятное ощущение. Если это приятное ощущение будет не только преходящим моментом, но будет нашим продолжающимся состоянием в жизни, то это блаженство: блаженство есть та цель, к которой стремится

себялюбие.

Когда воля определяется объектами, то она следует за желаниями, она возбуждается и влечется представлением удовольствия, следовательно, она обуславливается эмпирически. Оба положения: "воля, определяемая объектами, эмпирична" и "эмпирическая воля определяется объектом, которого она желает", – вполне равнозначны. Эмпирическая воля есть то же, что желание, мотив ее есть удовольствие. Но если воля стремится к удовольствию, то она последовательно стремится к наибольшему удовольствию, наибольшей приятности в жизни; она стремится к приятному ощущению в наибольшей полноте, в самой сильной степени, в наибольшей продолжительности, одним словом, она стремится к блаженному состоянию, которое не что иное, как собственное наиболее полное благополучие. Стремление к собственному благополучию есть эгоизм. Эмпирическая воля равняется эгоизму, ее мотив – блаженство.

Потребности столь же различны, как и индивидуумы; желаемые объекты столь же различны, как потребности. Если эмпирические мотивы воли сообразовались бы с потребностями, то они были бы столь же различны и случайны, как и сами индивидуумы. У всякого свое



собственное благополучие, свои личные цели, свое собственное блаженство. Поэтому-то невозможно соединить в один закон для всех эмпирические и материальные основы определения воли. Блаженство никогда не сможет стать всеобщим законом, а потому оно никогда не будет нравственным законом. Скорее здесь совпадение объекта влечет за собой разногласие субъектов. Если двое желают одного и того же объекта, то направления их воли враждебны друг другу. "Таким образом создается гармония, подобная той, какую рисует известное насмешливое стихотворение по поводу душевного согласия двух супругов, разоряющих себя: "о чудесная гармония, чего хочет он, того хочет и она". Или вот согласие, которое произвело войну между Карлом V и Францем I французским: "Что хочет мой брат Карл, говорил Франциск, того же хочу и я, а именно, я хочу Милан"<sup>109</sup>.

## 2. БЛАЖЕНСТВО И ПРАВСТВЕННОСТЬ

Все предшествующие учения о нравственности были эвдемонистичны; они хотели быть таковыми и не могли быть иными при догматической точке зрения. Кант вполне и точно разделяет нравственность и блаженство. Делению этому он придает особенное значение критического учения о нравственности. Воля к блаженству есть эгоизм, следовательно, в корне она своекорыстие и себялюбие, прямая противоположность нравственной воле. Все эвдемонистические учения о нравственности основываются на эгоизме, себялюбии или эмпирической воле, определяемой представлением удовольствия. Этот мотив дает направление воле. Подобная воля всегда предпочтет удовольствие болевому ощущению, большее наслаждение меньшему, более высокую степень приятного ощущения более слабой степени, большую продолжительность удовольствия меньшей продолжительности и, наконец, в том случае, когда наслаждения, из которых эта воля может выбирать, равны по объему, степеням и продолжительности, она всегда предпочтет более легкий путь к счастью и

более удобные средства: таким образом из мотива удовольствия развивается целая система учения о счастье.

Различие, существующее между различными системами эвдемонистического учения, не должно вводить в заблуждение. Все они ставят блаженство принципом, но не все они эпикурейские. Наоборот, во многих системах блаженство является в таком виде, что оно смягчает эгоизм, даже сокращает его до полного отречения; в такой форме оно до такой степени подобно нравственности и добродетели, что его с трудом можно отличить от них и во всяком случае не по внешним признакам. Кто может помешать установить систему на следующем положении: "добродетель есть мое счастье; правда, я стремлюсь только к счастью, но его-то я нахожу только в добродетели". Подобную систему можно было бы считать эвдемонистической и моральной одновременно: такая иллюзия может нас ослепить, если ее не разрушить предварительно. Откуда происходит в догматических системах морали это различие, благодаря которому одни системы кажутся вполне эгоистичными, другие вполне моральными?

Они все эвдемонистичны. Во всех этих

системах воля определяется представлением удовольствия, т. е. объектом, с которым связывается представление удовольствия. Но какой предмет является для нас причиной удовольствия, какого свойства то представление, которое нас манит: вот это то и дает системам учения о счастье столь различный вид. Разница очень велика, привлекают ли меня деньги или расчет на научное приобретение, на расширение моих знаний; будут ли определять направление моей воли представления наслаждений чувственных или духовных, грубочувственных или эстетических. Правда, что касается материи моей воли и степени моего образования, различие это велико; но в отношении нравственности различия эти ничтожны и значения не имеют.

Во всех этих случаях в своих намерениях и поступках воля определяется представлением удовольствия, надеждой на наслаждение: во всяком случае она направлена на блаженство и находится в зависимости от известных объектов. Когда дело идет о нравственности, то все и сводится к этому; дело не в том, что именно эмпирически определяет волю, а в том, определяется ли она объектами (эмпирически) или нет; дело в том, ищет ли воля, какова бы она ни была, наслаждения, или в настроении мыслей

и в поступках она соответствует чистому закону разума. Все дело в том, эмпирична ли воля, или она чиста. Чистая воля не терпит ни малейшего эмпирического основания для своего определения, она уничтожается самой малой прибавкой эмпирического элемента; с чистою моралью происходит то же самое, что и с чистою математикою; обе в той же степени перестают быть чистыми, в какой они делаются эмпирическими. Учение о нравственности стоит и рушится вместе с вопросом: существует ли чистая воля, такая воля, которая определяется не представлением удовольствия, которая не есть страсть, которая не эмпирична, но сама есть чистый разум? Как раньше мы делили теоретический разум на низшую и высшую способности познания, так теперь можно разделить практический разум на высшую и низшую способности желания: низшая следует за ощущением или представлением удовольствия, высшая за чистым разумом или представлением нравственного закона. Если бы воля была исключительно эмпирическою, то существовала бы только одна низшая способность желания, все равно, каковы бы ни были исправляющие ее представления. Предположив это различие, критический вопрос будет таков: существует ли

вообще высшая способность желания?

Если мы теперь выделим из воли все эмпирические или материальные основы определения, то для определения воли не останется ничего, кроме формы, формы закона, одной закономерности и воли или поступка. Если же мотив воли не может иметь иного содержания, кроме формы закона, то он должен быть таков, чтобы основа определения волн или максима поступка была способна стать всеобщим законом: максима должна быть тождественна с нравственным законом. Таким образом чистая воля определяется исключительно нравственным законом. Факт существования нравственного закона был уже установлен, теперь выделяются (анализом) его условия. Дело идет о правомерности этих условий или о дедукции свободы.

Критика чистого разума имела задачей изобразить и дедуцировать чистые понятия рассудка; дедукция эта заключалась в доказательстве того, что только при условии этих понятий возможен опыт, возможна природа как предмет опыта, возможен чувственный мир. Этим способом дедуцировать нравственный закон и свободу нельзя. Ни свободу нельзя доказать из опыта, ни, наоборот, нельзя доказать

возможность опыта из свободы. Нравственный закон возможен только при условии свободы, самое познание которой возможно только при условии нравственного закона. Свобода существует вместе с ним; только при условии свободы возможно нравственное поведение, возможен нравственный, следовательно, сверхчувственный мир. Нравственный закон является принципом для дедукции свободы. Дедукция чистых понятий рассудка и оправдание чистого рассудка заключались в том, что без этих понятий чувственный мир невозможен. Дедукция понятия свободы и определение чистой воли заключается в том, что без свободы невозможен интеллигибельный мир. Нравственный закон придает свободе объективную реальность и таким образом делает ее объектом (не научного, а) практического познания. В этом отношении и только в этом нравственный закон имеет право расширять наше познание за границы опыта не в пределах научной области, а области моральной<sup>110</sup>.

### 3. ЛЕГАЛЬНОСТЬ И МОРАЛЬНОСТЬ

Воля всегда ставит цель; поэтому у нее всегда есть предмет. Объект удовольствия есть нечто приятное, объект неудовольствия противоположное ему; чувственно-эмпирическая воля стремится к благу и отвращается от горя; добро для нее – это то, что хорошо для себя, что приносит пользу. С точки зрения эмпирической воли добро тождественно с полезным. Наоборот, чистая воля отклоняет эмпирическое основание удовольствия, она ищет добра не в отношении к собственному благу, а добра самого по себе: ее объект есть добро в отличие от приятного (полезного), противоположное ему есть зло в отличие от неприятного (горя).

Добрая воля – это воля, согласная с нравственным законом. Но и побудительный мотив, и поступок, максима и деяние одинаково входят в состав воли. Если воля вполне соответствует нравственному закону, то последний должен выражаться не только в поступке, но и в побудительном мотиве: воля должна не только исполнять закон, но и желать его. Когда она только исполняет его как внешнее дело, то поступок ее соответствует закону, но

именно только поступок, а не настроение мысли: в этом случае воля "легальна". Если же мотив или побуждение к поступку заключается в самом нравственном законе и только в нем, то воля вполне закономерна: в этом случае она моральна. Это различие между "легальностью" и "моральностью" очень важно, оно составляет исходный пункт для различия между правом и добродетелью и для деления учения о нравственности на учение о праве и учение о добродетели<sup>111</sup>.

## II. НРАВСТВЕННЫЙ ЗАКОН, КАК ПОБУДИТЕЛЬНЫЙ МОТИВ

### 1. МОРАЛЬНОЕ ЧУВСТВО

Единственным побудительным мотивом чистой воли является нравственный закон. Как может нравственный закон стать побудительной причиной или волевым импульсом? Побудительный мотив должен ощущаться, закон же может только мыслиться; каким же образом представление закона может принять форму побудительного мотива? Как может нравственный закон со своей интеллигибельной высоты снизойти до ощущения, как может он сделаться ощущаемым и в таком виде коснуться воли? Разве не всякое ощущение, каково бы оно ни было, есть состояние эмпирическое? Разве не чуждо нравственному закону всякое эмпирическое определение воли? Для того чтобы действовать, как побудительный мотив, нравственный закон должен стать ощущением; ощущение ни в каком случае не должно быть эмпирическим; следовательно, должно существовать ощущение интеллигибельного

свойства, чисто моральное ощущение, которое проистекает из нравственного закона как необходимое и a priori познаваемое действие.

Нравственный закон возможен только в существе разумном, ощущение – только в существе чувственном; моральное ощущение, если таковое возможно, может существовать только в чувственно-разумном существе, как человек. Как индивидуум чувственный, человек определяется своими склонностями и страстями, он стремится только к своему собственному благу, его волю направляет себялюбие, сам он есть первый и преимущественный объект своего самодовольства: это благополучие есть эгоизм, самодовольство есть самомнение. Себялюбие в форме эгоизма и самомнения представляет собой характер чисто чувственного образа мыслей, не затронутого и непроясненного нравственным законом. Однако в этом субъекте, который ощущает так естественно, чувственно и эгоистически, живет представление о нравственном законе. Представление это должно оказывать влияние на человеческий эгоизм и изменять способы его ощущения. Но то изменение, которое происходит в ощущениях, должно само ощущаться. Таким образом, независимо от всякого опыта, можно утверждать,

по крайней мере, то, что живое представление нравственного закона в чувственном разумном существе производит влияние ощущения и тем само производит ощущение; это ощущение, каково бы оно ни было, познается a priori.

Нравственный закон действует уничтожающим образом на себялюбие, он ограничивает эгоизм и уменьшает самомнение. Это действие, происходя в ощущении, само тоже ощущается; в отношении к эгоизму оно ощущается отрицательно, в отношении к нравственному закону – положительно; отрицательно оно ощущается как сокращение эгоизма, как понижение самомнения, положительно – как нечто такое, в сравнении с чем любезное я превращается в ничто. То, что понижает мое самолюбие, то по тому самому есть предмет моего уважения. Только закон в своем абсолютном значении может оказать такое влияние на эгоизм: это единственная сила, в сравнении с которой эгоизм делается бесконечно малым. Поэтому уважение к закону есть позитивное чувство, необходимо возбуждаемое в нашем ощущении представлением нравственного закона; это чувство вполне морально, это единственное вполне моральное чувство, единственное среди всех наших ощущений,

познаваемое a priori. Это моральное чувство не имеет ничего общего с теорией чувства английских моралистов, с которыми в эпоху своего докритического периода Кант соглашался; теперь он вполне отрицает их теорию, как относящуюся к разряду гетерономных. В чем различие этих теорий? У английских моралистов моральное чувство было эмпиричным, оно было естественным, чувственным инстинктом, раскрываемым и утверждаемым в опыте; у Канта же оно дано и познается a priori: там нравственные основоположения устанавливаются на чувстве, здесь, наоборот, чувство на нравственном основоположении.

Если следствием нравственного закона в чувственно-разумном существе является моральное чувство, то каково же действие этого последнего? Оно состоит в уважении к закону или, выражаясь отрицательно, в уменьшении эгоизма и в принижении самомнения, следовательно, в ограничении и уничтожении именно тех побуждений, которые препятствуют нравственности. Устранять эти препятствия и давать простор нравственности, значит способствовать ей. Таким образом моральное чувство и есть нравственный образ мыслей, т. е. есть сама нравственность. Чувство долга

исполняет долг не ради какого другого интереса, а ради самого долга; всякий другой интерес будет эгоистичным и патологическим, только этот морален, ибо он состоит в способности принимать участие в законе помимо всякого аналогичного удовольствию или неудовольствию ощущения. Поэтому уважение к закону или моральное чувство философ называет также "моральным интересом"<sup>112</sup>.

## 2. РИГОРИЗМ ДОЛГА. КАНТ И ШИЛЛЕР

Таким образом, согласно Канту, надо строго различать моральное чувство от всякого рода естественной склонности. Чувство долга есть уважение к закону, это уважение не может переходить в форму интимной добровольной склонности, ибо в такой форме оно бы уже не было чистым уважением, не было бы чувством долга, стало бы уже не моральным ощущением, а естественным. Долг должно исполнять не по влечению. "Волонтеров" в нравственности нет. Долг выполняется не по добровольной склонности, не как нечто, что делают охотно. Нам нет нужды приказывать то, что мы делаем охотно. Когда долг перестает быть велением, то он обращается к нам уже не как категорический императив, не как безусловный закон. Но форма закона не есть внешняя оболочка для долга, оболочка, которую можно снять; она столь существенна для долга, что если снять эту форму, то от долга ничего не останется. Закон в данном случае является не буквою, а самую сутью.

Эта формулировка понятия обязанности, строгое и исключительное установление долга с

исключением наших природных склонностей, придает ригористический характер кантовской морали, которая и знать ничего не хочет о нравственности эстетической. Известно, что именно в этом пункте Шиллер расходился с Кантом. Исходя из эстетической потребности, Шиллер стремился примирить обязанность с долгом и думал, что он нашел согласие их в красоте, искусстве и эстетическом образовании. Однако эпиграмма, в которой он хочет представить в смешном виде кантовский ригоризм, бьет мимо.

Сомнение совести.

Ближним охотно служу, но увы! питаю к ним склонность.  
Вот и гложет меня; вправду ли нравственен я?

Решение.

Нет другого пути: стараясь питать к ним презрение,  
И с отвращением в душе делай, что требует долг<sup>113</sup>.

Эпиграмма была бы хороша, если бы она действительно доводила кантовское положение до крайности и тем опровергала его; но эта крайность не есть мораль Канта. Если долг не должен совершаться по склонности, то он не должен происходить из отвращения, ибо это тоже склонность, а именно отрицательная. Кант сказал: "долг не должен исполняться по склонности".



Теперь же выходит, будто он сказал: "долг должен выполняться из отвращения". Это слишком грубая софистика, которая слишком ложна в логическом отношении, чтобы быть удачной эпиграммой. Согласно Канту, нравственный закон не хочет, чтобы долг исполнялся охотно. На этом основании хочет ли он, чтобы долг исполняли неохотно? Разве Кант не хотел исключить из нравственных побуждений весь ряд естественных склонностей, к которым относится и естественное отвращение! Он отлично понимал, для чего он дал такое ригористическое положение понятию долга. Без него вся нравственность стала бы двусмысленной и вполне потеряла бы характер чистоты, а в нем-то вся суть.

Когда долг исполняется по склонности, почему он тогда исполняется? Потому ли, что он долг, или потому, что он склонность? Если мы исполняем его потому, что он долг, то этого основания уже достаточно, и помощь склонности не сделает его крепче; в этом случае склонность беззвучное слово, которое смело можно пропустить в формуле нравственного закона. Наоборот, если мы исполняем долг только потому, что это нам нравится, что к этому влечет наша склонность, то мы можем так же хорошо в

другой раз не исполнить долга по иной склонности. В голову приходят иногда и плохие мысли! Если нравственность будет основываться на этой подвижной и случайной почве, то она погибла. Или нравственность должна устанавливаться независимо от склонности или отвращения, или ее вообще нет. Следовательно, если Кант хотел установить непоколебимый принцип нравственности, то он по существу должен был исключить из нее склонность. Формула: "долг ради долга" и заключает в себе это исключение<sup>114</sup>.

### 3. СВЯТОСТЬ И ДОБРОДЕТЕЛЬ

Долг и склонность примирить нельзя. По своему чувственному происхождению склонность находится в противоречии и во вражде с нравственным законом; к последнему она всегда относится враждебно, она постоянно стремится к тому, чтобы отклонить нашу волю от чисто морального направления, которое предписывает ей нравственный закон. Поэтому воле постоянно нужны новые усилия для того, чтобы защитить свое чистое чувство долга от склонностей, которые то сманивают ее с пути обольщением, то с дикой страстью набрасываются на веление долга. Всякий воистину моральный поступок есть победа долга над склонностью, победа, которая должна быть одержана в борьбе, в этой борьбе и заключается добродетель. Согласие с нравственным законом без борьбы было бы нравственностью, уже законченной в самом начале, нравственностью, возможной только в существе, лишенном чувственности и природной склонности: такое моральное настроение мысли, свободное от всякого искушения, есть святость. В таком чувственно-разумном существе, каков человек, нравственность невозможна без борьбы;

такие существа не могут быть святыми, а лишь добродетельными. Человеческая добродетель должна быть завоевана и приобретена трудом, подобно трудным задачам и победам Геркулеса. Со склонностью борется не отвращение, а добродетель. И если склонность совпадает с чувством долга, то нравственный поступок происходит не потому, что мне так нравится, а потому, что я должен так поступать: он происходит не по склонности, а по долгу. Я не должен воображать, что случайное совпадение склонности и долга сколько-нибудь увеличивает моральную ценность поступка. Если он происходит от склонности, а не из чувства долга, то моральная ценность равна нулю. Я обязан исполнять долг не потому, что моя склонность совпадает с ним, ибо я должен его исполнить и в том случае, если моя склонность противоречит ему. Как отвращение никогда не может быть основанием пренебречь долгом, так не может и страсть быть мотивом его исполнения.

#### **4. ГОРДОСТЬ И СМИРЕНИЕ ДОБРОДЕТЕЛИ. НЕИСТИННАЯ И ИСТИННАЯ МОРАЛЬ<sup>115</sup>**

Если наша нравственность состоит только в добродетели, то она есть постоянная борьба разума с чувственностью, долга со склонностью; это борьба, начинающаяся вновь после каждой победы и делающая невозможным полную нравственность в природе чувственно-разумного существа. Нравственное совершенство, подобное святости, находится за пределами нашей природы. С нравственностью происходит то же, что с благочестием, признание которого гласит: "верую, Господи, помоги моему неверию!" Нравственное сознание признается: "Я серьезно стремлюсь к добру, но я далек от того, чтобы быть хорошим в смысле достигнутого и верного совершенства". Никто не должен хвалиться своим нравственным совершенством. Представление о собственном нравственном совершенстве есть пустое воображение, это "моральная мечтательность", которая заключается в преувеличенном, а потому и извращенном самочувствии, уничтожающем истинную и

настоящую нравственность. Поистине не значит быть нравственным, если самодовольно любоваться на свою нравственность; это самодовольное чувство собственного совершенства имеет два вида: оно или "томного свойства", когда человек постоянно растроган собственными хорошими чувствами и как бы влюблен в себя, или оно "героическое", когда ссылаются на смелость и крепость собственной моральной силы и важничают добродетелью. Моральная чувствительность и гордость добродетели суть два различных вида мечтательности, основывающейся на моральном самодовольстве. Она есть выражение себялюбия, чуждого чувству долга и находящегося в противоречии с нравственным настроением мыслей. Мечтательностью стоиков была гордость добродетели, а моральная чувствительность присутствует в современных романах и системах воспитания.

Кантовское учение нравственности выступает со всей силой и достоинством в сравнении с этим расслабляющим направлением. В чувстве достоинства учение Канта могло чувствовать родство со стоицизмом, хотя и не оправдывает его добродетельной гордости; на ее место оно ставит смирение добродетели, серьезную и

постоянную борьбу с искушениями чувственной природы, в которой борющийся всегда находится на месте мытаря, а не фарисея. Поскольку добродетель любит с гордым или умильным чувством своего совершенства, постольку она теряет свою ценность. Соединение добродетели и смирения не встречается в другом учении, кроме христианского, основатель которого воплотил его в своем лице. Именно здесь кантовская философия приближается к христианской религии и приближается к самому центру христианской морали. "О моральном учении евангелия можно без лицемерия и с полной справедливостью утверждать, что оно впервые путем чистого морального принципа, а вместе с тем и путем соразмерности его с ограниченностью конечных существ все благоповедение человека подчинило дисциплине установленного долга; и этот долг не предается мечтательности по поводу измышленных моральных совершенств, но как самомнению, так и самолюбию, которые забыли свои границы, полагает предел в смирении (т. е. в самопознании). Долг! Ты возвышенное великое слово, так как в тебе нет ничего угодливого, что льстило бы людям, но ты требуешь подчинения, хотя для возбуждения воли и не угрожаешь тем,

что возбуждало бы естественное отвращение в душе и пугало бы, ибо ты только ставишь закон, который сам проникает в душу и против воли возбуждает уважение к себе (хотя и не всегда тотчас же исполнение), и перед которым замолкают все склонности, хотя бы они потихоньку ему противодействовали, – где же твое, достойное тебя, начало и где корни твоего благородного происхождения, которое устраняет всякое родство со склонностями, и из корней которого возникают необходимые условия того достоинства, которое люди могут дать себе только сами. Это именно то великое, что возвышает человека над самим собою (как частью чувственного мира), что соединяет его с укладом вещей, который рассудок только мыслит, и что вместе с тем имеет под собою весь чувственный мир, а вместе с ним эмпирически определяемое бытие человека во времени и совокупность всех целей. Это не что иное, как личностность, т. е. свобода и независимость от механизма всей природы; а поэтому не следует удивляться, если человек, как принадлежащий двум мирам, должен смотреть на свое собственное существо по отношению ко своему второму и высшему назначению с уважением, равно как с высочайшим уважением и на законы его"<sup>116</sup>.

## Глава девятая

### ВЫСШЕЕ БЛАГО И ПРИМАТ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА. МОРАЛЬНЫЕ ПОСТУЛАТЫ И ВЕРА РАЗУМА. УЧЕНИЕ О МЕТОДЕ В ПРАКТИЧЕСКОМ РАЗУМЕ

#### I. ПОНЯТИЕ ВЫСШЕГО БЛАГА

##### 1. ДОБРОДЕТЕЛЬ И БЛАЖЕНСТВО

Аналитика практического разума разрешила свою задачу; она доказала существование в нас нравственной способности без всякой примеси чуждых элементов. Способность эта есть чистая воля, которая отличается от эмпирической тем, что последняя возбуждается желаемым объектом или чувством удовольствия, первая же, наоборот, определяется только законом разума или чувством уважения к закону (чувством долга). В учении о нравственности чистая мораль этим отличается от учения о счастье: первая опирается

на чистую волю, вторая на эмпирическую. Всякое эмпирическое обоснование морали есть эвдемонизм. Совершенно безразлично, более ли оно эвдемонистическое или менее, оно должно быть совсем не эвдемонистическим и исключать всякий эвдемонизм. Между обеими системами морали, чистой и эмпирической, метафизической и эвдемонистической, критической и догматической не может быть никакой связи, существует полное различие, которое необходимо провести с полной строгостью. Нравственный закон не уживается ни с одним из эмпирических побудительных мотивов воли, ибо во всяком эмпирическом мотиве есть элементы желания, а следовательно, и эгоизма. Лишь только воля обращается к нравственному закону, так тотчас же она отделяется от всяких страстей. Когда, говорит Кант, к эмпирически возбуждаемой воле присоединяется закон морали, как ее побудительный мотив, то происходит нечто подобное тому, как "когда химик прибавляет щелочи к раствору извести в соляной кислоте; соляная кислота соединяется со щелочью, а известь осаждается на дно"<sup>117</sup>.

Хороша может быть только чистая воля. Человеческая воля по своей природе не есть чистая, поэтому она должна быть очищена;

очищение это есть постоянная борьба, борьба победоносная есть добродетель. Если добродетели необходимо выдерживать все новую тяжелую борьбу, то в человеческой воле должно заключаться естественное стремление следовать более своим склонностям, чем нравственному закону; в ней должно заключаться естественное противодействие добру. Мы видим уже отсюда, как Кант мог и должен был прийти к своему учению о "радикальном зле в человеческой природе". Добро есть объект воли или предмет практического разума. Наш разум не удовлетворяется тем, что он имеет представления, он стремится связать их в одно целое, он хочет придать им законченность и свести их к высшему и последнему принципу; поэтому и практический разум принужден прибегнуть к совокупности всего добра или идее высшего блага, познание которого и считалось настоящею и высшею мудростью в моральных системах древних. Согласно нашему философу, учение о нравственности тоже облекается в форму "философии (Weisheitlehre)"<sup>118</sup>. Высшее благо есть одновременно и завершение, и совокупность всех благ; это есть добро высшее (bonum supremum) и законченное (bonum consumatum), ибо оно включает в себе все блага. Высшее

добро это добродетель, единственно безусловное среди всех видов добра. Совокупность и завершение всего добра очевидно включает в себя и всякое условное добро: полезное, приятное, удовлетворенность в жизни, высшею и продолжительною ступенью которой будет блаженство. Следовательно, если высшее благо должно быть завершением и совокупностью всего добра, то его нужно представить себе как единство добродетели и блаженства. Здесь возникает новая проблема. До сих пор критика практического разума старательно и точно отграничивала добродетель от блаженства: это было задачей аналитики. Теперь в идее высшего блага она должна мыслить добродетель и блаженство, как единое. Без этого объединения не будет и высшего блага, а без высшего блага нет и предмета практического разума, нет принципа практической философии; таким образом единство добродетели и блаженства есть необходимое понятие. Как возможно мыслить это понятие? Постановка и разрешение этой проблемы составляют содержание диалектики. Если дело идет о связи двух понятий, то все сводится к тому, однородны ли эти понятия или различны. Однородные понятия относятся друг к другу, как А к своим признакам, различные, как

А к В: связь однородных есть связь логическая или аналитическая, связь различных – реальная или синтетическая. Следовательно – если нужно как-нибудь мыслить связь добродетели с блаженством, то эту связь нужно мыслить как возможность единства либо аналитического, либо синтетического<sup>119</sup>.

## **2. АНТИНОМИЯ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА И ЕЕ РАЗРЕШЕНИЕ**

Если связь понятий добродетели и блаженства аналитическая, то понятия эти тождественны по своей природе: тогда либо блаженство есть признак добродетели, либо добродетель признак блаженства; с одним из обоих понятий необходимо дается и другое. В первом случае суждение гласит: "добродетель есть блаженство, добродетельное сознание включает в себе все блаженство"; во втором случае суждение будет: "блаженство есть добродетель, правильное стремление к блаженству необходимо ведет к добродетели". В первом случае главным понятием будет добродетель, составной частью которой является блаженство; во втором наоборот – главное понятие блаженство, которое включает в себе добродетель как признак. Именно так относятся друг ко другу в нравственной философии древних эпикурейское и стоическое учения. Их противоположные точки зрения исходят из общей исходной точки, как оба они берут отношение добродетели и блаженства: они берут его как тождество, как логическое или аналитическое единство. В этом их общая

ошибка. Добродетель и блаженство различны по происхождению: источник добродетели есть чистая воля (чистый разум), источник блаженства есть желание или эмпирическая воля; первая есть понятие чистое, вторая – эмпирическое. Поэтому связь обоих, если она вообще возможна, может быть только синтетическая.

Необходимая связь различных понятий есть (не тождество, а) причинность и имеет два случая: либо А есть причина В, либо В причина А. Поэтому если понятие высшего блага должно быть определено, как синтетическое единство добродетели и блаженства, то возможны два следующих суждения: либо добродетель есть причина блаженства, либо – наоборот. Однако причинная связь познается только постольку, поскольку она эмпирична, т. е. соединяет объекты опыта. Блаженство и есть объект опыта, но добродетель не есть таковой: поэтому добродетель нельзя признать ни причиной, ни следствием блаженства. Поэтому оба суждения невозможны, как суждения познавательные. Согласно основоположениям чистого рассудка, причина и следствие эмпирического явления должны сами быть эмпирическими: следовательно, с точки зрения рассудка добродетель (как чисто моральное настроение

мысли) не может быть ни причиной, ни следствием блаженства. Рассудок должен отрицать и одно, и другое. Предложим, однако, что с более высокой точки зрения и возможно мыслить причинную связь между добродетелью и блаженством, но тогда эмпирическое состояние ни в каком случае не сможет быть причиной морального уже по моральным основаниям; ибо тогда нравственность обосновывалась бы эмпирически, ее внутренним мотивом был бы эгоизм, и таким образом мораль бы уничтожалась. Оба утверждения противоречат основоположениям чистого разума, второе противоречит, кроме того, основоположениям морали, ибо оно основывается на принципе гетерономии.

Таким образом вся задача попадает в противоречие с самой собою. Практический разум требует понятия высшего блага, это понятие в свою очередь требует единства добродетели и блаженства; единство это либо аналитическое, либо синтетическое, либо тождество, либо причинность; оно не аналитическое (тождество), следовательно, оно может быть только синтетическим; если, следовательно, существует высшее благо, то добродетель должна быть или причиной, или



следствием блаженства. Но оба утверждения невозможны, следовательно, высшее благо не есть причинное соединение добродетели и блаженства. Таким образом для этого понятия не остается никакой мыслимой возможности. Но если высшее благо не может мыслиться, то как же возможен практический разум, как возможно нравственное учение вообще? Понятие высшего блага основывается на двух случаях, относящихся друг к другу, как тезис и антитезис: в этом состоит "антиномия практического разума". Из этих двух случаев вначале нельзя утверждать ни одного, оба они представляются невозможными: в этом состоит дилемма практического разума. Такому, по-видимому, неразрешимому затруднению подлежат понятие высшего блага и вместе практического разума<sup>120</sup>.

Для решения этой проблемы существует только один возможный исход. Нравственный закон установлен, вместе с ним установлена и способность практического разума, с которым необходимо связано понятие высшего блага: это понятие необходимо должно мыслиться, и мыслимо оно только как причинное соединение добродетели и блаженства. Что добродетель есть следствие блаженства, это решительно невозможно; все основания, как логические, так

моральные, как спекулятивные, так и практические будут против этого решения. Наоборот, что добродетель есть причина блаженства, это хоть и непонятно с точки зрения спекулятивного разума, но практический разум не противоречит такой формулировке. Таким образом, если мы тщательно взвесим оба положения, на которых основывается понятие высшего блага, то вес их окажется неодинаковым; если одно из обоих положений должно оправдаться, то мы должны принять добродетель, как причину блаженства, ибо это единственно возможная формула для понятия высшего блага. Хотя и здесь причинная связь непознаваема, но она мыслима: так же мыслима, как свобода или как интеллигибельный характер и из тех же самых оснований. Добродетель должна мыслиться, как причина блаженства, как свобода в качестве причины эмпирических поступков и как интеллигибельный характер в качестве причины эмпирического. Во всех этих трех случаях дело идет об интеллигибельной причинности, а именно о том, что интеллигибельное мыслится как причина эмпирического. Спекулятивный разум запрещает познаваемость такой причинной связи, он допускает, однако, ее мыслимость. Практический

разум требует этой связи. Согласно спекулятивному разуму эта причинная связь возможна, согласно практическому – она необходима.

### **3. ПРИМАТ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА**

В связи с разрешением этой антиномии раскрывается и истинное отношение спекулятивного и практического разума. Оба они суть способности чистого разума, одинаково первоначальные и априорные. Функция спекулятивного разума есть познание, функция практического – нравственность; объект познания есть чувственный мир, продукт воли есть мир нравственный; спекулятивный разум направлен на природу, практический – на свободу; закон природы есть закон механический, закон свободы – закон моральный. Если эти определения относятся друг к другу, как тезис и антитезис, то они образуют антиномию, в которой законы спекулятивного и практического разума находятся в противоречии, благодаря которому нарушается единство разума. Поэтому последнее слово не может принадлежать этой антиномии.

В ходе критического исследования мы уже несколько раз встречали эту антиномию и разрешали ее противоречия. Теперь она является в своей основной форме и требует фундаментального решения, долженствующего быть выведенным из характера и отношения

способностей познания. Природа и свобода, мир чувственный и интеллигибельный, эмпирическое и интеллигибельное не координированы между собою, как равноправные области, но интеллигибельное есть последняя основа эмпирического. Этого требует практический разум. Спекулятивный разум не может понять такой причинной связи, но он не может и отрицать ее, он отрицает ее познаваемость, но утверждает ее мыслимость, поэтому он не может препятствовать требованию практического разума, а принужден повиноваться его велению. Его отношение к последнему есть отношение подчинения. Как интеллигибельное относится к эмпирическому и свобода к природе, так и практический разум относится к спекулятивному: это принцип, от которого зависит спекулятивный разум. Это отношение Кант называет "приматом чистого практического разума". Понятие такого примата и есть последнее решение той антиномии, с которой мы познакомились, как в области спекулятивного, так и в области практического разума, в понятиях мира и высшего блага и которую в конце концов свели на первоначальное противоречие обеих способностей познания. Окончательный вывод будет таков: рассудок и воля не суть способности

равноправные и координированные, они находятся взаимно в отношении господства и зависимости, но не так, как думали догматические метафизики, что рассудок делает волю и направляет ее, а так, что воля лежит в основе рассудка и господствует над его законом<sup>121</sup>.

## II. ПОСТУЛАТЫ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Предметы практического разума отличаются от предметов разума спекулятивного в следующем: они не даны, а заданы, они не объекты познания, а объекты воли; про них нельзя сказать, что "они суть", а надо сказать, что "они должны быть", действительность их состоит не в опыте, их воспринимающем, но в воле, их осуществляющей. Они суть задачи, которые надо решить, задачи не случайные, которые можно принять или откинуть, а необходимые и неотделимые от рассудка. Высшее благо должно быть осуществлено не как средство к какой-либо цели, но как высшая и безусловная цель самого разума; достижение этой цели безусловно необходимо: эта необходимость вытекает не из законов природы, это необходимость моральная. Осуществление высшего блага необходимо морально; а следовательно, морально необходимо, чтобы были и те условия, только при которых оно и может быть осуществлено. Кто хочет последнего, тот должен хотеть и условия его. Высшее благо есть нравственная цель, которую нельзя осуществить без нравственной

способности, совершенно независимой от механизма естественных причин, т. е. без способности свободы.

## 1. БЕССМЕРТИЕ ДУШИ

Высшее благо соединяет совершенную нравственность с полным блаженством таким образом, что блаженство вытекает из нравственности. Следовательно, основным условием высшего блага будет совершенная добродетель. Нравственность есть настроение мыслей, сообразное долгу; совершенная нравственность есть вполне просветленное настроение, свободное от эгоистических побуждений чувственной природы; оно не может быть таковым, пока можно бояться нападков и искушений эгоизма; оно должно быть свободно от обольщения: в состоянии такой свободы воля более чем добродетельна, она свята. Добродетель есть упорная борьба, есть победа, одерживаемая над склонностями. Среди постоянных соблазнов земной жизни, которая не может быть свободна от чувственных влечений, борьба между долгом и склонностью должна возобновляться постоянно сызнова; здесь нет окончательной и продолжительной победы. Поэтому абсолютное просветление настроения мысли, это первое необходимое условие для осуществления высшего блага, не может быть достигнуто в земной жизни

и вообще не может быть достигнуто в ограниченный промежуток времени. Решение этой нравственной задачи возможно только в вечности: поэтому высшее благо для своего осуществления через человеческую волю требует бесконечного времени или бессмертия души<sup>122</sup>.

## 2. СУЩЕСТВОВАНИЕ БОГА

Высшее благо заключается в полном блаженстве, основанном на совершенной нравственности; блаженство должно быть необходимым последствием святости. Блаженство должно быть пропорционально нравственности; второе заключается в настроении мыслей, первое касается всего строя жизни, который составляет одну часть всего мирового состояния. Настроение мыслей направлено исключительно на закон; закон не обещает нам блаженства и сам по себе не обращает ни малейшего внимания на внешний распорядок вещей. И, однако, между настроением мысли и между мировым порядком должна быть необходимая связь, должна существовать гармония, в которой состояние мира и жизни согласуется с моральным настроением. Эта связь признается в силу моральной необходимости. Следовательно, должно существовать условие, при котором только и происходит такая связь. В нас это условие содержаться не может, ибо мир и природу создали не мы; следовательно, она и не создана так, чтобы в ней оправдывалось моральное настроение.

Таким образом этим условием может быть

лишь причина самого мира: такая причина, которая поступает согласно моральному настроению, следовательно, интеллигентная мировая причина, моральный творец мира, одним словом, Бог, в котором соединяются мудрость, святость и блаженство. Без бессмертия недостижимо нравственное совершенство, ведущее к блаженству; без Бога невозможен такой мировой порядок, в котором блаженство вытекало бы из нравственности. Таким образом осуществить высшее благо, это значит:

1. стремиться к моральному совершенству,
2. достигнуть его через это,
3. стать достойным его и приобщиться блаженству, как необходимому следствию завершенной добродетели.

Без свободы нельзя стремиться к моральному совершенству, без бессмертия души нельзя ее достигнуть, без Бога нет состояния блаженства, обусловленного просветлением настроения, нет отношения, в котором блаженство зависит от добродетели<sup>123</sup>.

### 3. ВЕРА РАЗУМА

Моральный разум требует понятия высшего блага, он требует его осуществления, требует условий, при которых это добро только и может быть осуществлено, поэтому он требует способности свободы, бессмертия души, бытия Божия; разум утверждает реальность этих идей, ибо они необходимы для осуществления высшего блага. Это утверждение не есть познавательное суждение, не есть теоретическое положение, а есть моральное требование, практический постулат. Осуществить высшее благо есть наша высшая цель; принятие условий, при которых эта наивысшая задача может быть решена, есть необходимая потребность нашего разума. Утверждения, основывающиеся на подобной потребности разума, суть постулаты. Мы постулируем так способность свободы, бессмертие души, бытие Бога. Потребности не суть обязанности. Обязанность есть исключительно моральное поведение. Можно поступать морально, не принимая определенных теоретических положений, теоретических или практических, утвердительных или отрицательных. Нет обязанности верить или не

верить чему-нибудь; обязанность только одна: поступать морально.

Если с этой обязанностью связываются известные положения или убеждения веры, то во всяком случае обязанность основывается не на вере, а наоборот, вера на обязанности. Эти постулаты морального разума суть убеждения, вытекающие не из обязанности, а из потребности. Однако потребность эта основывается не на случайной склонности или пристрастии, а на устройстве самого морального разума и, подобно ему, всеобща и необходима. Поэтому когда Виценманн возражал философу критицисту, что потребность в каком-нибудь объекте не может обосновать убеждение в действительности этого объекта, то он был прав по отношению ко всем потребностям различных склонностей, а Кант был прав, когда он выделял отсюда свои постулаты: они суть потребности не склонности, а разума<sup>124</sup>. Как всеобщ и необходим сам разум, так же всеобщ и необходимы его потребности и постулаты, на них основывающиеся. По смыслу критической философии под объективной реальностью мы понимаем не что иное, как необходимое и всеобщее значение. В этом смысле постулаты практического разума требуют объективной реальности.

Здесь обнаруживается во всем своем мощном совершенстве примат практического разума. Практический разум решает то, чего не мог решить разум спекулятивный, этот последний не мог ни утверждать, ни отрицать действительность (объективную реальность) идей; опровергая все приводимые доказательства, он мог только доказать, что подобную реальность нельзя ни познать, ни доказать рациональным путем. Для спекулятивного разума идеи остались непреодолимыми предельными понятиями, неразрешимыми проблемами. Практический разум решает эти проблемы своими позитивными постулатами. По смыслу спекулятивного разума нельзя знать, непреходяща ли душа, бессмертна ли она: все доказательства, направленные сюда, оказывались паралогизмами. Практический разум доказывает бессмертие, его доказательство моральное: он принужден постулировать его. То же самое о свободе и о бытии Бога. Для спекулятивного разума свобода остается проблематичною, для практического она делается категоричною; для спекулятивного разума бытие Бога есть идеал, для практического этот идеал делается реальностью.

Постулаты не суть суждения познавательные, они суть убеждения, вытекающие из потребности

разума, а не из понятий рассудка. Как прозрения рассудка они были бы теоретическими догматами, объяснениями природы и сущности вещей; как такие теории объяснения они суть колеблющиеся, неверные, недостаточные гипотезы без научной ценности и без всякой достоверности. О способности свободы, о бессмертии души, о бытии Бога у нас нет иной достоверности, кроме только моральной. Такая достоверность не есть умозрение рассудка, не есть знание, и тем не менее это не только приблизительная, но полная достоверность, это не только мнение, но убеждение: это вера, основывающаяся на практическом разуме, следовательно, чистая вера разума или практическая вера. Предмет ее есть вечная жизнь и Бог, как моральный творец и законодатель мира.

В духе этой веры и нравственные законы должны считаться божескими заповедями. Таким образом обязанности делаются объектами веры. Долг, как побуждение воли, составляет содержание и характер нравственности, долг, как предмет веры (как божеская заповедь), составляет содержание религии в границах чистого разума: в этом пункте уясняется различие и связь между моральным и религиозным душевными укладами,



как из практического разума вытекает религия, и как учение о нравственности переходит в учение о религии. Не вера делается содержанием долга, а долг делается содержанием веры. Нравственное значение долга не обуславливается религиозным значением, а наоборот: они считаются обязанностями не потому, что они суть божеские заповеди, но они считаются божескими заповедями потому, что они суть обязанности. Когда учение о нравственности выводят из учения о вере, то возникает теологическая мораль, если же учение о вере выводят из учения о нравственности, то возникает моральная теология. Поэтому критическая философия никогда не будет заключать в себе и не будет обосновывать теологическую мораль, а лишь моральную теологию, как это уже показала критика разума после опровержения всех доказательств бытия Божия<sup>125</sup>.

### III. УЧЕНИЕ О МЕТОДЕ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Основные проблемы учения о нравственности решены, и оба фактора, продукт которых составляет нравственность, установлены в их первоначальном происхождении: это нравственный закон и чистая воля, понятие долга и способность исполнения долга. Центральный пункт всей кантовской морали заключается в понятии долга. Чтобы сохранить в Критике практического разума ту же архитектонику, что и в Критике чистого разума, к элементарному учению прибавлено учение о методе. Учение о методе практической философии задается вопросом: каков правильный способ для представления понятия долга? Вопрос этот имеет практическое значение и требует поэтому и практического ответа. Единственная форма, соответствующая долгу, есть настроение мысли, согласное долгу, или нравственный характер. Образовать такой характер составляет задачу морального обучения и нравственного воспитания. То, чего учение о методе ищет в Критике практического разума, то выполняет не философия, а педагогика; правильное моральное

образование есть высшая задача педагогики. В этом месте Кант набросал основные черты нравственной педагогики в духе своей философии.

Нужно развивать моральность человеческой природы, необходимо оживить долг во всей его строгости и разбудить его в настроении мыслей. Поэтому прежде всего надо образовывать моральное чувство обсуждением человеческих поступков, всякий поступок должно оценивать с моральной точки зрения, моральную ценность должно обсуждать и признавать, кладя в основу долг. В конце концов в обсуждении чужих поступков приучаются возможно тонко различать побуждения моральные от эгоистических мотивов и таким образом начнут так же точно и старательно рассматривать и собственное поведение, причем уже не убедят себя в том, чтобы эгоизм, как бы тонко и глубоко он ни был скрыт, мог когда бы то ни было поступать морально.

В таких различениях нравственных побуждений упражняется моральное суждение, и тем моральное чувство пробуждается до такой степени, что оценивать себя и других с точки зрения долга делается второй натурой человека. Всякий поступок оценивается только по согласию

его с долгом, должное ни в коем случае не признается превышающим силы человеческой природы, оно не представляет особой заслуги или выше всякой заслуги. Оно только лишь правильно. Если оно совершено ради долга, а не по другому мотиву, то оно именно таково, как оно и должно быть. Нравственное поведение следует одобрять, но не нужно его облагораживать. Толки о так называемых благородных поступках темны и вредны, они сбивают моральное чувство с правильного пути и делают его тщеславным вместо того, чтобы укреплять его в простом образе мысли согласном долгу. Нужно точно исследовать поступки и не удивляться им преждевременно, не надо возбуждать поверхностного энтузиазма и быстрых чувств, мгновенно приходящих и исчезающих, которые в лучшем случае бывают хорошими порывами, но никогда продолжительным настроением мысли. Нет ничего хуже, как превращать здоровое моральное чувство в чувственную мечтательность, это очень легко, но совершенно бесполезно и бесплодно, наоборот, оно вредно, ибо благодаря этому от морального чувства отнимается его устойчивость, уверенность и ясность, с которыми оно должно сродниться и без которых оно никогда не делается само зрелым,

способным к жизни и к делу. Существуют примеры, в которых добродетель и согласное долгу настроение как бы воплощены в образе. Подобными примерами воспитатель может пользоваться и выставлять их в верном и действительном свете, чтобы действовали на воспитанника плодотворно и приподымали его. Добродетель кажется нам тем чище, чем выше и труднее те жертвы, которые ради нее приносятся. Исполнение долга легко, когда оно ничего не стоит. Если ради долга пренебрегают наградой, которую приносит с собой поступок, противный долгу, то это не много; значительно более, когда ради долга принимают и те ущербы, которых требует подобный поступок, и чем тяжелее эти ущербы, чем тяжелее они отзываются в душе, тем чище достигнутая таким образом добродетель. Истинная добродетель, выдерживающая испытание, проявляется в страдании. Вот именно тут те редкие и возвышающие примеры, которые должны служить образцом для развивающегося морального чувства. В этой победе над природою человек обнаруживается в своем нравственном достоинстве, в своей моральной свободе

духа<sup>126</sup>.

#### IV. ЧУВСТВЕННЫЙ МИР И НРАВСТВЕННЫЙ ЗАКОН

Человек есть одновременно член и чувственного, и интеллигибельного мира: чувственный мир есть его предмет, нравственный мир есть его продукт; первое есть задача человеческого познания, второе есть задача человеческой воли; там сфера спекулятивного разума, здесь – практического. Воля независима от познания, как нравственный закон независим от закона природы. Однако в известном отношении познание чувственного мира может производить благотворное влияние на наш моральный уклад. Нравственный закон принижает человеческое самолюбие и чувственный эгоизм. Если существует закон природы, по отношению к которому человек, как живое существо, представляется себе бесконечно малым, то познание его действует на человеческое самочувствие аналогичным нравственному закону способом.

То, что уничижает нас, как существ чувственных, то самое подымает нас, как существ духовных: так уничижающе и вместе возвышающе действует на человеческую природу

чувственный мир в целом, неизмеримое мировое здание, созерцание небесного свода и познание его вечных законов. "Две вещи наполняют нашу душу постоянно новым, все возрастающим удивлением и благоговением, чем чаще и дольше размышление предается им: звездное небо над мной и моральный закон во мне". "Первый взгляд на это бесчисленное множество миров как бы уничтожает мое значение, как животного создания, которое снова должно отдать планете (только точке в мировом целом) ту материю, из которой оно возникло, после того как эта материя (неизвестно каким образом) была одарена жизненной силой. Второй взгляд, напротив, бесконечно возвышает мое значение, как интеллигенции, через мою личность, в которой моральный закон обнаруживает жизнь независимую от животности и даже от всего чувственного мира, по крайней мере, поскольку это можно заключить из целесообразного назначения моего бытия через этот закон, который не ограничивается условиями и пределами жизни, а распространяется в бесконечность"<sup>127</sup>. Философ находит сравнимыми не только действия, производимые в нас созерцанием неба и идей нравственного закона, но и пути астрономии и морали: первая

заблудилась в астрологии, вторая обратилась к мечтательности; законы мироздания были открыты через познание движущих сил природы, законы нравственности отделением чистой воли от эмпирической.

## **Глава десятая**

### **РАЦИОНАЛЬНОЕ УЧЕНИЕ О ПРАВЕ. А. ЧАСТНОЕ ПРАВО**

#### **I. ПОНЯТИЕ ПРАВА**

##### **1. ОБЯЗАННОСТИ ПРАВА И ОБЯЗАННОСТИ ДОБРОДЕТЕЛИ**

Человеческий разум есть источник двоякого законодательства – естественного и нравственного: рассудок есть законодатель природы, воля или практический разум – законодатель свободы. Всякий закон, как таковой, есть выражение необходимости, не допускающей исключений, но виды этой необходимости различны, а соответственно этому различны и виды законов. Механическая необходимость – это одно, моральная необходимость – другое. Законам природы мы принуждены следовать, законам свободы должно следовать, ибо эти последние имеют отношение к такой способности, которая не может

принуждать, а может лишь обязывать. Поэтому возможно, что им и не будут следовать. Изменения и события в природе всегда закономерны, человеческие же поступки не всегда, они могут совпадать или не совпадать с нравственными законами. В первом случае они согласны с законом или с долгом. Но так как поступки, согласные с долгом, свободны или произвольны, то от них зависит, по каким побуждениям они исполняют закон. Поступок может согласоваться с долгом, но побудительный мотив может быть с ним несогласным. В этом случае закон определяет лишь содержание, но не форму или побудительный мотив поступка, и согласие между обоими есть лишь внешнее. Если поступок выполняет закон внешним образом, все равно по каким побуждениям, то такой поступок легален; если же он выполняет закон ради закона, только из уважения к нему или из чувства долга, то такой поступок морален.

Законы свободы в отличие от законов природы называются "моральными", а если они относятся только ко внешним поступкам, то они называются "юридическими". Если моральные законы вмещают в себя и основания определения поступков, то они называются "этическими". Согласование поступка с этическим законом

придает поступку характер моральности или нравственности, согласие же его с внешним законом придает ему характер легальности или закономерности: поэтому нравственное законодательство делится на внешнее и внутреннее, первое требует легальности поступка без отношения к его мотивам, второе требует настроения мысли, согласного с законом, т. е. оно требует моральности поступка. Законы свободы суть всецело обязанности, но существуют обязанности (законы свободы), которые, независимо от образа мысли, могут и должны быть выполняемы внешним образом; существуют другие законы, выполнение которых возможно только через посредство настроения мысли. Иными словами, известные обязанности могут быть выполнены при посредстве поведения легального, другие только при посредстве поведения морального. Сохранять заключенный договор – это обязанность; любить ближнего тоже обязанность. Первую обязанность можно исполнять легально (помимо образа мысли), наоборот, вторую – только морально, только исходя из убеждения. Обязанности первого рода называются "правовыми обязанностями", обязанности второго рода "обязанностями добродетели". Соответственно этому метафизика

нравов и делится на учение о праве и на учение о добродетели или, говоря точнее, на "метафизические начала" обоих учений, ибо здесь дело идет не о полной системе нравственных законов, выполненной в ее применении к опыту. По таким же соображениям и свою философию природы Кант назвал "Метафизическими началами естествоведения". Принцип всего учения о нравственности заключается в законе и способности свободы. Без этой способности нет обязательности, а без этой последней нет ни прав, ни добродетелей. Это с полной определенностью Кант высказал уже раньше в своей критике детерминистической морали Шульца<sup>128</sup>.

## 2. ПОЗИТИВНОЕ И РАЦИОНАЛЬНОЕ УЧЕНИЕ О ПРАВЕ

Вначале мы займемся учением о праве. Оно, подобно нашему знанию, делится на чистое и на эмпирическое, на рациональную и на эмпирическую науку о праве: первое – философия, второе – наука. Наука права имеет своим предметом позитивные определения, которые законодательство установило в разных странах и в разные времена: это право, сделавшееся историческим, или позитивное право. Когда спрашивается, что соответствует праву при данных условиях, то на это отвечает исключительно эмпирическое знание права. Вопрос рационального учения о праве есть совершенно иной вопрос: он гласит: "что такое право?" Здесь мы имеем дело только с рациональными понятиями права.

Рациональное или естественное право основывается исключительно на разуме. Каким образом из практического разума, из способности свободы вытекает право? Личная свобода, рассматриваемая формально, есть произвол или способность отдельной личности поступать по своему благоусмотрению, насколько это в ее

власти. В этом заключается ничем не устраненная возможность к тому, что сферы свобод различных лиц сталкиваются взаимно при своем проявлении, делаются враждебными друг другу, нарушают упорядоченное взаимное существование и тем уничтожают свободу каждого отдельного лица. Поэтому закон свободы, чтобы не противоречить самому себе, требует, чтобы произвол каждого отдельного лица поставил себе правильные границы по отношению к другому и чтобы никто не нарушал свободы другого. Таким образом личная свобода всякого отдельного лица ограничивается известными пределами и устанавливает и наполняет известную определенную сферу. Эта сфера есть его право, признание и ненарушение чужой свободы есть его долг. Без этого долга нет права, без права нет вообще и свободы; только в такой форме свобода согласуется сама с собою. Поэтому свобода должна требовать закона права: право есть необходимый постулат практического разума. Кантовское объяснение гласит: "Право есть совокупность условий, при которых произвол одного может быть согласован с произволом другого, на основании общего закона свободы"<sup>129</sup>.

### **3. ПРАВО И ПРИНУЖДЕНИЕ. ТЕСНОЕ ПРАВО И ШИРОКОЕ ПРАВО**

Отсюда явствует, как право должно пониматься разумно. Оно есть отношение между лицами и отношение обоюдное, при котором каждое лицо в отношении к другим как имеет права, так имеет и обязанности; таким образом между людьми существует лишь правовое отношение. Отношение это чисто внешнее, и оно не касается образа мысли, а лишь произвола; я не имею никакого права на то, чтобы другой имел ко мне то или другое чувство, я имею право исключительно на то, чтобы он постольку ограничивал свой произвол в отношении к моему, чтобы не нарушить сферы моей свободы. Из какого настроения вытекает для него эта обязательность, это безразлично; внутренние побуждения вначале не имеют значения. Моральный закон требует, чтобы долг права исполнялся, потому что он долг, не из каких других побуждений; закон права не ставит такого требования, для него достаточно внешнего исполнения.

Закон свободы повелевает выполнять право вполне пунктуально и точно; с такую же



строгостью он запрещает нарушение права или бесправие. Если закон свободы, как того требует практический разум, должен иметь безусловное значение, то надо удалять все препятствия, надо вынуждать выполнение права, надо делать бессильным всякое нарушение права, всякое бесправие, надо иметь возможность восстановить право во всех случаях. По своей осязательной природе внешние поступки допускают вынуждение, и они должны вынуждаться в интересах права; если бы они не могли вынуждаться, то правомерные поступки могли бы и не совершаться, нарушение права было бы не стеснено, никто не был бы обязан к совершению их и не был бы вправе требовать их. Право было бы тогда лишено всякой силы, оно было бы бессильным словом, а следовательно, закон свободы не имел бы никакого значения.

Право, если оно действительно должно быть правом, должно заключать в себе и право принуждать; оно только тогда действительно право, если вместе с тем оно есть принудительное право. Право принуждения не есть непременно по тому самому и обязанность принуждать.

Право принуждения есть право, которым я могу пользоваться, когда я хочу, но которым я могу и не пользоваться, если это мне угодно,

между тем как обязательство принуждать не может быть опущено. Гуфеланд, в своем "Опыте об основоположении естественного права", видел высшую цель правовых законов в усовершенствовании человечества и по отношению к этой цели, всякое препятствие казалось ему чем-то таким, уничтожение чего было необходимо, всякое требование таково, что в случае необходимости оно должно быть вынуждаемо; поэтому принудительное право имело для него значение не только права, но и обязанности. В своей рецензии о Гуфеланде Кант именно указал на этот пункт и подверг его критике<sup>130</sup>.

Право от добродетели, юридический долг от морального отличаются присутствием принудительности, она делает право в собственном и узком смысле слова "jus strictum". Где прекращается принудительное право, там граница права; за ее пределами можно говорить о праве не в собственном, в широком смысле слова. Если мои правовые притязания не могут быть вынуждаемы в полном смысле слова, то, в сущности, я не имею права, а только имею за себя справедливость, предполагая, что эти притязания обоснованы. Если я пользуюсь принудительностью, на которую я не имею права

в полном смысле слова, к которой я прибегнул в минуту опасности, в интересах самосохранения без намерения, противного праву, то мое принуждение основывается не на праве, а на необходимости, это не принудительное право, а самооборона. К такой самозащите прибегает, напр., потерпевший кораблекрушение, последним усилием вырывая у своего товарища по несчастью последнее средство спасения.

Узкое право (*jus strictum*) состоит в соединении права с принуждением, широкое право (*jus latum*) заключается в разъединении обоих. Право без принуждения есть справедливость. Принуждение без права есть самоуправство. Пословица справедливости гласит: "Высшее право есть высшая несправедливость (*summum jus summa injuria*)"; пословица самозащиты гласит: "нужда не знает заповеди (*necessitas non habet legem*)". Это широкое право Кант называет двусмысленным, ибо в обоих случаях субъективное правовое суждение решает иначе, чем объективное<sup>131</sup>.

Совокупность всех правовых обязанностей можно выразить тремя простыми предписаниями: "Оберегай свое личное достоинство, не нарушай чужого права, стремись, поскольку можешь, к справедливости, которая за каждым упрочивает

ему принадлежащее!" Кант сравнивает эти формулы с известными положениями Ульпиана: "*honeste vive, neminem laede, suum cuique tribue!*"<sup>132</sup>

#### **4. ЧАСТНОЕ И ПУБЛИЧНОЕ ПРАВО. ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЕ И ПРИОБРЕТЕННЫЕ ПРАВА**

Правовое отношение возможно только между личностями. Личности могут относиться друг к другу либо как отдельные личности к отдельным, либо как члены общины: как частные лица, они образуют естественную общину, как члены общины – гражданское общество. Соответственно этому и правовое отношение делится на частное и публичное (гражданское). Частное право обнимает собою те права, которые могли существовать или быть приобретены в естественном обществе (в том состоянии, когда лица относятся друг к другу, как отдельные), тогда как гражданское право имеет место только на государственной почве и отношение к личности только, как к члену политической общины. Отсюда явствует, что и частное право для своей формальной законченности нуждается в государственной основе, ибо для завершения права необходимо вполне ненарушимое его значение, могущее в крайнем случае утверждаться принудительною силою. Это значение может утвердить только публичное право, облеченный

силою закон. Только в государстве с правом соединяется необходимая, непреодолимая власть. Без этой поддержки нет "jus strictum", нет поэтому совершенного права. В естественном обществе все права существуют и имеют значение только "предварительно", государство впервые делает их "окончательными"<sup>133</sup>.

По происхождению права делили на прирожденные и приобретенные. В точном смысле слова все права приобретенные, ибо они суть отношения, созданные волею, следовательно, отношения произвольные и внешние, которые лица заключают друг с другом. Если все-таки желают говорить о прирожденных правах, то под ними нельзя понимать ничего другого, как то условие, без которого никакие права не могут быть приобретены, т. е. правовую способность, независимость личного бытия, моральное существование. Способность к этому, конечно, дана природою. Если желают назвать правом личность или саму свободу, то это есть единственное первоначальное или прирожденное право. Лучше было бы обозначить его правовую способностью или условием, при котором вообще возможны права: условием, относящимся к факту права так же, как формы чувственности рассудка относятся к факту познания<sup>134</sup>.

## II. ЧАСТНОЕ ПРАВО

### 1. ПРАВО, КАК ИНТЕЛЛИГИБЕЛЬНОЕ ВЛАДЕНИЕ

Предмет частного права совпадает со сферой отдельной воли и так соединен с нею, что только к ней он и относится. Исключительное обладание производит различие между моим и твоим: в этом различии состоит владение. Чем я владею, тем я исключительно пользуюсь, помимо всякого другого. Всякое частное право есть владение. Когда говорят о праве на владение, то выражаются неточно: всякое право само есть владение. Конечно, не всякое владение есть право. То, что я держу в своей руке, или что в моей физической власти, то еще не мое в правовом смысле. Физическое владение надо отличать от правового, голое держание (*detentio*) от действительной собственности. В чем состоит правовое владение, и как оно возможно? В этом основной критический вопрос рационального учения о праве в отношении к частному праву.

Правовое владение, в отличие от чувственного, Кант называет

"интеллигибельным". Оно интеллигибельно потому, что не зависит от чувственных условий обладания. Нечто есть мое в правовом смысле, если я его имею, хотя и не держу, если объект, где бы он ни был, исключает всякое чужое употребление, если всякий другой человек признает обязательность не нарушать мое владение. Эта обязательность со стороны других лиц и делает мое владение правовым. Следовательно, что делает возможным владение в правовом смысле или превращает голое владение в собственность, так это именно согласие и признание всех в отношении моего и твоего. Это не односторонний, а соединенный произвол, превращающий обладание в собственность. Без этого единения или не существует никакого владения, или существует только физическое обладание, которое не есть право.

Как правовой владелец, я владею вещью, даже если я ею не обладаю; как неправовой владелец, я не владею вещью, даже если я обладаю ею. Если случайного обладателя, который берет вещь, не владея ею, называют владельцем в отличие от собственника, то право на вещь (*jus in re, jus reale*) вполне правильно объясняется обычной формулой: "это будет правом против всякого ее владельца". В признании чужого владения всякий

принимает на себя обязательство не завладевать и не пользоваться вещью односторонне; всякий отказывается от права на эту вещь, исключительное владение которой он уступает другому. Но этот акт, посредством которого несобственники устраняют свой произвол на вещь, очевидно, предполагает ранее состояние, в котором ни одна воля не устранялась ни от какой вещи, т. е. он предполагает первоначальное общее владение, "communio possessionis originaria". Если всякий только через правовое признание чужого владения делает себя несобственником определенной вещи и как бы обязывается не обладать ею, то каждый должен был ранее иметь совладение, согласно правовой возможности.

Без подобного первоначального общего владения невозможна частная собственность. Конечно, это первоначальное общее владение, выведенное из понятия права, предполагается и требуется лишь в идее, а совсем не принимается, как фактическое первоначальное состояние, в котором все равно владели одним и тем же объектом. Представление о таком изначальном общем владении есть коммунистическое представление, которое не имеет ничего общего с представлением правовым. Из понятия права вытекает лишь то, что первоначально всякий

имел право на все доступное владению, что без этого права он не мог ни сам сделаться частным собственником, ни сделать собственниками, посредством своего согласия и признания, других. По отношению к вещам из этой идеи первоначального общего владения следует, что нет ничего доступного владению, что не могло бы быть собственностью или иметь господина. Всякий внешний предмет моего произвола возможно иметь как свой, ибо максима, по которой, если бы она стала законом, предмет произвола сам по себе (объективно) должен был бы остаться без господина, противно праву<sup>135</sup>.

## 2. СПОСОБ ПРИОБРЕТЕНИЯ ПРАВА. ВЕЩНОЕ И ЛИЧНОЕ ПРАВО

На основании установленных понятий нет первоначального частного права. Всякое частное право выводится и основывается на специальном правовом акте, следовательно, оно есть приобретенное право. Если мы представим себе это приобретение в его самой простой и самой первоначальной форме, то оно не может относиться к лицу, а только к вещи. Приобретено может быть лишь доступное владению. Личная свобода не допускает владения, никто не может приобрести свободу другого и тем сделать его бесправным: подобное приобретение было бы уничтожением всех правовых условий и благодаря этому с самого начала вполне противоречило бы праву. Право на личность, поскольку это возможно, опирается на существующие правовые отношения, только при условии которых оно и имеет место; таким образом подобное право не приобретается первоначально. Первоначально могут приобретаться вещи, но не чужие, а никому не принадлежащие.

Чтобы правомерно приобрести чужое

владение, для этого, как необходимое условие, нужно согласие другого. Никому не принадлежащие вещи могут приобретаться, ибо правовая точка зрения не признает таковых. Первоначальное приобретение происходит таким образом, что никому не принадлежавшая вещь захватывается, указывается как взятая во владение, и это захваченное и указанное владение делается правовым через согласие других. Первый момент приобретения есть "захват (apprehensio)", второй – "обозначение вещи как моей (declaratio)", третий – "присвоение (appropriatio)"<sup>136</sup>.

В качестве правового объекта может приобретаться либо лицо, либо вещь; личная свобода никогда не может быть уничтожена через приобретение: следовательно, право на лицо ограничивается работой или отношением, согласующимся с личной свободой. Право на вещь есть "вещное право", право на личную работу есть "личное право"; право на личное отношение, благодаря которому лица связываются через право, как имеющие отношение друг ко другу, есть вещно-личное право. Вся совокупность частного права делится на эти три вида<sup>137</sup>. Уже показано, каким образом право на вещь, никому не принадлежащую,

приобретается первоначально через "завладение (occupatio)"<sup>138</sup>.

### **3. ЛИЧНОЕ ПРАВО. ДОГОВОР**

Первоначальное приобретение односторонне, ибо для него нужен только захват с одной стороны и никому не принадлежащее имущество – с другой. Наоборот, личные права никогда не могут быть односторонними, а поэтому они не приобретаются первоначально. Одностороннее приобретение в этом случае было бы насильным вторжением в произвол другого, следовательно, оно было бы нарушением свободы и права. Приобретение личных прав исключает форму захвата. Чужая собственность есть право другого лица, а потому она не есть вещь, никому не принадлежащая, но противостоит мне как личное право. Для того чтобы получить такую вещь в мое правовое владение, я должен сперва приобрести личное право другого, приобретение мое обусловлено согласием другого, следовательно, оно не первоначальное, а производное. Я только потому правомерно приобретаю чужую собственность, что другой отчуждает мне свою вещь, что он выпускает ее из сферы своей воли и переносит в мою. Договор есть единственный способ приобретения личных прав, заключается через взаимное соглашение, в

котором с одной стороны обещается какое-либо дело, а с другой стороны это обещание принимается. Исполнение договорного обещания происходит через выполнение дела. Вначале путем договора я приобретаю право на исполнение другим известного действия, получаю обязательство, право требовать. Само дело происходит через передачу приобретенной вещи; только через посредство этой передачи мое право делается вещным, до этого оно было исключительно личным<sup>139</sup>.

Кант пытался дать подразделение договора согласно его понятию и как бы логическую таблицу форм договора. Через посредство договора первоначально приобретается личное право, обещается известное действие. Договор имеет целью либо приобретение, либо уверенность: это или договор приобретения, или договор обеспечения. Договор приобретения имеет целью одностороннее или взаимное приобретение: в первом случае он благотворительный, во втором случае обременяющий. Там действие совершается без обратного действия, здесь оно обуславливается последним.

Благотворительный договор (*actum gratuitum*) есть сохранение вверенного имущества,

отдание на время или дарение (*depositum, commodatum, donatio*).

Обременительный договор есть либо отчуждение, либо наем. Отчуждение (*permutatio late sic dicta*) происходит трояким способом: товаром за товар, деньгами за товар, возмещением вещи в том же роде за вещь, напр., хлебом за хлеб, деньгами за деньги. Первая форма отчуждения есть обмен, вторая купля и продажа, третья заем (*permutatio stricte sic dicta, emptio venditio, mutuum*). Наем (*locatio conductio*) есть договор, посредством которого нечто предоставляется другому в пользование за определенную цену. Объект, отданный в наем, есть либо вещь, либо рабочая сила: первая форма дает *locatio rei*, второе есть договор на заработанную плату (*locatio operae*). Если отдача в наем есть одновременно с этим и отдание в заем, то цена за пользование вещью есть отдача в рост (*actum usurarium*). Если при найме дело идет о предприятии, которое должно вестись для другого, то форма эта есть договор доверительства (*mandatum*).

Обеспечивающий договор (*cautio*) происходит через посредство отдания и взятия в залог, через поручительство и личное ручательство (*pignus, fidejussio, praestatio obsidis*)<sup>140</sup>.



Как для ясности и правильности правовых понятий, так и для практики в гражданской правовой жизни очень важно точно различать реальное и личное право. Реальное право дает владельцу исключительное и произвольное пользование вещью: это право против всякого владельца вещи (*jus in re*). Наоборот, личное право имеет свои границы по договору, это не "*jus in re*", а "*jus ad rem*", за исключением того случая, когда из приобретенного личного права вытекает вполне вещное право. Так, напр., личное право на мою квартиру, приобретенное мною при посредстве наемного контракта, не есть вещное право. Если бы оно было вещным, то положение права: "покупка нарушает наем" было бы невозможно<sup>141</sup>.

Если покупкою книги я приобретаю вполне вещное право на этот предмет, то я могу по праву сделать из этой вещи какое угодно употребление, тогда нет права против плагиата и перепечатывания. Защищая правомерность перепечатывания, смешивают вещное право с личным. Издание какой-нибудь рукописи есть личное право, которое издатель приобретает от автора путем договора. Только на таком договоре и основывается правомерность издания: без договора оно вполне противоречит праву. С этой

чисто правовой точки зрения Кант утверждает неправомерность перепечатывания книг<sup>142</sup>.

#### **4. ВЕЩНО-ЛИЧНОЕ ПРАВО. БРАК И СЕМЬЯ**

Вещное право состоит в исключительном обладании какою-нибудь вещью, откуда само по себе вытекает произвольное пользование ею. На личность нельзя смотреть как на вещь и нельзя пользоваться ею как вещью. Поэтому вещного права на личность нет. Однако о личности можно сказать: она моя. В известном смысле личность может быть предметом исключительного обладания, но никогда против ее воли, никогда так, чтобы обладание уничтожало личную свободу. С таким ограничением, которое исключает крепостную зависимость и рабство, как отношения, противные праву, обладание личностью возможно, даже необходимо и требуется самой человеческой природой. Если мы представим себе соединение личностей, взаимно и исключительно принадлежащих друг другу, причем взаимная их принадлежность обладает правовой силой, которая сопротивляется всякому произвольному их разъединению, то в таком отношении лиц мы имеем "личное право по способу вещного". Само право это личное, потому что оно относится к лицам; но оно вместе с тем

вещное, ибо предметом обладания является здесь не только труд лица, но само лицо. Такое правовое отношение состоит в домашнем общении в семье, в браке.

Исключительно естественное общение полов еще не составляет брака. Если полы соединяются только для того, чтобы удовлетворять свои половые потребности и вкушать половые наслаждения, то одно лицо пользуется другим, следовательно, обращается с ним как с вещью и тем унижает его; лицо, служащее другому безвольным орудием наслаждения, находится на самом низком уровне бесправного и бесчестного существования. Естественное половое общение противно праву, если оно является односторонней формой обладания; в этой форме оно равняется крепостной зависимости. Первое условие это то, чтобы лица, вступающие в такое общение, взаимно обладали друг другом. Но если они обладают друг другом только для того, чтобы взаимно пользоваться друг другом и наслаждаться, то каждое из обоих лиц является орудием другого; при таком общении с обеих сторон отчуждается что-то такое, что органически принадлежит к целостности личности, вследствие чего с обеих сторон уничтожаются свобода и достоинство личности.

Поэтому-то вопрос рационального учения о праве и гласит: при каких условиях безусловно необходимое естественное общение полов явится отношением, соответствующим человеческому разуму и свободе? Другими словами: в какой форме общение полов соответствует высшим условиям права? В какой форме это естественное отношение будет правовым? Взаимное обладание лишает это отношение формы рабства, но не дает ему правовой формы. Если лица вступают во взаимное общение только в половом отношении, и взаимная их принадлежность заключается лишь в физической потребности, то такое отношение не есть форма, отвечающая личной свободе. Такое отношение касается только одной части лица; этой своею частью каждое из обоих лиц служит другому как вещь, которую оно пользуется.

Но лицо есть нечто целое, оно неделимое единство, поэтому лица могут либо обладать друг другом только полностью, либо совсем не обладать; частичное обладание противоречит неделимости личного существования, а вместе с тем противоречит свободе и достоинству лица. Если же лица вступают в половое общение всецело и полностью, отдаются друг другу вполне нераздельно, то взаимное их отношение уже не только половое, но и личное: это личное

отношение есть форма, в которой половое общение соответствует человеческой свободе и достоинству. Такой правомерной формой является брак, и это единственная форма, в которой половое отношение соответствует условиям права, а вместе с тем и закону разума. Вполне ясно, что брак, сохраняя с обеих сторон личную свободу, требует и равенства обеих сторон, так что принадлежность не допускает неравенства; поэтому-то моногамия составляет единственную правовую форму брака.

Итак, брак не есть одностороннее обладание: поэтому право на брак не может быть приобретено одной стороной фактическим захватом, когда одна сторона овладевает другою. Брак не есть только и обоюдное действие: поэтому право на брак не может быть приобретено только через договор. Брак есть правомерная форма естественного общения полов, она есть его единственная правомерная форма. Естественное общение полов основывается на законе природы, правовая форма – на законе разума: поэтому только при посредстве закона естественное общение полов может сделаться правомерным, т. е. может быть основано брачное право. Таким образом Кант различает три вида частного права

соответственно способам, выражающим приобретение их: вещное право приобретается "facto", личное право "racto", вещно-личное "lege", т. е. "как правовое следствие из обязательств не вступать в половую связь иначе, как при посредстве взаимного обладания лиц, каковое обладание получает свою действительность только при обоюдном пользовании их половых свойств"<sup>143</sup>.

Из брачного общения вытекает домашнее (семья и домоустройство): во-первых, отношение родителей к детям, а затем господина дома к домашним. Дети суть образующиеся личности, правовая обязанность родителей заключается в том, чтобы сделать из своих детей действительных личностей, откуда само собой вытекает требование об их физическом и духовном воспитании. Домашняя челядь есть лица служащие, обязанная служба есть личный труд на основании договора; господа не имеют вещного права на своих слуг и не могут пользоваться и распоряжаться ими по произволу<sup>144</sup>.

Таково в общих чертах содержание частного права, оно одинаково как в естественных обществах, так и в гражданских. Различие заключается в значении права. В естественном

обществе все права имеют предварительное (provisorisch) применение, в гражданском обществе применение их окончательное (peremptorisch). Строго говоря, право только тогда действительно, когда оно имеет решительное значение, когда его применение в случае необходимости может быть вынуждено, когда существует общественная справедливость, которая решает правовые коллизии на основании закона, отдает каждому свое и утверждает и охраняет каждого в его правомерном обладании. Подобная справедливость возможна только в правовом обществе, т. е. в государстве. Поэтому существование государства есть необходимое требование права вообще. Ибо, строго говоря, права или вовсе нет, или все права имеют ненарушимое (перэмпторное) применение. Поэтому действительное частное право возможно только в государстве<sup>145</sup>.

## Глава одиннадцатая

### РАЦИОНАЛЬНОЕ УЧЕНИЕ О ПРАВЕ.

#### В. ГОСУДАРСТВЕННОЕ ПРАВО

##### I. ПУБЛИЧНОЕ ПРАВО

###### 1. ПУБЛИЧНЫЕ ОБЛАСТИ ПРАВА

Хотя в естественном обществе и существуют частно-правовые отношения, однако нет правовой обеспеченности, ибо нет условий, благодаря которым окончательно бы решались правовые споры и устанавливались бы и сохранялись правовые отношения. Без такой обеспеченности правовое состояние имеет только временное значение, оно бессильно и потому несовершенно: естественное общество находится в состоянии, которое хоть и нельзя назвать несправедливостью, но можно обозначить как состояние бесправия (*status justitia vacuus*). Чтобы обеспечить право и придать ему то безусловное значение, благодаря которому оно собственно только и устанавливается, для этого необходима

воля, соединяющая отдельных лиц и превращающая естественное состояние людей в гражданское и толпу в государство, т. е. в общественное правовое состояние. Эта воля есть закон, применение закона есть публичное право или справедливость, без которой нет ни права, ни свободы. Поэтому справедливость должна охватывать и упорядочивать через закон все человеческое существование во всем разнообразии его форм и областей. Ближайшим объектом публичной организации права будут индивидуумы, толпа или народ, следующим объектом – народы, самым широким – человечество, как обитающее на одной планете. Соответственно этому публичное право делится на государственное право, на международное право и на всемирно-гражданское право<sup>146</sup>.

## 2. ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ВЛАСТИ

Справедливость заключается в нераздельной связи закона и власти. Кант согласен с Платоном в том, что государство должно осуществлять справедливость, что оно не должно служить никакой иной цели, ни следовать никакому иному пути; оно не должно приносить справедливости в жертву благу или счастью своих членов. Там, где справедливость перестает иметь значение, жизнь теряет всякую ценность и опускается ниже ступени достойного человеческого существования. Правовое государство есть такое, в котором исключительно господствует закон. В безусловном применении закона заключается право государства. Выражением его служит власть, которая создает законы, приводит в исполнение данные законы и на основании их решает и постановляет приговоры по правовым спорам. Поэтому государство требует себе и соединяет в себе три следующих власти: законодательную, исполнительную (управляющую) и судебную. Господствует только закон. Поэтому законодательная власть есть первая и высшая: она есть "господствующая или суверенная власть". Политическую триаду

государственной власти Кант сравнивает с практическим умозаключением, которое расчленяется на большую посылку, малую посылку и вывод. Роль большой посылки в государственном разуме играет закон, роль малой посылки – приказание, которым определяется закономерное действие и через которое подводятся под закон отдельные случаи, роль вывода – приговор или судебное решение<sup>147</sup>.

Публичное право заключается в применении закона: поэтому законодательная власть должна быть так устроена, чтобы она никогда не имела возможности причинять несправедливости "Volenti non fit injuria". "Ты сам этого хотел, следовательно, это не несправедливо по отношению к тебе". Поэтому законы, для того, чтобы они не могли причинить несправедливости, должны быть выражением воли всех, или, что то же, законодательная власть может заключаться только во всеобщей объединенной воле народа. Законы, представляющие собою выражение подобной воли, могут быть ошибочными в человеческом смысле, но не в политическом; они могут быть неправильны или нецелесообразны, но они не могут причинить несправедливости, ибо нет никого, кому бы они могли ее причинить.

Поэтому для выполнения требования справедливости государство должно быть устроено так, чтобы в его законодательной власти объединялась и была представлена воля всех. Члены такого общества, объединенного для публичного законодательства, называются гражданами; тремя необходимыми их атрибутами являются законная свобода, гражданское равенство и самостоятельность. То, что они не повинуются никаким другим законам, кроме как ими же самими данным, это составляет их политическую автономию или свободу. В том, что все они подчинены одним законам, заключается гражданское равенство, в пределах которого не существует отношения соподчинения, уничтожающего взаимную правовую обязательность и создающего, с одной стороны, права без обязанностей, с другой – обязанности без прав. Наконец, в том, что никто не подчинен другому таким образом, чтобы его гражданское существование зависело от чужого произвола, заключается гражданская самостоятельность<sup>148</sup>.

Право публичного или законодательного голосования создает активного гражданина. Тот, кто не имеет этого права, тот пассивен, он не член, а лишь часть публичного общественного

целого, он собственно не гражданин, а лишь принадлежащий к государству (Staatsgenosse), и из природы человеческих отношений вытекает то, что не все могут быть активными гражданами. Эта степень гражданской самостоятельности, содержащая необходимое условие активного государственно-гражданского права, исключается для известных лиц вследствие несовершеннолетия, вследствие характера пола и определяемой им области жизни, наконец, вследствие зависимости от работы и положения, как у подручных, слуг и т. д. Однако эти гражданские неравенства не должны приносить ущерба достоинству человека, и поэтому не должна исключаться возможность того, чтобы каждый из состояния пассивности мог достичь активного состояния политической свободы. Из этой возможности у нашего философа исключается лишь женский пол<sup>149</sup>.

### 3. ФОРМЫ ГОСУДАРСТВА

Три упомянутые власти составляют вместе главу государства. Таким образом возникает отношение между главой и подданными, повелевающими и повинующимися, государством и народом<sup>150</sup>. Это отношение можно себе представить трояким образом, которым и определяются различия государственных форм: или один господствует над всеми, или несколько, равных друг другу, вместе господствуют над всеми остальными, или все вместе над каждым и, следовательно, над самими собою; в первом случае государственная форма автократична, во втором случае она аристократическая, в третьем демократическая. Следует различать автократическую и монархическую форму государства: автократ обладает всею властью, монарх облечен лишь высшею.

Когда начинают подтасовывать государственные формы, и когда они вырождаются, то из автократии происходит деспотизм, из аристократии олигархия, из демократии охлократия. Однако философ не рассматривает ближе фальсифицированные и смешанные государственные строи. Чем проще

устройство государственной власти, тем легче ее управление. Самая простая форма есть автократическая, уже сложнее аристократическая, самая сложная – демократическая. Поэтому автократическая и самая лучшая для быстрого выполнения права, но она и самая опасная для народа, ибо она легко может выродиться в деспотизм и произвол властителя сделать смыслом государства. Правда, говорят, что автократия лучшая форма государства, если монарх хороший. Но так как справедливость властителя должна обуславливаться устройством, а не наоборот, то фраза эта есть "тавтологическое изречение и говорит только, что лучшее государственное устройство – это такое, через которое государственный правитель делается наилучшим, т. е. такое, которое само наилучшее"<sup>151</sup>.

Единственно правовым устройством будет такое, в котором господствуют только те законы, которые дает соединенная воля народа и которые правитель выполняет; таким образом управляющая власть не может поступать иначе, как согласно закону. Так как при этом законодательная власть является выражением не отдельных интересов, а лишь соединенной воли всех граждан, следовательно, так как



господствует общая или публичная воля, то эту форму государства Кант называет "чистой или истинной республикой" и под ней он подразумевает "представительную народную систему", где все соединенные граждане осуществляют свои права через депутатов. Поэтому согласно нашему философу республиканской будет такая государственная форма, в законодательной власти которой представлена воля народа<sup>152</sup>.

Правовое происхождение государства нельзя и представить себе иначе как так, что через посредство добровольного соглашения или через посредство "первоначального договора" люди покидают естественное состояние дикой независимости и беззаконной свободы и решением жить под общими законами основывают гражданское устройство законной свободы и зависимости<sup>153</sup>. Существовал ли в действительности такой договор или нет, но во всяком случае судить о том, справедливы ли или несправедливы законы, нужно по идее такого договора во всяком государстве. Принципом такого обсуждения будет: "то, чего весь народ не может постановить относительно себя, того не может постановить о народе также и законодатель" напр., нерушимость церковных

догматов или невозможность церковной реформы<sup>154</sup>.

Среди государственных форм идее такого первоначального договора соответствует единственно представительная система, которую Кант называет республиканской государственной формой, ибо здесь народ не повинуетя никаким иным законам кроме тех, которые он сам себе дает, тогда как характера этой политической автономии нет у других государственных форм, в особенности у автократии. Однако формы государства относятся к справедливости так же, как буква относится к смыслу, и при автократической форме можно управлять согласно республиканским принципам, если высшая государственная власть руководствуется той нормой, по которой следует судить о справедливости законов и поступков, т. е. если суверен не постановляет о народе по собственному усмотрению ничего такого, что и он сам о себе не постановляет. "Дух этого первоначального договора налагает на устрояющую власть обязательство делать способ правления согласным этой идее, и если этого нельзя сделать сразу, то постепенно и последовательно так изменять это правление, чтобы оно совпадало в своем действии с

правомерною конституцией, а именно с чистою республикою"<sup>155</sup>.

#### **4. РАЗДЕЛЕНИЕ ГОСУДАРСТВЕННЫХ ВЛАСТЕЙ**

Порядок государства требует, чтобы три высшие власти господствовали каждая в своей области без какой бы то ни было помехи, могущей ограничить их: воля законодателя не подвержена порицанию, исполнительная власть главы непреборима, приговор высшего судьи неизменен<sup>156</sup>.

Если все эти власти соединены в одной руке, и то же самое лицо, будь оно одно или будь их несколько, выполняет законодательную, правящую и судебную власти, то форма правления будет абсолютною и будет наиболее удалена от такой формы, в которой господствуют только одни законы и притом такие законы, которые весь народ либо дал себе сам, либо мог себе дать. Поэтому та государственная форма, которую Кант считает истинною и единственно правомерною, должна быть устроена так, чтобы высшие власти были поставлены в правильное отношение и, будучи объединены, были вместе с тем и раздельны. Если правитель может сам создавать и произвольно менять законы, по которым он правит, то господствует произвол:

такое законодательное правление есть правление деспотическое, не "патриотическое", оно не национальное, а "отческое" или патриархальное, т. е. оно самое низкое из всех деспотических форм правления.

Точно так же справедливость исчезает и в том случае, если судья будет играть роль законодателя или правитель – роль судьи. Поэтому форма правления, соответствующая справедливости и не только признающая ее, но и долженствующая ее обеспечивать, требует отделения правящей власти от законодательной и обеих – от судебной. Высшая власть есть законодательная, она суверенна, поэтому правильное устройство и разделение государственных властей состоит в верховенстве законодательной власти и в подчинении ей власти правящей. На этом основании правитель не должен одновременно быть и законодателем, а также второй не должен быть и первым, и ни один из них не должен быть судьей. В судебном процессе приговор или сентенцию, признающую виновность или невиновность, нужно строго отличать от применения закона, которое относится уже к исполнительной власти и производится уже судьей или судом, поставленным правящею властью. Собственно судебная власть

выполняется избранными судьями (жюри, присяжными), посредственно самим народом независимо от законодательной и правящей властей.

Во всякой государственной форме, даже и в автократической, можно управлять согласно истинным правовым основоположениям, но чтобы это на самом деле происходило так, для этого необходимо представительное устройство, в которой власти объединены и упорядочены правильным образом. "Таким образом существует три различных власти, через посредство которых государство сохраняет свою автономию, т. е. образуется и сохраняется по законам свободы. В их соединении заключается благо государства, под которым нужно понимать не благо граждан и их счастье, ибо это (как утверждает Руссо) могло бы, может быть, осуществиться значительно легче и желательнее в естественном состоянии или даже при деспотическом правлении, а положение наибольшего согласия формы государства с правовыми принципами, стремиться к которым нас заставляет разум через посредство категорического императива"<sup>157</sup>.

## II. ПРАВА ПРАВЯЩЕЙ ВЛАСТИ

### 1. КОНСТИТУЦИОННАЯ И АБСОЛЮТНАЯ МОНАРХИИ

Если с представительным устройством, при котором народ выполняет через своих депутатов законодательную власть или образует существенный ее фактор, соединяется единовластие, простота которого допускает наиболее легкое соблюдение права, то государство является в форме конституционной монархии, которая по основаниям нашего философа не противоречит характеру истинной республики, обладает преимуществами простой правящей формы без ее недостатков, а потому и должна считаться наилучшим государственным устройством. Оно и было целью, заложенной в развитии прусского государства и достигнутой в последующей за Кантом эпохе.

Идея, что государственное устройство по различным принципам права составляет необходимую цель государств и народов, эта идея в учении Канта относится к наиболее выраженным принципам его политического и

философско-исторического воззрения. Но как по вопросу о способе устройства, так и по вопросу о путях, какими республиканскую правовую идею нужно провести в существующие монархические государственной формы и как нужно их изменить, по этим вопросам мнения нашего философа колеблются и противоречат друг другу. Здесь в нем спорят республиканский мыслитель и лояльный гражданин. Патриотически настроенный пруссак и подданный Фридриха Великого, он с воодушевленным участием переживает американскую войну за освобождение и основание великой республики за океаном; его охватывает энтузиазм перед правовыми идеями французской революции и самым резким образом отталкивает дальнейший ее ход. Прусский патриотизм, воодушевление за Америку и нерасположение к Англии, энтузиазм к правовым идеям французской революции и самое сильное отвращение к ужасам неправоты и анархии, которые из нее вышли: вот те разнородные элементы, которые смешиваются, сталкиваются и перекрещиваются в его суждениях об устройстве и изменениях государственных форм, в особенности в его учении о праве. Вообще это сочинение обнаруживает недостаток силы и лишено достоинств, в высшей мере присущих

другим сочинениям нашего философа: продуманная ясность, точность и понятность выражения даже в ее тяжеловесной форме, исчерпывающая обработка темы во всех существенных пунктах и то архитектурное расположение и разделение материала, которые делают невозможным, чтобы, как это происходит здесь несколько раз, одни и те же вещи повторялись в разных местах, иногда противореча друг другу. Не следует забывать, что написание и выпуск в свет учения о праве произошло в последнее время царствования Фридриха Вильгельма II, когда реакционное давление тех дней отзывалось на философе, оно часто принуждало его к воздержанию и мешало решительности его языка. Уже в ближайшем и последнем своем сочинении о "Споре факультетов" он дает оценку французской революции со смелостью и откровенностью, с какою бы он никогда не осмелился бы этого сделать год тому назад при отце Фридриха Вильгельма III<sup>158</sup>.

Кант смотрел на автократию, как на самую простую, наиболее удобную для соблюдения права форму государства, но и как на наиболее подверженную вырождению в деспотизм. Но великодушно мыслящий король мог сам

наложить на себя узду справедливости и управлять на основании правовых принципов вопреки своему автократическому полновластию; тогда в таком государстве общественная справедливость имела бы место не согласно букве, но по духу. Как такой редкий и возвышенный пример справедливой автократии, представлялось нашему философу его собственное отечество при великом короле, которому наскучило господствовать над рабами, который хотел быть "первым слугою государства" и управлять им "столь честно, столь мудро и бескорыстно, как будто он каждое мгновение должен был отдать отчет своим гражданам", и который особенно ревностно оберегал бескорыстие судебных учреждений. При ответе на вопрос: "Что такое просвещение?" – мы познакомимся с замечательным свидетельством того, как метко умел философ судить об эпохе Фридриха, и как он ее оценивал в смысле значения ее для свободы мысли.

## 2. ИСТИННАЯ И ЛОЖНАЯ РЕСПУБЛИКА

Между тем кантовское учение о праве и во внешних государственных формах требовало обеспечения справедливости по букве конституции; оно требовало представительства народа в законодательной власти, правомерного подчинения правящих, независимости судей. Такое республиканское устройство, казалось ему, осуществляется по ту сторону океана в союзе североамериканских свободных штатов. Когда он говорил о духе справедливости, то он думал о своем короле; когда он имел в виду внешнюю государственную форму, соответствующую справедливости, то он мог думать, что его политический идеал осуществляется в юношеской свежести вновь основанного, только что добытого борьбою грандиозного по величине государства, в Соединенных Штатах Северной Америки. Участие к Америке давно уже вызывало у него нерасположение к Англии; следы этого заметны даже в его учении о праве. Под впечатлением временных несовершенств он неправильно судил об отношении в Англии публичных властей и в ее конституции видел олигархию, при которой парламент выполняет не только законодательную

власть, но через посредство парламентских министров обладает и правящею властью, причем пользуется ею в частных интересах членов, составляющих господствующую партию, из руководителей которой и выходят министры.

Парламентская оппозиция берет якобы на себя роль защиты прав народа против посягательств правящей власти и ограничения последней; но, в сущности, она стремится сама завладеть властью, чтобы затем воспользоваться ею в интересах своих членов. Это уже не правомерное подчинение правящей власти законодательной, но фактически является уже противным праву, т. е. деспотическим соединением обеих властей; эта форма, предоставляющая народу ограничивающую власть над правителем, кажется нашему философу дурной. Хотя Англия и не называется, но следующее приводимое место несомненно направлено против английской конституции и известных ее недостатков. "Таким образом суверен действует через своих министров и как правитель, следовательно, деспотическая иллюзия, будто народ может через своих депутатов представить ограничивающую власть (тогда как он имеет собственно лишь законодательную), неспособна замаскировать

деспотию настолько, чтобы она не проглядывала в тех средствах, которыми пользуется министр. Народ, который представлен своими депутатами (в парламенте), имеет в этих доверенных своей свободы и своих прав людей, которые живо заинтересованы в содержании себя и своих семей, которое они получают в армии, во флоте, в гражданских должностях и которая зависит от министра; они всегда скорее готовы сами захватить правительство (вместо того, чтобы противодействовать притязаниям правительства, всенародное объявление о чем уже и без этого требует заранее подготовленного единогласия в народе и что совершенно недопустимо в мирное время). Таким образом это так называемое ограниченное государственное устройство, как конституция внутреннего права государства, есть бессмыслица, и вместо того, чтобы быть правом, оно есть лишь мудрый принцип для того, чтобы возможно менее затруднять могущественным нарушителям народных прав их произвольное влияние на правительство и прикрыть это видимостью дозволенной народу оппозиции"<sup>159</sup>.

Если законодательная власть может ограничивать правящую власть таким образом, что она заступает ее место или противодействует

ей, то она сама есть правящая власть, и тогда возникает деспотическое господство народа. Нельзя ждать, чтоб представители народа выпустили из своих рук правящую власть, раз они получили ее. Поэтому-то было большой ошибкой Людовика XVI, что он предоставил учредительному собранию не только выработать законы о податях, но и привести в порядок финансы и участвовать в управлении государством, благодаря чему он уже перестал быть монархом<sup>160</sup>.

### 3. ПРАВО СОПРОТИВЛЕНИЯ ВЛАСТИ. РЕВОЛЮЦИЯ И РЕФОРМА

В хорошо устроенном государстве правами правительства может быть наделена лишь правящая власть. Так как ограничивать ее или оказывать ей сопротивление значит самому управлять или уничтожать существующую правящую власть, то подобного права сопротивления не может быть ни у законодательной власти, тем менее у подданных, ни у народа, имеющего представителей, ни у народа, их не имеющего. Поэтому Кант оспаривает всякое право давления на правителя и так настойчиво и в такой неограниченной мере, что даже в случае "злоупотребления высшей власти, злоупотребления, признаваемого невыносимым", народу не остается ничего иного, как переносить несправедливость правителя. Однако правовой долг, который в случае надобности не может быть вынужден насильно, не есть уже долг с точки зрения права, а право без силы, которая бы вынуждала в крайнем случае его выполнение, не есть уже право. Поэтому, отрицая всякое право народа на сопротивление власти, Кант должен смотреть на отношение

между правителем и народом таким образом, что на одной стороне существуют права без обязанностей, на другой – обязанности без прав. Такое толкование Канта согласуется с Гоббесом, но оно несогласно с основаниями его собственного учения о праве; А. Фейербах заметил это противоречие и написал против Канта своего "Анти-Гоббеса" (1798). Если в основу государства, в качестве факта или в качестве идеи, положить договор, то из подобного источника права вытекает взаимное право, которое заключает в себе со стороны подданных право в известных случаях принуждать государственную власть<sup>161</sup>.

Основания, по которым Кант отрицает всякое политическое и публичное право противления власти, напоминают соображения Гоббеса. Сопротивление правителю может быть произведено в том случае, когда сам народ захватывает себе правящую власть, при чем существующая правящая власть и государственный порядок уничтожаются, законный строй разрушается, и на месте их водворяется анархия. В сравнении с последней всякий существующий государственный порядок, даже основанный на силе, будет закономерным, ибо он обладает порядком. Коренное отвращение



к анархии так велико у нашего философа, что он употребляет все средства, чтобы предохранить от подобного несчастья, которое заключает в себе и самую большую несправедливость; он не только запрещает всякое сопротивление, ибо оно может привести к анархии, но и всякие мудрствования по вопросу о происхождении существующего государства, ибо благодаря этому насильственное изменение его, т. е. государственный переворот, может приобрести видимость права. Существующий государственный строй нерушим и свят; в этом заключается значение положения: "всякая власть от Бога", и существующей государственной власти надо повиноваться, каково бы ни было ее происхождение<sup>162</sup>.

Всякая попытка свергнуть правящую власть — путем ли восстания, мятежа или насилия над личностью правителя — должна считаться изменой и преступлением, достойным смертной казни, должна презираться, как отцеубийство. Высшая степень насилия над правителем — это убийство, еще хуже этого — убийство под видом права и законных форм, т. е. казнь монарха, истинным мотивом которой является страх будущей мести и лживой формой — видимость правомерного наказания. Народ не может судить своего правителя, ибо он выступает против него

за свое собственное дело, а потому является одновременно и стороной, и судьей, что противоречит всем основоположениям справедливости; правитель не может быть ни судим, ни наказан, ибо вся наказующая власть от него исходит, ибо источником ее является правящая власть. Поэтому, указывая на судьбу Карла I и Людовика XVI, наш философ не находит достаточно слов, чтобы указать на преступный характер подобной казни: она самый противозаконный из всех поступков, это — диаметрально противоречие закону, самоубийство государства, смертный политический грех, исключаяющий всякую возможность искупления<sup>163</sup>.

Между тем невозможность оказывать сопротивление несправедливому правительству имеет следствием неограниченный деспотизм и приводит к такому состоянию, которое противоречит основным правовым положениям нашего философа. Поэтому он принужден вразрез с данными им объяснениями допустить законное право сопротивления и даже требовать его, только оно не должно быть активным, а пассивным, и должно исходить не от народа, а от законодательной власти. Правда, при этом уже предполагается разделение законодательной и

правлящей власти, т. е. представительный государственный строй, и надо взять обратно то, что философ говорил раньше и что он осуждал в английской конституции: что законодательной власти правильно присвоено право ограничивать правящую и оказывать ей сопротивление. Теперь он утверждает это право и порицает не только злоупотребление этим правом, но и упущение его. "При государственном устройстве, когда народ через своих представителей (в парламенте) может законно противиться правительству и его представителю (министру), – каковое устройство называется ограниченным, – такое сопротивление не есть активное сопротивление (произвольного союза народа для побуждения правительства к известному поступку и производящего таким образом акт исполнительной власти), но это есть лишь отрицательное сопротивление, т. е. отказ народа (в парламенте), позволяющий не всегда исполнять требования, которые правительство считает нужным предписывать: наоборот, если бы произошло противное, то это было бы верным признаком того, что народ испорчен, его представители продажны, что глава государства действует деспотически через своего министра, а последний – предатель народа"<sup>164</sup>.

Ясно видно, что отрицательное

сопротивление, которое Кант находит законным и которого он требует, состоит в отказе налогов, благодаря чему у несправедливого правительства отняты средства, а потому и возможность выполнения своей власти, и оно принуждено изменить свой состав и свою систему. Таким образом существует право принуждения, которое народ не только может через своих представителей оказывать на правительство, но и должен это делать. Это право вытекает из правильного отношения государственных властей при представительном устройстве. "Властитель народа (законодатель) не может одновременно быть и правителем, ибо последний находится под властью закона и связан им, т. е. другим лицом, сувереном. Последний может отнять у первого его власть, устранить его или реформировать его управление, но он не может его наказывать (это и выражается ходячей в Англии фразой: король, т. е. высшая исполнительная власть, не может действовать несправедливо), ибо это было бы актом исполнительной власти, которой присвоена возможность принуждения на основании закона и которая сама была бы подвержена принуждению, что противоречит одно другому"<sup>165</sup>. Но на право сместить правителя законным путем, не наказывая его, надо смотреть, как на

принуждение, применение которого в известных случаях не может не последовать, так как иначе можно стать виновным в преступлении против конституции. На основании таких положений Кант должен был отвергнуть возмущение англичан против Карла I; наоборот, он должен был одобрять английскую революцию против Якова II.

Оставляя в стороне колебания и противоречия в кантовском учении о правах народного сопротивления власти, мы констатируем, что он отрицает правомерность всякой революции, которой разрушается законный порядок и вводится анархия; наоборот, он утверждает правомерность и необходимость реформ, благодаря которым неправильный государственный строй изменяется и улучшается законным путем<sup>166</sup>. При представительной форме правления возможность таких реформ существует, и Кант неправ, не замечая этой возможности реформ в английской конституции, нуждающейся в преобразовании. Если в пределах представительного государственного устройства существующая система правления меняется благодаря отрицательному сопротивлению законодательной власти, то это не есть изменение конституции и не пример реформы конституции,

в том смысле, как понимает, по-видимому, Кант пользование этим правом<sup>167</sup>.

Вопрос о реформе конституции касается того способа, каким можно изменить одну государственную форму в другую, а именно, как можно осуществить переход абсолютного строя в представительный или республиканский, в частности же вопрос идет о переходе абсолютной монархии в конституционную. Этот вопрос поставлен Кантом, но ответил на него он лишь то, что такие реформы не могут произойти без содействия народа, следовательно, не путем октроирования или только властным указом суверена. Говорится буквально: "Суверену должна быть дана возможность изменять существующую конституцию, если она несогласна с идеей первоначального договора, при чем сохранять форму, необходимую для того, чтобы народ составлял государство. Это изменение не может заключаться в том, что государство само переходит от одной из этих трех форм к одной из двух остальных, напр., чтобы аристократы согласились подчиниться автократии или раствориться в демократии, или наоборот, как будто это основано на свободном выборе и желании суверена, какой конституции он намерен подчинить народ. Ибо даже и в том случае, если

бы он порешил перейти к демократии, он был бы все-таки несправедлив к народу, ибо сам народ может чувствовать отвращение к такому устройству и мог бы находить, что две остальные формы ему удобнее"<sup>168</sup>. Поэтому и абсолютный монарх не может превратить себя в конституционного, не спросивши народа, согласен ли он на такое изменение. Поэтому когда утверждают, что "представительное устройство, признанное Кантом целью развития и для Пруссии, может быть введено только через октроирование", то это не вяжется с заявлениями нашего философа.

#### **4. СОБСТВЕННОСТЬ И ОБЛОЖЕНИЕ, ПОЛИЦИЯ И ЦЕРКОВЬ, ДОЛЖНОСТИ И ДОСТОИНСТВА**

Так как все частные права получают свою окончательную санкцию только через государство, то только в нем впервые и является действительная собственность, в частности собственность земельная; поэтому-то правовое участие, которое отдельные лица имеют в земле данной страны, должно даваться сувереном как властителем страны (Landesherr) или высшим собственником (Obereigenthümer). Если же всякая собственность (земельная) есть в этом смысле собственность государственная, хотя она и поделена в частные владения и должна быть поделена, то отсюда следует, что сам суверен не должен быть собственником никакой земли, ибо иначе он мог бы захватить в свое владение всю собственность и этим уничтожить ее. Поэтому суверен не может быть ни частным собственником в среде других, ни единственным собственником, ибо иначе все обладатели земли были бы не только подданными, но были бы привязанными к земле (glebae adscripti) и совершенно несвободны. Поэтому всякая

собственность в государстве должна быть только частною собственностью, ибо, только как таковая, она дает возможность быть приобретенною на основании права. С этим не согласуется и то, чтобы собственниками были корпорации, вроде рыцарских и духовных орденов. Если на известную собственность существует привилегия, то этим уничтожается закономерное, гражданское равенство; поэтому государству должно быть предоставлено право уничтожить владения церквей и духовных орденов, конечно, так, чтобы живущие были удовлетворены законным порядком<sup>169</sup>.

Из права государства на всю заключающуюся в нем собственность вытекает, что хотя высшая государственная власть и не может иметь частной собственности, но имеет право облагать ее и охранять. На праве обложения через посредство податей, налогов, пошлин, акциза и т. д. основывается государственное хозяйство и финансовая система; на праве охранения создается полиция, которая одновременно с публичной безопасностью охраняет и публичное приличие вплоть до порога дома<sup>170</sup>.

Для публичной безопасности важно, чтобы в государстве не было никаких союзов, которые угрожали бы публичному благополучию общества

или оказывали бы вредное влияние на государство. Каковы бы ни были эти союзы, они не имеют права скрываться от государства; наоборот, последнее имеет право и обязанность наблюдать за ними. И церковные общины должны стать в известное отношение к государству; они подпадают под законное право политического надзора. Вера и формы богослужения относятся к внутренним делам, о которых надо заботиться самой церкви; государство заботится лишь о политическом характере религиозных обществ, в нем находящихся. Если оно в этом отношении спокойно, то оно предоставляет свободу религиозному исповеданию и его культу. Государству не предоставляется права определять законом верование своих подданных, оно не может ни запрещать, ни вынуждать реформы в деле веры. Монарх не может сам брать на себя роль священника, правовое государство не есть церковь. Если государственная власть не должна придавать религии внешнюю форму, то отсюда следует, что религиозные общины не должны иметь никакого иного устройства, кроме того, какое они себе дают независимо от государства<sup>171</sup> Правитель ведет дела государства именем закона. Поэтому он имеет право

назначать на должности и распределять степени достоинства. Общественная справедливость требует, чтобы всякое достоинство, возлагаемое государственною властью, было бы заслуженным, чтобы никто не занимал должности не по заслугам, так же как и не был устранен от нее. Никто не должен терять свою свободу незаслуженно; в правовом государстве существует гражданское подданство, но нет крепостной зависимости. Никто не должен быть отличаем не по заслугам; в правовом государстве нет привилегий, тем менее нет степеней помимо заслуг, нет чиновничьего сословия и служебного дворянства, занимающего среднее положение между правителем и гражданами. Нет наследственных чиновников, как нет и наследственных профессоров. Единственное преимущество, которое дворянство может присваивать себе, не нарушая чужих личных прав, – это имя или титул, которые оно и сохраняет до того времени, пока признание его коренится еще в сознании народа<sup>172</sup>.

### III. КАРАТЕЛЬНОЕ ПРАВОСУДИЕ

#### 1. ПРЕСТУПЛЕНИЕ И НАКАЗАНИЕ

Общественная справедливость требует безусловного применения законов; они должны оставаться в силе и должны быть вновь восстановлены в случае, если они нарушены. Тот, кто намеренно противозаконно нарушил право, тот поставил себя вне условий, при которых только и возможны граждане, и потому лишился права быть гражданином. Такое нарушение закона есть преступление частное или общественное, смотря по тому, каково то право, которое нарушено. Необходимое следствие преступления есть потеря, которую преступник должен нести, и величина этой потери соразмерна величине произведенной несправедливости. Страдание, которое следует за преступлением, мы называем наказанием. Закон требует, чтобы преступник был наказан. Ненаказанное преступление доказало бы крайнее бессилие закона, крайнюю противоположность справедливости. Право производить наказание и применять его к преступнику есть уголовное

право: оно находит свое основание в государственном праве и составляет необходимый атрибут государственной власти, ибо оно связано с осуществлением закона. Только правящая власть имеет право наказывать, так же как не применять или смягчать наказания (право помилования). Когда частное лицо само доставляет себе удовлетворение за испытанную им несправедливость, то это не наказание, а месть.

## **2. ПРАВО ВОЗМЕЗДИЯ И СМЕРТНАЯ КАЗНЬ**

Наказание есть акт справедливости и, как таковой, он никогда не должен происходить без основания: единственное его основание есть преступление, и в глазах государства преступником будет лишь тот, кого признали виновным присяжные судьи. Наказание не имеет другого основания, кроме заслуженности наказания; оно не имеет иной цели, кроме той, чтобы совершить над преступником акт справедливости, чтобы воздать ему то, что он заслужил: поэтому уголовное право состоит в праве возмездия (*jus talionis*). "Око за око, зуб за зуб", – так гласит формула карающей справедливости. Отсюда следует, что наказание не может определяться по соображениям целесообразности, т. е. той пользой, которую получит от наказания сам преступник или другие: оно не есть мера расчета, но исключительно лишь акт справедливости, оно не должно исправлять или устрашать, а лишь наказывать.

Наказывать преступника в качестве предостерегающего примера для других значит поступать с ним, не как с преступником, а значит

пользоваться им, как средством для общего блага. Но на это никто не имеет права, даже и государство. Если бы желали обосновать наказание таким способом, то должны бы были наказывать и невиновного, ибо это могло бы при случае отвратить много несчастья, с другой стороны, на том же основании можно было бы не наказывать виновного. Наказывать ради пользы, это значит взять принципом вместо справедливости счастье и тем самым совершенно уничтожить справедливость: "Карательный закон есть категорический императив и горе тому, кто, в змеиных изворотах учения о счастье, пытается найти что-нибудь такое, что по соображениям выгоды, которую он обещает, избавляет от наказания или хотя бы от части ее согласно фарисейскому изречению, что лучше, чтобы один человек погиб, чем весь народ; ибо если погибает справедливость, то не стоит того, чтобы люди жили на земле!"<sup>173</sup>

Из права возмездия вытекает правомерность смертной казни для убийцы. Она безусловно необходима не ради целесообразности, а ради справедливости. Мнение Марчезе Беккариа, который отрицает за государством право отнимать жизнь у человека, есть ложная филантропия и софистическое извращение права.

Почему государство не может иметь этого права? Потому что в договоре, на котором основано государство, никто не мог желать власти, заключающей в себе право убить его! Лишается жизни только убийца, признанный виновным. Как будто этот признанный убийца еще мог бы иметь законное право в законодательстве, как будто он не нарушил этого права убийством! По отношению к убийце нарушение справедливости может быть искуплено только смертью. Нет ничего, что бы заменяло смертную казнь. Что займет место смертной казни, если ее отменить? Позорнейшее наказание пожизненного лишения свободы. Представим себе двух преступников, одинаково заслуживших смерть, из которых один предпочитает смерть позорнейшей и отвратительнейшей жизни, в то время как другой хочет все, что угодно, лишь бы не умереть. Кто из них лучше? Очевидно, первый. Таким образом, если уничтожить смертную казнь, то лучшего из двух заслуживающих смерти преступников накажут значительно суровее, чем другого, худшего. Это не есть основание в пользу смертной казни, единственным основанием которой является само преступление; это лишь замечание о тех несправедливых последствиях, которые повлечет за собой отмена смертной



казни.

Могут быть случаи, когда под давлением обстоятельств и известных общественных предубеждений убийство хоть и неизвинительно, но наказуемость его смягчается. Во избежание позора мать убивает дитя. Для охраны чести оскорбление отомщается смертью в единоборстве. Здесь законы, снисходя к силе существующих предубеждений, должны сделать исключения, но в то же время принять во внимание, что общественное развитие постепенно освобождается от предубеждений, смягчающих наказание убийцы.

Самое сильное противоречие общественной справедливости есть безнаказанность преступника. Если невиновный, которого считают виновным и в такой уверенности обвиняют, наказывается, то такой достойный сожаления случай служит доказательством ошибки правосудия, но не того, что оно спит. Если же признанный преступником уходит безнаказанно, то отсутствует чувство справедливости, и это хуже, чем ошибка. "Даже если бы гражданское общество решило порвать взаимные связи (напр., если бы народ, обитающий на острове, решил бы разойтись по всему свету), то прежде этого должен был бы

быть казнен заключенный в темнице убийца, чтобы всякий получил то, что его деяния заслуживают, и чтобы к народу не пристала вина за пролитую кровь, если бы он не настоял на наказании; ибо на такой народ можно было бы смотреть, как на участника общественного нарушения справедливости"<sup>174</sup>.

### 3. ПОМИЛОВАНИЕ

Преступление и наказание относятся друг к другу, как причина и следствие. Если причина наступила, то никакие земные силы не могут задержать последствия. То, что требуется нравственным миром, тому не должен противиться человеческий произвол.

В причинной связи между преступлением и наказанием заключается карательная справедливость. Никакой государственной власти не должно быть дано оставлять преступление безнаказанным, ни даже смягчать наказание. Поэтому, строго говоря, право помилования не вяжется с общественной справедливостью; миловать преступника значит совсем не наказывать или наказывать слишком слабо; это есть не милость, а несправедливость. Кант предоставляет праву помилования только один случай: если глава государства оскорбляется в собственном лице, тогда ему должно быть предоставлено воспользоваться правом помилования в своем собственном деле. Это исключение неясно и ложно по нескольким причинам: оно неясно потому, что Кант говорит здесь о суверене, следовательно, законодательном

властителе, тогда как право помилования, как и право наказания, может принадлежать только правящей власти; оно ложно, так как преступление против государственной власти должно рассматриваться, как самое худшее нарушение права, какое только возможно в государстве; поэтому преступление против монарха менее всего заслуживает быть объектом помилования. Непонятно также, почему Кант смотрит на оскорбление величества, как на частное дело суверена, тогда как он сам смотрит на носителя государственной власти, не как на частное лицо<sup>175</sup>.

#### 4. КАНТ И А. ФЕЙЕРБАХ. ТЕОРИЯ УСТРАШЕНИЯ

Основываясь на положениях кантовского карательного права, А. Фейербах ввел в учение об уголовном праве новую теорию. Он соглашается с Кантом в том, что целью наказания может быть только оно само: только наказание, а не исправление преступника. Основание наказания заключается не в том, что может вытекать из наказания, а в том, что ему фактически предшествует: наказание применяется не для того, чтобы предотвратить будущие преступления и чтобы в будущем поступали хорошо; основания права не может составлять ни то, ни другое: поэтому уголовное право нельзя обосновывать ни теорией предупреждения, ни теорией исправления: это основания целесообразности, а не правовые основания.

В своих полемических статьях против Грольмана и Клейна Фейербах оспаривал обе эти теории. Наказание только тогда правомерно, когда оно есть необходимое и закономерное следствие преступления; оно закономерное следствие только тогда, когда закон объявляет: "За таким преступлением следует такое

наказание". Такое объявление есть угроза. Наказание должно быть выполнено и применено к преступнику ради закона, ибо в противном случае угроза закона, следовательно, и сам он были бы – ничтожны. Выполненная угроза есть устрашение: по смыслу Фейербаха она не означает, как прежде, что наказание преступника отвратит других от подобных же поступков, но что уверенность, что угрожаемое наказание его постигнет, должна удерживать от преступления всякого человека: это соображение должно принуждать его психологически не совершать преступного деяния. Мотив несовершенства должен в силу устрашения действовать могущественнее, чем мотив самого поступка. Поэтому в фейербаховском смысле мотив устрашения назвали психологическим вынуждением<sup>176</sup>.

Справедливость заключается в применении законов, она осуществляется возмездием за преступление или наказанием виновника, лишь только противозаконный поступок ее нарушил. Государство есть общественная справедливость, его законодательная воля исходит из народа, она безусловно господствует в нем и простирает свое господство настолько, насколько простирается политическое единство. Вначале общественная справедливость проявляется в единстве народа. В

природном состоянии существует толпа, в государстве народ или закономерно объединенная толпа. Однако существует много народов и государств в пределах известной территории. Возникает вопрос, могут ли и должны ли они тоже быть связаны политически, не представляет ли из себя и группа государств тоже материал, нуждающийся в формах справедливости и доступный им, не возможны ли правовые отношения и между народами и государствами и не необходимы ли они? Возникает вопрос о возможности международного и междугосударственного права.

## **Глава двенадцатая**

### **РАЦИОНАЛЬНОЕ УЧЕНИЕ О ПРАВЕ. С. МЕЖДУНАРОДНОЕ И ВСЕМИРНО-ГРАЖДАНСКОЕ ПРАВО**

#### **I. ЗАДАЧА МЕЖДУНАРОДНОГО ПРАВА**

##### **1. СОЮЗ НАРОДОВ**

Вначале отдельные государства и народы относятся друг к другу, как отдельные личности в естественном состоянии, когда существует не сила права, а право силы, когда поэтому каждый, поскольку это в его возможности, употребляет свое право силы против других. Если нет возможности превратить это естественное состояние в политическое, естественную общину государств в закономерную, если нет форм справедливости, достаточно широких для того, чтобы вместить в себя народы, то справедливость ограничивается узкою областью человеческой жизни; она простирается лишь в пределах гражданского общения, но недостаточно широко,

чтобы захватить всю область человеческого разума. Но она есть необходимое требование разума и поэтому простирается на все человечество.

Легко видеть, где лежит трудность задачи. Справедливость требует состояния, в котором исключительно господствуют законы и где все повинуются этим законам. Если же различные народы подчинены общим законам, то они имеют общую главу и при всех естественных различиях образуют один политический народ, государство народов, мировую республику. Подобное государство народов было бы невозможно уже по своему объему, ибо оно далеко переходит за ту границу, при которой только и возможно государственное единство. Но и помимо практических затруднений, заключающихся не только в величине, даже если допустить возможность государства народов, то такая форма все-таки не была бы решением поставленной выше задачи. Задача не гласит: как можно образовать один народ из многих различных? она гласит: как может быть образовано закономерное сообщество народов? Мы не должны решать задачу, уничтожая множественность народов. Искомая форма не может быть объединением, а лишь союзом, не

государство народов, а союз народов, не мировая республика, а федерация государств. Только таким образом право народов приобретает твердую почву. Оно или совсем невозможно, или возможно только при этом условии. При каких условиях могут народы вступить в такой союз и осуществить его в форме правопорядка?

## **2. ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВОВОЕ СОСТОЯНИЕ НАРОДОВ. ВОЙНА И МИР**

Естественное взаимное отношение народов, как и индивидуумов, вначале эгоистическое и воинственное. Спрашивается, существует ли право вести войну, подпадает ли общественное состояние насилия под известные ограничения, нарушение которых должно считаться противным праву при всяких обстоятельствах. Кант различает права до войны, во время войны и на войну. Естественно, что здесь можно говорить о праве только в очень широком смысле слова. Ибо осуществление силы сильнейшего исключает всякое строгое право, и, как говорили древние, при шуме оружия смолкают законы.

Чтобы начало войны было правомерным, необходимы два условия: во-первых, сам народ должен хотеть войны и решиться на нее через своего законодателя, во-вторых, мир должен быть нарушен, и война должна быть объявлена другому народу не без основания. Правомерное же основание для войны только одно: подвергаемое опасности существование. То, что обуславливает и мирное, и упорядоченное

существование народов, то правомерно; что угрожает ему или уничтожает его, то противно праву. Война правомерна, когда она защищает и охраняет право существования; она правомерна только тогда, когда для ограждения существования нет другого средства, кроме насилия. Когда один народ подвергается в своем существовании опасности со стороны другого народа, то существует правовое основание, при котором этот народ объявит войну. Эта опасность может быть различной, или как угроза, или как фактическое нападение. Может случиться, что народ угрожает самым враждебным образом существованию другого только благодаря своему фактическому положению, так что этот последний может опасаться за свою самостоятельность. Это положение может проявляться в необычном вооружении или в растущем его могуществе, которое нарушает равновесие народов и возможность их сосуществования. Для начала войны в таком случае на правовом основании самообороны нет надобности ожидать фактического нападения.

Всякая правомерная война есть война защитительная. Предметом защиты служит и должно непременно служить во всех случаях правомерное существование, т. е. политическая

независимость народа. Правомерны и такие войны, в которых один народ отвоевывает у другого народа свою независимость. Отсюда следует, что никогда война не должна вестись в намерении уничтожить другой народ. Уничтожение оправдывается лишь как наказание; наказывать могут лишь законы, если они нарушаются теми, которые обязаны правом повиноваться им. Ни один народ не смеет предписывать другому законы, поэтому он не может и наказывать его. Карательные войны противны праву: поэтому для войн, цель которых уничтожение или покорение другого народа, правового основания нет. Покоренная страна не должна быть поставлена в положение колонии, побежденные граждане не должны делаться крепостными победителей. Латинская поговорка "Vae victis" имеет здесь предел. Этот предел устанавливается правом значения личности, с уничтожением которой уничтожается и возможность солидарности личностей и народов. И во время самой войны не должен иметь место принцип, что врагам все дозволено, и, конечно, все было бы дозволено, если бы не запрещались коварные и низкие средства шпионства, единичного убийства и т. п., если бы на грабеж частных лиц не смотрели, как на

противозаконное.

Народ должен иметь право объявлять войну при известных обстоятельствах, угрожающих его политическому существованию, но он должен иметь право и оставаться в состоянии мира, когда он не видит себя вынужденным вести войну. Ни один народ не должен принуждаться ни извне, ни изнутри к войне. Если принимать участие в войне других наций не в интересах данного государства, если это не есть воля народа, то это государство должно иметь право оставаться нейтральным, оно должно требовать от народов, ведущих войну, гарантии своего нейтралитета, для сохранения мира оно должно соединиться с другими государствами. Из права на войну вытекает право нейтралитета, гарантии и коалиции<sup>177</sup>.

## II. ВЕЧНЫЙ МИР

### 1. ПРОБЛЕМА

Сама война, как таковая, никогда не может быть целью, а лишь средством для восстановления мира народов на новых основаниях. Война есть естественное состояние народных групп; правовое и вместе человеческое состояние есть мир. Если этот мир распространяется на все народы и покоится на таком основании, которое обеспечивает его навсегда и исключает все возможности будущих войн, то справедливость осуществится не только в государстве, но и в человечестве: тогда справедливость будет господствовать на земле. А какая же цель рода человеческого, если не эта? Народы земли не могут составить единый народ или единое государство, но они могут заключить союз, союз государств в целях "вечного мира". И если идея вечного мира не может быть осуществлена сейчас, если даже идея эта при существующем положении представляется невыполнимой, то все-таки за нее надо взяться, надо смотреть на нее, как на цель, к которой

человечество постепенно приближается. Идея эта есть самая великая политическая задача, решению которой содействует все человечество. Решение ее в действительно существующем положении вечного мира было бы "высшим политическим благом". Здесь мораль и политика сходятся, здесь дело идет о том, чтобы вывести все человечество из состояния естественного и поднять до нравственного и осуществить понятие справедливости в самом широком смысле<sup>178</sup>.

Идея вечного мира не нова, она была излюбленной темой филантропов, она была утопической мыслью Сен-Пьера и Ж. Ж. Руссо. У Канта эта мысль значительно важнее и импозантнее, без всякой мечтательности и сентиментальной филантропии, которые обе были одинаково чужды характеру Канта. Здесь оправдывается то различие, которое он так подчеркивал, различие между мечтательностью и энтузиазмом. Он потому глубоко понимал справедливость, что он глубоко ее любил. Справедливость не есть филантропия и не сентиментализм. Никогда Кант не хотел согласиться с тем, чтобы справедливость могла быть утопией. Он принимал положение: *fiat justitia pereat mundus* и переводил его так: "пусть господствует справедливость, если даже все



мошенники на свете должны при этом погибнуть". Вот справедливость-то и ставит целью человеческого рода вечный мир. Эта цель так же безусловна, как разум, который ее требует.

Чтобы эта идея не осталась неясной и сомнительной, Кант написал свой философский очерк "К вечному миру"<sup>179</sup>.

Становясь на ту точку зрения, как будто бы дело шло о действительном трактате мира, здесь в кратких словах устанавливаются "предварительные и окончательные пункты", при которых должен утвердиться между народами вечный мир. Оба вопроса гласят так: 1. Каковы те условия, без которых невозможен вечный мир? 2. Какова форма, в которой может осуществиться вечный мир и которая обеспечивает его устойчивость? На первый вопрос Кант пытается ответить "предварительными пунктами", на второй – "окончательными". Говоря короче, дело идет о положительных и отрицательных условиях утверждения вечного мира.

## 2. ОТРИЦАТЕЛЬНЫЕ УСЛОВИЯ

Прежде всего должно быть устранено все то, что может мешать мирному состоянию народов.

Предварительные пункты кантовской статьи направлены на устранение условий, вызывающих войну и нарушающих мир. Если будет устранено все то, что упрочивает природное состояние народов, т. е. состояние войны, то все будет сделано для того, чтобы установить противоположное состояние, вечного мира. Существуют известные обстоятельства, которые необходимо вызывают у народов ненависть, страх, одним словом, враждебные страсти. Эти обстоятельства различны в зависимости от отношений, существующих между различными народами. В отношениях между различными народами может быть три состояния: они или ведут между собой войну, или заключают мир, или находятся в естественном (предварительном) состоянии мира.

Если они воюют между собою, то война не должна вестись противно праву, т. е. так, чтобы она вызывала чрезмерную национальную ненависть, чтобы она давала право одной нации презирать другую и уничтожила бы всякое

взаимное нравственное доверие. В войне не должны быть употребляемы бесчестные средства коварного убийства, измены, нарушений договора капитуляции, ибо при этом нации до такой степени озлобляются друг на друга и так укрепляются во взаимной ненависти, что всякое действительное мирное отношение кажется навсегда невозможным. Поэтому война должна во всяком случае вестись так, чтобы она не исключала возможное и настоящее основание для будущего мира.

Если нации заключают мир, то мирный договор должен быть истинным, т. е. должен быть основанием действительного продолжительного мира, а не таким, как часто случалось во время римских войн, что поспешно и тайно приготавливаются к новой войне: такое ложное заключение мира не есть собственно мир, а лишь перемирие, которое увековечивает войну.

Если нации находятся в естественном состоянии мира, то не должно происходить ничего такого, что их настраивает враждебно друг на друга, ничего, следовательно, такого, что затрагивает или нарушает одним народом независимость другого. Политическая независимость одного народа может быть нарушена двояким образом: фактическим

нападением или угрожающим и вызывающим опасение состоянием, в котором находится соседняя политическая нация. Фактическое нарушение прав другого народа имеет два случая. Одна нация может быть соединена с другою вопреки своей воле, если ее политические права и обязанности зависят от частно-правовых договоров. Государство не есть имущество, не есть вотчина, не частная собственность: поэтому оно не должно приобретаться, наследоваться, приобретаться на основании брака. Государства не могут вступать в брак. Подобный способ приобретения есть политическое зло, в действительности оно нарушает политическую независимость и кладет основание ненависти народов и войне. Также не могут служить предметом частных договоров и национальные обязанности; это совершенно противоречит праву и составляет одно из самых больших зол, когда государство отдает в наем другому свои войска.

Вторая форма фактического нарушения выражается тем, что один народ вмешивается во внутренние дела другого. Права вмешательства в дела другого народа нет. Внутренние дела и отношения одного государства, как бы они ни были плохи, не нарушают прав другого государства и не дают поэтому ему никогда права

уничтожать эти недостатки. Всякое государство есть сам себе господин. Это – извращение права и благовидный предлог для несправедливости, когда говорят о "дурных примерах", которые дает плохое состояние народа. Дурной пример побуждает к этому меньше всего потому, что он влечет за собой вредные последствия и поучает весь свет: поэтому это скорее полезно, чем опасно. Никто не найдет достойным подражания печальное положение народа, раздираемого партиями. Пример подобного положения не может быть обстоятельством, дающим право лишать этот народ политического существования; это только благовидный предлог, действительное основание этого – корыстолюбие.

Состояние, благодаря которому одна нация угрожает другой или вызывает опасения ее, заключается в двух обстоятельствах, которые имеют непосредственное внешнее значение: это военное могущество и финансы, а именно государственные долги. Здесь самые сильные поводы к войне, поэтому-то здесь зло надо прервать в корне. Военное обучение всей нации, способной к оружию, безусловно необходимо, ибо всякий народ должен обладать силой защищать себя и свою политическую независимость. Но наличное войско есть угрожающая внешняя сила

и страшная внутренняя тягота, увеличивающая государственные долги; для облегчения этой тяготы сама война может оказаться необходимой.

Постоянное войско и есть собственно постоянное состояние войны, крайняя противоположность вечного мира. Здесь тот *circulus vitiosus*, для которого трудно при современном положении найти формулу, выводящую из него: пока существуют постоянные войска, война необходима, а пока существуют войны, необходимы постоянные войска. И то и другое справедливо, и поэтому дело обстоит так, что либо все государства должны произвести разоружение, т. е. отменить постоянное войско, или ни одно. Система кредита государств очень важна для индустрии, и в этом отношении это одно из самых плодотворных и полезных изобретений. Но война увеличивает тяготу долгов и ведет государство к банкротству. Признаки банкротства государства есть положение опасное для других государств, равносильное убытку. И здесь мы попадаем в ложный круг: война требует государственных долгов и ведет к банкротству, которое само снова порождает войну; поэтому необходим принцип, чтобы не допускались государственные долги для внешних государственных дел.

Мы логически развили отрицательные условия вечного мира, являющиеся препятствиями для него и политическим злом. Кант выражает их в следующих пунктах.

1. Заключение мира, производимое с тайным намерением будущей войны, не должно считаться таковым.

2. Ни одно существующее государство (велико ли оно или мало, это безразлично) не должно приобретаться другим государством по наследству, в обмен, покупкой или как дар.

3. Постоянные войска должны со временем уничтожиться.

4. Государственные долги не должны заключаться на внешние государственные дела.

5. Ни одно государство не должно насильно вмешиваться в устройство и управление другого.

6. Ни одно государство не должно допускать во время войны таких враждебных средств, которые необходимо сделают невозможным взаимное доверие для предстоящего мира, каковы: подкуп убийц, отравителей, нарушение договоров капитуляций, измена в побежденном государстве и т. д. <sup>180</sup>.

### 3. ПОЛОЖИТЕЛЬНЫЕ УСЛОВИЯ

Теперь остается вопрос: если устранено то зло, которое делает невозможным продолжительный мир, то какова форма, в которой он осуществляется? Каковы положительные условия вечного мира? Должны существовать формы, которые не только делают возможным продолжение мира, но которые и обеспечивают его.

Первое условие к этому есть то, чтобы народы образовывали государства и жили бы в гражданском строе. Между государственными народами и дикими немислимо обеспеченное мирное состояние. Однако не всякое гражданское устройство включает в себе необходимые условия для продолжительности мира, не всякое исключает то зло, которое обуславливает и вызывает войну. Если в государстве господствует интерес и воля одного помимо интересов всех, то личное честолюбие, жажда завоеваний, государственная хитрость всегда готовы к войне. Если в государстве правящая власть обладает и властью законодательною, то здесь война может быть предпринята в узких интересах правящей власти. В обоих случаях гражданское устройство

не дает гарантии против несправедливой войны, еще менее для обеспечения мира.

Отсюда следует, что только такое устройство обеспечивает мир, при котором, во-первых, законодательная власть находится в руках представителей народа, во-вторых – правящая власть отделена от законодательной. Выполнение первого условия представляет представительное устройство, выполнение второго – республиканское. Где законодательная и правящая власти совпадают, там форма правления "деспотическая". При демократическом государственном устройстве обе эти власти естественно совпадают, поэтому демократия представляется нашему философу столь мало республиканской, что он объявляет ее, наоборот, по необходимости деспотическим устройством. Поэтому лучшим и наиболее благоприятным для мира устройством будет такое, при котором законодательная власть разделена от правящей власти таким образом, чтобы представителей первой было возможно больше, носителей второй – возможно меньше, чтобы наличность законодательной власти имела возможно больший объем, наличность правящей – возможно меньший: представительная или конституционная монархия<sup>181</sup>.

Если народы имеют такое гражданское устройство, которое исключает все условия неправой войны, то они образуют союз народов, который мирно улаживает все спорные интернациональные вопросы и таким образом сохраняет продолжительный мир и увековечивает мирное положение. Такой мирный союз есть нечто большее, чем мирный договор; последним война заканчивается, второй делает все войны невозможными. Если бы все народы могли войти в одно единственное государство, в одну мировую республику, то это было бы, конечно, самым верным средством улаживать все споры законами, и решение спора оружием было бы навсегда невозможным. Так как такое государство народов невозможно, то заменить его может только союз народов: постоянный конгресс государств, который, подобно суду амфикионов в самых больших размерах, решал бы процессы народов.

Наконец, вечный мир требует, чтобы исчезли всякие враждебные проявления между лицами, принадлежащими различным государствам и народам. Ни один не может требовать себе права пользоваться гражданственностью в чужом государстве, не может даже в качестве гостя быть равным соучастником народа, но он должен иметь право посещать чужую страну, так чтобы

на него не смотрели как на врага. Это право посещения должно существовать для всех стран света. Где его нет, там господствует враждебность, а с нею вместе суровое естественное состояние права силы; где оно есть, там место враждебности заступает "всеобщее гостеприимство". Это последнее Кант признает правом всемирного гражданства и считает его последним условием вечного мира; оно должно быть следствием права народов, а не только подарком филантропии.

Позитивные условия вечного мира выражаются следующими тремя положениями:

1. Гражданское устройство всякого государства должно стать республиканским.
2. Интернациональное право должно быть основано на федерации свободных государств.
3. Право всемирного гражданства должно быть ограничено всеобщим гостеприимством<sup>182</sup>.

#### **4. ВЕЧНЫЙ МИР, КАК ЕСТЕСТВЕННАЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ЦЕЛЬ**

Господство справедливости между народами земли в форме вечного мира есть необходимая цель человечества. Что эта цель действительно достигается, за это ручаются две потенции, которые указывают направление к нему. Они обе независимы от всякой политики: естественное стремление и нравственное умозрение.

Природа невольно принуждает человека вступить на путь, последней целью которого является господство мира среди народов, путь, от которого политика достаточно часто его отвлекает; но снова вступить на этот путь принуждает его сама природа. Назовем ли мы это судьбой, провидением, но мир человеческий так устроен, что он не может жить иначе, как при широких формах общественной справедливости. Как будто природа с поразительной мудростью направила все средства на то, чтобы придать человеческому существованию государственно-гражданские, интернациональные и всемирно-гражданские правовые формы. Земля сотворена для того, чтобы быть населенной людьми; человек может и должен жить повсюду.

Естественное средство для распространения человеческого рода по всей земле, это война; естественное влечение к войне, это корысть и самомнение, оживляемое воинственным духом. И опять-таки война же с неодолимою силою природы принуждает людей к тому, чтобы они соединялись. Лучшее объединение есть наиболее тесное, самая тесная связь есть политическая, есть государство, которому все повинуются. Самая верная, а потому и самая могущественная сила есть господство закона. Так как по природе сила обладает наибольшим правом, то сама природа принуждает к тому, что в конце концов право получает наибольшую силу; она принуждает людей быть хорошими гражданами не по моральным основаниям, а по естественным, исходя из чувства самосохранения.

Природа обладает средствами разделять и разрознивать народы. Средства эти разделяют народы сильнее, чем может соединить универсальное государство, этот искусственный продукт политики: естественные средства разобщения суть различия языка и религии. И все-таки природа обладает самыми сильными средствами для объединения народов: корысть влечет за собой стремление к наживе, а это, в свою очередь, – торговлю, торговля народные

сношения в самых широких размерах, богатство и денежное могущество, которое ничего не боится так, как войны. Все политические, воинственные намерения терпят в конце концов крушение от власти денег и от мировой промышленности, для которых мир является основой. Таким образом независимо от политики и морали из механизма человеческих склонностей само по себе устанавливается господство мира, которое подавляет все воинственные страсти. Таким путем при помощи практических мотивов природа направляет все к вечному миру<sup>183</sup>.

## 5. ПРАВО ФИЛОСОФА В ГОСУДАРСТВЕ. КАНТ И ПЛАТОН

К механизму естественных склонностей, посредством которых природа prepares и обеспечивает мир между народами, присоединяется нравственное умозрение, которое преследует эту цель ради нее самой. Распространять этот взгляд, сделать эту цель со всеми условиями ее понятной для всех, это задача философов. Их мнения о возможности общественного мира и об условиях надо выслушать, и властители должны пригласить их для его обсуждения. Но как можно ждать от политики, чтобы она прислушивалась к философам? Как можно предположить, чтобы государственные люди, законодатели, правители спрашивали совета у философов? Если Кант никогда не был мечтателем, то здесь он, по-видимому, становится таковым. Со времени Платона никто не говорил таких вещей. Однако Кант не так мечтательно смотрел на дело, как оно кажется. Он не воображает, что философов действительно серьезно должны спрашивать совета, но он думает, что их надо тайно выпрашивать или молчаливо понуждать

высказывать свое мнение: т. е. надо доставлять им возможность говорить, дать им лишь открытую свободу мысли. Он называет это признанное право философов "тайной статьей к вечному миру". Выражение это подобрано не без юмора. Тайный вопрос, обращенный государственными людьми к философам, есть молчаливый вопрос, который обозначает лишь то, что философы могут говорить без того, чтобы их спрашивали. Поэтому Кант называет их "тайными советниками", так как открыто и прямо никто не спрашивает их совета в делах государства. Единственная тайная статья к вопросу вечного мира заключается в следующем: "Максимы философов об условиях возможности общего мира должны обсуждаться в государствах, готовящихся к войне".

Осуществление своего идеального государства, которое должно быть произведением совершенным и выражением справедливости, Платон ставит в зависимость от условия, которое осталось невыполненным: если властители будут философствовать или философы станут властителями!

Такого гордого требования Кант не выставляет. Но он не менее гордо опровергает это. "Чтобы властители начали философствовать



или чтобы философы стали властителями, этого нельзя ожидать, но не следует и желать, ибо обладание властью необходимо вредит свободному суждению разума, но чтобы властители народов или народы-властители (сами над собою господствующие по законам равенства) заботились о том, чтобы класс философов не исчез, чтобы голос их не смолк, чтобы они открыто говорили: это необходимо для выяснения дела, а этот класс совершенно не подвержен подозрению в пропаганде, ибо он по своей природе неспособен к сборищам и образованию клубов".

## **Глава тринадцатая**

### **УЧЕНИЕ О ДОБРОДЕТЕЛИ. А. ОБЯЗАННОСТИ К САМОМУ СЕБЕ**

#### **I. ПОНЯТИЕ И ОБЪЕМ ОБЯЗАННОСТЕЙ ДОБРОДЕТЕЛИ**

##### **1. ЭТИЧЕСКИЕ ОБЯЗАННОСТИ И ДЕЛЕНИЕ ИХ**

Законы свободы делятся на внешние и на внутренние: выполнение первых можно вынудить, исполнение вторых нет; первые суть законы права, вторые законы нравственности. Когда дело идет о внутреннем или моральном законе, то исполняются они ради них самих. Соответствие долгу достигается исключительно и единственно закономерностью побуждений. Внешние законы свободы требуют, чтобы поступок согласовался с законом, все остальное для них безразлично; наоборот, внутренние требуют, чтобы образ мыслей соответствовал закону и только ему. Законы права касаются

только поступка, моральные законы максимы поступка; поступок может быть вынужден, но образ мыслей никогда: обязанности, выполнение которых не может быть вынуждено, называются этическими в отличие от юридических. То, к чему обязывает нас нравственный долг, не будучи в состоянии принудить нас к тому, есть сообразное долгу настроение мыслей, которое в чувственных и эгоистических склонностях находит своих упорных и постоянно новых врагов: оно живет в постоянной борьбе с противящимися ему склонностями, с этим "отродьем настроения, противоречащего закону"; оно познает себя только в победе над этим неустанным и постоянным врагом. Силу морального основоположения можно измерить лишь силой преоборенных страстей: эта крепость настроения, оправдавшаяся в борьбе, есть нравственная храбрость, настоящая военная честь человека, это добродетель. Нравственные законы обязывают нас к добродетели и могут быть названы поэтому "обязанностями добродетели", это такие обязанности, выполнение которых возможно только через добродетельное настроение<sup>184</sup>.

Всякая обязанность есть цель безусловного значения, которую надо выполнить. Такой абсолютной целью может быть только

полагающий цели или практический разум, разумная воля или личность. Единственной личностью в нашем мире является человек: поэтому человек, как самоцель, или достоинство человека, есть единственный объект, которого касаются наши обязанности<sup>185</sup>. Обязанности существуют только по отношению к людям и только в несобственном смысле по отношению к другим существам. Предмет и содержание всех обязанностей есть человечество либо в нашем собственном лице, либо в лице наших ближних: на эти две области и делится этика.

Высшее веление долга гласит: во всех своих поступках имей целью человеческое достоинство в тебе и в других! Поступай всегда, исходя из уважения к человеческому достоинству, и никогда по противоположной максиме<sup>186</sup>! Если наша воля вполне соответствует человеческому достоинству, то мы совершенны.

Внешнее совершенство существования, согласно человеческому достоинству, есть счастье; внутреннее или моральное совершенство есть наше собственное дело. Никто не может осуществлять это совершенство в других, ибо никто не может хотеть за других, но содействовать деятельным участием счастью наших ближних возможно. Поэтому содержание

наших обязанностей можно выразить точнее следующими словами: "целью твоих поступков пусть будет собственное совершенство и чужое счастье!" Первое составляет все содержание всех обязанностей по отношению к нам самим, второе – всех обязанностей по отношению к другим. Таким образом обязанности различны; существует много обязанностей, а потому и много добродетелей, ибо всякое выполнение обязанности есть добродетель<sup>187</sup>.

Этические веления требуют поступка ради долга: я должен стремиться к своему совершенству ради него самого, точно так же как я должен стремиться к чужому счастью. Таким образом предо мною открывается широкое поле деятельности; закон не говорит, что я должен делать в каждом отдельном случае, он устанавливает лишь мою максиму, а не сам поступок. Каким образом я должен поступать для достижения собственного совершенства и чужого счастья, какие средства я должен выбирать для этой цели и как надо поступать, когда различные обязанности вступают во взаимное противоречие и ограничивают друг друга, об этом этический закон ничего не говорит. Максима определена и точна, но путь ее выполнения не определен и широк. Чем шире обязательство, тем оно

несовершеннее, чем оно уже, тем оно совершеннее, самое узкое, которым поступок определяется самым точным образом, будет и самым совершенным. Чем несовершеннее обязательность, тем несовершеннее и обязывающий долг. Поэтому обязанности добродетели, поскольку они позитивны, Кант называет "широкими и несовершенными", они говорят лишь о том, что они имеют в виду, а не то, что мы должны делать; они указывают точно на то, чего мы не должны делать: они совершенны как запрещения, а не как веления.

Здесь снова отличие законов морали от законов права, этической обязательности от юридической. Юридическая обязательность узка, обязанности права совершенны; в тесной области их предписаний связанное и вынуждаемое послушание вполне определено. Этой определенности нет в широкой области моральной деятельности. Здесь стечение обстоятельств вызывает противоречие обязанностей, которое, по-видимому, оправдывает исключения и делает необходимым взвешивание обстоятельств, при чем открывается широкое поле для рефлексии. Таким образом в учение о добродетели вкрадывается "казуистика", которой нет в учении о праве. Так как этические

законы широки и неопределенны, то для того, чтобы в каждом данном случае правильно узнать обязанность и поступать по ней, необходимо упражнение теоретическое и практическое, для которого этика и дает учение о методе; в нем не нуждается учение о праве, природа обязанностей которого иная<sup>188</sup>.

## 2. ДОБРОДЕТЕЛЬНОЕ НАСТРОЕНИЕ И ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ ЕГО

Вместе с понятием добродетели дано и понятие противоположного ей. Добродетель есть поступок по сообразной долгу максиме; противоположное может быть двояко: либо отсутствует всякая максима, либо имеет влияние противоположная. Либо поступают по максиме, соответствующей долгу, либо без всякой максимы, либо, наконец, по иной максиме, т. е. противной долгу. Первый случай будет добродетелью; настроение мыслей не может вынуждаться, поэтому добродетельный поступок более, чем простое обязательство, он (с правовой точки зрения) представляет заслугу; второй случай представляет отсутствие добродетели, поступок, не соответствующий долгу, ни на чем не основанный и поэтому неценный в моральном отношении или представляющий моральную бесценность; третий случай будет представлять поступок, вытекающий из настроения мыслей, противного долгу, он будет предумышленным нарушением долга, будет противоположностью добродетели, т. е. пороком<sup>189</sup>.

Таким образом добродетель и порок

различаются друг от друг моральным образом мысли или его максимами, которые противоположны в обоих случаях: поэтому различие их не в степени, а в качестве, они различаются в основе, по своему происхождению. Здесь кантовская этика идет вразрез с аристотелевскою. Аристотель смотрит на естественное влечение – как на материал добродетели, а на добродетель, как на правильную форму этого материала, как гармоническое его распределение: для него добродетель была влечением соразмерным, правильной серединой между двумя крайностями, слишком многою и слишком малою. Существует естественное стремление к обладанию: если это стремление уменьшается до крайности, то это будет расточительностью; если оно возрастет до крайности, то возникает скупость; если оно держится правильной середины, то бережливость соединяется со щедростью. Щедрость есть добродетель, расточительность и скупость суть пороки. Таким образом добродетель есть правильная середина между противоположных влечений, противоположностью добродетели будет влечение свыше меры или недостаток его. Добродетель есть соразмеренное оформленное влечение, порок есть влечение неформенное,

несоразмерное. Различие между пороком и добродетелью не родовое, а лишь степенное. Если бы аристотелевская теория добродетели была правильна, то, согласно мнению нашего философа, из добродетели путем уменьшения или увеличения ее можно было бы сделать порок, и наоборот; отсюда вытекало, что при переходе от одного порока к другому – как станция на пути – помещается добродетель, она находится посередине между двумя крайностями. Но при этом истинное различие между добродетелью и пороком, как и между пороками, исчезает. По этим двум соображениям аристотелевская теория неверна и недопустима. Скупость есть крайнее корыстолюбие, расточительность должна быть крайнею противоположностью первого, как будто и расточительность не может быть корыстолюбивой, корыстолюбивой без меры, во многих случаях не только может, но и должна быть таковой! Расточитель хочет иметь для того, чтобы наслаждаться; скупец хочет иметь, чтобы обладать: следовательно, один отличается от другого не степенью, а различием максимум их корыстолюбия. Если максимум поступков будет цель обладания, если все направляется на нее, то человек делается скупцом; если поступками руководит цель наслаждения, то человек делается

расточителем. Отсюда ясно, что отличить порок от добродетели, как и один порок от другого, можно только по роду и свойству максим.

Добродетель не одна: Кант устанавливает это положение вразрез с нравственным учением стоиков. В добродетели нет ничего среднего: это положение направляется против аристотелевской этики. Добродетель не эмпирична: это положение противоречит всей догматической морали, которая хотела основать добродетель на естественных склонностях<sup>190</sup>.

### 3. МОРАЛЬНОЕ ПРЕДРАСПОЛОЖЕНИЕ И САМОАНАЛИЗ. СОВЕСТЬ

Существует душевный уклад, способствующий добродетели, и другой уклад, противоречащий ей. Только при совершенной внутренней свободе долг может сделаться самочинной господствующей основой наших поступков. Эта свобода помрачена, когда аффекты, эти естественные стремления сердца, берут верх, и когда господствует темперамент; она совершенно уничтожена и превращается в свою противоположность, когда в нас господствуют страсти, эгоистические похоти сердца и себялюбия. Примером аффекта может являться гнев, примером страсти – ненависть. В обоих случаях человек не властен над собою и потому не способен к добродетели и к нравственному выполнению долга.

Только при полном господстве над собою душа становится способной к добродетельным поступкам, только при таком душевном укладе может ясно выступить понятие долга; при всяком ином это понятие затуманено или и совсем заслонено. Господство над собою состоит в настроении, лишенном аффектов и страстей, в

"моральной апатии", которая, однако, не есть притупленное безразличие или индифферентизм, но представляет из себя то уверенное душевное состояние, которое являет состояние морального здоровья; и так как человек может поступать морально только при полной свободе, то добродетельные поступки не должны быть результатом привычки или навыка, ибо всякая привычка есть произвольное действие, в котором исчезает самосознательная свобода.

Мы уже раньше говорили о моральном чувстве, которое пробуждается в нашей душе понятием долга, и благодаря которому душа настраивается на соответствующий долгу лад: это чувство образует морально-эстетическое состояние, которое Кант обозначает, как "предрасположение к добродетели". В нем чувство собственного достоинства соединяется с чувством желания добра другим, чувство своего Я с любовью к людям: чувство самоуважения есть предрасположение к выполнению обязанностей по отношению к себе, чувство любви к людям есть предрасположение к выполнению обязанностей в отношении других<sup>191</sup>.

Но ни внутренняя свобода души, ни ее господство над собою, ни моральные чувства не суть добродетели сами по себе. Добродетель

заключается только в максиме, которая содержит в себе только долг. Очень легко может случиться, что иное намерение принимает видимость долга, что доброе, но в глубине себялюбивое сердце хочет представить себя, как сознание долга, и тем в корне уничтожает добродетельное поведение. Нет ничего естественнее этого смешения долга со склонностью, этого молчаливого и произвольного софистического убеждения, которое придает нашим склонностям и желаниям характер долга; нет ничего опаснее для морального поведения, для добродетели в точном смысле слова. Поэтому ранее всякого выполнения долга необходимо точно различить произвольно примешавшееся и глубоко всмотреться в свое сердце, чтобы отличить истинный долг от ложного, сущность от видимости. Этот анализ есть моральное самопознание. "Испытай свое сердце!" – это первая заповедь всех обязанностей, первый долг по отношению к себе, как условие всех других. Нисхождение в преисподнюю, говорит Кант, есть путь к обожествлению. Моральный самоанализ и есть нисхождение в преисподнюю. Путь этот идет между Сциллой и Харибдой, которых нужно миновать, если мы не хотим испытать самого плохого из всех крушений, морального. Эти две

опасности суть "сентиментальное самоуничужение" и "себялюбивое самовозвеличение", ложное смирение и ложная гордость. Кто, смотря в свое собственное сердце, как бы успокаивается убеждением: "я совершенно не способен ни к чему хорошему", – тот потерпел крушение на одном подводном камне; кто, вглядываясь в свое сердце, может воскликнуть: "смотри, все здесь хорошо", – крушение того еще хуже<sup>192</sup>.

Идея долга живет в нас, мы можем и должны сделать ее единственной максимой нашего поведения. Действительно ли мы это делаем или сделали, это вопрос. На этот вопрос есть вполне верный, вполне безошибочный ответ: этот ответ есть совесть, которая говорит, не дожидаясь вопроса, ибо она судит постоянно. Всякий человек есть прирожденный безошибочный судья над собою в лице своей совести, всякий знает этого невидимого судью и слышит его голос, не всякий, а лишь очень незначительное меньшинство принимает во внимание то, что он говорит.

Совесть судит всякий наш поступок и решает, добродетелен ли он или нет: в первом случае он оправдывается, во втором осуждается. Либо поступок добродетелен, либо нет, он не может

быть одновременно и тем и другим, не может быть одновременно оправдан и осужден. Если поступок был достоин осуждения, то он не будет извинен: совесть не широка. Если поступок достоин осуждения, то тем менее будет он оправдан: не существует несправедливой совести. Если поступок был недобродетелен по самому существу, то он никогда не будет считаться хорошим: совесть не ошибается. Для судьи с широкою совестью, выражаясь образно, и "пять может быть четным числом"; неправильный судья может счесть кислое за сладкое; ошибающемуся судье черное может показаться белым. Совесть никогда не бывает подобным судьей: она никогда не бывает широка, всегда справедлива, безошибочна. Она знает самые глубокие мотивы наших поступков. Она никогда не может ошибиться в том, добродетелен ли был поступок или нет, ибо моральный характер моего поступка зависит единственно и исключительно от того, хотел ли я в поступке долга или нет. Возможно, что в данном определенном случае я считал долгом то, что не было долгом, я неправильно судил о долге, я ошибался. Подобная ошибка не уничтожает морального характера самого поступка, моральный характер связан с моим суждением, не с моим поступком.



Если этот поступок вытекает не из эгоистического намерения, то воля была чиста, то максима соответствовала долгу; судьей в этом является одна совесть. В этом вопросе не может быть ошибки. Было ли у меня намерение исполнить долг, или поступок вызван эгоистическими побуждениями, в этом совесть, знаток моего сердца, не может ошибаться.

Но как возможна сама совесть? Я субъект поступка, обвиняемый; я, совесть, судья над этим поступком: следовательно, я вместе являюсь и судьей, и стороною; здесь, следовательно, судья и сторона одно и то же лицо. Как это возможно? В гражданской жизни подобное соединение было бы самой несправедливой формой судебной власти. Как может быть устроен суд в такой форме, суд, при котором никогда не происходит ни малейшей несправедливости? Проблема уже решена ранее. Я поступающее – это одно, я судящее – это другое; первое есть характер "эмпирический", второе – "интеллигибельный", который обосновывает и обязывает, прозревает и судит эмпирический характер во всех его поступках. Если бы человек не был интеллигибельным характером, то нельзя было бы объяснить, каким образом он обязывает себя к чему-нибудь, каким образом могли бы быть

обязанности по отношению к самому себе. Человеческая природа соединяет чувственность и свободу<sup>193</sup>.

#### **4. МОРАЛЬ И РЕЛИГИЯ. ГРАНИЦЫ ПОНЯТИЯ ДОЛГА**

При посредстве совести человек делается ответственным за все свои поступки, не за внешнее деяние, а за тайное намерение. Эта ответственность не входит в область гражданского суда, она требует невидимого судьи, которого должно представлять как существо всеобязывающее, как морального законодателя, как творца мира или Бога. Теперь долг является в виде божественного веления, значение его не только нравственное, но и религиозное. Религиозный способ представления основывается на нравственном, а не наоборот. Как все обязанности в совокупности суть законы разума, так и религия, по своему истинному содержанию, должна быть обоснована "в пределах чистого разума".

Нравственные законы не потому обязательны, что они божеские веления, но они должны выполняться и представляются божественными только потому, что они суть долг. Представление их необходимости предшествует представлению их божественности. Последнее представление основывается на первом как на его предпосылке.

Если бы мы не представляли себе долг, как необходимое веление, то он не мог бы считаться божественным. Если это веление должно быть выполнено потому, что Бог дал его, то выполнение его было бы прежде всего обязанностью по отношению к Богу. Но основание обязательности во всех тех случаях, где оно не юридическое, есть моральное. Поэтому нет обязанностей по отношению к Богу. С одной стороны, мы не можем смотреть на нравственные законы так, что они обязывают нас только как божеские веления, с другой стороны, рядом с обязанностями по отношению к нам самим и к другим людям не существует особой области обязанностей по отношению к Богу. Это были бы особые религиозные обязанности наравне с обязанностями этическими: первые повелеваются религией, вторые моральным разумом.

Прежняя мораль принимала без дальнейшего это деление и рассматривала религиозные обязанности особо. Ясно, что эти обязанности к Богу настолько отличаются от всех других обязанностей по своему происхождению и по своему существу, что они не могут рассматриваться с одной и той же точки зрения и не могут быть соединены в одной науке. Бог не имеет никаких прав по отношению к нам, мы не

имеем никаких прав в отношении к нему. Отношение, в котором на одной стороне находятся только обязанности, на другой только права, создает такое противоречие, которое не может устранить никакое понятие разума. Обязанности к людям суть понятия разума, обязанности к Богу переступают наши умозрения: поэтому первые Кант называет "имманентными", вторые "трансцендентными". Если бы такие обязанности существовали, то они никогда не могли бы постигаться через посредство нашего собственного разума, они могли бы открываться нам только через Откровение. Знание, основанное на Откровении, по существу отлично от познания разума: здесь граница, разделяющая их; представление об особых религиозных обязанностях, как обязанностях по отношению к Богу, находится по ту сторону границы, оно не входит поэтому в философскую мораль, оно относится к области религии, не религии в пределах чистого разума, а откровенной религии<sup>194</sup>.

Нравственное прозрение разума знает только обязанности по отношению к человечеству, граница этих обязанностей совпадает с границей области долга. Только человек имеет обязанности, и только по отношению к людям.

То, что представляется нам обязанностью к другим существам (не человеческим), есть, в сущности, обязанности по отношению к нам самим. Если известные обязанности принимают подобную видимость, то они как бы становятся двусмысленными, амфиболическими. Эту видимость Кант называет "амфиболией моральных рефлексивных понятий, а именно, признавать обязанностью к другим существам то, что есть обязанность к себе или другим существам". Напр., очевидно человеческою обязанностью является не разрушать произведение природы, не мучить животных и т. п., но это не есть обязанности к животным, а обязанности в отношении себя. Мучение животных влечет за собою грубость и бесчувственность, с которыми не согласуется моральный душевный уклад и душевное удовлетворение.

Таким образом гуманность в обращении с животными, строго говоря, не есть обязанность по отношению к животным, а есть обязанность к нам самим, касающаяся животных. Человек не должен делать ничего, что делает его бесчеловечным: это отрицательная обязанность, которую мы имеем к нам самим; только поэтому мучение животных противоречит нашей

обязанности, только потому, что это нечеловечно. Таким образом Кант обосновывает наши обязанности в отношении животных косвенным путем. У человека нет непосредственных обязанностей к животным, у животных нет прав в отношении к людям: между теми и другими нет возможного нравственного отношения<sup>195</sup>. Известно, что Шопенгауэр оспаривал всю теорию кантовского учения об обязанности и особенно сильно нападал на этот пункт отношения к животным. Самым высшим побуждением нравственности было для него сострадание, симпатия, которые Кант исключал из числа нравственных мотивов; по мнению первого, должно существовать сострадание, непосредственно воспевающее жестокость к животным не ради людей, а ради самих животных.

## II. ОБЯЗАННОСТЬ К САМОМУ СЕБЕ

### 1. ФИЗИЧЕСКОЕ САМОСОХРАНЕНИЕ

Содержанием этих обязанностей будет собственное совершенствование, достоинство собственной личности. Так как к личности относится и естественная индивидуальность, животное существование, то эти обязанности и повелевают нам собственное усовершенствование как в физическом, так и в моральном отношении: культура всех наших способностей. Подобное веление представляет широкую область, а потому и широкую обязательность; невозможно точно предписать, что каждый должен делать для своего собственного усовершенствования, можно лишь требовать вообще, чтобы это усовершенствование было основой и целью наших поступков. Таким образом обязанности в отношении нас самих (вследствие широты их обязанностей) неопределенны как веления, однако они могут определять, чего в целях нашего усовершенствования мы должны избегать как в физическом, так и в моральном отношении; поэтому в качестве отрицательных велений, как

обязанности запретительные они определены, ибо они повелевают то, что во всяком случае должно быть опущено, они запрещают то, чего во всяком случае не должно делать. Первое условие собственного усовершенствования есть самосохранение, противоположность его саморазрушение, которое с моральной точки зрения есть унижение. Поэтому запретительные обязанности в отношении нас самих выражаются следующими запрещениями: 1. не разрушай твоей физической самости! 2. не унижай твоей моральной самости.

Физическое самосохранение касается телесного существования продолжения рода и телесного питания. Противоположностью этого будет намеренное саморазрушение: самоубийство, неестественное половое наслаждение или онанизм, вредное излишество в еде и опьянение. Так как Кант называет "пороком" намеренное нарушение обязанности, то он был принужден считать пороком и самоубийство, тогда как пороком следует называть поведение, противоречащее долгу, сделавшееся привычкой и склонностью.

Все эти запретительные обязанности представляют широкое поле для казуистики. Должно ли самоубийство считаться

предосудительным при всяких обстоятельствах, даже в случае геройского самопожертвования, вроде геройской смерти Курция? Позволительно ли преднамеренно делать что-нибудь, что может иметь последствием смерть? Известно, что Кант был одним из самых непримиримых врагов прививки оспы, которую он объявлял прививкой животности и самоотравлением. В своей морали он ставит казуистический вопрос: "Дозволено ли прививание оспы?" Немного комичной представляется казуистика в вопросе третьей запретительной обязанности. Обильное удовлетворение в питье вином часто содействует дружескому веселью за столом: Кант не презирал первого удовольствия и был большим любителем второго. Что привлекательнее дружеской беседы за обедом, и что оживляет ее более, как не вино? Нельзя ли в этом отношении, "допустить для вина, если не как панегирику его, то по крайней мере как апологету, его употребление, которое граничит с опьянением?" И если в пирушке легко переступают за пределы дозволенного удовольствия, то не является ли формальное угощение равным преднамеренной неумеренности? Можно, как предлагает Честерфильд, ограничивать число гостей числом муз, ибо чем общество меньше, тем ограниченнее

будет физическое удовольствие при общей беседе. Кажется, как будто страсть философа к дружескому застольному веселью лежала на его совести, и он пытается основательно разобраться в обязанностях. В конце концов, он ставит казуистический вопрос: "Насколько простирается нравственное право следовать приглашениям к неумеренности?"<sup>196</sup>

## 2. МОРАЛЬНОЕ САМОСОХРАНЕНИЕ

Моральное самосохранение есть поддержание собственного достоинства; противоречащая долгу противоположность этого есть умышленное самоуничижение или уничтожение собственной личности. Запрет гласит: "не унижай себя! не поступай бесчестно!" Первое условие достоинства есть честность. "Будь тем, что ты есть! Никогда не желай казаться иным! К твоей личности относится также и все, что ты думаешь и знаешь. Будь вполне правдивым во всем!" Умышленная противоположность правдивости есть ложь. "Никогда не лги!" Ложь признается Кантом источником всех зол, она элемент всего злого, она была первым грехом людей, предшествовавшим еще и братоубийству. Нет случая, где бы ложь была дозволена. Наш философ относится к этому настолько серьезно, что он ставит казуистический вопрос, можно ли исключительно из вежливости говорить: "покорный слуга?" Он не хочет допустить исключения для вынужденной лжи. Она никогда не может быть дозволена, ибо она воспрещается морально при всяких обстоятельствах.

Еще недавно Шопенгауэр, в противовес

кантовским объяснениям, оправдывал вынужденную ложь самозащитой. Как несправедливость может быть причинена насилием и хитростью, так и защита от несправедливости позволительна в обеих формах: самозащита хитростью есть ложь по необходимости. Кант отрицает ее в самом крайнем случае. Предположим, что преследуемый, скрываясь от опасности, прибегает к нам и с нашего ведома скрывается в нашем доме; предположим что само преследование самое несправедливое, что это убийца, отыскивающий свою жертву, что эта жертва наш друг: даже и в этом случае мы не смеем обманывать убийцу, если он спрашивает нас о местопребывании преследуемого. Бенжамен Констан пытался оспаривать это положение немецкого философа в одном французском журнале. Если бы правило говорить истину должно бы было иметь силу без всяких ограничений, то никакое человеческое общество не могло бы принять этого правила; мы обязаны говорить правду только тогда, когда другой имеет право на истину, а такого права убийца иметь не может. Таково же и возражение Канту со стороны Шопенгауэра. Обязанность говорить правду имеет, по его мнению, свои правильные

ограничения и исключения. Кант возражал французу, что правдивость есть обязанность не к другим, а исключительно к нам самим; никто не имеет права на истину, в правдивости мы обязаны нам самим и только поэтому и всякому другому.

Достоинство всякой личности стоит во всех случаях выше ценности вещи и равно достоинству других личностей. Поэтому будет самоуничижением, если мы отдаемся любви к обладанию или подчиняемся другим лицам до потери своей собственной личности. Если влечение к обладанию делается максимой, то такой вид самоуничижения будет скупостью или скаредничеством. Если мы подчиняемся другим лицам до самоуничижения, то этот вид унижения будет рабством или раболепством. Надо избегать всего, что представляет из себя рабство или ведет к рабству, т. е. к гнусной зависимости от другого; сюда относится всякая форма рабства, всякая отдача собственного права, всякое принятие излишних благоденствий, за которые не отплачивают, всякая лесть, паразитство, прошение милостыни и легкомысленные долги. Здесь Кант ставит очень обоснованный и серьезный казуистический вопрос, не есть ли это продажное отчуждение своей личной независимости и достоинства, когда во внешних

формах обхождения намеренно простой язык приличия заменяют выражениями самоунижения и подчиненности и не могут достаточно унизиться в изъявлениях пресмыкающегося. "Самые отменные выражения уважения в словах и в манерах даже по отношению не к начальственному лицу в гражданском обществе, поклоны, наклоны, придворные выражения с пунктуальной точностью, обозначающие различия положения, выражения, совершенно отличные от вежливости, все эти, ты, он, Вы, Они или Ваше Высочество, Ваше Благородие, Ваше Высокоблагородие (*ohe, jam satis est*) в обращении (в этой педантичности немцы зашли дальше всех народов земли, за исключением, может быть, индийских каст), не есть ли все это доказательство широкой склонности к раболепству среди людей? (*Нае pugae in seria ducunt*). Но тот, кто унижается до червя, не может впоследствии жаловаться, если он будет раздавлен"<sup>197</sup>.

## Глава четырнадцатая

### УЧЕНИЕ О ДОБРОДЕТЕЛИ. В. ОБЯЗАННОСТИ К ДРУГИМ ЛЮДЯМ. ПЕДАГОГИКА

#### I. РАЗДЕЛЕНИЕ ЭТИХ ОБЯЗАННОСТЕЙ

Безусловной целью всех нравственных поступков есть личное человеческое достоинство в нас и в других; эта цель должна присутствовать во всяком поступке как его максима. Отсюда явствует, какие нравственные обязанности мы должны выполнять по отношению к нашим ближним: мы должны на их цели (поскольку они совпадают с нравственным законом) смотреть как на наши цели и не унижать их личности до наших средств. Мы не можем заставить другого, чтобы он охранял свое достоинство и исполнял нравственный закон, ибо он может выполнять его только при посредстве своего собственного деяния и самого внутреннего настроения своих мыслей, которое никто иной не может иметь за него, но мы можем избежать всего, чтобы не затронуть человеческого достоинства в чужом



лице и не нарушить его. Поэтому обязанность уважения к другим выражается в виде запрета: "никогда не смотри на других людей и не обращай с ними, как будто они были средством для тебя, никогда не нарушай их достоинства, имей всегда это достоинство перед глазами и делай его принципом твоего поведения!" Запрещение это узко; в такой форме уважение к другим является точно определенной совершенной обязанностью. Этим мы не делаем ничего особенного, ничего имеющего заслугу, а исполняем лишь должное и не оказываем людям благодеяния, которое заслуживало бы с их стороны благодарности.

Мы никогда не должны смотреть на других как на наше средство, наоборот, делать их цели нашими, насколько это возможно. Прибавка: "насколько это возможно", содержит двоякое ограничение. Безнравственные цели никогда не должны становиться нашими целями. Нравственная конечная цель всякого человека есть собственное совершенство или достоинство, как право быть счастливым; эту цель другого лица мы не можем сделать нашей целью, ибо собственное совершенство может быть только делом самого человека: это достоинство есть дело настроения мысли, самое внутреннее дело

человека; поэтому совершенно невозможно, чтобы один человек мог здесь заступить другого. Таким образом из нравственно оправдываемых целей остается только благополучие другого человека; счастье не исключается из нравственных конечных целей, но при известном условии включается в него. Это условие должно осуществляться самим другим лицом; его благополучию же мы можем и должны содействовать. Если своей максимой я делаю благо другого, то мое отношение к нему не есть отношение случайного расположения, а морально обоснованного желания добра. Расположение есть склонность, основанная на аффектах, есть "патологическая любовь"; желание добра есть любовь "практическая": этой практической любви требует долг добродетели. Когда христианское учение говорит: "любите врагов ваших", – то оно требует максимы благожелательности ко всем людям. Кто должен быть исключен из этого чувства благожелательности, если оно распространяется и на врагов? Соответственно этому обязанности по отношению к другим людям делятся на два рода: на "обязанности любви" и на "обязанности уважения": первые, вследствие широты их обязательности, суть обязанности несовершенные, вторые, наоборот,

вследствие их отрицательной и узкой формы, суть обязанности совершенные; выполнение первых есть заслуга, выполнение вторых должно<sup>198</sup>.

## **II. ОБЯЗАННОСТИ ЛЮБВИ И ИХ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ**

### **1. БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТЬ И БЛАГОДАРНОСТЬ**

Мотивом всех обязанностей любви является максима благожелательства: она обязывает оказывать добро, оказанное благодеяние обязывает к благодарности. Благодеяние в экстенсивном отношении представляет широчайшую область, ибо оно прилагается ко всем, но интенсивно оно может применяться только в узком кругу. То, что делается благожелательным настроением, на то тот, кому оказано благодеяние, может ответить лишь признательным или благодарным настроением. За настроение нельзя отплатить деянием, а исключительно лишь настроением же: поэтому благодарность нельзя устранить, она есть святая обязанность, от которой ничто не может нас избавить; мы не уничтожаем благодарность тем, что мы воздаем добром за добро, ибо мы получили его ранее, чем мы могли на него ответить. Долг остается непогашенным. Всякое

чувство долга ложится тяжестью. Для облегчения этой тягости существует единственное моральное средство, заключающееся в том, чтобы действительно питать благодарность, чтобы быть благодарным в душе и чувствовать себя хорошо в этом настроении благодарности. Существует ложный способ оказания благодеяния; это в том случае, если оно оказывается не по чистой благожелательности, а с намерением приобрести благодарность людей и поставить другое лицо в положение морально-обязанного. Такое намерение эгоистично; этим благодеяние отравляется, и чувство долга делается тяжестью, подавляюще настроением благодарности.

Когда имеют намерение приобрести благодарных людей, то не следует удивляться, если это намерение не попадет в цель, и наоборот, плодят неблагодарность. Неблагодарность есть противный долгу, неморальный способ утолять обязанность благодарности или снимать тяжесть этого долга. Всякое чувство задолженности делает нас зависимыми. Человеческая гордость противится всякой зависимости от другого; если гордость возмущается зависимостью, то она плодит неблагодарных. Гордость очень часто бывает причиной неблагодарности. В отношениях благодетеля к тому, кому

оказывается благодеяние, есть некоторое неравенство. Настоящая благодарность, исходящая из души, не чувствует этого неравенства. Когда впервые начинают ощущать неравенство, то ощущают мучительное горькое настроение, которое пробивает путь к неблагодарности. Где это неравенство ощущается менее всего, там люди наиболее щедры в благодарности. Благодарность потомков, неблагодарность современников сделались поговорками.

Чем ближе (не по крови, а) в пространстве и времени стоят к нам благодетели человечества, тем более склонны мы ставить себя на одну с ними доску, тем неприятнее, тягостнее является для нас их высота, тем тяжелее обязанность благодарности: это есть причина того, почему пророк имеет наименьшее значение в своем отечестве, ибо нигде неравенство с ним не ощущается сильнее, чем там, где сравнение с ним легче всего. Для того чтобы восстановить неприятное нарушение равновесия, благодетелей человечества стаскивают вниз с их высоты и ставят их к подножию обыкновенного человеческого существования; недостаточно того, что не признают его заслуг, недостатки его тщательно выискиваются, а если не находят, то

выдумывают их. Подобная неблагодарность заложена в дурной стороне человеческой природы. Кант называет ее "любовью к людям, вывороченной наизнанку"<sup>199</sup>.

## 2. БЛАГОЖЕЛАТЕЛЬНОСТЬ И ЗАВИСТЬ

С другой стороны, в противоположность благожелательству существует зависть, настроение, относящееся недоброжелательно к чужому счастью. Дары счастья это преимущество, возвышающее ценность человеческой жизни в глазах мира; всякое преимущество создает неравенство, различие, против которого восстает личное чувство людей, оставшихся без преимуществ. Это чувство естественно и умолкает только перед моральным сознанием человеческого достоинства, с которым внешние человеческие ценности не могут сравниться. Кто не может подняться до этого сознания, тот отдан на полный произвол этим естественным побуждениям. В невольном возмущении личного чувства против чужих преимуществ заключается элемент зависти, который может быть искоренен только чисто моральным настроением мысли. Без этого нравственного противодействия этот враждебный элемент растет и превращается в злое чудовище, которое человеческая душа выносит на свет из своих темных недр. Против зависти единственное спасение это любовь и именно любовь практическая,

т. е. благожелательное настроение, сделавшееся максимумом. Счастливым завидуют: этого хочет закон природы, только нравственный закон не хочет этого<sup>200</sup>.

Связь между счастьем и завистью покоится на темных силах природы, которые исчезают только перед мощью нравственного закона. Древние называли ненависть роком, судьбою счастливых; эта сила представлялась им божественною необходимостью, поэтому они говорили о "завистливом божестве". Понятия прояснились, дело осталось. Зависть все еще неизбежная судьба счастливых, но теперь это уже не завистливое божество или рок, а зависть, которая представляется неизбежной судьбою счастливых, она потеряла характер божества и носит человеческий облик, она перестала быть темной и известна каждому своими повседневными отвратительными чертами.

### **3. СОЧУВСТВИЕ И ЗЛОРАДСТВО. СОСТРАДАНИЕ**

Естественное личное чувство содержит в себе склонности к неблагодарности и зависти. Здесь деятельная любовь к людям имеет могущественного противника, вооруженного самой природой, который затрудняет ей исполнение обязанности; существует человеческое чувство, которое невольно служит практической любви людей, это "гуманность, участие во всем человеческом, душа, открытая чужому счастью и горю, которая вместе с Хремесом Теренским заявляет: я человек, все, что сличается с человеком, касается и меня!" Когда наше сердце открыто для людей, то это настроение души способствует тому, чтобы доброжелательство к людям стало нашей максимумом и содействие чужому счастью стало нашей обязанностью. Это гуманное настроение независимо от проходящих порывов сердца, оно практическое, а не эстетическое или чувственное. От практического участия надо отличать пассивную восприимчивость к чужому благу или несчастью, голая сострадательность, сочувствие к чужим радостям или горю в глазах Канта не

имеет моральной ценности. Ни одна мораль не относилась более презрительно к состраданию и вообще к естественной симпатии. Практическое готовое на помощь участие есть все, сострадание не имеет никакого значения.

У Шопенгауэра сострадание есть высший нравственный мотив, У Канта оно не есть мотив, оно лишь пассивное, растроганное, бессильное ощущение. Чужое страдание заражает нас, сострадание есть не что иное, как именно такое заражение, патологическое, а не практическое чувство. Что из того, что я сострадаю? Что из того, что вместо одного, которого постигло несчастье, теперь страдают двое? Первый страдает действительно, другой в воображении. К чему воображаемое страдание? В глазах Канта сострадание есть расточительство чувств, вредный для морального здоровья паразит, надо остерегаться питать его. "Не может быть, чтобы обязанность заключалась в увеличении зла в мире"<sup>201</sup>. Сострадание и есть это ненужное увеличение страдания. Помогать где и насколько это возможно, а где нельзя, там не размягчаться воображаемыми чувствами и не становиться неспособным к поступкам, такова мораль Канта, противоречащая состраданию. Сострадание патологично, оно основывается не на максимах, а

на аффектах. Если благодетельствуют только из сострадания, то, в сущности, заботятся только о себе, а не о других. Поэтому-то настоящая мораль и различает так строго патологическую любовь к людям от практической. Различие обеих лучше всего обнаруживается по их результатам.

Практическая любовь к людям делает из человека друга людей, который остается таковым при всяких обстоятельствах; то, что он делает, исходит из прочного непоколебимого образа мысли, заключающегося не в том, чтобы нравиться себе или другим, а проистекающего из долга, который остается неизменным. Наоборот, патологическая любовь к людям легко может создать врага людей и превратиться в свою противоположность; именно люди с самым мягким сердцем становились мизантропами; на их склонности не отвечали, благодеяния их не признавали; где они сеяли любовь, там они пожали ненависть; где они заслужили благодарность, им платили неблагодарностью. Так как они действовали только по склонности, из доброго сердца, по мягкому чувству, то они часто должны были ошибаться, в конце концов они ожесточились; ожесточение наступает у таких людей быстро, люди вместе и в частности представляются им теперь недостойными их

склонности, все их прежние благодеяния представляются им теперь глупостями, которые они хотят исправить тем, что они ударяются в противоположную сторону. Так, в суровом климате мира всего быстрее охлаждаются сострадательные сердца, и из самого горячего друга людей часто в одну ночь человек делается похожим на Тимона. Только максимы стоят непоколебимо и противостоят всякому противоречащему ему опыту. Они не расслабляют человека, а делают его хорошим.

Противоположностью благожелательного настроения будет настроение ненавистное; в противоположность любви к людям существует ненависть к людям. Обязанности любви суть благотворительность, благодарность, участие; противоположными настроениями являются зависть, неблагодарность, злорадство. Как человеческое участие радуется, когда другому хорошо, так злорадство питается несчастьем другого: по своему естественному происхождению оно ближе всего к зависти, это то удовольствие, к которому стремится зависть. Если я испытываю неприятность при счастье другого человека, то я буду радоваться при его несчастье. И неужели можно питать это тайное желание, ничего не делая для того, чтобы оно

осуществилось? Кому чужое несчастье приносит радость, у того уже есть стремление вредить другому.

Зависть не только ненавистна, она вредна и потому страшна. В ряду недоброжелательных настроений она самая дурная. Маленькое позорящее слово, которое бросает зависть во вред другому человеку, есть уже начало вредного и злого поступка. К зависти и к злорадству возбуждает человеческую душу контраст. Первое естественное побуждение как к ненависти, так и к злорадству есть чувство своего собственного состояния. Если я болезненно ощущаю, что мне хуже, чем другим, то это уже замаскированная зависть; когда я с удовольствием ощущаю, что мне лучше, чем другим, то во мне пробуждается злорадство. Кант делает очень тонкие психологические замечания о происхождении злорадства: "Ощущать сильнее свое благополучие и даже свое хорошее отношение к другим в тех случаях, когда несчастье или гибель других наподобие фольги, подкладываемой под стекло, более ярко отражает наше благополучие, это свойство заложено в человеческой природе согласно законам воображения и контраста". Этим способом эгоизм, если он не побеждается чувством долга, приводит нас к такому морально

превратному душевному укладу, что мы радуемся негодности других, чтобы вкушать собственную ценность<sup>202</sup>.

### **III. ОБЯЗАННОСТИ УВАЖЕНИЯ И ИХ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ. ВЫСОКОМЕРИЕ**

Охотно смотря на чужую негодность, расположенное к ненависти настроение готово уменьшать чужую ценность и посягать на его достоинство, ибо именно в нем состоит собственно ценность человека. В таком случае оно не только не исполняет обязанности любви к людям, но и нарушает обязанность уважения к другим. Обязанность уважения к другим повелевает в форме запрещения: "никогда не нарушай чужого достоинства, воздерживайся от всякого унижения других людей, это воздержание сделай своей максимой!" В такой форме обязанность уважения точно определена и закончена. Можно указать на три различных формы, в которых выражается безнравственное оскорбление чужого достоинства и унижение чужой личности. Мы ценим низко другого в сравнении с нами самими, считаем себя лучше его и в таком самомнении относимся к другим свысока: эта форма есть "высокомерие". Мы умаляем другого не только в нашем собственном мнении, пренебрегая им, но и в глазах других



людей, презрительно судя о людях и распространяя про них дурную и злую молву: эта форма есть "злословие". Особенно охотно рассказывают о том, что вредит другому, выставляют его ошибки, следят за его привычками, чтобы найти возможно больше промахов, а если найденного недостаточно, то действительные ошибки преувеличиваются, и наконец воображение, стремящееся к злословию, выдумывает и вовсе несуществующие. Таким образом злословие переходит в клевету. Нет людей без недостатков и слабых сторон. Стремление к умалению других людей всюду находит себе пищу; достаточно возможно ярче осветить и обнажить существующее недостатки, так чтобы они бросались в глаза, чтобы тот, кто является мишенью наших суждений, оказался смешным перед всем светом: эта форма умаления есть "злая страсть к издевательству и насмешке".

Основная форма нарушения уважения есть высокомерие: самолюбие, стремящееся возвыситься над другими, и убеждение в своей собственной несравненной ценности. Никто не может выдержать этого сравнения: собственная ценность принимается за нечто столь верное и неоспоримое, что всякий другой обязан признать ее без дальнейшего. Недостаточно поэтому, что

высокомерный человек низко ценит другого человека в сравнении с собой, он предполагает, что тот сам презирает себя, мысленно сравнивая себя с ним (высокомерным); на стороне другого он не признает равного себе права: таким образом по своему образу мысли высокомерие есть самая крайняя несправедливость. В сущности, это не есть убеждение; ибо как может серьезно кто-нибудь быть убежден в чем-нибудь неосновательном? Это не что иное, как воображаемое убеждение; чистое заблуждение: поэтому-то высокомерие вполне суетно. Что высокомерный человек воображает об себе, то не может быть высшим достоинством, высшею моральною человеческою ценностью, следовательно, будет исключительно лишь преимуществом во внешних вещах, в положении, в почести, богатстве, личных отличиях, одним словом, только в таких вещах, которые в сравнении с нравственным достоинством вполне ничтожны. То, чему высокомерный человек придает значение, есть вполне воображаемые и лишние ценности вещи: он придает им значение неразумно, следовательно, нецелесообразно. Цель его лишена ценности, средства его противоречат цели, и то и другое суетно. Когда достойные цели преследуют

достойными средствами, то эта служит признаком величайшей мудрости. Когда цели, лишённые ценности, преследуют суетными средствами, то это необходимо должно считать крайней противоположностью мудрости: поэтому высокомерие есть крайняя глупость. Несоответствие между намерениями высокомерия и его успехами крайне велико. Оно требует выражений уважения со стороны света, но, будучи несправедливым, суетным, глупым, оно необходимо должно пользоваться презрением всего света: оно не только неразумие, но неразумие оскорбительное, это глупость, имеющая не только склонность к сумасшествию, но, в сущности, уже есть сумасшествие.

В то время как высокомерный человек воображает, что он стоит на вершине мира и презрительно смотрит на других людей со своей высоты, он прямо приближается к дому умалишенных и спускается до жалкого состояния, где он делается объектом жалости людей. Высокомерие не следует смешивать со справедливой гордостью. Высокомерие требует от других, чтобы они презирали себя; оно предполагает у других презрение к себе, так как они не обладают известными ничтожными благами. Если бы высокомерный человек сам не

обладал этими благами, будь это благо действительное или воображаемое, то он бы мало ценил сам себя, он бы смирился перед теми, кто обладает этими благами; он бы не предполагал у других такого образа мыслей, если бы он не находил таких склонностей в себе. Ложное смирение гнусно. Как с истинною гордостью связывается и истинное смирение, так с высокомерием связано ложное смирение. Высокомерный человек – и глупец, и низкопоклонник<sup>203</sup>.

#### IV. ОБЩЕСТВЕННЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ. ДРУЖБА

Когда истинное расположение соединяется с истинным уважением к другим, то из такого соединения рождаются добродетели дружеского общения, "гомилетские добродетели", как их называет Кант, которые придают соответствующую форму обхождению и избегают обеих крайностей: обособления и (что еще неприятнее) навязчивости. Кто не удаляется от других и не навязывается, тот доступен, вежлив, мягок в споре и т. д. Описывая добродетели обхождения, Кант излагает свой собственный взгляд. "Общаться с людьми при помощи своих нравственных качеств, не замыкаться в себе, это настолько же обязанность к себе, как и по отношению к другим людям; сделать себя неизменным центром своих принципов, но смотреть на них как на часть всеобъемлющего всемирно-гражданского образа мысли, не стремиться к жизненным благам как цели, но культивировать средства, косвенно к ним ведущие, приятность в обществе, терпимость, обоюдную любовь и уважение, и таким образом приобщать к добродетели грации: во всем этом

заключается обязанность добродетели". В этой обязанности добродетели соединяются таким образом оба направления, указанные нравственным законом: обязанности по отношению к себе и обязанности в отношении к другим людям<sup>204</sup>.

Если мы представим себе такие людские отношения, в которых взаимные обязанности любви и уважения исполняются точно, то такое отношение стало бы моральным идеалом, завершенным выражением человеческой нравственности. Существует ли такой идеал? Отношение это вполне моральное, поэтому его нельзя искать в юридических формах, в таких отношениях, которые так или иначе испытывают на себе правовой гнет: поэтому мы не будем искать этих отношений в связях семьи или государства. Союз между собою заключают свободные личности, независимо от каких бы то ни было правовых притязаний, союз, основанный исключительно на взаимной любви и взаимном уважении. Полная взаимность есть совершенное равенство: к этим отношениям не примешивается никакой личной выгоды, которую бы кто-нибудь искал от союза с другим; с этой стороны отношения эти самые деликатные из всех существующих отношений; они тем крепче, чем

сердечнее любовь и чем сильнее уважение с обеих сторон. Человеческая любовь объемлет все, но не с одинаковою сердечностью, она наиболее задушевна в самой узкой сфере, и только здесь она может обнаружиться во всей своей силе как нравственное настроение и вместе душевное участие. Эта узкая сфера есть союз двух лиц, союз дружбы.

Дружба основывается не на случайных склонностях и изменчивых аффектах, которые быстро испаряются; так возникают только так называемые незрелые дружбы, которые не заслуживают этого имени. Истинная дружба есть дело уверенного, обдуманного, взаимного выбора, это союз, в котором интимная связь соединена с самой большой свободой: в этом дружба совершенно единственна в своем роде. Этому условия не выполняет никакое другое отношение. Дружбу создает не только одна взаимная любовь, ибо любовь есть как бы нравственная сила притяжения, которая стремится к наибольшему сближению и к растворению одного лица в другом. Любовь одна нарушает самостоятельность и личную независимость, в которой коренится дружба: поэтому чем страстнее любовь, тем она более опасный враг дружбы. Какова причина часто переживаемого

опыта, что дружба, основанная на страстном влечении, внезапно невольно охладевает без всякой причины именно в момент наибольшего сближения, когда, кажется, уже нет ни малейшей двойственности? Нетрудно отгадать причину этого. В момент самого высшего искомого сближения дружба переступает свою естественную границу, свою истинную меру, это уже более не дружба, а нечто такое, что уже неспособно быть определенным отношением, и таким образом это отношение внезапно обрывается. Каждый возвращается в себя, охлажденный. Это подобно наводнению, наступающему после того, как богатый ощущениями поток проломал последнюю плотину, и каждый уже думает о своем собственном спасении, каждый удаляется и выносит на сухую землю чувство своего я. В этом в коротких словах история некоторых страстно заключенных, быстро пережитых, внезапно охладившихся юношеских дружб.

Если бы в природе действовала только одна сила притяжения, то не могло бы образоваться ни одного твердого тела. Нечто подобное происходит и в нравственном мире. Только из взаимодействия притяжения и отталкивания объяснима естественная природа. Нравственная

сила притяжения – это любовь. В нравственном мире есть и сила отталкивания: безнравственное отталкивание – это ненависть, нравственное отталкивание – это уважение; это благодетельная противодействующая любви сила, правильное ограничение ее истинной и стойкой мерой. Взаимное уважение охраняет ненарушимые границы личной свободы, которую никогда нельзя отчудить; оно ничего не отнимает от задушевности любви, оно придает ей спокойный, зрелый, мужеский характер. Истинная дружба отличается мужеским характером. Когда два лица любят и уважают друг друга с наибольшей задушевностью и одинаковой силой, то дружба осуществлена, и в таких отношениях заключается моральный идеал товарищеской добродетели.

Конечно, условия, требуемые идеальным союзом дружбы, очень редки. Эта чисто моральная дружба хоть и редка, как "черный лебедь", но здесь или там иногда существует. А где подобная дружба действительно существует, там человеческая жизнь доказала, что она способна к совершенству. Мы знаем, какое значение имела дружба в собственной жизни Канта. Другого отношения к людям он не знал. Как он сам ощущал дружбу в своей жизни, так он и оценивает ее в конце своего учения о

добродетели. Чувствуется, с какою теплотою написаны эти строки. Следующие простые и ясные слова имеют непосредственное отношение к нему, к его потребности в дружбе и испытанном в ней удовлетворении: "Если он найдет человека, который обладает хорошим образом мысли и рассудком, так что он может с полным доверием открыть ему свое сердце, и который, кроме того, совпадает с ним в суждении о вещах, то он может дать простор своим мыслям; он уже не вполне наедине со своими мыслями, как в тюрьме, он наслаждается свободой, которой он лишен в большом обществе, где он должен замыкаться в себе самом"<sup>205</sup>.

## V. МЕТОДИКА

### 1. ЭТИЧЕСКОЕ ПРЕПОДАВАНИЕ

Добродетель не прирождена, а приобретается познанием, упражнением. Как она приобретается, этому учит этический "метод"; истинным методом нравственного преподавания будет "этическая дидактика", методом нравственного упражнения "этический аскез". Существует два рода преподавания: акроаматическое и эротематическое. При первом ученик лишь слушает, учитель излагает; при втором ученика спрашивают, и весь урок имеет форму разговора, который либо представляет из себя диалог, если ученику тоже позволено спрашивать, либо ведется по катехизису, если ученик только отвечает и от него все спрашивают: это форма сократовского преподавания.

Ничто не понимается лучше и яснее и не удерживается прочнее, как то, что сам отыскиваешь. Поэтому то, что можно преподавать сократовским методом, то и должно преподавать этим методом. Исторические факты передаются, до них нельзя дойти собственным

размышлением. Другое дело с понятиями разума вроде математических или этических. Все понятия разума можно выпросить у ученика, если учитель правильно спрашивает, а ученик обладает достаточной степенью способности размышления. Всю кантовскую философию наподобие платоновской можно изложить в диалогах, ибо она имеет всецело дело с понятиями разума. В этом одна из точек сходства кантовской философии с сократовской; последней недостает лишь того, чем обладает в полной мере кантовская философия – систематической формы.

Для преподавания этики Кант требует катехизического метода. Нравственный образ мыслей должно образовывать не примерами, а основоположениями: в преподавании этики примеры никогда не следует употреблять, как образцы личного подражания, а исключительно как свидетельства сущности дела. Чтобы показать применение этического метода преподавания в том виде, как он его требует, Кант набрасывает отрывок "морального катехизиса". Посредством ряда правильно поставленных вопросов он заставляет ученика самого образовывать нравственные понятия: каким образом забота о благополучии составляет ближайшую и естественную цель наших поступков, но ни в

каком случае не может быть последнею и безусловною целью; каким образом человеческое счастье обуславливается нашим достоинством, а это последнее заключается в исполнении долга и в моральном настроении; как мы можем стать достойными блаженства собственными силами, но не можем приобщиться к блаженству и нуждаемся для этого в божественном всемогуществе и справедливости, и как здесь из нравственного умозрения вытекает религиозная вера<sup>206</sup>.

## **2. ЭТИЧЕСКОЕ УПРАЖНЕНИЕ И ВОСПИТАНИЕ**

Нравственный взгляд еще не есть нравственный поступок; если бы это было так, то наилучший моралист был бы и наилучшим человеком. Главное в том, чтобы быть нравственным и поступать нравственно. В настоящем и точном смысле слова никого нельзя сделать моральным; настроение мысли есть собственная самая внутренняя сущность, оно никогда не есть дело чужой помощи. Но можно воспитывать такое душевное настроение, которое содержит все благоприятные для морали условия; посредством правильного руководства возрастающее поколение можно отучать от того, что мешает моральности и портит человека в самом корне. Тот, кто без сопротивления поддается всякому возбуждению, следует за всяким впечатлением, предоставляет себя порывам и страстям, удаляется от всякой опасности и всякого огорчения, у того нет нравственной энергии. Для того чтобы человек был способен переносить лишения, он нуждается в известной закаленности. Эта закаленность приобретается через упражнение, через

практические лишения, как физические, так и душевные.

Этот "этический аскез", как его называет Кант, необходимо отличать от аскеза религиозного и монашеского: последний умерщвляет все побуждения и ставит себе целью утопическое освобождение от греховности, тогда как моральное упражнение заключается в дисциплине и вырабатывает диетику, укрепляющую волю, обезоруживает страсти и аффекты, овладевающие нами, и доставляет возможность нам достигнуть такого самообладания, при котором истинное чувство своего достоинства наиболее удовлетворяется. Мы здоровы морально только тогда, когда мы господствуем над собою; мы нездоровы, когда нас влекут аффекты и страсти. Моральное здоровье есть цель этического аскеза, который правильнее всего было бы назвать "этической гимнастикой". Чувство здоровья делает нас веселыми и бодрыми, и это радостное моральное чувство, это бодрое и здоровое настроение и есть и самая благоприятная почва для моральности, та почва, которую может и должно развить этическое воспитание<sup>207</sup>.

## VI. ПЕДАГОГИКА

### 1. РЕФОРМА ПЕДАГОГИКИ. РУССО И БАЗЕДОВ

Вся этическая методика направлена на моральное образование, и этим она затрагивает самую высокую задачу воспитания, с которой все остальные находятся в связи. Поэтому здесь открывается нам взор на всю кантовскую педагогику. Хоть философ и не изложил педагогику в специальном научном сочинении, но на его обязанности по службе лежало от времени до времени читать по ней лекции, и по этим лекциям другими лицами были изложены его взгляды и изданы отдельно: в них нет системы, а лишь ряд замечаний без строгой связи, причем одни и те же фразы часто повторяются, и помеченная систематизация не выдерживается<sup>208</sup>.

В своих педагогических приемах Кант всецело становился на сторону реформаторов педагогики. Ни в какой другой области реформа не представлялась ему столь серьезной и необходимой, как именно в воспитании. Казенная



школа со своим персоналом, управляемым сверху, была совершенно не в состоянии исполнять истинные задачи педагогики. Нравственное образование совершенно не входило в расчет, а интеллектуальное заключалось в дрессировке путем бессмысленного заучивания и накопления мертвых знаний. В этих учреждениях воспитания не было упорядоченной дисциплины, она была отдана во власть случая и произвола и не имела иных средств кроме нецелесообразных и жестоких наказаний. Под гнетом школьного регламента, предписываемого учебными методами и руководствами, при необходимости несвоевременной экономии, которая едва доставляла школе нужные средства, всякое свободное движение и всякий прогресс были стеснены. Единственным прибежищем для системы правильного воспитания оказывалось частное учреждение, основанное на правильных принципах. Воспитание должно касаться всего человека; поэтому воспитанник должен был быть всецело доверен попечению наставника в воспитательном заведении, которое составляет независимый замкнутый в себе мир. Только от распространения таких нормальных школ, свободных от всякого правительственного гнета, всецело предназначенных цели воспитания,

можно ждать улучшения школьного дела. Руссо в своем Эмиле высказал первое свободное слово; он выставил новую теорию воспитания, которая увлекла его современников и произвела особенно сильное впечатление на Канта<sup>209</sup>. Это было первым поэтическим призывом к упрощенному и совершенно измененному воспитанию.

Первый практический опыт своим основанном в Дессау "Филантропином" сделал Базедов<sup>210</sup>. Основание этого учреждения вполне отвечало желаниям Канта.

Он посвятил новому воспитательному учреждению очень прочувствованное слово и в статье "На общее благо", помещенной в Кенигсбергской газете, предлагал всем странам принять в нем участие. "В образованных странах Европы нет недостатка в воспитательных учреждениях и благонамеренном рвении наставников, желающих быть полезными в этой области, и тем не менее теперь вполне ясно доказано, что учреждения эти испорчены при самой постановке их, что, так как все здесь устроено вопреки природе, то из человека далеко не вызывается то хорошее, склонность к чему вложена природою и что, так как мы, животные создания, сделались людьми только благодаря развитию, то мы увидали бы вокруг нас

совершенно других людей, если бы повсюду практиковалась та метода воспитания, которая мудро заимствована у самой природы, а не создалась рабским подражанием суровым и неопытным временам. Однако совершенно напрасно ждать спасения человеческого рода от постепенного улучшения школы. Если из этой школы может возникнуть что-нибудь хорошее, то она должна быть преобразована, ибо она была ошибочна в своем основании, и даже ее учителя должны получить новое образование. Это может произвести не медленная реформа, а только быстрая революция. А для этого достаточна одна лишь школа, которая была бы основана вполне заново согласно правильной методе, которая была бы выработана просвещенными людьми с благородною ревностью, не ищущей платы за труд, и за прогрессом которой внимательно бы следили специалисты всех стран и которая, наконец, поддерживалась бы соединенным содействием всех друзей человечества до тех пор, пока бы она не достигла своего завершения"<sup>211</sup>.

## 2. ОТРАСЛИ ПЕДАГОГИКИ

В лекциях Канта по педагогике заметно влияние Руссо и Базедова. Взятая в целом, задача воспитания заключается в том, чтобы выработать человека, который бы мог выполнять цель своего существования; разнообразие этих целей обуславливает и различие воспитания. Уже при делении велений разума Кант делил человеческие цели на условные и безусловные: безусловная цель есть цель моральная, условные либо технические, либо прагматические; моральная цель выполняется нравственностью, технические искусством, прагматические мудростью. Воспитание ставит себе задачей сделать человека искусным, знающим и нравственным: образование в первом смысле слова есть "культура", во втором смысле "цивилизация", в третьем смысле "нравственность"; воспитание должно культивировать, цивилизовать и делать людей нравственными. Обе первые цели подчинены последней, но они входят в общее образование человека и требуют, чтобы воспитание обращало на них свое внимание. При этом предполагается естественная дисциплина, сдерживающая чувственные влечения,

упражняющая и закаляющая тело. Таким образом все воспитание делится на физическое и на практическое; но еще не решен вопрос о том, ограничивается ли последнее воспитание одной моралью или распространяется вместе с тем на искусство и на знание. Оба эти отдела воспитания фигурируют в кантовской педагогике, как в отделе физического, так и в отделе практического воспитания.

### **3. СПОСОБ ВОСПИТАНИЯ**

Воспитание начинается с момента рождения; в начале оно сводится только к уходу; правильный уход должен следовать указаниям природы и избегать всего изнеживающего. Первая естественная пища ребенка есть молоко матери; всякое пеленание, качание, вождение на помочах вредны, также вредно мгновенное стремление успокоить ребенка, когда он кричит, чтобы облегчить себя. Ребенок должен возможно больше пользоваться своими собственными силами; тогда он рано окрепнет и будет ловок. Чем меньше вспомогательных средств будет употреблено (дело идет о телесной и технической ловкости), тем больше разовьется самостоятельность и независимость. Прежде всего необходимо воспитывать ребенка соответственно характеру его возраста. Ребенку не свойственно быть боязливым и застенчивым, точно так же не подходит к нему быть существом разумным по-стариковски. Надо остерегаться, чтобы, внушая ему глупые фантазии, не сделать его боязливым, а также не запугивать его бранью, ему надо быть бодрым и открытым, послушным и правдивым. К послушанию относится и

пунктуальность, а для этого необходимо точное распределение времени, с детства привитая привычка жить по установленным правилам содействует образованию характера. Нет точности, нет и благонадежности. Здесь Кант имел в виду собственную жизнь, или, по крайней мере, он может иметь ее в виду. "Люди, не установившие себе известных правил, ненадежны, и никогда нельзя точно знать, как надо с ними обходиться. Хотя часто и порицают людей, которые поступают согласно правилам, напр. такого человека, который точно по часам устанавливает время для всякого дела, но это порицание часто и несправедливо, и эта пунктуальность, хотя она и обременяет, служит, однако, почвой для выработки характера". Кто при этих словах не вспомнит Канта и его друга Грина?

Когда ребенок делает то, что от него требуют, то его не следует награждать, ибо награждение делает его корыстолюбивым и искажает мотивы поведения. Если ребенок провинился, то его следует наставить: наказывать следует серьезно, если это необходимо, но никогда с бранью и под влиянием аффекта; наказывать следует возможно реже и возможно легче и не внушать ребенку ложного смирения, чтобы он благодарил за

полученное наказание. Это значит искажать его настроение и воспитывать в нем лицемера.

Воспитание ребенка должно вестись так, чтобы ребенок не стремился быть иным, чем он есть, и чтобы характер его не искажался. Например очень глупо и нецелесообразно, когда при всяком пустяке, при всяком неловком поступке ребенку говорят: "стыдно". Этим или ничего не достигается, или достигается, что еще хуже, то, что в ребенке возникает ложное чувство стыда и теряется всякое доверие к самому себе. Человек должен стыдиться, когда он унижает свое достоинство. Единственный случай, когда ребенок унижает свое достоинство, это когда он лжет. Правдивость не знает исключений, она есть прообраз всех добродетелей и обязательна для всякого возраста. Ложь не должна быть терпима, и так как она есть преступление моральное, то и наказание должно быть моральным, а не физическим; избегать лжи должно не из страха наказания, этим правдивость утрачивается. Когда ребенок лжет, то он унижает себя, и для него есть полное основание стыдиться. Это единственный случай, когда ребенку должно вполне серьезно сказать: "стыдись, ты негодник!"

Культура духа требует упражнения душевных способностей. Свободное упражнение есть игра,

принудительное и строгое упражнение – работа. Последняя есть не только средство к образованию, но и его цель, она имеет значение и сама по себе: поэтому ложна та теория воспитания, которая хочет всему научить шутя; ребенок должен приучиться к труду ради самого труда. Работа начинается со школой, это принудительная культура. Работа требует сосредоточенности и внимательности; поэтому нужно избегать всего развлекающего, ибо развлечение делает ребенка невнимательным, неспособным, изнеженным. Поэтому детям не следует читать романы, ибо подобное чтение только развлекает. Но чтение не должно быть исключительно механическим усвоением, при котором ни о чем не думают, а должно быть одновременно и пониманием. То, что можно правильно понять только наглядным способом, то и представлять ребенку нужно наглядно; наглядное легче всего поддается усвоению, поэтому преподавание должно начинать с наглядных объектов: первым уроком может быть урок географии с глобусом и картой.

Понятнее всего то, что делаешь сам, сам узнаешь, сам продумываешь: предметное преподавание должно быть вместе с тем и техническим. Уроки географии нужно оживлять и

делать наглядным чтением хороших описаний путешествий; умозрительное преподавание должно, насколько это возможно, быть сократическим и катехизическим. Главная цель истинного действительно образовательного воспитания не в том, чтобы заучивалось многое, а в том, чтобы заучивалось основательно. Учить многое недостаточно основательно – значит и забыть многое. Основательное учение делает человека способным учиться самостоятельно. Полная уверенность в том, что знаешь, придает духу ту твердость, которая является с интеллектуальной стороны полезным условием для нравственности. Только таким путем интеллектуальное образование ставится в правильное отношение к моральному.

По отношению к последнему кантовская педагогика приходит к тому выводу, который уже установлен учением о нравственности в методике. Воспитание должно делать воспитанника выносливым в лишениях согласно поговорке: "sustine et abstine!" Волю надо укреплять для того, чтобы она выдерживала натиск страстей и могла сопротивляться изнеживающим чувствам; что предпринимается, того следует твердо держаться; во всех своих поступках надо иметь в виду одну цель – достоинство человечества, не надо

расплываться в чувстве, но нужно быть исполненным понятия долга! Симпатии и антипатии суть блуждающие огни, только понятие долга освещает нравственную тропу человеческой жизни; чувство собственного достоинства есть то правильное уважение к себе, которое одинаково далеко от ложного смирения и от ложного честолюбия. В особенности же воспитание должно иметь в виду, чтобы ясно изложить уму воспитанника и укоренить в его воле гражданские правовые понятия. Для распространения науки о праве было бы хорошо, если бы существовал "катехизис права", который служил бы основой преподавания простых правовых понятий независимо от всякой учености. "Если бы такая книга существовала, то с большой пользой можно было бы посвящать ежедневно один час тому, чтобы знакомить детей с правом человека, этою зеницей Бога на земле, и принимать его к сердцу".

Кантовская педагогика заключается следующим правилом: "В воспитании все основано на том, чтобы повсюду выставлять правильные доводы и делать их попятными детям. Вместо страха пред ненавистью людей они должны научиться питать в себе отвращение к дурному и нелепому; страх внутренний вместо

страха внешнего пред людьми и пред божеским наказанием; должны ценить себя и свое внутреннее достоинство, а не мнение людей, внутреннюю ценность поступка и поведения, а не слова и порывы души, рассудок, а не чувство, радость и благочестивость, а не скорбное и запуганное умиление. Прежде же всего надо предостеречь детей от того, чтобы они не ценили слишком высоко *merita fortunae*"<sup>212</sup>.

## Глава пятнадцатая

### ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА. МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА. ПРОГРЕСС ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

#### I. ТЕОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Из Критики разума вытекла задача системы разума, область которой разделилась на два отдела: на метафизику природы и метафизику нравов. Задача эта решена, и система чистого разума в обоих ее отделах выведена. Если мы сравним две эти науки о разуме, то можно предполагать, что впереди нам откроется новая проблема, последняя из проблем критической философии. Оба эти умозрения, имеющие своим общим источником чистый разум, отправляются от двух совершенно противоположных точек зрения и оснований: принципом метафизического учения о природе является механическая причинность (необходимость), принципом метафизического нравственного учения – моральная причинность (свобода). Если бы это противоречие было безусловно непримиримо, то

этим уничтожалось бы само единство разума, и сама критика разума находилась бы в непримиримом противоречии. Поэтому нужно спросить, не возможно ли единение между природой и свободой, единение, обоснованное в самом разуме, и в чем заключается это единение, которое ни в коем случае не может быть простым смешением. Но вопрос этот еще впереди, до того предстоит еще длинный путь.

Уже в учении о нравственности нам открылся взор в области религии и истории. Критика практического разума и учение о добродетели в своих заключениях указали тот пункт, где моральный образ мысли переходит в веру разума, где из нравственного настроения души вытекает религиозное; учение о праве заканчивается постановкой задачи, необходимое решение которой может произойти только через общий прогресс всего человечества. Понятие религии непосредственно граничит с учением о добродетели, понятие истории с учением о праве. Поэтому это и является нашей ближайшей темой. Однако прежде всего мы должны устранить препятствие, на которое мы натываемся и которое и ставит вопрос над всем исследованием об истории. История занимается жизнью человечества, какова она в действительности,

наоборот, философия определяет цель истории по чистым законам разума; человеческая жизнь есть нечто практическое, прозрения разума – теоретические; философия относится к жизни, как теория относится к практике. Если между теорией и практикой действительно существует тот разлад, который вошел в поговорку, если цели разума не осуществляются в человеческой жизни, если эти мнимые мировые цели не имеют никакой реальности и суть лишь продукты бреда в голове философа, если они не имеют никакого значения и если они ничтожны в потоке вещей, который продолжает свое течение, не обращая внимания ни на какие теории, то вместе с возможностью философского исторического познания теряет свое значение и кантовское учение о нравственности, теория его непрактична, идеи не способны к осуществлению.

Существуют теории, которые относятся к жизни, как гипсовый слепок к оригиналу; есть другие теории, которые стремятся стать по отношению к жизни в положении оригинала, которые принаравливают жизнь к себе, а не себя к жизни, а поэтому всегда вызывают противоречие общества. Если подобные теории, как это случается довольно часто, будут продуктами воображения, грезами, лишенными

сущности, то опровержение их будет легко, и одна их претензия на значение будет глупостью, достойною смеха. Если же они суть глубоко продуманные и обоснованные прозрения разума, то тогда начнут оспаривать их практическое значение и приведут поговорку: "это может быть правильным в теории, но не годится для практики". Против этой-то поговорки, как обычного оружия обыкновенного человеческого рассудка, и направляется кантовская философия со своими нравственными идеями и со своими теориями права и морали. Однако разобраться в отношении его теории к практике побуждает нашего философа не только это обычное возражение, но и собственная потребность. Он слишком хорошо знает свет и людей и слишком родствен по воспитанию и характеру к гражданственно-практическому образу мыслей, для того, чтобы считаться с возражениями, выступающими под видом мудрости и опыта<sup>213</sup>.



## 1. ТЕОРИЯ КАК ПРАВИЛО ДЛЯ ПРАКТИКИ

Излюбленное противоположение теории и практики слишком неопределенно и слишком широко в своей общности, чтобы можно было вполне уверенно его оспаривать. Общему месту можно противопоставить только общее же место. Невозможно утверждать, что всякая теория непрактична. Теория есть правило или совокупность правил, практическое значение которых заключается в применении или применимости. То, что можно произвести только по правилам, того нельзя выполнить без теории. Если правило неприменимо, то оно либо ложно, либо неполно. В первом случае это теория ложная, т. е. это вовсе не теория; во втором случае она недостаточно теория. Познание законов природы есть тоже теория, естествознание как познание законов природы есть теория, прикладное естествознание, напр., в медицине, в сельском хозяйстве, в механике и т. д. – это практика. Что было бы с этой практикой без теории? Учение о законе падения есть математическая теория, строительство и пользование военными метательными орудиями суть практика. Кому придет в голову заявить об

этих законах: "это может быть правильно в теории, но не годится для практики?" Такого практика вряд ли можно рекомендовать в артиллерию. То, чего нельзя сделать без знания, то требует теория, как условие практики. А что же останется от жизни, если удалить из нее все поступки, основанные на знании?

Поэтому никому не придет в голову серьезно выставлять против теорий естествознания и математики упомянутую поговорку. Вообще считать теорию бесполезной или непрактичной – это признак грубого непонимания; практику считают умнее теории те бессмысленные "умники", которые кажутся себе значительными, презирая "школу", в которой они никогда не были, и много говоря о "свете", о котором они знают только по слухам<sup>214</sup>.

## 2. ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОРИЯ УЧЕНИЯ О НРАВСТВЕННОСТИ

Если нельзя оспаривать практического значения математики и естествознания, то мишенью для нападок остается философская теория, которая помимо математического и естественного знаний обладает нравственным умозрением.

Противоречие между теорией и практикою сводится таким образом именно к этому пункту. Именно против этой теории и направляет свою поговорку обычный светский разум.

Нравственное умозрение заключается в идеях добродетели и общественной справедливости, а именно справедливости в ее политическом и космополитическом объеме.

Это умозрение выражается в морали, в государственном праве и в международном праве: в первом случае единственной целью жизни оно делает добродетель или удостоверение счастья, во втором случае единственным основанием государства оно ставит право, как закон свободы, в третьем случае целью человечества, которую ищет природа и которую повелевает разум,

оно объявляет состояние вечного мира, основанного на союзе свободных народов<sup>215</sup>.

### 3. ИДЕИ И ИНТЕРЕСЫ

Во всех этих трех пунктах против теории выставляется поговорка: "Это может быть правильным в теории, но не годится для практики". В действительной же жизни дело повсюду обстоит совершенно иначе, чем думают эти теории: в жизни господствуют не идеи, а интересы. Идея вне всякой зависимости от людских интересов есть голая идея, пустая теория, и таким образом нравственные теории Канта в сравнении с жизнью совершенно непрактичны. Практик рассуждает иначе чем философ: последний судит на основании идей, которые должны иметь значение, но в действительности значения не имеют, первый, интересы которого имеют действительное значение, не обращает ни малейшего внимания на то, что предписывает теория. Таким-то образом практическое суждение о цели человеческой жизни оказывается совершенно несогласным с суждением теоретическим.

Кант выставляет практика в трех различных положениях, в которых он рассуждает о человеческой жизни. Сперва рассуждает о цели единичной жизни с практической точки зрения (в

противоположность теоретической) "делец", затем судит о целях государства "человек государственный", и наконец, о совокупной жизни вообще "светский человек". Всякий человек стремится к своим интересам, всякий по природе стремится прежде всего к счастью. "Из стремления к счастью в самом широком смысле слова проистекают мотивы всяких стремлений, а следовательно, и мотив следования моральному закону". Именно это стремление к счастью и делает нас добродетельными. Так рассуждает эвдемонистическая мораль, и в этом смысле и мораль эпохи немецкого просвещения тоже была эвдемонистической. Счастье есть практическая цель жизни, тогда как совершенно чуждая счастью нравственная цель есть голая теория. В этом смысле высказывался против нравственного учения Канта Гарве в своих "Опытах по различным вопросам морали и литературы". Правовое и свободное государство существует только в философской литературе, в действительности же государство основывается на силе, оно преследует не свободу, а лишь гражданское и физическое благополучие подданных. Эту якобы практическую теорию государства развивал, как известно, в своем сочинении "De cive" Гоббес. Человечество,

рассматриваемое в целом, совсем не находится в прогрессирующем процессе развития, оно совсем не преследует общую цель. Представление о таком всеобщем назначении всего человечества, о таком прогрессивном приближении его к общей конечной цели есть только теория, находящаяся в полном противоречии с опытом. В своем сочинении "Воспитание человеческого рода" Лессинг утверждал прогресс религиозности в человечестве; в своем учении о праве и в очерке о вечном мире Кант утверждал прогресс идеи справедливости. В противоположность Лессингу Мендельсон в своем "Иерусалиме" отрицал прогресс человечества: по нему, развивается и прогрессирует не цель или род, а лишь индивиды. Поэтому Кант и противопоставляет своей теории добродетели и права трех этих представителей практицизма: Гарве, Гоббеса и Мендельсона; они-то и судят о моральных, политических мировых целях человечества в качестве дельца, государственного человека и светского человека<sup>216</sup>.

## II. ВОЗРАЖЕНИЯ НЕПРАКТИЧЕСКИЕ

### 1. НЕПРАКТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ В МОРАЛИ

Кант ставит целью оправдать практическое значение своей теории против возражений, развивающих в разных формах известную тему упомянутой поговорки о теории и практике, и доказать практическую негодность противоположных теорий.

Если интерес, как этого хочет дельец, является единственным побудительным мотивом нашего поведения и руководством для него, то всякий будет преследовать свою выгоду везде, где он только может, не подвергая себя никакой опасности; но при всяком случае, когда он нарушит свой долг ради своего блага, он будет чувствовать свою несправедливость; это самое лучшее доказательство того, что долг не обращает внимания на интерес, что эта чистая идея, независимая от нашего блага, существует не только в голове, но и живет в сердце; следовательно, это не теоретическая химера, но присутствующий в каждом поступке деятельный практический мотив, который может уступить

интересу, но всегда с чувством неправоты<sup>217</sup>.

## **2. НЕПРАКТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ В ПОЛИТИКЕ**

Если бы государство в действительности основывалось бы на силе, как этого хочет Гоббес, то государственная власть обладала бы всяким правом, а подданные не обладали бы никакими неотчуждаемыми неотъемлемыми правами: правительство было бы тогда деспотическим. Если бы цель государства, как этого хочет Ахенваль в своем сочинении об естественном праве, было исключительно благо подданных, то последние должны иметь право насильно свергать то правительство, существование которого не мирится с их благом, откуда для известных случаев вытекает принудительное право подданных или правомерность революций. Таким образом, если вместо справедливости целью государства ставят счастье, то правительство может быть патриархальным или деспотическим, а подданные могут сами быть правителями и революционерами; Нельзя считать практичными теории, которые вместе с Гоббесом дают суверену право деспотизма, а вместе с Ахенвалем народу право восстания.

Но, возразят нам, сама кантовская теория

оказывается не только непрактичной, но и невозможной, так как она хотя и предоставляет подданным в государстве неотъемлемые права, но не дает им права понуждения.

Разве могут существовать какие бы то ни было права, если их нельзя оберегать и в случае нужды защищать силою! Разве могут еще быть права у подданных, если утверждается, что суверен не может поступать несправедливо! Однако это кажущееся противоречие разрешается практически. Подданные могут защищать свои права и без насилия. На несправедливость, учиненную сувереном, не надо смотреть как на гражданскую несправедливость, в этом случае она была бы наказуема, а это противоречит правам суверенной власти. Несправедливость суверенной власти нужно считать ошибкой и должно быть дозволено указывать на нее как на таковую и разьяснять ее. Это право обсуждения заключается в свободе мысли, которая не имеет никакого смысла без открытого ее выражения.

Для защиты своих прав у подданных есть не сила меча, а "свобода пера". Это единственный палладиум народных прав, "ибо отрицать за народом и эту свободу значит не только отнять у него всякое притязание на право в отношении к высшему представителю власти (по Гоббесу), но и

лишить представителя власти (воля которого отдает приказания подданным как гражданам только потому, что она представляет общую волю народа) всякой возможности знать то, что заставило бы его изменить свое поведение; это значит поставить властителя в противоречие с самим собою. Внушать же главе государства опасения, что размышление и разговоры могут произвести беспорядки в государстве, это значит породить в нем недоверие к его собственной власти и ненависть к народу". Таким образом эта теория правового государства совсем непрактична, правильно понятая, она оказывается единственной устойчивой практической теорией. Что касается до противоположных теорий, которая в одном случае защищает деспотизм, в другом революцию, то про них можно с полным правом сказать: "Это ложно в теории и не годится для практики!" "Существует только одна теория государственного права, и всякая практика, не согласованная с нею, будет лишена всякого значения"<sup>218</sup>.

### 3. НЕПРАКТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ В КОСМОПОЛИТИКЕ

Теория международного права и прав всемирно-гражданственных требует, чтобы человечество во всем своем объеме было призвано к участию в формах общественной справедливости. Эта теория полагает, что форма эта не может быть ничем иным, как мирным союзом свободных народов и что человечество действительно стремится к этой цели в медленном но поступательном движении. Такое воззрение представляется, однако, для обычного светского человека одной только теорией без всякого практического применения. Такой человек в опровержение мнения философа ссылается на человеческий опыт; опыт этот совершенно не замечает прогресса всего человечества, а поэтому должен отрицать и конечную цель, к которой якобы стремится все человечество. Конечная цель и развитие человечества так тесно связаны между собой, что если отрицать одно из них, то необходимо отрицать и другое. Опыт же учит нас, что человечество в моральном отношении не прогрессирует, а движется подобно маятнику,

колеблется в одну и в другую сторону, идет вперед только для того, чтобы возвратиться назад, и в общем остается на той же нравственной ступени.

Прежде всего такая теория, заимствованная будто бы из мирового опыта, покоится на очень сомнительном аргументе. Правда, опыт не может ничего знать о прогрессе целого, но он не может утверждать и противоположного, ибо он вообще не знает ничего о целом. Если бы он был прав в своей теории, то история была бы словом, лишенным всякого содержания, и человечество имело бы крайне недостойный и скучный вид. "Может быть, присматриваться некоторое время к этой трагедии и поучительно, и трогательно, но в конце концов занавес должен упасть. Ибо в конце концов это обращается в фарс, и если актерам не надоедает, ибо они глупцы, то зрителю уже довольно одного или другого акта, если он основательно может прийти к заключению, что никогда не оканчивающаяся пьеса представляет из себя вечно одно и то же".

Никто не будет отрицать, что человечество прогрессирует в культурном отношении. Если, следовательно, существует вообще прогресс для целого, то нужно доказать, что из этого представляет исключение только нравственность.

Никем не оспариваемое положение о прогрессе культуры скорее поддерживает то предположение, что имеет место и нравственное развитие человечества, которое может прерываться, но иногда не может быть прервано окончательно и в целом идет вперед. В пределах этого нравственного развития политические формы человечества, государственно-гражданственные и народно-правовые должны развиваться так, чтобы они все более и более отвечали разумной цели. Ибо в чем же состояло бы нравственное развитие, если бы оно не распространялось на нравственный мир и на сферу права?

К этому присоединяется еще то, что теория эта, имеющая за себя разум и аналогии опыта, подкрепляется основаниями самой природы. То самое, что повелевается с одной стороны нравственным разумом, к тому же принуждает и сама природа: нужда заставляет людей соединяться в государства, нужда заставляет государства устраиваться согласно законам права и вступать в международные правовые отношения. Противоположная теория, якобы практичная, стоит в противоречии с разумом, аналогии опыта не за нее, и закон природы тоже ей противоречит. Таким образом Кант может

закончить свою статью против вышеупомянутой излюбленной поговорки следующим изречением: "Таким образом и в космополитическом отношении следует остаться при утверждении, что то, что имеет значение в теории, исходя из оснований разума, применимо и на практике"<sup>219</sup>.



### III. МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА

#### 1. ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ И СОГЛАСОВАНИЕ

В чисто моральной области теории еще скорее предоставляют место. Здесь де моралисты могут порицать и заботиться об исправлении, и если они не сумеют исправить, то в конце концов они остаются правы в своих порицаниях. Меньше же всего терпят применение теории на поприще политики. Здесь господствуют исключительно интересы, а вовсе не идеи; политика, основанная на идеях, есть вовсе не политика, а мораль. Действительная и практическая политика руководствуется исключительно интересами; интересы суть единственные факторы, с которыми издавна считалась и считается реальная политика, поскольку она имела результаты, т. е. поскольку она была практична. Общее противоречие между теорией и практикою определяется здесь ближе как противоречие между моралью и политикой, и в этой форме Кант и разобрал это противоречие в прибавлении к статье о вечном мире<sup>220</sup>.

Нет сомнения, что в политике интересы должны иметь большое значение: в государстве интересы граждан, в жизни народов интересы государств; они имеют значение ранее и действуют сильнее, чем принципы. Самый строгий моралист должен признать власть интересов. Сам Кант в осуществлении нравственных целей разума признает огромное значение интересов, которые невольно служат идеям.

Потребность, а следовательно, и интерес, содействуют основанию государства и вынуждают гражданский строй к принятию форм свободы и права, они же принуждают народы регулировать свои отношения в направлении права и мира. Изгонять значение интересов из политической жизни было бы одинаково неразумно и нецелесообразно. Вопрос может быть только в том, могут ли они противопоставляться нравственным принципам? Политика для отстаивания своих интересов требует мудрости, мораль требует во имя своих принципов честности. Принцип политики гласит: "будьте мудры, как змеи!" – принцип морали: "будьте без лукавства, как голуби!" Если обе эти заповеди соединить в одну: "будьте мудры как змеи и без лукавства как голуби!" – то

политический образ мысли соединился бы здесь с моральным. Тот, кто ставит мораль выше всякой политической мудрости и нисколько не заботится о последней, тот считает, что честность лучше всякой политики. Тот, кто соединяет государственную мудрость с моралью и оценивает первую по второй, тот судит так: "честность лучшая политика!" В этом случае из политических интересов не будут делать ничего такого, что безусловно воспрещается моральными принципами; в таком случае мораль оказывается непоколебимой границей, не поддающейся Юпитеру силы.

## **2. ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИСКУССТВО В ПОЛИТИЧЕСКОЙ МОРАЛИ**

Отношение между моралью и политикой разрешается двояким образом. Дело сводится к тому, который из этих факторов является определяющим: нравственность или государственная мудрость. Становится ли политика в зависимость от морали или она ставит мораль в зависимое от себя положение: в первом случае политика моральна, во втором мораль делается политичною. Таким образом Кант различает "моральных политиков" и "политических моралистов". В воззрении первых мораль объединяется с политикою; против воззрения вторых мораль должна ополчаться, ибо, ставши в зависимость от интересов и перейдя в услужение политического эгоизма, она перестает быть моралью. Политические моралисты противопоставляют мораль политике, беря последнюю единственным руководителем и считая государственную мудрость более практичною, чем честность; политика является для них единственной практической максимой.

Единственною их целью является основание и увеличение политического могущества; годные,

т. е. практические средства, служащие этой цели, составляют единственный предмет их заботы и их расчетов. Будет ли при этой цели и при этих средствах нарушено чужое право и даже сама справедливость, их не заботит; была бы только цель выгодна и пригодны средства. Их задача есть задача государственной мудрости, как бы политическая проблема. Чем удачнее эта проблема решается, тем лучше де политика. Применение несправедливых средств не вызывает ни малейшего сомнения, мудрость требует лишь того, чтобы не обнаруживать несправедливость, чтобы затушевывать ее и по возможности придавать видимость справедливости. Чем искуснее скрывают несправедливость, тем лучше и искуснее политика.

В политическом значении и в политическом могуществе вся суть, все остальное должно этому служить. Все дело в том, чтобы достигнуть своей цели; раз игра выиграна, то поступок оказывается извинительным и необходимым, из несправедливого он делает справедливым; если скверный поступок не оказалось возможным извинить и оправдать, то от него отрекаются, представляются невиновными, а виновными выставляют других. Конечно, при такой политике, нарушающей право, не обходится без

того, чтобы не нажить себе врагов. Несправедливый властитель возбуждает против себя партии внутри государства; государство, нарушающее права других народов, создает себе этим враждебное отношение других государств. Если эти партии соединяются с государствами против насильнической и несправедливой власти, то они легко могут стать опасными: поэтому главной заботой государственного искусства будет поселить раздор между врагами, чтобы одинаково подавить всех. Счастливым разрешением такой государственной задачи есть дело политического искусства, а в других вопросах оно является даже образцом этого искусства, вызывающим удивление со стороны политических моралистов. Главные правила этой государственной морали сводятся к трем кратким принципам: *fac et excusa, si fecisti nega, divide et impera!*<sup>221</sup>.

### 3. ГОСУДАРСТВЕННАЯ МУДРОСТЬ В МОРАЛЬНОЙ ПОЛИТИКЕ

Между тем моральная политика не хочет изгонять государственную мудрость, она лишь подчиняет ее справедливости; ее цель есть соединение силы с правом; она есть "государственная мудрость", отличающаяся от государственного умения не тем, что она менее ловка в выборе средств, но тем, что она критически разбирается в средствах, ибо на свою цель она смотрит с нравственной точки зрения. Здесь между моралью и политикой царствует солидарность. Есть один признак того, согласуется ли политическая цель с моралью или нет: если эта цель не нарушает общественной справедливости, то мораль ничего против нее не имеет; что не нарушает общественной справедливости, того не нужно скрывать, то можно высказать открыто перед всеми: гласность составляет признак согласия политики с моралью. Что (не только не нарушает, но) содействует общественной справедливости, то не только допускает гласность, но и требует гласности. Здесь политическое требование даже совпадает с требованием моральным.

Этот признак гласности выдержит всякую пробу. Хотя тайны политической морали известны всему миру и легко понятны, все же политик, поступающий согласно этим правилами государственного искусства, воздержится от того, чтобы открыто заявлять об этом; наоборот, он сделает все для того, чтобы показать обратное и заботливо скрыть свой настоящий образ мыслей; для деспотизма необходимо молчание; это лучшее доказательство того, что справедливость чужда ему. Точно так же и мнимое право революции никогда не заявит себя открыто, оно заботливо будет избегать гласности и именно этим покажет, насколько плохо оно уживается с общественной справедливостью. Если государственное искусство вопреки всякой честности позволяет порывать заключенные договоры, то такое правило не выскажут открыто, ибо тогда можно потерять всякий общественный кредит, в котором, однако, политика интересов нуждается.

Предположим случай, что большее государство в интересах своей власти нашло нужным увеличиться на счет маленьких государств и при случае проглотить их, тогда оно действовало бы нецелесообразно, если бы оно высказало свое намерение до его исполнения: оно несправедливо, а потому не выносит гласности.

Возьмем противоположный случай, возьмем намерение, содействующее общественной справедливости, напр. идею союза народов с целью вечного мира: мы уже знаем, что подобное требование требует гласности; что общественная свобода мысли есть одно из ее условий, что открытое признание необходимости этой идеи, само есть одно из средств его осуществления. Если, следовательно, гласность является верным показателем моральной ценности политических требований, то согласие между моралью и политикой установлено правовыми идеями Канта и в особенности для теории вечного мира<sup>222</sup>.

## Глава шестнадцатая

### ЕСТЕСТВЕННАЯ ИСТОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА. РАЗЛИЧИЕ РАС

#### I. ЕСТЕСТВЕННАЯ ИСТОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Возражения против практического значения нравственных разумных целей отпадает; эти цели должны и могут быть осуществлены, и осуществление их, постоянно приближающееся к цели, заключается в прогрессивном развитии моральных задатков, заложенных в человеческой природе. Развитие это называют мировой историей в тесном смысле слова: это есть совокупность тех форм жизни, которые создало человечество в процессе культуры. Но история культуры предполагает естественное развитие человечества, и поэтому в общем развитии нашего рода надо различать две области: естественную историю и историю свободы. Современное естественное состояние человечества в его многообразии, как и

современное состояние Земли и космоса, возникло постепенно из ряда естественных условий и изменений. Естественная история человечества состоит в развитии его природных задатков, тогда как история свободы состоит в развитии задатков моральных.

Возникновение человечества и его естественная история предполагают историю Земли и вселенной. Разработка этих тем входила в первоначальный план докритических исследований нашего философа. Первую из них он выполнил своею "Естественною историей неба". Сюда же относятся некоторые статьи по естественной истории Земли и постоянные его лекции по "физической географии", представляющие собою одну часть истории Земли, ибо последняя есть "непрерывная география". Кант не хотел ограничиваться описанием, но хотел объяснять происхождение вещей, ибо "задача истинной философии и заключается в том, чтобы проследить различие и многообразие одной вещи во все времена". В этом смысле Кант понимал естественную историю не только неба и Земли, но и историю растений, животных и человека<sup>223</sup>.

Первой его проблемой был космос. Как возникло современное состояние вселенной, в

особенности вся наша планетная система, устройство которой объяснили Коперник, Галилей, Кеплер и Ньютон? Он дал известную нам теорию часто механического происхождения вселенной. Однако он тотчас же и положил существенный предел этому объяснению в отношении живых тел; уже тогда ему казалось невозможным объяснить происхождение этих тел чисто механическим путем, т. е. без помощи целевых причин или телеологических принципов<sup>224</sup>.

Только в живых телах находим мы способные к развитию зародыши или предрасположения, а так как понятие развития тесно связано с понятием предрасположения, то только в области органической природы и может идти речь об развитии или естественной истории в тесном смысле слова. Там же, где предрасположение является движущей силой, там существуют цели природы, которым соответствует известная организация, и к которым стремится развитие. Естественная история человечества и создаваемые ею формы не допускают чисто механического объяснения; а потому мы уже теперь видим, что наш философ будет принужден ввести в свои объяснения целевые причины и пользоваться телеологическими принципами. Уже говоря о

моральной мировой цели, Кант несколько раз ссылался на естественные человеческие стремления, невольно влекущие нас к той цели, которую выставляет нравственный разум. Для того чтобы проверить реальное значение человеческих целей разума и свободы, Кант присоединяет к своему учению исследование о естественных человеческих целях в их неопровержимом доступном опыту проявлении.

## II. ВИД И ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ РАСЫ

### 1. СТАТЬИ КАНТА

Единственная тема из естественной истории человечества, разработанная Кантом в двух статьях, касается вопроса о различии рас. Обе статьи, разделенные промежутком в десять лет, стоят в тесной связи с его докритическими исследованиями; они вышли в критический период, начавшийся его диссертацией (1770): первая из этих статей, единственная, которую Кант издал в период 1770–1781 гг., появилась до Критики чистого разума, вторая появилась после Прологомен одновременно с Основоположением метафизики нравов и относится к периоду его философско-исторических статей. Содержание первой есть вопрос "О различии человеческих рас" (1775); содержание второй есть "Определение понятия человеческой расы" (1785). Так как знаменитый путешественник и естествоиспытатель Георг Форстер оспаривал в "Deutscher Merkur" (1786) телеологические объяснения, приведенные во второй статье, то Кант в свое оправдание написал важную статью:

"О применении телеологических принципов в телеологии" (1788), в которой он еще раз исследовал вопрос о различии рас<sup>225</sup>.

Наиболее популярными лекциями Канта были, как известно, его лекции по физической географии и антропологии. Так как вопрос о расах входит в естественную историю человека, а следовательно, в антропологию, то может показаться странным, почему философ приурочил свою статью к объявлению лекций по физической географии. Это объясняется характером еще им самим изданных лекций по антропологии, которые были и должны были быть не естественнонаучными или теоретическими, а "прагматическими"; они рассматривали человека не как создание земли, не как животное существо, а как "гражданина мира". Физиологическое познание человека есть исследование того, что природа делает из человека, прагматическое же познание занимается тем, что он, как свободно действующее существо, сам из себя делает или что он должен из себя сделать. Поэтому кантовская антропология должна скорее быть отнесена к области истории человеческой свободы, чем к естественной истории<sup>226</sup>.

Однако в разработке вопроса о расах с чисто естественно-исторической точки зрения

существует один пункт, который стоит в тесной связи со взглядом на единство человеческого рода и на историю его свободы. В то время как все остальные различия среди человечества не представляют чего-нибудь стойкого и могут с течением времени исчезнуть, расовые различия оказываются до такой степени стойкими и неизменными, что они как будто разделяют человечество на отдельные виды и благодаря этому уничтожают единство человеческого рода. В таком случае, благодаря расовым отличиям, существовали бы отдельные виды человека, а с этим не может мириться идея общего прогресса и нравственной истории свободы. Поэтому проблема рас помимо своего естественно-исторического интереса имеет еще интерес моральный. Вопрос заключается в следующем: действительно ли обитатели земли принадлежат к одному виду и все, хотя и не в равной степени, могут принимать участие в совокупном прогрессивном развитии человеческого рода? Если существуют видовые различия рас, то ничто не мешает тому, чтобы высшая раса признала за собою исключительное право на человеческое достоинство и смотрела на низшую расу как на худшие создания, к которым она может применить вещное право, которыми



она по праву может завладеть, поставить их под иго рабства и может обращаться с ними и пользоваться ими как животными. Таким образом вопрос о расах, рядом с естественно-научным и историко-философским интересом, имеет очень важное по своим последствиям естественно-правовое и практическое значение. Когда во второй своей статье Кант заявляет: "На белую расу нельзя смотреть как на особый вид человеческого рода, отличный от черной расы, и не существует различных видов людей"<sup>227</sup>, то этим положением он с правовой точки зрения осуждает всякое возможное рабство негров.

## 2. ЕСТЕСТВЕННАЯ ИСТОРИЯ И ОПИСАНИЕ ПРИРОДЫ

Прежде чем объяснять возникновение человеческих рас, нужно знать, в чем заключаются их отличия и на каких основаниях основывается деление на расы. Существует естественное и искусственное деление растений и животных: одно производится природой, другое – школой. Первое опирается на общность происхождения, второе на общие признаки. Естественное деление генеалогическое и руководствуется родством органических творений, школьное же деление только логическое и руководствуется сходством вещей, понятия которых оно сравнивает и классифицирует. Естественная система ищет ветвей, школьная система делит на классы, в первом случае объекты объясняются их происхождением, во втором объекты описываются по их признакам; школьная система есть система для памяти, естественная система служит рассудку: одна стремится объединить создания под общим титулом, вторая, наоборот, свести их к законам<sup>228</sup>.

Описание показывает нам, каковы вещи,

генетическое же объяснение указывает, как они произошли. "Обыкновенно", – говорит Кант, – "мы употребляем названия описание природы и естественная история в одинаковом смысле. Однако ясно, что знание вещей природы, каковы они есть теперь, все-таки оставляет желать знание о том, чем они были раньше и какой ряд изменений они прошли, чтобы дойти повсюду до своего современного положения. Естественная история, которой мы почти не имеем, показала бы нам изменения вида земли, изменения земных созданий (растений и животных), изменения, испытанные ими в естественной эволюции, и указала бы нам происшедшие отклонения от первоначального типа родича. Она, вероятно, свела бы большую часть различных, по-видимому, родов к одному виду и запутанную систему описания природы преобразила бы для рассудка в физическую систему"<sup>229</sup>. "Описание природы (состояние природы в настоящее время) далеко не достаточно для того, чтобы указать на причину разнообразия разновидностей. Хотя можно и совершенно основательно быть врагом нахальства мнений, однако нужно отважиться дать историю природы, которая должна быть особой наукой и может постепенно от мнений переходить к суждениям"<sup>230</sup>.

### 3. РАЗЛИЧИЕ РАС И ОБЪЯСНЕНИЕ ЕГО

Единство вида заключается в единстве производящей силы, в общности происхождения; поэтому согласно принципу Бюффона естественный вид следует определить как совокупность всех тех созданий, которые, вступая в соединение друг с другом, производят плодовитое потомство. Из факта такого произхождения явствует общность происхождения, а следовательно, единство вида<sup>231</sup>. Понятия вид и род тождественны с естественно-исторической точки зрения. "Вид и род не различаются сами по себе в естественной истории (в которой дело идет лишь о произхождении и происхождении). Только в естествоописании имеет место это различие, ибо здесь дело идет о сравнении признаков. То, что здесь называется видом, то в первом случае следует часто называть расой"<sup>232</sup>.

Поэтому в роде нет рас. Плодовитое потомство доказывает единство вида, возможность или факт общего происхождения от одного корня. Возможно, что один и тот же род первоначально представлялся несколькими корнями, тогда нужно принять многие местные

происхождения, и этим без нужды число причин оказалось бы увеличенным. Действительное единство происхождения доказывает не только единство вида, но и единство семейства<sup>233</sup>.

Тип вида передается по наследству: отклонения от общего типа в пределах вида есть разновидности. Когда эти отклонения больше чем сходства, и когда они меняют первоначальный тип, то граница разновидностей перейдена, и это уже есть вырождение. Если отклонившиеся от первоначального типа особи продолжают плодиться и передают по наследству признаки с обеих сторон, то происходит накопление новых признаков. Вопрос теперь заключается в том, сохраняется ли это первоначальное отклонение при дальнейшем размножении, и передаются ли отличительные признаки разновидностей по наследству?<sup>234</sup>

Так как все люди, как бы не отличались они друг от друга, производят всегда плодovитое потомство, то не существует нескольких и отдельных видов и родов человека, а только один. Расы суть разновидности, но не все разновидности суть расы. В пределах одного и того же вида первоначальный тип может изменяться вследствие двух условий: при условии размножения и при условии пересадки

(переселения), при котором изменяются местные условия жизни, свет, воздух, почва, питание. Скрещивание изменяет внутренние условия жизни, пересадка изменяет внешние условия. Здесь существует три случая, смотря по тому – сохраняются ли известные отклонения как при размножении, так и при пересадке, или сохраняются ли они только при пересадке, но не при размножении, или наоборот, только при размножении, но не при пересадке. В первом случае разновидности называются расами, во втором случае собственно разновидностями, в третьем случае породой людей. Примером рас служат белые и негры, примером разновидности в среде белой расы более светлая или более темная окраска (блондины и брюнеты), как скандинавские и южные народы Европы, примером породы людей могут служить известные фамилии, которые посредством ряда родственных браков особенно резко выражают свой своеобразный тип, сохраняющийся при дальнейшем размножении. Разновидности посредством ряда таких браков из одной и той же семьи могут произвести специальную людскую породу<sup>235</sup>. Этим определяется понятие расы: расы суть передаваемые по наследству классовые отличия, которые не могут быть уничтожены ни

скрещиванием, ни пересадкой, но постоянно передаются по наследству. Различия разновидностей и различных пород могут уничтожаться, расовые же никогда не уничтожаются. Если расы скрещиваются, то они производят помеси. То обстоятельство, что они производят плодовитое потомство, служит доказательством их общего происхождения или единства вида, а то, что они необходимо производят помеси, доказывает, что они расы. В этом заключается возможность экспериментально доказать расовое различие. Ублюдки или помеси, как мулаты, метисы, черные караибы, доказывают, что белые, негры и индейцы не суть ни особые виды людей, ни разновидности, человеческие расы. "Понятие расы есть, следовательно, классовое отличие животных одного и того же корня, поскольку отличие это передается по наследству"<sup>236</sup>.

Согласно Канту, таких расовых отличий в человеческом роде четыре: белая раса, черная раса, гуннская раса (монгольская или калмыцкая) и индостанская. По окраске кожи Кант делит людей на белых, желтых индейцев, негров и медно-красных американцев, причем эти последние считаются им разновидностью, произошедшей при пересадке монгольской или

калмыцкой расы<sup>237</sup>.

Расы разделены на земле по различным странам так, что климат соответствует каждой расе. Где имеет место противоположное, там это объясняется переселением расы, характер которой установился уже до переселения. Это соотношение между различными расами и климатами объяснят вместе с тем, почему расовые отличия главным образом выражаются цветом кожи. Кожа является органом выделения, а это выделение через испарение при различном влиянии воздуха и света должно быть "самым важным предметом заботливости природы" в видах сохранения особей<sup>238</sup>.

Так как наш философ смотрит на расы не только как на разновидности одного вида, но и признает их происшедшими от одного корня, не находя нужным увеличивать числа причин через принятие нескольких местных происхождений, то он должен предположить один только первоначальный ствол, разветвляющийся и рассеивающийся по всем странам и дифференцирующийся на различные расы через приспособление к климатическим условиям в особенности к влияниям воздуха и света. При этом ему представляется вероятным, что эту первоначальную расу надо видеть не в крайних

расовых проявлениях, а в среднем типе, из которого могли постепенно возникнуть крайние различия. Эта раса населяла, по его мнению, страны с умеренным климатом и имела темный оттенок кожи (брюнетов) белой расы<sup>239</sup>.

Это соотношение между расой и климатом является целесообразным устройством, лежащим в основе способности к приспособлению. На эту способность нужно смотреть как на естественный задаток, благодаря которому человеческий род может приспособляться ко всем климатическим условиям, жить во всех поясах и распространяться по всему земному шару. Из развития этой способности с течением времени возникли разные расы. Поэтому происхождение этих рас не случайно, оно не объясняется побочными причинами и не механически, оно заложено в человеческом роде. Факторы, произведшие расовые отличия, не суть внешние механически действующие причины, но заложенные и естественные задатки, благодаря которым человек может приспособиться ко всякому климату и ко всякому свойству почвы. Уже одна способность передавать по наследству раз приобретенный характер служит достаточным доказательством того, что в органическом существе есть специальное начало или

естественное предрасположение. "Ибо внешние вещи могут быть случайными причинами, но не могут быть производящими причинами того, что необходимо получается и передается по наследству; как случай или физико-механическая причина не может произвести органического тела, так не могут они ничего прибавить к способности произхождения, т. е. повлиять на то, что само себя производит, когда оно находится в известном соотношении частей и имеет известную форму". Развитие рас происходит естественным путем при постоянном влиянии климатических условий, из которых "солнце и воздух являются, по-видимому, причинами, наиболее сильно влияющими на способность произхождения и производящими наиболее длительное действие, т. е. способными создать расу; напротив, известная пища может произвести людскую породу, отличительные черты которой быстро исчезают при пересадке на новую почву"<sup>240</sup>.

Климатические отличия воздуха и силы солнечного света можно в главных частях охарактеризовать четырьмя противоположными свойствами: сухого и влажного холода и сухой и влажной жары. Человеческая природа может приспособиться ко всем этим четырем климатам, но под влиянием сухого холода она разовьет иные

задатки, чем под влиянием влажной жары. Для приспособления к условиям с одной стороны полярного пояса с другой жаркого образуются человеческие расы с весьма различным характером. Под влиянием сухого холода человеческий организм требует для своего сохранения большей теплоты крови, а следовательно, более быстрого пульса, более короткого кровообращения и меньшего роста; конечности укорачиваются, чтобы приблизиться к очагу источника кровяной теплоты, возникает дисгармония в отношениях ног и брюшной полости, развитие телесных жидкостей затрудняется сухостью, зародыши волос теряются, выступающие части лица сглаживаются, глаза должны быть защищены от холода специальным возвышением и зажмуриваются от отблеска снега; таким образом возникает безбородый подбородок, приплюснутый нос, тонкие губы, зажмуренные глаза, плоское лицо, красновато-смуглый цвет лица с черными волосами: одним словом, калмыцкий склад лица. Если характеристические основные черты этой расы попадают не только в северных странах, напр. в Азии и Америке, то это объясняется позднейшим переселением из полярного пояса в более южные страны, причем

обнаруживается, до какой степени переселение мало уничтожает расовые отличия.

При противоположном влиянии влажной жары возникает противоположная калмыцкая раса. Влажная и жаркая атмосфера способствует росту человеческого тела, мясистые части увеличиваются, слишком сильные испарения должны задерживаться, от вредных всасываний нужно быть предохраненным; так возникают вздернутый нос, толстые губы, преобладание железных частей в крови, чернота кожи, сквозящая через надкожицу, неприятно пахнущие испарения, масляная кожа, курчавые волосы: негрская раса в полном соответствии с климатом населенной ею части света<sup>241</sup>. Целесообразность образования расы в соответствии с климатом всего яснее обнаруживается у негров. По этому примеру можно заключить об аналогичной целесообразности образования рас вообще. Сопоставим климат Сенегамбии с организацией человеческого тела; оказывается, что в этой атмосфере кровь настолько в избытке снабжена флогистоном, что для поддержания жизни необходимы средства, удаляющие это вещество из крови в значительно большем количестве, чем это возможно при нашей организации; через легкие это вредное вещество далеко не может

быть удалено в достаточной степени, поэтому кожа должна быть в состоянии удалять флогистон из крови. Для этой цели на концах артерий должно скопляться много флогистона, который и окрашивает пересыщенную этим веществом кровь в черный цвет, тогда как в середине тела она вполне красная<sup>242</sup>. Анатом Геммеринг заявил, что в строении негра находятся такие свойства, которые делают его наисовершеннейшим созданием в отношении к его климату, гораздо более совершенным, чем европеец.

Едва ли заслуживает внимания указание на то, что Кант, говоря о "флогистоне" в человеческой крови, "дефлогистизировании" крови, пользуется старой теорией химии, которая было вполне уничтожена открытием кислорода Пристлеем (1774) и основанным на этом открытии объяснением процессов горения, данным Лавуазье (1783)<sup>243</sup>.

### III. ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЕ ОБЪЯСНЕНИЕ. (Г. ФОРСТЕР)

Мы видим, какое значение получает телеологический способ объяснения в естественно-исторической теории рас Канта. Он причисляет людей не только к одному виду, но к одной семье и выводит их из одного первоначального корня, исходящего, может быть, от одной пары и производящего наследственные отличия, которые частью удерживаются и передаются по наследству, частью не удерживаются и со временем могут и исчезнуть: наследственные особенности классического и неизменного характера суть расы, наследственные особенности не классического и не неизменного характера суть разновидности. Человеческий род приспособлен ко всем климатам Земли; эти естественные задатки соединены в родоначальниках человеческого рода, в переселившихся племенах развиваются преимущественно задатки, соответствующие вновь населенной стране: вследствие этого возникают особые расы, и этим объясняется целесообразное соответствие их климатам<sup>244</sup>.

На эту теорию нападает Г. Форстер;

во-первых, он признает только две расы: негрскую и другую, объединяющую всех остальных людей, которые разделяются на разновидности; во-вторых, он оспаривает общее происхождение этих двух корней, которые суть первоначального местного происхождения; в-третьих, наконец, он отрицает, чтобы для появления отдельных рас нужны бы были внутренние задатки и целевые причины; происхождение их скорее можно вывести как следствие физико-механических причин. Это относится к происхождению не только рас, но всех организаций, происхождение которых объясняется геологически. Эту гипотезу *generatio aequivoca* Кант характеризует следующими избранными им фразами самого Форстера. "Вращающаяся Земля, которая произвела животных и растения не через произхождение их от себе подобных, а из своего богатого, морской тиной оплодотворенного чрева, основанные таким образом местные зарождения органических видов произвели затем – Африка своих людей (негров), Азия своих (всех остальных): выводимое отсюда родство всех организмов от людей до китов и дальше вниз (вероятно до мхов и лишайев не только в смысле сравнения, но в родословной системе из общего корня), идущая цепь

органических существ и т. д."<sup>245</sup>.

Наш философ пытается опровергнуть возражения знаменитого естествоиспытателя во всех трех пунктах. То, что индейцы образуют самостоятельную расу, явствует из того факта, что потомки их, европейские цыгане, стойко удерживают свой тип в продолжение огромного числа поколений. Возникновение же рас не вследствие внешнего влияния климатических причин, а вследствие приспособления их к этим условиям в силу их естественных задатков, доказывается фактом их цикладического, а не спорадического распространения. Ибо если бы известная страна могла сама по себе произвести расовые признаки, то при одинаковых климатах в различных частях Земли должны оказаться одинаковые расы, следовательно, одна и та же раса должна была бы быть распространена по Земле спорадически, чего, однако, нет<sup>246</sup>.

Но самое главное разногласие, заставившее философа написать свою статью о применении телеологических принципов, заключается в третьем пункте: а именно в утверждении Форстера, что физические причины геологического свойства достаточны для объяснения происхождения организмов. Кант отвергает эту гипотезу не по моральным или



религиозным соображениям, а исключительно на критических основаниях; он отвергает ее не потому, что она слишком далеко простирает естественное объяснение, а потому, что она переступает границы естественного толкования и совершенно покидает путеводную нить опыта; во взгляде Форстера он порицает не физическое направление, а гиперметафизическое, ибо для объяснения происхождения организмов он выдумывает такую материальную основную силу, которую нигде в опыте нельзя обнаружить<sup>247</sup>.

Кант утверждает, что все организмы происходят путем рождения от органических существ, и последующие их различия или формы постепенно развиваются из первоначальных задатков; наоборот, начало или первое возникновение органических существ необъяснимо. Форстер утверждает, что это происхождение из известных геологических состояний, следовательно, из факторов неорганической природы или из сил материи вполне объяснимо. Кант не говорит, что такой взгляд невозможен или нелеп; он говорит только, что он недоказуем, по вполне доказанным, неопровержимым основаниям. Он не говорит, что физико-механическое возникновение органических существ невозможно, он утверждает

лишь, что оно по свойству и устройству нашего ума непознаваемо для него, что оно стоит в противоречии с условиями нашего опыта. В этом и заключается главный пункт разногласия. Критический философ оспаривает у догматического естествоиспытателя научное право переносить в материю организующие причины или силы и затем выводить отсюда органические продукты. Организующие силы целесообразны, это, следовательно, телеологические принципы, которые намеренно или не намеренно, но необходимо употребляются при рассмотрении органических тел; поэтому вопрос идет о правильном или неправильном применении этих принципов. Применение их правильно, если оно согласуется с опытом, оно ложно, если оно им противоречит. Уяснение этого пункта составляет содержание статьи.

Всякое органическое тело обнаруживает для нашего эмпирического рассмотрения такое устройство и такую связь частей, что мы принуждены ставить их в отношении средства к цели и вводить таким образом организующие органы или силы, действующие целесообразно. В пределах нашего опыта такие целесообразные силы даны нам только в нас самих: в создании художественных произведений, в рассудке и воле

человека. Способности эти относятся к области рассудка и интеллекта. Целевые причины несознательного и неинтеллигентного характера не даны нам в пределах нашего опыта: поэтому, исходя из эмпирических оснований, мы не можем представлять себе целевые причины, как слепые, и не можем открыть эти интеллигентные силы во внешней природе, поскольку эта природа доступна нашему опыту.

Таким образом, руководствуясь нашим опытом, мы попадаем при объяснении органических тел в следующую дилемму: мы не можем исключить из рассмотрения этих тел целевые причины и при определении последних волю и интеллигенцию, а последнюю не можем приписать материи или силам природы. Если для объяснения органических творений мы предположим естественную основную силу или первую причину, то она должна быть либо механической, либо целесообразной и в последнем случае будет либо слепой, либо сознательной. Таким образом мы никак не можем понять происхождения органических существ исключительно из целевых причин, ибо их целесообразное устройство открывается нам эмпирически, а мы не можем объяснить это происхождение целевыми причинами, так как

слепая целесообразность не дается нам ни в каком опыте, а интеллигентная или сознательная не дается во внешнем опыте, а только во внутреннем.

Таким образом мы и стоим перед дилеммой: естественная основная сила или первая причина возникновения органических существ должна действовать или только механически, или целесообразно; так как в качестве предмета нашего назначения она не уясняется нам ни первым, ни вторым способом, то ее вообще нельзя определить, то она не может быть предметом определенного суждения, не может быть объектом познания и остается необъяснимой. Всякая попытка определить ее идет мимо опыта и уподобляется фантазии: поэтому применение телеологических принципов должно ограничиваться опытом и рассмотрением фактов, т. е. это применение должно быть эмпирическим и ни в каком случае не метафизическим. Такое исключительно эмпирическое применение целевых причин Кант и пытается провести в исследовании рас, а метафизическое применение их находит он у своего противника, который приписывает организующие силы слепо действующей природе<sup>248</sup>.

Если телеологическое рассмотрение вещей природы вместе с правами чистого разума может претендовать на необходимое и всеобщее, т. е. априорное значение, то оно должно относиться не к познанию и определяющему суждению, а к другому роду суждения, установление и исследование которого составляет содержание "Критики способности суждения". На статью "Применение телеологических принципов в философии", вызванную возражениями Форстера, нужно смотреть, как на предвестницу этого основного сочинения кантовской критики. При изложении его мы вернемся к настоящему вопросу.

## **Глава семнадцатая**

### **ИСТОРИЯ СВОБОДЫ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА. – ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ СОЧИНЕНИЯ КАНТА**

#### **I. ГРАНИЦЫ МИРОВОЙ ИСТОРИИ**

##### **1. НАЧАЛО**

Естественная история человечества обращает взор назад, на темное начало человечества, история свободы смотрит вперед, на уясняющуюся цель разума, осуществить которую предназначено человечеству в силу его моральных задатков. Две границы истории свободы суть начало и цель морального развития. В статье "Вероятное начало истории человечества" (1786) Кант определяет первую границу, в сочинении "Идея всеобщей истории с космополитической целью" (1784) он дает определение второй границы.

В развитии человечества должен существовать момент, когда естественное развитие переходит в

моральное, где естественная история человечества переходит в историю свободы, когда человек освобождается от власти, тяготевшей над ним до того времени.

Первый шаг к такому освобождению и есть вступление в историю людей. Находясь в зависимости от природы, человек следует вполне своему инстинкту, освободившись от этой зависимости, он вполне следует своей собственной воле: начало его освобождения определяется, следовательно, моментом выхода его из-под власти инстинкта и перехода в волевому поступку. Пока господствует инстинкт, человек не имеет иных потребностей кроме тех, которые сама природа ощущает в нем и которые удовлетворяет помимо него. В этом счастливом и безобидном состоянии единения с природой физическое состояние его есть состояние в раю, его моральное состояние есть невинность. Состояние свободы начинается тогда, когда человек выходит из этого естественного состояния и покидает райскую невинность. Это происходит через возвышение собственной воли против закона, данного извне: поэтому первый волевой поступок есть поступок противозаконный, он есть выход из состояния невинности, нравственное падение человека,

начало зла. Свобода начинается падением, исходной точкой является зло, за ним следует целая масса несчастья, возникающая со злом и благодаря ему.

Теперь в человеческой натуре возникают потребности и страсти, спавшие при господстве инстинкта; теперь человек хочет покорить себе природу и господствовать над ней, как он раньше был ей покорен. Для выполнения этой цели он должен работать. Место простодушного естественного наслаждения заступает работа, безобидную совместную жизнь сменяет разнообразие различных сфер действий, взаимно исключаящих друг друга. Вместе с работой наступает раздор: охотник враждует с пастухом, а оба они с земледельцем; потребность безопасности заставляет последних соединяться в постоянных местах жительства, возникают селения, наибольшие из которых, будучи укрепленными, становятся городами; оседлая жизнь отделяется от жизни кочевников, возникают искусства, общественная жизнь, собственность, гражданское неравенство. Из создания природы человеческая жизнь делается собственным созданием, продуктом работы и изобретения, первым творением культуры. Вместе с культурой расширяются и утончаются как потребности, так

и удовольствия, а вследствие этого увеличивается число страстей и пороков. В сравнении с таким состоянием естественное состояние представляется значительно более простым, более бедным пороками, более счастливым и лучшим. Прогресс культуры касается всегда лишь целого, целое прогрессирует, тогда как отдельные личности при борьбе между природой и культурой под гнетом гражданского неравенства поражаются, на них обрушиваются моральные и физические несчастья. Если судить о культуре только по степени счастья и смотреть на индивидуума и на его благо как на конечную цель истории, то Руссо со своим представлением о человеке и своим стремлением к раю и невинности человечества, со своим требованием возвращения к этому естественному состоянию, окажется вполне прав. Однако цель человечества выше, чем благо отдельного человека, и путь туда переполнен массой зла, которое необходимо для содействия развитию целого. Какова же конечная цель человечества?

В своем объяснении происхождения рас Кант невольно следует библейскому рассказу, так как выведение всего человечества из одной единственной пары соответствовало его теории. Для своего взгляда на начало истории

человечества и на переход из состояния природы в состояние свободы он пользуется библейским рассказом о рае, о греховном падении и изгнании первых людей из божьего сада, как удобным образом, чтобы сделать наглядными свои философские идеи. Это не первый и не последний пример аллегорического толкования библейского сказания.

Что наиболее привлекает его во всем исследовании, это отношение между природой и культурой, правильное определение этого отношения, усмотрение этого противоречия и его нравственной необходимости. Он вполне понимает Руссо, вместе с тем он значительно глубже его во взгляде на этот вопрос. Таково же и отношение Шиллера. Известно, как живо поэтически волновал его вопрос о противоречии между природой и культурой; он исходил из этого взгляда в своей теории наивного и сентиментального творчества. Вместе с Кантом Шиллер также видел в отделении земледелия от кочевой жизни первую большую победу в борьбе культуры с суровой природой, крепкое и неистребимое начало человеческой истории свободы, которое он и изобразил в своем "Элевзинском празднестве"<sup>249</sup>.

## 2. КОНЕЧНАЯ ЦЕЛЬ

Если исторические события имеют связь в целом, то эта связь может быть не чем иным, как развитием человеческого рода, как развитием тех задатков, в силу которых человечество освобождается от своей зависимости от природы и вступает на путь самостоятельного образования. Мировая история есть прогресс в сознании свободы: это гегелевское выражение исходит от Канта. Если мировая история заключается в развитии свободы, то целью ее должно быть свободное состояние людей в целом, справедливость, проведенная в государстве и в жизни народов. Справедливое устройство государства есть по мнению Канта высшее понятие разумного права, основа и условие всех народно-правовых порядков: оно еще не осуществлено, но оно должно быть осуществлено, не насильственным переворотом, но законным путем постепенного развития. Не революция, а "эволюция" является разумной формой осуществления этого: мировая история есть эволюция. В мировой истории либо нет никакой общей связи, а потому нет и философии истории, либо эта связь выражается именно в

вышеупомянутом развитии. Великим естествоиспытателям удалось вывести механическое устройство мира из высших законов, удалось объяснить устройство естественного космоса, но для объяснения исторического процесса еще нет Кеплеров и Ньютонов, которые бы могли объяснить сложные движения мировой истории одной основной мыслью. Установить эту основную мысль, а вместе с тем определить проблему возможной философии истории, эту задачу и предпринимает Кант. Здесь, так же как и в других случаях, его более интересует правильная формулировка проблемы, чем ее решение. Он исходил из критики разума, которая закончила свое исследование порядком нравственного мира; она доказала основные положения естествознания, но не коснулась возможности философии истории.

Теперь является вопрос, что может быть познано одним голым разумом в истории? Какою представляется история с точки зрения критической философии? Со стороны также раздавались голоса, просившие его разъяснения этого вопроса. Чтобы предупредить неправильные мнения об его взгляде на этот вопрос он и написал статью "Идея всеобщей истории с космополитической целью".

Случайным поводом к этому был один из его словесных отзывов, попавший в прессу. Готская научная газета поместила 16 февраля 1784 года следующую заметку: "Одна из излюбленных идей профессора Канта заключается в том, что конечную целью человечества является совершенное устройство государства, и он желает чтобы какой-нибудь философ историк постарался дать нам историю человечества в этом отношении и показать, насколько человечество в разные времена приближалось или удалялось от этой цели и что нужно еще сделать для ее достижения". По поводу этой заметки Кант предпослал своей статье предисловие в котором говорил, что сообщение правильно и почерпнуто из разговора с одним проезжавшим ученым; оно требует открытого объяснения, без которого заметка не будет иметь понятного смысла<sup>250</sup>.

Если историческая мировая цель есть развитие первоначальных моральных задатков, то цель истории лежит не в индивидууме, а в роде, не в благе отдельного человека, а в совершенстве целого, и несчастья, постигающие отдельных лиц, не могут являться возражениями против исторического процесса. Цель истории не есть благо индивидов, последние поступают, не соображаясь с целым, и стремятся к выполнению

своих личных и своекорыстных интересов. Над таким сопротивляющимся материалом работает мировая история. Однако именно эти соревнующиеся друг с другом и друг другу противодействующие силы, эти антагонистические стремления в человеческом обществе и оказываются в историческом ходе вещей средствами к общей цели и причинами законосообразного порядка: эгоизм родит раздор и возбуждает страсти к обладанию и к властвованию, начинается соревнование, и вместе со злом развиваются все задатки человеческой природы; их развитие вызывается разделением труда, свободой индивидов и гражданским объединением в целях безопасности: закономерность создает государство, которое предоставляет силою своих законов наивозможно большую свободу: государство может выполнить свою цель только через объединение свободы с закономерностью, т. е. через справедливость в наисовершеннейшей форме, которая составляет единственное верное основание для соревнования и для прогресса культуры.

Если вначале общественное объединение вызывается своекорыстием и раздором, то затем это объединение принимает форму справедливости. Из "патологического

соглашения" должно произойти "моральное согласие", из государства, вызванного необходимостью, государство разумное: это есть намерение человеческой природы, скрытая цель его развития и его истории, все яснее выступающая в прогрессе культуры и в конце концов превращающаяся в сознательное моральное намерение самого человечества. "А потому спасибо природе за ее неуживчивость, за завистливое соревнование тщеславия, за неудовлетворенную страсть к обладанию и властвованию! Без этого все превосходные естественные задатки в человечестве пребывали бы вечно в зачаточном состоянии: человек хочет согласия, но природа лучше знает, что нужно для его рода: она хочет раздора". Антагонистические склонности должны иметь возможность развиваться, не уничтожая взаимно друг друга; это происходит в закономерном и гражданственном объединении, "наподобие того, как деревья в лесу именно благодаря тому, что каждое стремится отнять у другого воздух и свет, принуждают друг друга искать того и другого над собою и приобретают красивый и прямой рост, тогда как те, которые растут отдельно, выпускают свои ветви по желанию в разные стороны и выходят увечными и кривыми".

Государство господствует благодаря своей власти, которая находится в руках людей; вполне справедливое устройство государства предполагает поэтому в самих людях сознание справедливости, а это в свою очередь предполагает понимание и выработку понятий, богатство мирского опыта и знание людей: все качества, составляющие самые зрелые и поздние плоды очень прогрессивной ступени развития. Поэтому осуществление справедливого государственного устройства есть наиболее трудная из всех исторических задач, и разрешение по самому существу ее наиболее позднее: оно – цель, к которой стремится человечество, постоянно приближаясь к ней<sup>251</sup>.

Для достижения цели необходимо еще второе условие. Даже самое совершенное государственное устройство непрочное, пока государства находятся в естественном состоянии варварской свободы, и пока соревнование их происходит не в правомерной сфере. Когда война разделяет государства и угрожает их существованию, то никто не обеспечен, так же как и в состоянии дикой свободы. Антагонизм государств благодетелен, ибо он принуждает искать закономерного состояния, стремиться к



союзу народов, который избегает войны, упрочивает мир и таким образом осуществляет справедливость в ее космополитическом объеме. Поэтому историческая мировая цель невыполнима без основания вечного мира, и если справедливость не расширяется до всемирно-гражданского состояния, то сама мировая история лишена определенного плана, и целесообразность действительна только в отдельном человеке, а не в целом. Если эта последняя ступень недостижима, то Руссо не совсем неправ, предпочитая состояние дикости. Пока господствует своекорыстие, цель эта недостижима; цель эта должна осуществиться ради человечества, по моральному побуждению, без которого ничто в мире не есть добро. Можно быть в высшей степени культурным и цивилизованным, и, однако, все-таки корнем внутренней жизни, при всей своей культуре, может остаться грубое себялюбие, ибо отсутствует моральное образование. В таком хрупком состоянии культуры и цивилизации находится современный мир, ибо в нем отсутствует нравственное хотение<sup>252</sup>.

Уверенность в том, что состояние свободы может наступить для человечества в большом масштабе, есть "философский хилиазм"<sup>253</sup>.

Можно ли обосновать эту уверенность, или и этот хилиазм есть пустая мечта? Если это не мечта, то нужно иметь возможность показать, что мы приближаемся к цели, как бы мы далеко от нее не отстояли; нужно иметь возможность показать, что в сравнении с прошлым современность ближе подошла к цели, хотя и продолжает быть очень далеко от нее. Из пройденного человечеством исторического пути можно заключить, что оно подвинулось вперед. Государства соревнуются между собою, стараясь превзойти друг друга властью и культурой; необходимым для гражданского благополучия и деятельным силам открывается свободная сфера проявления, наружные и внутренние оковы спадают, и гнет предрассудков устраняется: мировая история вступает в эпоху просвещения и можно надеяться, что теперь начинает пробиваться свет нравственного познания и что цель человечества уясняется для все более широких кругов. Если пройденный путь человеческого развития рассматривать и излагать с такой точки зрения, то мировая история приобретает философский характер. Подобный философский взгляд на историю возможен: он освещает будущее, исходя из прошедшего, он доказывает доступность цели из имеющегося

опыта и требует достижения этой цели. Из этой великой концепции и исходит Кант в своей "Идее всеобщей истории с космополитической целью".

Он ставит задачу и обосновывает решение в программе, которая кратко развивает следующие положения: всякий задаток предназначен к развитию, человеческие задатки могут вполне развиваться лишь в роде, они должны развить свои способности, а потому должны стать в противоречие друг с другом; это антагонистическое соревнование может проявиться вполне при полной безопасности. Эта безопасность достигается только в государстве; самое безопасное государство есть государство правовое, справедливое устройство которого и безопасность обусловлены миром народов. Так как к безопасности существования стремится и инстинкт самосохранения, то установление справедливости в целом относится к области естественных целей и задач человеческого развития. Но развитие человеческих задатков должно происходить не только инстинктивно, но и в полном согласии с нашим существом, разумно и с пониманием: поэтому для достижения мировой цели необходимы моральное настроение и моральное познание, а это последнее достигается идеальным или философским

рассмотрением истории и обосновывается самостоятельным мышлением, первое условие которого состоит в просвещении. Тут является вопрос, который у Канта непосредственно следует за идеей философии истории, и ответ на который входит в нее; это вопрос: "что такое просвещение?"<sup>254</sup>

## II. ЭПОХА ПРОСВЕЩЕНИЯ

### 1. СУЩНОСТЬ ПРОСВЕЩЕНИЯ

В задачу Канта не входило дать философию истории, он хотел только установить идею и тему последней согласно принципам своего нового критического учения. Он выбирает три момента, чтобы подробнее рассмотреть их; из чего должно уясняться направление, по которому идет человечество; эти моменты суть начало, цель и современность. Последнее есть эпоха просвещения. Поэтому три основных историко-философских вопроса, занимающих нашего философа, суть: каково предполагаемое начало человеческой истории, в чем ее необходимая цель и каков характер просвещения? Поэтому-то на ответ Канта на вопрос: что такое просвещение? нельзя смотреть как на логическое или теоретико-познавательное исследование; оно всецело относится к его историко-философским статьям и составляет и по времени, и по плану часть этой группы сочинений<sup>255</sup>.

Смотря по тому, как философ определит сущность просвещения, соответственно тому

будет он и судить о том, выполняет ли современная эпоха это содержание, в какой исторической форме она его выполняет и в какой степени. Основы всякого просвещения, заслуживающего это название, есть самостоятельное мышление, собственное суждение, этим просвещение в самом корне отличается от того состояния, в котором мы руководимся не собственным суждением, а находимся под властью предрассудков и мнения других. Мыслить нелегко, это стоит усилия, и для него необходимо время. Нет ничего легче, как иметь опекунов, которые думают за нас и устраивают наши дела, каковы духовные пастыри, врачи и тому подобные. Самое спокойное состояние это несовершеннолетие. Любовь к покою есть лень, нелюбовь к усилию и труду есть страх и трусость; просвещение требует напряжения сил, которого ленивая и трусливая человеческая природа охотнее избегает, чем ищет. Когда гнет предрассудков сковывает умы, то не следует думать, что это состояние вызвано и сохраняется силой, болезненно ощущаемой массой людей; скорее масса охотно несет привычное иго, к которому она приспособилась, и совсем не ощущает его как давящую тяжесть. "Просвещение есть выход

человечества из несовершеннолетия, в котором оно находилось по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без чьего-либо руководства. Это несовершеннолетие есть его вина, если причина его заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества обходиться без руководства других. Sapere aude! Имей мужество пользоваться собственным рассудком! Таков лозунг просвещения"<sup>256</sup>.

По собственному интеллектуальному напряжению сил, которого требует первый шаг просвещения, можно заключить, что оно трудно и редко, а потому никак не может быть достигнуто так быстро и легко, как это возвещают обычные его защитники. Так как просвещение кладет конец господству опекунов, то эти последние должны считать его опасным и провозглашать его таковым: так как мнения их являются в то же время предрассудками опекаемых, то последние думают, что просвещение несет гибель. "О том, чтобы значительная часть людей (в числе их прекрасный пол) считали шаг к совершеннолетию не только трудным, но и опасным, об этом заботятся те опекуны, которые милостиво взяли на себя высшую опеку".

Так возникает предвзятое мнение, что просвещение надо истреблять всюду, где бы признак его ни проявился. Сама масса против него. Если, с одной стороны, между опекунами даже и находятся несколько самостоятельно мыслящих лиц, усталых от выполняемой ими опеки, хотящих просветить и научить людей, то, с другой стороны, другим властолюбивым опекунам легко направить массу на первых и тем заставить их оставаться под игом. Таким образом работа просвещения не только трудна по внутренним причинам, но она до такой степени задерживается внешней и общественной силой предрассудков, что может прогрессировать только очень медленно и постепенно: она идет не путем революции, а путем реформ. "Посредством революции можно, может быть, освободиться от личного деспотизма и от корыстолюбивого и властолюбивого притеснения, но таким путем никогда не произойдет истинная реформа в образе мышления, а новые предрассудки начнут снова, так же как и старые, служить помочами бессмысленной кучи людей"<sup>257</sup>.

Просвещение есть духовное возмужание и так же не может быть импровизировано, как и сама возмужалость. Оно заключается в самостоятельном мышлении, а никак ни в одном

принятии и копировании чужих мнений, как бы не были бы они свободолюбивы и просвещенны. Нельзя быть просвещенным, не имея собственного суждения, нельзя быть одновременно и просвещенным, и лишенным мысли. Если под лозунгом просвещения над бессмысленной массой господствуют новые предрассудки, то продолжается несовершеннолетие, которое есть противоположность истинного просвещения. Просвещение не может быть создано, оно может только само себя создать. Делание просвещения есть просветительство (*Aufklärungsmache ist Aufklärerei*), которое многообразно пережило восемнадцатое столетие и которое наш философ отвергает и должен отвергать, так как основой просвещения для него является самостоятельное мышление, а лозунгом его "*sapere aude!*" Для беспрепятственного же наступления и прогрессирования самомышления и самопросвещения нужно только одно условие: свобода мысли и публичного обмена идей.

## 2. ЭПОХА ФРИДРИХА

"Но вот слышу я", – говорит Кант, – "крики со всех сторон: не рассуждайте! Офицер говорит: не рассуждайте, а упражняйтесь! Финансовый чиновник говорит: не рассуждайте, а платите! Священник говорит: не рассуждайте, а верьте! Единственный господин в мире говорит: рассуждайте сколько угодно и о чем угодно, но повинуйтесь"<sup>258</sup>. Этим выражением допускается право свободного изъясления мнения, но вместе с тем оно ограничивается гражданским и политическим послушанием. Без этого допущения невозможно просвещение, без этого ограничения невозможно государство. Если и то и другое идут рука об руку, и право свободы мысли может открыто практиковаться в государстве, то просвещение основано не только в сознании отдельных индивидов, но и как эпоха. Наш философ признает такую эпоху ту, которую он сам и переживает в собственном отечестве: в прусском государстве при Фридрихе Великом.

Вопрос: "что такое просвещение?" должен быть теперь формулирован следующим образом: каким образом право беспрепятственной мысли или открытой критики согласуется с сохранением

порядка государства? Или, выражаясь иначе: каким образом всемирно-гражданское право пользоваться своим разумом соединить со строгим исполнением гражданских обязанностей? "Какое ограничение свободы вредно для просвещения? какое не вредно, а даже содействует ему? Я отвечаю: открытое пользование своим разумом должно быть всегда свободно, и только одно это может произвести просвещение среди людей, но частное пользование часто должно быть ограничено очень узко, не нарушая этим, однако, особенно прогресса просвещения"<sup>259</sup>. Так всякий обязан платить законные пошлины, однако никому не препятствуется открыто судить по своему разумению о справедливости и целесообразности законов о пошлинах; так должен офицер точно исполнять свои служебные обязанности, однако вместе с этим может в качестве специалиста открыто выражать свои мнения о недостатках военного устройства; так же и духовные лица, связанные в своей деятельности предписанным им катехизисом и церковными символами, имеют вместе с тем право, как ученые и научные теологи, испытывать истины веры, судить об устройстве церкви и открыто выражать об этом свои мнения.

Служба требует самого строгого исполнения своих обязанностей, но она не препятствует выражению своих мнений за ее пределами. В чем духовное лицо не свободно в качестве учителя церкви, должно быть позволено ему как ученому: а именно судить в своих научных сочинениях о том, чему он обязан учить по своей должности. Юристу тоже не позволяется исправлять законы при исправлении им своей службы, между тем ему же как ученому должно быть предоставлено открыто их обсуждать. С критикой законов, каковы бы они ни были, вполне согласуется послушание и исполнение законов; служебная деятельность и научная критика не исключают друг друга, их можно вполне согласовать. Ибо всякая критика законов имеет целью исправить и изменить их, для такого изменения необходимо время; требует времени и критика для того, чтобы сделаться общественным мнением. Если это ей не удастся, то она остается безрезультатной и, значит, не выдерживает испытания. Между тем законы остаются в силе, пока правильный взгляд не созреет, и не придет время изменить общественное устройство. Это есть путь спокойных реформ и постоянного прогресса, чем предотвращаются все насильственные перевороты.

Конфликт между правом просвещения и выполнением своих обязанностей наиболее затруднителен для служителей церкви, ибо здесь личными и научными убеждениями оказываются религиозные, которых требует сама служба, если она выполняется честно и по совести. Тут обязанности не могут выполняться только пассивным послушанием и механической службой, и если духовное лицо отпадает от своей церковной веры и не считает ее истинной, то ему не остается ничего другого, как сложить с себя свою должность. Однако т. к. здесь идет речь о христианской вере, то ее истинность может утверждаться свободомыслящим исследователем и в том случае, когда в обосновании и развитии религиозной истины он и расходится с переданными от старины формами церковных статутов веры; он сумеет так соединить свои научные убеждения с предписанным учением, что выполнение служебных обязанностей не пострадает от того.

Согласно взгляду Канта деятельность чиновника относится к деятельности мыслителя и исследователя так, как сфера политической деятельности к сфере космополитической, как гражданин относится к гражданину мира. "Истины, которые трактуются печатным словом

перед всем ученым миром, имеют характер самой неограниченной гласности, тогда как законом предписанные теории предназначены лишь для известных кругов и потому имеют значение лишь в ограниченной области. Из этого ясно, почему наш философ интеллектуальную работу исследователя называет публичной, а деятельность служебного учителя приватной, тогда как обыкновенно практикуется как раз обратное обозначение: санкционированные учения признаются публичными, а научные взгляды приватными. В своих рассуждениях Кант прежде всего имеет в виду священников, на которых, согласно духу протестантизма, смотрит не как на органы игровой церкви, а как на учителей общины. "Применение своего разума в своей общине поставленным учителем есть частная деятельность, ибо носит домашний характер, хотя бы собрания, в которых ему приходилось выступать, и были очень велики, он не свободен в качестве священника и не может быть свободным, ибо он исполняет чужое поручение. Напротив, как ученый, он в качестве писателя говорит действительно к обществу, к миру, а потому и священник пользуется неограниченной свободой в пользовании своим разумом и от своего лица. Ибо чтобы и опекуны

народа (в религиозных делах) считались тоже несовершеннолетними, это бессмыслица, которая приводит к бесконечному ряду бессмыслиц"<sup>260</sup>.

Для этого нужно бы было постановить неизменность статутов веры и приковать самих опекунов к буквам положений, благодаря чему несовершеннолетие людей продолжалось бы вечно, и просвещение задержалось бы не только в настоящем, но на все времена. Религиозное стеснение есть противоположность всякого стеснения. Сделать такое состояние постоянным значит отнять у просвещения возможность возникнуть и осудить последующие поколения на духовное рабство. "Я говорю: это невозможно. Договор, заключенный с целью навсегда отдалить всякое просвещение от человечества, в крайнем случае сводится к нулю, он не имеет значения, хотя бы он санкционировался высшею властью, рейхстагом или торжественным мирным договором. Эпоха не может связать себя, не может устроить заговор, чтобы привести последующую эпоху в такое состояние, при котором ей было бы невозможно расширять свои знания, освобождаться от заблуждений и вообще прогрессировать в просвещении. Это было бы преступлением против человеческой природы,

первоначальное назначение которой именно и состоит в этом прогрессировании; и потомки вполне вправе отбросить эти преступно без права принятые решения". "Человек может отсрочить просвещение для себя, да и то на некоторое время, но совершенно отказаться от него за себя или еще больше за своих потомков, это значит нарушать священные права человечества и топтать их ногами. А то, что не смеет решить за себя народ, то тем менее смеет решать за народ монарх; ибо законодательное его значение именно основывается на том, что он в своей воле объединяет совокупную волю народа"<sup>261</sup>.

Религиозное просвещение, т. е. пользование собственным разумом при испытании истин веры, есть основа всякого просвещения. Религиозная терпимость, с которою государственная власть выступает против стеснения веры, есть условие, при котором религиозное просвещение может пустить корни и развиваться. Первый князь, признавший обязанностью правителя веротерпимость в делах религии, это Фридрих Великий. Его взгляд идет и дальше: "он находит, что и в отношении к его законодательству нет опасности позволять подданным открыто пользоваться разумом и открыто перед всем светом высказывать свои мысли о лучшем



устройстве, и даже откровенно критиковать уже данное законодательство". Будучи просвещенным сам и будучи уверен в своей силе, он может сказать то, чего не смеет свободное государство: "рассуждайте, сколько хотите и о чем хотите, но повинуйтесь!" "Здесь обнаруживается странный и неожиданный ход человеческих отношений, как и в иных случаях при взгляде на вещи с известной высоты все оказывается парадоксальным. Большая степень гражданской свободы, по-видимому, полезна для свободы народного духа, и, однако, она же ставит непреодолимые преграды; между тем немного меньшая степень этой свободы дает ему возможность развиваться во весь рост. Когда природа развила зародыш, скрывавшийся под крепкой кожурой, зародыш, о котором она нежно печется, а именно склонность и призвание к свободному мышлению, то это последнее постепенно влияет на образ мысли народа (благодаря чему он делается все более и более способным к свободе действовать), а в конце концов даже и на основные принципы правительства, которое находит возможным обращаться согласно его достоинству с человеком, представляющим собою нечто большее чем простая машина"<sup>262</sup>.

Когда такое состояние наступает, то эпоха уже

просветилась, современное человечество еще не достигло своей высоты, оно находится еще в начале; мы живем не в просвещенную эпоху, а в эпоху просвещения. Эта эпоха есть век Фридриха<sup>263</sup>.

### III. КАНТ И ГЕРДЕР

В том же году как вышла в свет "Идея всеобщей истории с космополитической целью", Гердер выпускает свое знаменитое сочинение "Идеи философии истории человечества". Бывший ученик Канта невольно вступает в состязание со своим учителем в решении великих задач философии истории. Сочинение появилось для Канта как нельзя более кстати и должно было привлечь его внимание. Ему было необходимо сопоставить эту работу с им самим поставленной задачей, сравнить историко-философскую точку зрения Гердера со своею и указать на существующее различие при характеристике обоих взглядов. Для этого он написал рецензии на обе первые части сочинения Гердера.

Вполне признавая огромный писательский талант Гердера, его убедительное изложение, его всеохватывающий, часто гениально комбинирующий взгляд, его независимый образ мысли в теологических вопросах, Кант должен был, однако, прозреть слабость и непрочность этой философской точки зрения, недостаток обоснованных понятий, скачки от одного представления к другому, поспешные аналогии и

умозаключения, часто более живые, чем продуманные. Он открыл эти недостатки и обнаружил их, снабдив свою заметку очень осторожной, но очень чувствительной для Гердера критикой, которая озлобила его и много способствовала той злобе, которая неудачно и враждебно сказала впоследствии в его "Метакритике" и "Каллигоне". Против Канта в защиту Гердера в "Deutcher Merkur" выступило неизвестное лицо, подписавшееся "священник" и очень яростно напавшее на кантовскую схоластику, как оно ее назвало. Этим тогдашним противником был Рейнгольд, который вскоре после того сделался одним из самых деятельных последователей нового учения и написал те письма о кантовской философии, которые сам учитель признал ярким доказательством таланта, понимания и достойного славы мышления, и которые он почтил открытым признанием своей благодарности<sup>264</sup>.

Уже во второй части "Идей" обнаруживается в некоторых местах чувствительность Гердера и дурное настроение, вызванное рецензией на первую часть; он оспаривал некоторые положения историко-философского сочинения Канта: а именно, что человек есть животное, для которого нужен господин; это, говорит Гердер,

"хоть и легковесное, но злое положение". Под этим немного парадоксально выраженным положением Кант подразумевал ни что иное как аристотелевское ζῶον πολιτικόν; Гердер взял это положение в самом предосудительном смысле, и Кант во второй рецензии, объяснив смысл своих слов и намекая на плохо скрытую личную обиду, заметил: "следовательно, это основоположение не столь злое, как думает автор. Может быть, сказал его злой человек!"<sup>265</sup>

## 1. ГЕРДЕРСКОЕ ЦАРСТВО СТЕПЕНЕЙ

Для выяснения спорного вопроса нам нужно ближе присмотреться к различию обеих точек зрения. Интерес Канта и сосредоточивался на этом критическом сравнении. Представление Гердера было догматическим, вернее, лейбницевским, которое и применялось к истории; его и Канта разделяет критика разума. Когда Кант писал естественную историю неба, то в своем взгляде о звездах и их обитателях он высказал такое представление о человечестве, родственное идеям, на которых основано философско-историческое миросозерцание Гердера<sup>266</sup>. Теперь он удалился от этого воззрения на расстояние всей критической эпохи. То, что тогда представлялось ему дозволенной гипотезой, теперь представляется ему вполне невозможным.

Воззрение Гердера по своим элементам натурфилософского свойства, по типу лейбницевской метафизики, и историю считает он более физиологической, чем моральной; она представляется ему более как высшая естественная история человечества, чем как история свободы. Именно это понятие,

составляющее и характеризующее кантовскую точку зрения, совершенно отсутствует у Гердера. Весь мир есть царство степеней, видимое царство тел и невидимое царство организующих сил; Земля среди мировых тел занимает среднее место, человек занимает среднее место среди обитателей Земли; между небесным телом и его обитателями существует аналогия. Сам человек есть среднее создание в скале существ, в нем земная природа достигает своего расцвета, своей высшей ступени развития, за пределами которого начинается царство высших духов. Таким образом человек соединяет в себе как бы два мира, заканчивая мир низших порядков и начиная мир высших: он является как бы компендиумом мира, микрокосмосом. Кто не узнает в этих мыслях основные черты учения о монадах?

## **2. ЛОЖНЫЕ ГИПОТЕЗЫ И АНАЛОГИИ. (МОСКАТИ)**

Для того чтобы узнать назначение человека, мы должны познакомиться с его естественными условиями и предшествующими ступенями. Он цвет земных созданий. Необходимо проследить корни человеческого существования до самых темных его глубин. Возникновение, развитие и история Земли, ее шарообразная форма и эклиптика, земные образования, камни, растения и животные, прогрессивный ряд созданий, начиная с производящей силы в камнях до растящей силы в растениях, до ощущающей в животных, до мыслящей в людях, все это предусловия исторической жизни людей. Органическим условием мыслящей способности или разума является и выпрямленная фигура; это положение является как бы признаком духа, из которого Гердер пытается вывести все характерные черты человечности. Подобное выведение разума должно было показаться нашему философу странным. В сравнении со следствием основание это далеко не достаточно. Является вопросом, сделало ли выпрямленное положение человека разумным, или не изменили

ли его строение потребности разума, не они ли его выпрямили, не хотела ли природа в человеке прямого его положения?

Итальянский анатом Москати в одной академической речи пытался доказать противное и показал, что масса органических недостатков, а именно при рождении человека, происходит от его прямого положения, что животная природа человека, в сущности, есть природа животного четырехногого, и что человек выпрямил свое тело вопреки инстинкту своей природы. Кант с одобрением отнесся к сочинению Москати "О различии строения животных и людей" еще задолго до появления книги Гердера. "Как бы парадоксально ни было положение нашего итальянского доктора", – говорит он в конце своей заметки, – "все же в руках такого остроумного и философского аналитика оно приобретает почти полную достоверность. Отсюда видно, что первая забота природы – чтобы человек и его род сохранялись, а для этого положение на четырех ногах было наиболее соответствующим его внутреннему строению, плоду, избежанию опасности; что, однако, в нем был зародыш разума, благодаря которому он, если бы таковой развился, предназначается для общества и принимает наиболее удобное для

этого положение, а именно, положение на двух ногах, и благодаря этому, с одной стороны, во многом приобретает преимущество перед животными, но, с другой стороны, должен считаться и с неудобствами, возникающими от того, что он так высоко поднял голову над своими прежними товарищами"<sup>267</sup>. После подобного суждения о взгляде Москати конечно нашему философу должно показаться нелепым, что Гердер так много возлагает на человеческую фигуру, и он пришел к мнению, что, желая вывести разум из нее, Гердер ни более ни менее как смешал причину со следствием.

Царство степеней земных созданий включает вместе с тем и их родство и тем открывает широкий кругозор для сравнений и аналогий, к которым с большой охотой приступает Гердер. Кант называет эту черту Гердера с похвальным порицанием "прозорливостью в аналогиях", "недостаточно долго останавливающимся, много охватывающим взором". Гердеру нравится называть человека цветом земных созданий, цветочным венцом творения, он проводил этот образ дальше в часто повторяющемся сравнении человеческой фигуры со строением растения.

Будущее назначение можно только предчувствовать верою. Человек предназначен по

своей смерти перейти в иной мир высших существ, которые населяют высшие небесные тела. Вера в бессмертие основывается на мысли о метаморфозе. Для признания бессмертия нет никакого доказательства, исходящего из невидимого мира духов, который мы только предчувствуем, а не видим; но существует доказательство по аналогиям видимого мира, сходство с метаморфозой животных. Как из гусеницы происходит бабочка, так из земной жизни человека возникает будущая, высшая. Между тем аналогию эту, которую так часто хотели обосновать бессмертие, трудно поддерживать. В животной жизни палингенезис следует не за смертью, а за стадией куколки; в человеческой жизни она должна следовать за смертью, но смерть и завертывание в куколку суть и в животной жизни крайне различные состояния и непринимание в расчет этого различия и влечет эту мнимую аналогию.

Другая аналогия, обосновывающая бессмертие, это скала вещей. Предположим, что такая скала действительно существует в природе, и что она достигает человека, тогда, может быть, можно заключить, что соответственно аналогии и по ту сторону человека скала будет продолжаться в высшие существа, но отсюда очевидно ничего

не следует о бессмертии; последнее заключается в том, что тот же самый индивидуум повышается на одну ступень, следовательно, продолжает развиваться на различных ступенях мировой лестницы; но при этом принятом порядке степеней на различных ступенях мировой лестницы существуют различные индивиды и различные виды: поэтому между поднятием на ступень и скалой нет аналогии так же точно, как ее нет между смертью и образованием куколки.

Таким образом большая часть гердеровских идей основывается либо на неудачных аналогиях, либо несмысленных гипотезах. Нелепо выводить разум из прямого положения человеческого тела, а человеческую душу из невидимо организующих сил природы. Душа непознаваема, тем менее познаваемы те невидимые основные силы, ибо они не даны нам ни в каком опыте. Гердер пытается вывести то, что он не понимает, из того, что он понимает еще менее. Подобные гипотезы и объяснения превышают всякий человеческий разум, "он может лишь ощупью пробираться по пути физиологии или стремиться летать в метафизических высях"<sup>268</sup>. Здесь критическая точка зрения Канта открыто и ярко сталкивается с догматикой и поэтической метафизикой Гердера. Согласно нашему философу история

человечества обусловлена человеческою конечною целью, которая не уясняется никакой физиологией и никакой теоретической метафизикой, а только моральным разумом. Поэтому защитнику Гердера, который упрекал его в схоластической метафизике, он заявляет, что по его убеждению "история человечества по вопросу о его назначении не может рассматриваться ни в метафизике, ни в естественном кабинете сравнением человеческого скелета со скелетом других видов животных"<sup>269</sup>.

То, что в мировой истории должно быть осуществлено согласно присущему ей плану, это моральная мировая цель, цель человеческого разума; эта цель может получить соответственное выражение не в индивидууме, но только в виде, т. е. в целом человеческого рода. Поэтому на историю Кант хочет смотреть как на развитие человечества в целом. С этой точки зрения ход развития мировой истории, нравственный ход человечества можно сравнить с асимптотической линией, которая постоянно приближается к своей цели, но не касается ее. Называя кантовское представление "аверроистской философией", Гердер обнаруживал свое полное непонимание Канта. Как будто Кант отрицал реальность

индивидуумов и приписывал человеческому роду те признаки, которые он не признавал в отдельных людях; как будто бы дело шло о логическом родовом понятии человека!

Под видом наш философ понимает не признаки, составляющие коллективное понятие человека, а ряд поколений, в которых из века в век продолжается человечество. Логическое понятие вида в сравнении с индивидуумом есть частичное представление, которое содержит менее, чем целое; было бы противоречием, если бы оно содержало более. Напротив, индивиды, как члены поколений, суть части целого, каждая отдельная жизнь есть частичка исторической мировой жизни; нет никакого противоречия в том, что целое содержит в себе более чем отдельные его части, больше, чем они могут и чем они достигают. Различие между родовым понятием человечества в логическом и историческом смысле вполне ясно: логический род соединяет индивидов под собою, исторический же, наоборот, соединяет их в себе. Этого различия Гердер себе не уяснил, когда он сравнивал кантовскую философию с философией Аверроэса<sup>270</sup>.

### 3. ЦАРСТВО СТЕПЕНЕЙ И ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ СВОБОДА. (ШУЛЬЦ)

Теория о царстве степеней всех вещей, эта теория, утвердившаяся в метафизике со времен Лейбница, стоит в известном противоречии с критической философией. Эта теория создает такое метафизическое мирозерцание, которое предполагает познание вещей в себе; это предположение было опровергнуто критикой разума, а вместе с этим была опровергнута и та основа, на которой покоилось догматическое представление о ряде степеней всех вещей. И не только предпосылки этого мирозерцания противоречат критической философии, но и его выводы. Если все вещи заключены в эту цепь различных степеней, то невозможны условия морального мира. Моральный мир требует в человеке способности свободы, безусловной причинности в противоположность причинности механической. Если эта противоположность невозможна в устройстве мира, то моральной способности не существует, не существует и морального мира. Скала вещей в строгом понимании ее уничтожает все противоположности, а следовательно, и

вышеуказанную; на место противоположности вступают различия в степени и в конце концов бесконечно малые различия. Между безжизненной природой и живой, между природой и свободой, между истиной и заблуждением, между добродетелью и пороком различия нет: повсюду существуют лишь высшие и низшие степени совершенства: мертвое и живое суть различные степени жизненной силы, истина и справедливость – различные степени суждения, добродетель и порок – различные степени себялюбия. Свободной воли не существует, а потому не может быть вменяемости и наказуемости поступков. Все перемены в мире, а также и в мире нравственном происходят с математической необходимостью по закону постоянной последовательности, которая не допускает никакой способности начинать ряд событий из себя. Эти выводы из теории естественного царства степеней противоречат нравственным понятиям кантовской философии и представляются принципом всеобщего фатализма в противоположность принципу свободы. В таком вполне последовательном смысле, исключая учение о свободе, и развил эту теорию естественного царства степеней Шульц в своем сочинении: "Опыт введения в этику для всех



людей без различия религии". Кант оценил сочинение, признавая его последовательность, но вместе с тем указал на возражение, которое выставляет этика критической философии на основании своего принципа свободы и автономии<sup>271</sup>.

Спустя несколько лет в своих рецензиях о Гердере наш философ противопоставлял свой моральный взгляд на историю менее резкому и менее последовательному взгляду. Попытку, сделанную Шульцем, построить этику независимо от религии, он одобрил. Это было и его намерение. По мнению Шульца закон необходимости находится в согласии с цепью степеней, он называет это понятие "блаженным учением", которое освобождает человеческую душу от ложных понятий, очищает ее от всех иллюзий и вполне успокаивает через познание мирового закона. В этом отношении этика Спинозы была подобна ей. Им обеим критическая философия возражает: от закона необходимости она отличает закон свободы; следя за правильными границами понятий, она ставит пределы и понятию необходимости: последнее понятие имеет значение для царства естественных явлений, но не для внутреннего мира настроения мысли; природа повинуетя необходимости,

нравственный мир следует закону свободы. На этом последнем основывается кантовское учение о нравственности, которое на этой почве чувствует себя независимым от различных религий. Такая независимость не есть индифферентность. Наоборот, скорее такое учение о нравственности обосновывает религию, относится критически к различным религиям и утверждает те, которые согласуются с истинной моралью.

Рецензия по времени предшествует основоположению кантовского учения о нравственности, но она содержит уже главную точку отправления. "Практическое понятие свободы", – говорится в конце ее, – "не имеет ничего общего со спекулятивным понятием, которое всецело предоставляется метафизикам. Ибо мне может быть совершенно безразлично, откуда явилось то состояние, в котором мне приходится теперь действовать; я говорю только о том, что мне предстоит делать, и в таком случае свобода есть необходимая практическая предпосылка и идея, при которой только я и могу смотреть на веления разума как на имеющие значение. Даже самый упрямый скептик согласится с тем, что когда надо действовать, то должны отпасть все софистические соображения

о всеобманывающей иллюзии. Так же точно самый решительный фаталист, который продолжает быть таким, пока он предается чистой спекуляции, необходимо должен поступать так, как будто бы он был свободен, когда дело идет о мудрости и о долге, и эта идея и вызывает действительно согласное действие, и только она и способна его вызвать".

Кант пытается опровергнуть изложенное учение его собственными утверждениями. Должна изменяться не воля человека, а только его понимание, которое, прогрессируя, может улучшаться и тем побуждать волю преследовать те же цели более правильными средствами. Таким образом, возражает наш философ, предполагается свобода мыслить, без которой нет разума. Но тогда должна быть признана и свобода морально мыслить, а вместе с тем и "свобода воли и поступков, без которых не существует нравов". Мыслить морально это значит иметь практические основоположения и следовать им, все равно, совпадают ли они со спекулятивными основоположениями или нет.

Причинность свободы или интеллигибельная причинность есть основное понятие, на котором покоится все кантовское учение о нравственности. После того как мы развили метафизику нравов во

всех ее частях, мы стоим у перехода от науки разума к вере разума, от морали к религии.

## Книга вторая

### УЧЕНИЕ КАНТА О РЕЛИГИИ. СПОР МЕЖДУ ДОГМАТИКОЙ И КРИТИКОЙ

#### Глава первая

#### ОСНОВА КАНТОВСКОГО УЧЕНИЯ О РЕЛИГИИ И ЕГО ОТНОШЕНИЕ К РАЦИОНАЛЬНОЙ ТЕОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ ВЕРЫ

##### 1. СПОРНЫЕ ВОПРОСЫ И СОЧИНЕНИЯ

Прежде чем приступить к детальному изучению "Религии в пределах чистого разума", этого главного произведения кантовского учения о вере, необходимо остановиться на его обосновании и на том положении, которое оно занимает в системе нашего философа. Еще до критической эпохи, находясь под влиянием скептической эмпирической философии, Кант ясно высказал, что нравственность независима от

научного прозрения, и что религиозная вера зависит только от нравственного строя души. Этим утверждался этический характер религии и ее независимость от теоретического познания. Это отношение сохраняет свою силу, не изменяясь ходом критических исследований, а получая еще более глубокое обоснование в сущности разума<sup>272</sup>.

Критика привела к выводу, что единственные теоретические познавательные способности суть чувственность и рассудок, а единственные объекты познания – чувственные явления, но никоим образом не сверхчувственные предметы. Такие объекты мыслимы, но не познаваемы, они постулаты разума, но не объекты рассудка, моральные идеи, но не научные понятия: то, что составляет содержание религии, не познается демонстративным путем. Бытие религиозных объектов или совершенно недостоверно, или оно явствует совершенно иным путем, чем бытие объектов эмпирических. Критика разума уже установила в "Каноне" своего учения о методе природу нравственной достоверности и отличие ее, как веры разума, с одной стороны, от мнения, с другой – от знания. Здесь Критика разума дала нам переход от учения о познании к учению о вере<sup>273</sup>.

Познание, руководимое чувственностью и рассудком, идет путем опыта и не может переходить границ чувственного мира и его всецело обусловленных явлений. Понятия сверхчувственного и необусловленного суть идеи разума, не представляющие ни объектов, доступных теоретическому познанию, ни бытия, очевидного нашему созерцанию, ибо человеческий разум не обладает по своей организации ни созерцающим рассудком, ни интеллектуальным созерцанием. Только нравственный закон раскрывает нам существование свободы. Как достоверно то, что нам присущ нравственный закон, так же достоверно существование в нас способности свободы; такое же достоверное значение имеет нравственная конечная цель и те условия, при которых только может быть осуществлена последняя: бытие Бога и бессмертие души.

Достоверность нашего мышления была для Декарта архимедовой точкой, единственно твердой, которую не смогло поколебать и расшатать сомнение. Такой точкой для Канта является достоверность свободы. "Здесь то, что надо было Архимеду, но чего он не нашел, – твердая точка, которая необходима разуму для приложения своего рычага не к настоящему и не

к будущему миру, а к своей внутренней идее свободы, являющейся верной основой благодаря непоколебимому нравственному закону и двигающей человеческую волю силою своих собственных основоположений, даже при противодействии всей природы". Критика практического разума реализовала идеи Бога и бессмертия через идею свободы и установила таким путем объекты веры разума. Учение о добродетели дало ключ к пониманию учения о религии, потому что вера в морального законодателя основывается на добродетельном или соответствующем чувству долга настроении<sup>274</sup>.

Независимость религии от теоретического разума и ее обоснование через практический разум определяют основной характер кантовского учения о вере. Как раз в те годы, когда разработка этого учения была выдвинута критической философией на первый план, оно встретило противников, которые, оспаривая его, опровергали и друг друга. Вместе с философами просвещения Кант защищает рациональность религии, отвергая учение о познании или восприятии сверхчувственного посредством чувства или интеллектуального созерцания. Но для него этот рациональный характер основывает

свое значение не на теоретическом, а на практическом разуме: он отрицает как демонстративное, так и интуитивное познание Бога, основывается ли последнее на непосредственном чувстве или на созерцании идей в духе Платона.

Самым выдающимся защитником доказательств бытия Бога, – и по преимуществу онтологического доказательства, – выступает против "всеразрушающего Канта" Мендельсон в своем последнем главном произведении "Morgenstunden" (Утренние часы) 1775 г. Наиболее значительным представителем философии чувства или религии является Якоби, под влиянием которого Шлоссер в качестве платоника начинает полемику против критической философии. Как раз в это время между Мендельсоном и Якоби возник серьезный и значительный по своим последствиям спор о спинозизме Лессинга, что побудило первого опубликовать под названием "Утренние часы" те рассуждения, которые должны были опровергнуть Якоби и сделать вполне очевидными рациональные доказательства бытия Бога. Якоби ответил своим знаменитым сочинением "Письма об учении Спинозы" (1775 г.). В качестве полемического эпилога в

следующем году появились "Мендельсон к друзьям Лессинга" и статья Якоби "Против обвинений Мендельсона" (1786).

Полемике Мендельсона с Якоби наш философ был обязан тем, что детальнее изучил и продумал учение Спинозы. К тому же это побудило его критически осветить точки зрения обеих сторон. В этом же году (1786) он написал "Некоторые замечания к исследованию Людвиг Генриха Якоби Утренних часов Мендельсона" и имеющую большое значение статью "Что значит ориентироваться в мышлении" – исследование, которое так же, как и "Ответ на вопрос, что такое просвещение", не может быть отнесено к логике. Первое относится к сочинениям по философии религии, последнее к сочинениям по философии истории. Десять лет спустя (1796) Кант поместил в *Berliner Monatsschrift* две статьи, чтобы объяснить с современными платониками по вопросам познания и веры: "О замечаемом за последнее время возвышенном тоне в философии" и "Извещение о близком заключении трактата о вечном мире в философии", каковые статьи, как по содержанию, так и хронологически настолько тесно связаны одна с другой, что не должны в изданиях его сочинений помещаться в различных рубриках. "Разрешение математического спора,

основанного на недоразумении", написано в защиту одного второстепенного пункта первой статьи<sup>275</sup>.

К промежутку между этими двумя статьями (1786–96) относятся два сочинения, касающиеся не столько формы и основоположений веры, сколько содержания ее: "О неудаче всех философских попыток в Теодицее" (1791) и "Конец всех вещей" (1794)<sup>276</sup>. В промежутке между последними написана "Религия в пределах чистого разума" (1793).

## **II. РАЦИОНАЛЬНАЯ ТЕОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ ЧУВСТВА И МИСТИКА**

### **1. ПРОТИВ РАЦИОНАЛЬНЫХ ДОКАЗАТЕЛЬСТВ МЕНДЕЛЬСОНА**

Всякие рациональные доказательства бытия сверхчувственных объектов бесплодны. С одинаковым правом, сводящимся к тщетным притязаниям, они могут быть как установлены, так и опровергнуты. Они кончаются спором противоположных утверждений, который может быть решен только путем исследования аргументов и прозрения невозможности такого доказательства вообще. Критика дает это решение. Учение о Боге Спинозы является бесплодным догматизмом, который с такой же смелостью разрушает теизм, с какой другие его обосновывают. Якоби признает последовательность на стороне Спинозы, если бы только бытие Бога вообще было доказуемо через разум, между тем как Мендельсон в своем полном доверии к силе аргументов признает последовательным теистическое доказательство бытия Бога. Чтобы обосновать справедливость

своего учения, он должен был бы тщательно рассмотреть и разрешить противоречия, в которые впадает с самим собой аргументирующий разум в области онтологии. Но автор Утренних часов поразительно облегчает себе эту задачу, объявляя эти противоречия частью пустыми словопрениями, частью же столь незначительными, что они даже не нуждаются в разрешении, а должны быть просто отброшены. Он хочет разрешить правильным истолкованием слов большую часть тех спорных вопросов, которые издавна доставляли столько труда метафизикам: например, спор о свободе и естественной необходимости различением субъективного и объективного значения слова *долженствовать* (*müssen*). "Это все равно", — замечает Кант, употребляя выражение Юма, — "как если бы он хотел заткнуть соломой вырвавшийся из берегов океан". Там, где дело касается глубочайших проблем, Мендельсон измышляет словопрения, повсюду он доискивается "логомахии" и попадает таким образом в "логодедалию" чем философии наносится существенный вред<sup>277</sup>.

Словопрения все же имеют всегда смысл, хотя и несущественный. С другой стороны, бывают споры, лишённые всякого смысла и рассудка, и к

таким спорам Мендельсон причисляет вопрос о вещи в себе. Кантианец Якоб (из Галле) сообщил кенигсбергскому философу то место из "Утренних часов", которое касается этого пункта, и тем вызвал его замечания. Здесь обнаружилось, что Мендельсон не имеет никакого представления об открытии и истинном характере критической философии; он не знал, что она различает явления и вещи в себе, и как она их различает. Достаточно прозреть, что объекты нашего опыта суть лишь явления, чтобы сказать себе, что они не суть вещи в себе. Тогда уже с полным правом ставится вопрос: что же такое вещь сама в себе, лежащая в основе всех явлений? Неизбежность этого вопроса, который Мендельсон считал совершенно излишним, составляла сущность замечаний, которыми философ-критик возразил догматику<sup>278</sup>.

## 2. ПРОТИВ ФИЛОСОФИИ ЧУВСТВА ЯКОБИ

Всякое расширение разума за пределы его естественных и закономерных границ есть "фантазерство", убивающее истинное применение разума, и как бы ни были трезвы доводы разума, которыми Мендельсон думал доказать бытие Бога, они открывают не менее широкое поле всякому фантазерству, чем геометрические демонстрации Спинозы<sup>279</sup>. Якоби отвергал действительность доводов Спинозы, но признавал и отстаивал их последовательность в противоположность всем теистическим аргументам. Так как мыслящий разум (рассудок) не может действовать иначе, как обуславливая и обосновывая, то он не в состоянии доказать безусловное бытие и безусловное действие – Бога и свободу, – а может лишь отрицать их. Независимое от нас и нашего представления бытие вещей – есть по его мнению, неопровержимый, но не познаваемый посредством наших чувств и нашего мышления факт, который должен иметь значение Божественного Откровения и, в качестве такового, непосредственно очевиден нашему

чувству (вере).

Эта точка зрения учит несостоятельности нашего разума в познании сверхчувственного: в этом ее родство с Кантом. В то же время она хочет открыть в чувстве способность высшего восприятия, посредством которого вещь в себе постигается непосредственно. А так как последняя интеллигибельна, то это воспринимающее чувство Бога должно быть интеллектуальным созерцанием: в этом философия чувства сходится с Платоном и расходится с Кантом, который из критических оснований отрицал присутствие такой способности в организации человеческого разума. Существует фантазерство двух родов: 1. когда разум переходит свои границы и тем самым захватывает не по праву более широкие области; 2. когда он смешивает свои две способности познания – чувственность и рассудок, претендует на обладание способностью интеллектуального созерцания, которого у него нет, и тем самым стирает границы своих областей. Фантазерство через расширение – ошибка Мендельсона, фантазерство через смешение – ошибка Якоби.

Смешение более серьезная ошибка, потому что она гасит светильник разума и таким образом лишает нас возможности ориентироваться, тогда



как разум, имеющий в себе свой компас, сохраняет эту возможность, даже если он потерял направление пути, благодаря неправильному расширению: он дезориентирован, но может снова ориентироваться.

Мендельсон в своих доказательствах бытия Бога ошибся в границах мышления и перешел их. Якоби, наоборот, в своем чувстве Бога ошибся в границах между чувственностью и мышлением. Отсюда вытекает ложное по существу, противное разуму смешение способностей разума, и таким образом возникает опасность безграничной путаницы. Несмотря на все фантазерство Мендельсона, его точка зрения согласна разуму, поскольку признает его естественный свет и допускает ориентировку, тогда как точка зрения Якоби является противной разуму, потому что в вопросе веры не признает его естественного света и исключает единственно возможную ориентировку. Мендельсон сам ясно высказал в своих последних сочинениях, что существует естественный компас, который ведет нас верным путем, и который он называет то "общепринятым смыслом", то "здравым разумом", то "простым человеческим рассудком"; он признает себя заблудившимся, коль скоро ему смогут доказать, что он потерял эту путеводную звезду и стал в

своей философии в противоречие с здравым разумом; таким образом он принципиально признал возможность ориентировки при помощи разума.

Так как в споре Мендельсона и Якоби ориентировка казалась нашему философу на одной стороне утерянной, на другой уничтоженной, то он имел все основания подробно рассмотреть вопрос: "что значит ориентироваться в мышлении?" Достоинством внимания, что Кант, став в противоречие с обеими партиями, чувствовал себя все-таки ближе точке зрения Мендельсона, чем Якоби. Последний доказал, что так называемый "здравый разум" может пойти путем Спинозы и привести к "полному низвержению разума". "Я же со своей стороны покажу, что основой, на которой может быть построено Предание и Откровение, должно служить в действительности не какое-то скрытое чувство правды, не какое-то чрезмерное созерцание, не испытанное разумом и именующееся верой, а только истинный чистый разум, как это настойчиво и со справедливым рвением утверждал Мендельсон, считавший необходимым и рекомендовавший ориентироваться разумом. Хотя при этом неизбежно должны пасть высокие притязания

спекулятивной способности разума, и за ним, поскольку он является спекулятивным, останется лишь задача очищения общего понятия разума от противоречий и защиты от его собственных софистических нападков на максимы здравого разума"<sup>280</sup>.

Способы ориентировки настолько же различны, как и области, в которых она происходит: в странах света ориентируются географически, в мировом пространстве математически, в мире понятий логически. Когда мы видим Солнце в полуденной высоте, мы легко отличаем юг, север, восток и запад; восточная страна света у нас слева, западная – справа. Точно так же нас ориентирует вид Полярной звезды, только восток у нас теперь с правой, запад – с левой стороны. Поэтому, чтобы разобраться в странах света, помимо места руководящего светила, т. е. помимо определения одной страны света, необходимо еще различие правого и левого. Это различие создается чувством, которое вполне субъективно, так как оно определяется отношением нашего тела и положением его частей. Если бы у нас отсутствовало это чувство, посредством которого мы различаем правое и левое, мы не могли бы постигать различия между востоком и западом, и поэтому, если бы светила

изменили вдруг свое движение и взошли бы с запада, мы неизбежно оказались бы дезориентированными. Математическая ориентировка простирается дальше, чем географическая; так как она относится ко всем пространственным отношениям и положениям, она, как и первая, обусловлена теми же самыми субъективными основаниями различения.

Логическая ориентировка простирается еще дальше, так как она распространяется на все объекты, как чувственные, так и интеллигибельные, как знакомые, так и незнакомые. В чувственном мире нас ориентирует причинная связь явлений: она – руководящая нить, по которой мы поднимаемся до причин, спускаемся до следствий. Но лишь только мы покинем этот путь и перейдем границы опыта, мы в мире интеллигибельном, который уже не освещается причинной связью и который даже уже не содержит явлений: мы в "ночи сверхчувственного", бредем ощупью, без вожака. И тут возникает вопрос, существует ли нить Ариадны, которая может вести нас верным путем в этом лабиринте. Как ориентируемся мы в интеллигибельном мире? Вот самая суть вопроса: "что значит ориентироваться в мышлении?" Так как здесь мы не можем руководствоваться ни

чувством пространства, ни логическим законом причинностей, т. е. не можем ориентироваться ни географически, ни математически, ни логически, то, по-видимому, представляется дозволенным населять этот темный мир созданиями необузданного воображения: тогда мы отдаем его во власть фантазии и оказываемся совершенно дезориентированными. Мы ищем света, который зажигается в нашем разуме и так освещает нам мир по ту сторону опыта, что мы можем ясно различать в этом мире мысленных предметов (ноуменов) фикции от реальностей, простые мысли от действительных существ. Источником этого света не может быть созерцание, потому что оно руководит только в пространстве и времени, не может быть рассудок, потому что он руководит только в опыте, не могут быть идеи, потому что в мире идей нам еще нужно ориентироваться. Единственная возможность разобраться создается тем, что разум нуждается в реальности известных идей, что эта потребность разума чувствуется, и это чувство зажигает тот свет, который позволяет нам узнавать, какие из интеллигибельных объектов необходимы и потому действительны. Согласно этому критерию мы различаем в мире мысленных предметов реальное от его противоположности. Основание различия чисто

субъективно: оно есть чувство, но основанное в самом разуме, так как то, что чувствуется, есть потребность разума. "Итак, ориентироваться вообще в мышлении значит: при невозможности руководствоваться объективными принципами разума в отличении истинности определяться его субъективным принципом"<sup>281</sup>.

Этот субъективный принцип есть чувство, потребность, потребность разума. В качестве чистого чувства оно не может быть представлено посредством понятий или доказано научно; поэтому относительно реальности интеллигибельных объектов нет демонстративной достоверности. Это должны принять во внимание догматические метафизики, рациональные доводы которых здесь не ориентируют. В качестве обоснованной в нашей разумной природе потребности чувство это согласно разуму, следовательно, оно не озарение свыше, не сверхъестественное созерцание или откровение; поэтому относительно реальности интеллигибельных объектов не может быть прозрения через вдохновение или через сверхчувственную способность восприятия. Это должны выслушать философы чувства, скрытое чувство правды которых никоим образом не освещает нам мира по ту сторону опыта. То, что

единственно нас здесь ориентирует, не прозрение разума и не внушение разума, а только потребность разума.

Но как может простое чувство или потребность дать нам уверенность в действительности интеллигибельных объектов? То, что мы воспринимаем посредством чувства, есть наше собственное состояние. То, что представляет нам потребность, есть желаемый объект. То, что относится к миру желаний, то еще далеко не относится в силу этого одного к миру существ; то, что нам кажется необходимым, еще по этому одному далеко не действительно. Основывать на субъективном чувстве достоверность объекта и доверять простой потребности руководство в совершенно незнакомом мире кажется большою смелостью и делом фантазии.

Однако потребность, о которой здесь идет речь, не любая потребность, не одно из тех бесчисленных желаний, которыми играет наше воображение, которые можно испытывать, которые один имеет, другой не имеет: она присуща организации нашего разума. Поскольку он не может отказаться от своих первоначальных созерцаний, понятий и идей, постольку же он не в состоянии отделаться или отказаться от этой

потребности. Она необходима, как сам разум. Поэтому то, что эта потребность вынуждает нас принять, должно иметь всеобщее значение и объективную реальность, хотя принцип признания лишь субъективен. Так как эта потребность согласна разуму и необходима, то действительность требуемых ею объектов вполне достоверна; а так как эта разумная необходимость имеет характер потребности, то достоверность принятых объектов не есть научная достоверность демонстрации или мистическая достоверность Откровения, а чисто субъективная достоверность личного убеждения: она вера, в отличие от всякого знания и мнения. На потребности разума основывается вера разума.

У нас нет никакой нужды предполагать духовные существа или тайные силы для объяснения вещей, так как у нас достаточно дела с исследованием эмпирических причин, и мы никогда не покончим с их познаванием. Поэтому подобные предположения не более, как химеры. У нас есть теоретическая потребность принять первосущество для объяснения бытия вещей и их целесообразного устройства, если мы только вообще хотим философствовать и рассуждать о первопричинах. Но чтобы мы хотели о них рассуждать, нет никакой необходимости.

Напротив, мы необходимо должны рассуждать о конечной цели свободы, потому что она составляет нашу внутреннюю сущность и есть сама практический разум: мы должны принять условия, без которых не может быть осуществлена и выполнена эта конечная цель, и быть убеждены в их действительности. Это – потребность разума, независимая от всяких теоретических притязаний. Теоретические доводы бытия Бога произвольны, практический же довод необходим; первые – постулаты, которые никогда не могут быть доказаны, последний – вера, которая не нуждается для своей достоверности ни в каких научных аргументах<sup>282</sup>.

Отсюда явствует, что рациональная вера основывается не на теоретической, а лишь на практической потребности разума. Интеллигибельные объекты, действительность которых она освещает и ставит выше всяких сомнений, суть: свобода, Бог и бессмертие. Учение о вере, вытекающее из такой рациональной веры, имеет не доктринальное, а моральное значение: это не физико-теология, а моральная теология.

В интеллигибельном мире чистая вера разума – наш единственный путеводитель и компас,

единственное средство нашей ориентировки. Поскольку нравственный разум совпадает со здравым, – в действительности они совпадают, – Мендельсон был прав, принимая здравый разум за компас философии; но он был неправ, желая дойти с этим компасом до рациональных доказательств бытия Бога. Здравый разум есть вера разума. Она есть основа всякой религиозной веры. Если мы отнимем у последней ее основу – разум, то религия возможна лишь через посредство Откровения. Но Божественные Откровения должны быть восприняты, представлены, поняты нами; поэтому мы должны быть в состоянии познавать божественный характер Откровения и отличать его от явлений другого порядка, что невозможно без понятия о Боге, которое предшествует всяким явлениям, т. е. без разумной идеи Бога, реальность которой несомненна для веры разума. Поэтому разум и вера разума являются также условиями всякой религии Откровения. Если в вопросах религии и веры разум не получает права голоса и притом в первую очередь, то происходит такое расчленение, при котором вера утрачивает всякий разум, а разум всякую веру, и открывается широкое поле для суеверия на одной стороне, для безверия – на другой и для фантазерства – на

обеих<sup>283</sup>.

Если разум не получает права голоса в вопросах веры, то тем самым в корне уничтожается всякое религиозное просвещение, а с ним и просвещение вообще, а с ним и свобода мышления<sup>284</sup>. Существуют три силы, враждебные свободе мышления и разрушающие ее. Свобода мышления заключается в открытом, собственном или самостоятельном и правильном, т. е. критическом употреблении разума. Поэтому она уничтожается: 1. гражданским принуждением, запрещающим открытое мышление т. е. выражение идей устно и письменно, т. е. применение мышления и тем самым мышление, как таковое; 2. господством религиозного авторитета, препятствующего возникновению самостоятельного мышления и подавляющего его еще в зародыше; 3. произвольным, противоречащим законам разума и поэтому противным разуму мышлением, которое начинается необузданностью гения, насмехается над всяким здравым употреблением разума и кончается прославлением и господством обскурантизма.

С остротой критического взгляда Кант предвидит, что освобождение от разума или логическая анархия, в защиту которой выступают

философы чувства и гения, должна вести к порабощению разума. "Ход вещей приблизительно таков: сначала гений наслаждается своим смелым полетом, оборвав нить, которая направляла раньше его разум. Скоро он начинает очаровывать и других своими могущественными изречениями и великими ожиданиями, и ему кажется, что он уже возвел себя на трон, который был так не к лицу медленному, тяжеловесному разуму, хотя он продолжает при этом говорить его же языком. Принимаемую в таких случаях максимуму недостаточности разума, как высшего законодателя, мы, обыкновенные люди, называем фантазерством, те же любимцы снисходительной природы – озарением. Так как между ними также неизбежно смешение языков – ибо только веления разума могут обладать всеобщим значением, теперь же всякий руководствуется собственным озарением, – то в конце концов внутренние озарения обращаются во внешние факты, проверенные свидетелями, первоначально свободно выбранные традиции с течением времени обращаются в навязанные источники – словом, неизбежно возникает полное подчинение разума фактам, т. е. суеверие, так как последнее может быть по крайней мере приведено в

законную форму и таким образом до известной степени в спокойное состояние"<sup>285</sup>. Таким образом свобода мысли в конце концов неизбежно разрушает сама себя. Благодаря собственным заявлениям о своей незакономерности и благодаря своему высокомерию, она в буквальном смысле слова прощучивает сама себя. Другим путем к той же цели саморазрушения и насильственного подавления свободы мышления ведет атеизм или неверие разума, потому что освобождение от всякой веры имеет своим следствием моральную анархию, уничтожение чувства долга, следовательно, нравственного, а вместе с тем и гражданского порядка, который наконец начинает защищаться силой от этого вторжения вольнодумства и запрещает свободу мысли<sup>286</sup>.

Что же значит: ориентироваться в мышлении? В чувственном мире мы ориентируемся посредством нашего субъективного чувства пространства, нашего созерцания, опыта и знания; в интеллигибельном мире нас ориентируют субъективное чувство разума, практическая потребность разума и вера разума. Сообразно этому единственным компасом в мире, как по ту, так и по сю сторону опыта, является

разум или в виде разумного познания, или в виде разумной веры.

### 3. ПРОТИВ СОВРЕМЕННЫХ ПЛАТОНИКОВ. (ШЛОССЕР)

Существует два рода чувств, служащих нашей ориентировке: в чувственном мире чувство пространства, в сверхчувственном моральное чувство, между тем как новое, введенное в моду чувство, воспринимающее вещи в себе, может вести только к путанице и дезориентировке, так как такой способности восприятия не существует в человеческом разуме. Мы можем только мыслить идеи, но не воспринимать и не созерцать их, потому что у нас нет интуитивного разума и интеллектуального созерцания, потому что созерцания, которые мы имеем, лишь чувственны, а идеи, которые мы представляем, лишь интеллигибельны. Если бы мы обладали такую способностью, мы сразу познавали бы сущность вещей, тогда как теперь мы должны ограничиться только явлениями, исследование которых составляет трудное дело науки, медленнодвигающейся по пути трудового опыта.

Если же кто-нибудь воображает, что обладает познающим чувством или интеллектуальным созерцанием, то ему для познания уже не нужна

такая работа, потому что он вооружен органом, попадающим прямо в цель и непосредственно охватывающим предмет: он имеет то, чего не имеет обыкновенный человеческий разум, он гениальный мыслитель, а не критический, философ-поэт, а не философ-прозаик, платоник, а не кантианец; он обладает тем, чего трудом добиваются люди науки, и поэтому в отношении познания он богач, которому остается только жить, между тем как исследователи должны работать. Неудивительно, что эти современные платоники относятся к критическим философам, как богатые люди к рабочим, они смотрят на них сверху вниз и важничают. Это и создает "замечаемый за последнее время возвышенный тон в философии", явление, которое Кант в своем объяснении изображает и описывает с юмором иронии. Верный своему образу мысли, он с явным удовлетворением противопоставляет тщеславному важничанью современных платоников гражданское чувство достоинства своего дела, состоящего в критическом исследовании, в "геркулесовском труде самопознания". В наставление своим противникам он произносит весьма сатирические и меткие слова: "Что важные люди философствуют, конечно, должно быть зачтено им в величайшую честь; но что люди,



хотящие быть философами, важничают, никоим образом не может быть им извинено потому, что они возносятся над своими коллегами и оскорбляют их неотъемлемое право свободы и равенства в сфере чистого разума"<sup>287</sup>.

Чтобы объяснить возможность всеобщего и обязательного познания вещей, Платон постулировал интеллигибельное первосостояние человеческой души с созерцанием идей или первообразов, которое должно быть выведено посредством философии из затмения нашей настоящей чувственной жизни. Его проблема заключалась в обосновании разумного познания, между тем как современные платоники объявляют невозможность такого познания; поэтому они никоим образом не настоящие платоники. В понимании проблемы познания Кант скорее согласуется с Платоном, тогда как в разрешении ее он становится на противоположную точку зрения, ибо в человеческой природе существуют лишь чувственные созерцания, а не сверхчувственные. Благодаря своему учению об интеллектуальном созерцании Платон стал "отцом всякого фантазерства в философии"<sup>288</sup>. В действительности все созерцания суть экстенсивные величины, только это и ничего

другого они не обозначают. Но у Платона геометрические фигуры являются полными значения, как у Пифагора числа: отсюда фантазерство на тему о порядке вещей, основанном на сущности чисел, на тему о гармонии сфер и т. д. Математика есть познание через созерцание, философия – познание через понятия: поэтому не существует математической философии, и желание философствовать в математике было фантазерством со стороны Пифагора и Платона. Впрочем, для того, чтобы опровергнуть учение Платона об интеллектуальном созерцании, не было даже необходимости в критической философии и прозаическом мышлении нового времени, так как в древности это уже было сделано самим Аристотелем. Его философия с ее расчленением познания являет собою одну из тех работ, которые презирают современные платоники. Поэтому ложно их утверждение, что только печать древности делает Платона достойным почтения в глазах нашего прозаического века<sup>289</sup>. Эту печать имеет и Аристотель.

Современные псевдоплатоники хотят не только обосновать посредством своих чувств и созерцаний новый род познания, но – что и в голову не приходило истинному Платону –

расширить познание за пределы человеческого разума, прибавляя к трем существующим степеням признания истинности – знанию, вере и мнению – в качестве четвертой еще предчувствие: предчувствование сверхчуждственного, т. е. темное ожидание известных тайн, которые должны быть в будущем открыты нам посредством мистического озарения. Такое озарение есть смерть всякой философии, так как оно не составляет настоящего истинного познания. Тогда уже не может быть также речи об истинных чувствах и созерцаниях, и философия должна спуститься на подготовительную ступень предчувствия. Она становится предчувствованием, и, как выражаются философы-поэты, она может лишь рисовать нам зарю, а солнце должно быть предчувствовано, она может лишь настолько приблизиться к богине разума, чтобы слышать шелест ее одежды, она не поднимает покрывало Изида, делая его лишь настолько прозрачным, чтобы под ним можно было предчувствовать богиню, и т. д.

Это предчувствуемое солнце не более, как "театральное солнце", и эта окутанная покрывалом богиня, как бы ни было оно густо или прозрачно, – лишь "призрак", из которого можно делать что угодно. Таким образом, по

меткому выражению Канта, платоновская идея обращена в идола, мы уже не слышим голоса разума за многозначительными вещаниями оракула и вместо ясных понятий получаем ничего не говорящие образы, чтобы признать в них торжество опоэтизированной философии над прозаической. "Всякая философия прозаична по существу, и предложение начать философствовать поэтически должно быть принято так же, как предложение купцу вести впредь торговые книги не прозой, а в стихах"<sup>290</sup>.

Это сочинение против "философов видения" напоминает нам своим юмористическим и благодушным тоном, рисуящим в комическом свете важный тон противников, сатиру против Сведенборга и метафизиков-духовидцев, которая появилась одним поколением раньше. Тогда Кант закончил словами Вольтера, что, если они хотят оказать услугу миру, пусть оставят в покое всякие метафизические умствования<sup>291</sup>. Последняя сатира, чтобы не тревожить больше наших неоплатоников, кончается подходящими к случаю словами Фонтенеля: "Кто во что бы то ни стало хочет верить в оракулов, тому никто не может воспрепятствовать"<sup>292</sup>.

Когда критика разума выступила на философскую сцену, ей противостояли догматики

и скептики, рационалисты и эмпиристы, метафизики старой школы. С этими противниками ей пришлось вести борьбу, и она думала, что по существу и навсегда опровергла их. Теперь в лице современных платоников являются новые, неожиданные противники, которые не хотят уступить критическому философу и делают ему вызов не только своим высокомерным тоном, но также и способом своих суждений и опровержений. В своих двух открытых письмах к одному молодому человеку, желавшему изучать критическую философию, Шлоссер отсоветовал ему изучение ее – ему кажется отталкивающим ее "грубый варварский язык", и он сожалеет, что такая философия "подрывает всякие предчувствия и всякие виды на сверхчувственное и подрезывает крылья поэтическому гению". При этом он так неверно понял формальное обоснование нравственного закона и вывел из него такие неправильные заключения, что его незнание кантовской философии обнаружилось во всей очевидности. Поэтому сам собой должен был возникнуть вопрос: "как может человек чувствовать себя призванным отсоветовать изучение философии, которую сам он не изучил настолько, чтобы понять ее".

Жалобы на грубый язык и прозаический образ мысли создают тот "возвышенный тон", который делает этих современных противников Канта смешными во многих отношениях. Вреднее попытка подорвать общественное доверие к критической философии неправильным изложением ее основоположений, вытекающим или из незнания, или из некоторой дурной склонности к крючкотворству. Такой способ опровержения незаконномерен, потому что он нечестен: он увековечивает в области философии такой род войны, какого не должно быть, и делает невозможным тот мир, какой должен и может быть. При неправильном обсуждении философских основоположений мыслимы два случая: или толкователи правильно понимают эти основоположения, тогда они должны знать, что их толкование ложно, или же они их ложно понимают, тогда они никак не могут быть убеждены, что их толкование верно. Поэтому в обоих случаях они поступают неправдиво: в первом случае они обманывают других, во втором – самих себя, так как выказывают уверенность, которой у них нет, и в отсутствии которой они могут очень легко убедиться при некотором самонаблюдении и личной правдивости. Есть два рода лжи: сознательная неправда и неправильная

уверенность; первая состоит в том, что выдают нечто за правду, сознавая, что это неправда, вторая – в том, что выдают нечто за достоверное, сознавая, что это субъективно, недостоверно. Всякие незакономерные раздоры в философии были бы прекращены, если бы решено было принять принцип, который кантовское учение о нравственности поставило во главу обязанностей человека в отношении к самому себе: ты не должен лгать! "Лишь заповедь: ты не должен лгать (хотя бы и в самых благородных намерениях), искренно признанная принципом философии, как учения о мудрости, не только создала бы в ней вечный мир, но и обеспечила бы его на все будущие времена"<sup>293</sup>.

Наш философ возвещает близость такого мира в философии, потому что ему кажется легким выполнение единственного условия, от которого это зависит: именно, чтобы мыслители исполняли долг самопознания и личной правдивости, коротко говоря, чтобы они были честными людьми. Вечный мир философов может быть скорее установлен, чем вечный мир народов, философский план которого Кант опубликовал за год перед тем. Оба вида мира, как ни различны они по своим сферам и по времени, имеют одно общее условие – убеждение в нравственной

конечной цели человечества, нравственное прозрение и самопознание, легче проникающее мир мыслителей, чем мир народов, которые должны быть подготовлены к такому просвещению целыми столетиями политического опыта. Вечный мир философов, т. е. единогласие мыслителей относительно нравственных основоположений, является поэтому как бы этапом на пути человечества к вечному миру народов.

Нашему философу кажется, что настал момент, когда такое единогласие между мыслителями не только должно быть установлено, но уже установлено. В истории народов антагонизм интересов и потребность сохранения ведет через войны к выработке справедливых и свободных систем государственного строя, обуславливающих возможность всеобщего мира. В истории философии антагонизм систем создает потребность в абсолютно верном обосновании философской достоверности. Эта цель достигается критической философией, которая установила отличие учения о знании от учения о мудрости, сделала последнее независимым от первого и обосновала его на теоретически неопровержимых основах практического разума.

"Если еще возникает спор о том, что говорит философия, как учение о мудрости, то это лишь следствие простого недоразумения или смешения морально-практических принципов с теоретическими, и так как уже выдвигается и не может быть выдвинуто ничего значительного, то с полным основанием можно возвестить близость трактата о вечном мире в философии". Так как строгое исполнение долга правдивости может служить гарантией от всякого недоразумения, то только ложь является виновницей, если омрачаются радостные надежды на вечный мир в философии<sup>294</sup>.

## Глава вторая

# БОЖЕСТВЕННОЕ МИРОУПРАВЛЕНИЕ И КОНЕЦ МИРА

## I. ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОДИЦЕЯ

### 1. ПРОБЛЕМА

Одно – учение о знании, другое – учение о мудрости; последнее есть учение о свободе или учение о нравственности в полном согласовании с рациональной верой и простым человеческим разумом. Пока веру смешивают со знанием и тезисы веры принимают за научные принципы, они спорны и опровержимы. Их теоретическая неопровержимость основывается на их теоретической непознаваемости. Поэтому в силу самого своего обоснования кантовское учение о вере не только делает свои положения независимыми от философских доказательств, но даже констатирует неизбежную неудачу последних.

Высшее благо состояло в таком соединении

добродетели и блаженства, при котором первая является причиной последнего; такое соединение может быть осуществлено только через моральное мироуправление, т. е. через господство божественной справедливости в мире. Что так должно быть – это составляет содержание веры; ее объект – согласование естественного и нравственного миропорядка, естественных и нравственных законов – словом, то единственное условие, при котором из добродетели вытекает блаженство. Это возможно только в том случае, если природа устроена так, что она согласуется с моральной мировой целью. В целесообразно организованной природе божественная воля обнаруживается, как художественная мудрость, в порядке морального мира – как нравственная мудрость. Система такой высшей художественной мудрости есть физико-теология, система такой высшей моральной мудрости – моральная теология. Согласование художественной мудрости и моральной мудрости или единство физико-теологии и моральной теологии составляет собственный объект веры. Для такого единства нет научного понятия.

Для того чтобы понять божественную справедливость в мире, мы должны быть в состоянии доказать и оправдать ее из хода вещей:

такое оправдание было бы философской теодицеей. Поэтому в основной своей сути объект веры совпадает с содержанием теодицеи. Если бы содержание веры разума было познаваемо, то должна была бы быть возможной теодицея в философском смысле. Но если все философские попытки в теодицее оканчиваются неудачей, то именно в этом заключается фактическое доказательство, что невозможно познание объекта веры, или что религия покоится не на теоретических основаниях, а только на практических. Поэтому философская теодицея невозможна. Этот довод Кант предпосылает своему учению о религии, как бы в виде его отрицательного обоснования<sup>295</sup>.

Исходя из оснований рационального познания, философская теодицея должна устранить те возражения, которые встречало всегда учение о божественном управлении миром. Божественное мироуправление планомерно и целесообразно, в мире же существует так много нецелесообразного: как согласовать наш опыт с этой теорией? Если нет научного разрешения этого противоречия, то не существует и философской теодицеи. Противоречия целесообразному мировому порядку обнаруживаются в трех видах. Мы определяем

мировую цель через абсолютное добро, через относительное добро и через правильное отношение того и другого. Абсолютное добро есть нравственное настроение, относительное добро есть природное благополучие, правильное отношение между тем и другим – блаженство, соответствующее добродетели (справедливость в мировом порядке). Но в противоречии с добром в мире существует так много зла, в противоречии с благом так много бедствий и страданий, в противоречии со справедливостью так много несоответствия между добродетелью и блаженством.

Таковы возражения – особенно последнее, – которые принимаются в соображение, как противовес против божественного мироуправления: существование в мире зла противоречит святости, существование бедствий – благодати, несоответствие между добродетелью и блаженством – справедливости Бога. Если невозможно опровергнуть научно это тройное возражение, разрешить это тройное противоречие, то нет философской теодицеи. А это невозможно. Здесь право на стороне Бэля, а не Лейбница. Философски моральное мироуправление не может быть доказано. С какими доводами выступают защитники

божественной святости, благодати и справедливости против обличителей, выставляющих факты зла, страданий, несправедливости, многократно подтверждаемые опытом? Если Бог хотел зла, он не свят; если он не хотел зла, но допустил его, потому что не мог ему воспрепятствовать, – то, значит, зло неизбежное следствие конечного существования, и следовательно, оно неизбежно и необходимо, чем уничтожается вменяемость, вина и самое зло. Отрицается или святость Бога, или зло в мире, но доводы разума ни в коем случае не могут доказать, каким образом согласуется то и другое.

## 2. ПРАВСТВЕННОЕ МИРОУПРАВЛЕНИЕ

Самое существенное возражение составляет господство в мире несправедливости: с одной стороны, безнаказанное благоденствующее преступление, с другой – непризнанная, угнетенная, ввергнутая в бедствия добродетель. Преступление связано с наказанием, не только с внутренним наказанием собственной совести, которая может быть тем слабее, чем сильнее порок, но и с внешней карой мировой справедливости. Если такая кара отсутствует, то справедливость ставится под сомнение. Добродетель связана со страданием, но лишь как со своим условием, служащим для нее испытанием, но не как со своим следствием или конечным результатом. Если же опыт подтверждает бесчисленными фактами слова поэта: "На злых направлены взгляды любви, не добрым принадлежит земля", то справедливость не живет в мире, по крайней мере в этом, так устроенном мире. Словами отделаться от этого противоречия нельзя. Если его разрешения ждут в ином, грядущем мире, то это упование веры, но не научное доказательство.

## 3. НЕВОЗМОЖНОСТЬ ДОКТРИНАЛЬНОЙ ТЕОДИЦЕИ

Вывод таков: доказать догматически божественное мироуправление нельзя, равно как нельзя доказать и противное. Доводы, приводимые в защиту, обессиливаются множеством сомнений, но также мало значения имеют и доводы против. Таким образом ни защитники, ни обличители философской теодицеи не правы. В этом деле судья не может ни оправдать, ни осудить, ему остается лишь отрешить обвиняемого от инстанции и снять вопрос с очереди, как не подлежащий судебному решению; тем не менее, исходя из оснований разума, мы должны принять божественное мироуправление, то эти основания могут быть только моральными, а не научными. Теодицея предмет не познания, а только веры; это не философская проблема, а только моральная. Если мы сопоставим с нею теодицею в достопочтенной форме древнебиблейского рассказа – спор между Иовом и его друзьями, то последние будут мудрствующими защитниками божественной справедливости, философами теодицеи, "доктринальными толкователями" божественного



мироуправления. От страданий Иова они заключают к его грехам, они в состоянии понять страдание, только как заслуженное бедствие, и они ставят божественную справедливость первой посылкой своих умозаключений, как будто бы имея относительно нее демонстративную достоверность. Иов напротив, сознавая незаслуженность страдания, опирается против своих мудрствующих обличителей на моральной вере в божественную справедливость, которая не может быть доказана человеческими умозаключениями, но имеет обязательную силу в качестве неисповедимого определения Бога. Если вообще теодицея может быть по своему содержанию предметом нашего разума, то только в моральном, никоим образом не в философском отношении.

## II. КОНЕЦ ВСЕХ ВЕЩЕЙ

Итак, приходится признать, что в мировом течении существует целый ряд противоречий с божественным мироуправлением, целый ряд нецелесообразностей, вызываемых природой вещей и не уясняющихся нам научным путем. Полное разрешение всех этих противоречий, грядущее царство божественной справедливости на земле было бы в то же время и конечной целью мирового течения, "концом всех вещей". Христианское учение о вере обосновало теоретически это представление в своей эсхатологии, после того как библейский Апокалипсис изложил его в образной форме. Между тем такое представление столь же невозможно, как и философская попытка теодицеи какого бы то ни было рода. Стремиться составить представление, объект которого лежит за пределами всякого опыта – чистейший бред. За эти пределы простирается только моральная вера. В каком же виде представляется нам конец всех вещей под углом зрения практической веры?

Когда Кант ставил этот вопрос и обсуждал его в своей замечательной статье, "Религия в пределах чистого разума" уже появилась в свет.

Необходимо припомнить своеобразную участь, которая постигла кантовскую философию религии в борьбе с церковной верой, чтобы сделать полную и верную оценку небольшой статьи, носящей заглавие: "Конец всех вещей". Поразительный и тонкий контраст между началом и концом статьи производит почти эпиграмматическое впечатление. Кант начинает перспективой Страшного суда, в котором верующие ищут конца всех вещей, и заканчивает ясным взглядом на настоящее, которое, после предпосланного объяснения, само приобретает вид "конца всех вещей"<sup>296</sup>.

## 1. УНИТАРИИ И ДУАЛИСТЫ

Последний день представляется в виде Страшного суда, на котором божественная справедливость проявляется в полном своем завершении и присуждает каждому то, что он заслужил по своему нравственному достоинству. Здесь злого постигает вечная кара, доброму даруется блаженство. Блаженство не может быть уделом всех, ибо иначе или Бог не был бы справедлив, или люди не были бы злы.

Поэтому представление о конце всех вещей, как о состоянии всеобщего и безысключительного блаженства, вытекает из ложного представления или о божественной справедливости, или о человеческой испорченности.

В этом пункте Кант полагает различие между "унитариями" и "дуалистами". Первые отождествляют конец всех вещей с блаженством всех, последние – со Страшным судом, назначающим одним проклятие, другим – блаженство, по мере их нравственного достоинства.

Если практическая вера должна выбирать между двумя представлениями, то в теоретическом смысле она, правда, не примет ни

одного из них, но в моральном отношении предпочтет дуалистическое.

## **2. ЕСТЕСТВЕННЫЙ И СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННЫЙ КОНЕЦ**

По отношению к царству вещей, к миру и природе, конец вещей может быть представлен различно: это или превращение мира, или уничтожение мира, или извращение мира. В первом случае это эпоха, которая наступает в течении мировых событий, отграничивает настоящее течение мира или существующий порядок вещей и вводит новый. Таким образом конец вещей является поворотным пунктом в мировом течении, относительно последним звеном в цепи вещей, "естественным концом". Во втором случае, как уничтожение конец вещей невозможен в недрах природы, следовательно, он сверхъестествен. В последнем случае он противоестествен, потому что изменяет естественный и моральный порядок вещей. Естественный конец всех вещей является совершенно новым состоянием мира, в котором блаженство исключает страдания и бедствия. Это состояние есть вечная продолжительность, в которой или нет никакой смены, или происходит непрерывное изменение. Одно из двух должно быть. Если мы допустим, что состояние, в

котором кончаются все вещи – вечная, бессменная продолжительность, то в таком состоянии нет изменений, следовательно, нет уже и времени: оно безвременно, и всякое существование в нем как бы окаменевают. В момент, когда прекращаются вещи, прекращается и время, следовательно, начинается безвременное состояние. Начинается безвременная продолжительность! Начало есть точка времени. Как может безвременное иметь точку времени? Как может время перейти в безвременную продолжительность? Такой переход совершенно невыносим. Таким образом естественный конец вещей невыносим, как безвременная и беспременная продолжительность. Если же смена и изменение продолжают вечно, то это переменчивое и изменяющееся состояние не может быть по крайней мере блаженством, потому что там, где есть смена, там есть и страдание, а где страдание, там нет истинного удовлетворения. Таким образом естественный конец вещей невыносим ни в каком виде. Блаженство невозможно ни в бессменном покое бытия, ни в его вечных сменах и изменениях. Но так как бытие должно быть одним из двух – или бессменным, или изменчивым, то вообще надо искать блаженства не в бытии, а в прекращении

всякого бытия, в уничтожении, в обращении в ничто. Только ничто есть вечный покой. Таково представление буддизма о конце всех вещей, с которым Кант сравнивал учение Спинозы. Согласно закону природы существует только превращение и метаморфоза, но не уничтожение. Закон природы гласит: из ничего не может быть ничего: нет ни возникновения, ни исчезновения, ни творения, ни уничтожения. Таким образом понятие совершенного уничтожения переходит пределы всякой естественной возможности. Поэтому Кант называет эту эсхатологическую веру мистическим представлением, а вечный покой, тождественный с "ничем", – "сверхъестественным концом всех вещей".

### 3. ПРОТИВОЕСТЕСТВЕННЫЙ КОНЕЦ

Если порядок вещей не прекращается (ни относительно путем превращения, ни совершенно путем уничтожения), а только извращается, то наступает конец всех вещей, который философ называет "противоестественным". Порядок нашего мира есть порядок естественный и моральный, наша естественная цель – блаженство, наша моральная цель – быть достойными блаженства. Что оба порядка, естественный и моральный, согласуются, что добродетель ведет в конце концов к счастью, что весь миропорядок управляется в своем последнем основании морально – в этом состоит наша вера. Эта вера основывается на моральном законе, который требует исполнения долга ради самого долга, не в видах и не в надежде на будущее блаженство. Этот порядок совершенно извращается и становится в противоречие со своим законом, если мораль делается зависимой от веры, а последняя от внешних законов, которые хотят вынудить ее страхом перед наказанием или надеждой на награду, словом, если вера вместо того, чтобы основываться на чистом разуме, основывается лишь на авторитете

и его силе.

В вере разума мотивом исполнения долга является самый долг, в авторитетной вере – страх; в первой – внутренний корень действия – свобода, во второй – ее крайняя противоположность – несвобода в форме несостоятельности и эгоизма. Разумная вера согласуется в своей сущности с христианской верой: христианская религия хочет, чтобы божественные заповеди исполнялись не из страха перед наказанием, не из надежды на награду, а из любви. Это не ригористический мотив морали и еще менее террористический мотив авторитета. В том, что христианская религия делает любовь мотивом нравственного действия, заключается, по мнению нашего философа, ее "человеколюбивый характер, либеральный образ мысли, кротость". Если у нее отнять этот кроткий характер и на место любви поставить страх, то ее черта человеколюбия обратится в повелительные и устрашающие черты авторитета, которые могут внушить только отвращение и упорство. Но таким образом моральный порядок извращается, и наступает конец всех вещей в своем противоестественном виде. "Если бы христианство когда-нибудь было доведено до того, что оно утратило бы свой человеколюбивый

характер (а это могло бы, пожалуй, случиться, если бы вместо своей кротости оно вооружилось бы повелительным авторитетом), то отвращение и упорство по отношению к нему получили бы господствующее значение в образе мыслей людей, и антихрист, который и без того считается предвестником Страшного суда, вступил бы в свое, хотя и краткое, царствование. Но так как христианство предназначено стать всеобщей мировой религией, а в таком случае не стало бы ею в силу неблагоприятности судьбы, то наступил бы извращенный в моральном отношении конец всех вещей"<sup>297</sup>.

Кто не узнает в таком изображении конца, в этом извращении морального порядка, в виновниках этого противоестественного конца мира черты Вельнера, Гильмера, Гермеса, Вольтерсдорфа и других, или воплощающих своей особой антихристианский принцип, или же приводящих к нему? Итак, трактат Канта о конце всех вещей – это яркий свет, брошенный на извращенные стремления тогдашнего времени.

Оба сочинения: "О неудаче всяких философских попыток в теодицее" (1791 г.) и "Конец всех вещей" (1794) отграничивают время, в которое Кант развил свою систему философии религии. Они составляют как бы рамку для

"религии в пределах чистого разума", исследование которой появилось в промежуточных годах 1792 и 1793.

Это заключение в рамки знаменательно и для характера кантовского учения о религии. Первая статья доказывает, что содержание веры не дело науки, вторая – что двигателем веры не может быть авторитет и человеческий страх. Предмет веры есть только моральное мироуправление, и моральное мироуправление есть предмет только веры: эта вера основывается на моральном разуме, не на прозрении разума, а на потребности разума. Совершенно в таком же смысле Кант ответил на вопрос: "что значит ориентироваться в мышлении?"

## Глава третья

### РАДИКАЛЬНОЕ ЗЛО В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

#### I. ДОБРО И ЗЛО С РЕЛИГИОЗНОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

##### 1. ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПОТРЕБНОСТЬ В ИСКУПЛЕНИИ

Связь между моралью и религией, как ее понимает критическая философия, нам совершенно выяснена. Отрицательное определение гласит: религиозная вера основывается не на каком-нибудь прозрении сущности вещей, нравственность основывается не на какой-нибудь религиозной вере; ни наука не может создать веры, ни вера нравственности. Исследуя вещи, мы нигде не встречаем религиозной веры – она лежит не в одной плоскости с знанием и вообще с теоретическим разумом; вера, которая, по-видимому, дополняет человеческое знание, ссылается в объяснении

природы на намерение Бога и к естественным причинам прибавляет сверхъестественные – не религиозная вера, а доктринальная и должна быть отнесена к области научных мнений и гипотез. Положительное определение гласит: религия основывается на морали, а мораль заключается в настроении души; настроение души создает веру, и совершенно ясно, каким образом оно ее создает.

Мы уже познали религиозную стихию, собственный фактор веры, заключающийся в нравственном настроении души. Согласованное с долгом настроение души состоит в уважении к закону, подавляющем все ощущения, которые коренятся в эгоизме. Это уважение должно пробуждать в каждом чувство собственной неценности, собственного нравственного несовершенства. Ибо кто выдержит перед законом? Никто не добр; каждый должен стать добрым. Нравственное совершенство является целью, к которой надлежит стремиться; собственное несовершенство является существующим состоянием, бесконечно далеко отстоящим от этой цели. Несовершенство – это недостаток, чувство недостатка – это уже потребность в помощи: нравственное совершенство это не состояние наше, а наша

потребность. Мыслимое как состояние или как достигнутая цель, оно – пустая фикция, моральное фантазерство. Чувствуемое как потребность, оно – глубочайшее движение человеческой природы, не преходящая, единичная склонность случайного характера, а необходимое и всеобщее состояние души, потребность разума<sup>298</sup>.

Эта потребность и создает веру. Всякая потребность хочет удовлетворения. Удовлетворяет эту потребность не прозрение, не действие, а вера – моральная уверенность, что нравственный закон есть в действительности мировой закон или мировая цель, что в нем заключается и завершается вечный порядок вещей. Мы ясно видим, каким образом с нравственным настроением души неизбежно и нераздельно связана потребность, а с нею вера. В нравственном настроении кроется чувство собственного достоинства, собственного нравственного несовершенства, а в этом чувстве нашей недостаточности – потребность в искуплении. Наше недостаточное состояние морального характера: освобождение от этого зла есть искупление. Искупление совершается не тогда, когда мы менее несовершенны, то есть, оно не в том, что мы становимся совершеннее, а в

том, что мы действительно делаемся совершенными. Только состояние совершенства есть искупление, только это искупление удовлетворяет нашей нравственной потребности. Но возможность искупления есть объект только веры: поэтому только вера удовлетворяет этой потребности. Самая потребность разума есть потребность веровать, основывающаяся на нашем нравственном стремлении, ибо без этого стремления она не имела бы никакого смысла.

Всякая вера, поскольку она чисто религиозного характера, вытекает из этой потребности и ведет к этой цели, которую мы назвали искуплением от зла. Эта потребность ощущается самим разумом, она непосредственно вытекает из морального разума: поэтому и вера, вытекающая из этих условий, есть чистая рациональная вера или "религия в пределах чистого разума".



## **2. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЗЛА. РИГОРИСТИЧЕСКАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ**

Содержание этой веры уже определено потребностью морального разума: мы веруем в то, чего требует наша нравственная природа – в искупление человека от зла. Вот в коротких словах тема религии в пределах чистого разума. Отсюда понятно и разделение кантовского учения о религии. В процессе искупления человечества можно различить три стадии или ступени: господство зла в человеке составляет исходный пункт; завершённое господство добра является целью искупления, это господство есть победа добра, предполагающая борьбу со злом: поэтому в середине между двумя крайними полюсами, т. е. между господством зла и победой добра, лежит "борьба доброго принципа со злым за господство над человеком".

Религиозная точка зрения на добро и зло отличается от моральной. Что такое добро и что такое зло, определяется моральной точки зрения. Это определение остается совершенно тем же самым и с религиозной точки зрения: различных определений добра и зла – со стороны морали и со стороны религии – нет.

Добра та воля, которая не мотивируется ничем, кроме представления долга; зло есть противоположность добра. Вера не вносит ни малейших изменений в эти понятия, она только углубляет и расширяет их всем своим способом исследования. Ее объект искупление, т. е. завершение добра. Искупление должно быть избавлением от чего-нибудь; то, от чего мы должны быть избавлены, есть моральное бедствие (зло). Для завершения и действительной победы добра необходимо, чтобы мы радикально победили зло, чтобы мы в корне освободились от него; поэтому корень зла и есть в сущности то, от чего мы хотим быть избавлены. Таким образом представление о причине зла самым тесным образом сливается с представлением об искуплении. В этом пункте религия расходится с моралью. Последняя определяет, что хорошо и что дурно; первая прослеживает оба понятия до крайних границ: добро до совершенства, зло до самого корня. С религиозной точки зрения вопрос не в одном различии добра и зла, а в завершении добра и происхождении зла. О научном разрешении этих вопросов не может быть речи. Мораль требует, чтобы при всяких обстоятельствах делалось добро и избегалось зло. Каким образом мы себе представляем завершение

добра и происхождение зла, не имеет влияния на нравственную деятельность: следовательно, это представление не научное и не моральное (в тесном смысле слова), а религиозное. Здесь ясно выступает перед нами отличие веры от знания и морали.

Первый вопрос религиозного исследования касается происхождения зла. Это первый пункт, на котором останавливается вера – основной кардинальный вопрос всякой религии. Искушение или завершение добра не имеет смысла, если неясно, от чего мы должны быть избавлены. От того, что лежит в основе всякого зла, от самой основы зла. Поэтому Кант ставит вопрос об этой основе во главу своего учения о религии. Здесь он снова встречается с проблемой человеческой свободы и еще раз принужден вернуться к своему учению об интеллигибельном характере. Во всем этом исследовании о происхождении зла, в том, как Кант прозревает все трудности вопроса, раскрывает и преодолевает их, мы должны признать один из тех подвигов человеческого глубокомыслия, который удается только величайшим мыслителям. Нас не удивляет, почему эта часть кантовской философии так мало популярна. Чтобы сразу выдвинуть главную трудность

нашего вопроса, скажем: вопрос этот предполагает, что зло вообще имеет причину. Если оно имеет причину, оно необходимо и потому именно неменяемо, и уже по тому самому оно не зло. Если оно действительно зло, то оно вменяемо, не необходимо и беспричинно. Итак, по-видимому, или вопрос об основе зла не имеет смысла, или само зло не имеет смысла.

Только настроение души может быть добрым, поэтому и зло можно искать только в настроении души. Добро есть согласованное с долгом настроение души, зло – противное долгу. Максима согласованного с долгом настроения есть нравственный закон, максима противного долгу настроения – противоположность нравственного закона. Первоосновой к принятию такой максимы является источник всякого зла. Эта первооснова никогда не может быть объектом какого бы то ни было рода: никакой объект не делает человека нравственным, никакой объект не может сделать его и злым. Поэтому источника зла нельзя искать в опыте, следовательно, он предшествует всякому опыту. Причина, портящая душевное настроение человека, не может явиться извне, следовательно, она должна лежать в самом человеке; зло не может быть произведено, следовательно, оно

первоначально. Первооснову для принятия максимы зла должно заключать в себе одно из свойств, прирожденных человеческой природе. Мы называем эту первооснову прирожденной только в том отрицательном смысле, что она не может быть выведена из эмпирических условий, что она лежит за пределами опыта: она, как говорит Кант, дана с рождением, но не рождением.

Наш вопрос отсылает нас от опыта к первоначальности человеческой природы. Поэтому мы должны обобщить вопрос: "каков человек от природы, добр или зол?"<sup>299</sup>

Говоря вообще, мыслимы два основных отношения между добром и злом: дисъюнктивное и конъюнктивное. Добро и зло или исключают друг друга и разделены в такой степени, что где есть одно, там именно потому нет другого, или же они могут быть соединены. В первом случае их сферы узки и исключительны, каждое имеет свою, оба вместе не могут существовать в одной и той же сфере; во втором – сфера так широка, что охватывает и включает одновременно и то и другое. Суть, следовательно, в том, как понимается человеческая природа по отношению к добру и злу – как узкая или как широкая сфера. Первую точку зрения Кант называет

"ригористической", вторую – "латитудинарной". Вторая точка зрения в свою очередь допускает два случая; конъюнктивное отношение может быть или положительным, или отрицательными, то и другое (добро и зло) могут или приписываться одному и тому же субъекту, или отрицаться в нем. Положительная форма гласит: "и то и другое", отрицательная: "ни то, ни другое". Поэтому соединение добра и зла является или отрицательным соединением безразличия, или положительным соединением смешения. Обе точки зрения, по выражению Канта, латитудинарны. Первую он называет "индифферентизмом", вторую – "синкретизмом". Таким образом существуют три точки зрения для ответа на вопрос: что представляет собою человек от природы в отношении добра и зла? Ригористы полагают, что человек от природы или добр, или зол. Индифферентисты думают, что человек от природы ни добр, ни зол. Синкретисты допускают, что человек от природы и добр и зол.

Добро есть долг, ставший максимой, нравственный закон, ставший настроением души. Этот закон один, он имеет значение во всех случаях: если он не имеет значения в некоторых случаях, то не имеет значения вообще. Он не может одновременно и иметь, и не иметь

значения: поэтому точка зрения синкретизма невозможна. Каждое действие имеет свои мотивы; оно хорошо, когда его единственное побуждение – нравственный закон. Если его побуждение не нравственный закон, то у него другие мотивы: все побуждения, которые не суть нравственный закон, противопоставляются ему. Отсутствие нравственного закона есть неизбежное присутствие другого, следовательно, противоположного ему, поэтому между добром и злом нет ничего среднего, нет безразличия. Таким образом точка зрения индифферентизма точно так же невозможна.

Итак, единственной возможной точкой зрения является ригористическая. Эту точку зрения принимает Кант, не обращая внимания на упреки в прямолинейности, которые обыкновенно делаются ригоризму. Мораль должна быть прямолинейна.

Ригористическая точка зрения не допускает никакого иного побуждения кроме долга; она не терпит никакого соединения или смешения долга с влечением. Именно это соединение отстаивает Шиллер в своем сочинении о прелести и достоинстве в эстетическом отношении. Он хочет отождествить влечение с долгом, сделать самый долг влечением. В этом согласии между долгом и

влечением, в этой добровольной добродетели он видит характер прекрасной нравственности, прелести, в отличие от достоинства, обнаруживающего нравственную волю в ее безусловной возвышенности. Противоположность между Кантом и Шиллером – это та же противоположность между чисто нравственным и эстетическим складом мысли, между ригористической и художественной точкой зрения. Вместе с тем Кант ищет возможную точку соприкосновения в таком соединении добродетели с прелестью, которое не вредит строгости морали. "Господин профессор Шиллер в своем сочинении о прелести и достоинстве в морали, написанном искусной рукой, не одобряет это представление обязательности, как будто бы оно влечет за собой картезианское настроение души. Однако так как мы согласны в основных пунктах, я и здесь не установлю разногласия, если мы только сможем понять друг друга. Я охотно сознаюсь, что с понятием долга, в силу только его достоинства, я не могу связать понятие прелести, потому что долг включает в себе безусловное принуждение, это прямо противоречит прелести. Величие закона (подобно синайскому) внушает благоговение (не отталкивающий страх и не располагающую к доверчивости прелесть),

которое пробуждает у подчиненного уважение к своему повелителю, а так как в данном случае повелитель находится в нас, – то чувство возвышенности нашего собственного назначения, которое привлекает нас сильнее, чем все прекрасное. Но добродетель, т. е. твердо обоснованное намерение исполнять точно свой долг, так же благодетельна в своих последствиях, даже благодетельнее всего того, что может сделать в мире природа или искусство. И славный образ человечества в таком виде не исключает сопровождение граций, которые держались на почтительном расстоянии, пока речь шла только о долге. Если же принять во внимание прекрасные последствия, который распространяла бы в мире добродетель, если бы только она находила везде доступ, то морально настроенный разум привлекает и чувственность (через посредство воображения). Только победив чудовища, становится Геркулес Мусagetом – задача, перед которой в страхе отступили добрые сестры. Эти спутницы Венеры-Урании становятся соперницами в свите Венеры-Дианы, лишь только они вмешиваются в дело определения долга и пытаются дать к нему побуждения"<sup>300</sup>.

### **3. ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ПОБУЖДЕНИЯ И ИХ ПОРЯДОК**

Ригористическая точка зрения установлена: человек от природы или добр, или зол. Эти свойства прирождены, так как не могут быть выведены из эмпирических причин. Отсюда, по-видимому, следует противоречие между ригористической и моральной точкой зрения; первая утверждает прирожденный характер добра и зла, последняя – свободу как единственную причину обоих. Обе точки зрения обоснованы и должны иметь значение, как та, так и другая. Они согласуются, коль скоро человек рассматривается, как свободный виновник своих прирожденных хороших и дурных свойств. Так как эмпирический характер не может быть этим свободным виновником, то источник добра и зла надо искать в интеллигибельном характере. Необходимо только ясно отличать прирожденные свойства, виновниками которых являемся мы сами, от других свойств, тоже прирожденных, но причиненных не нами самими. Последние определяются природой, не свободой, они нам даны и составляют наши задатки, которые, поскольку они принадлежат к возможности

человеческой природы, как таковой, первоначальны. Задатки, как таковые, ни добры, ни злы, потому что они создаются не волей. Если бы задатки определяли характер, то он был бы делом природы, и о моральности не могло бы быть и речи. Задатки – это цели природы, служащие в свою очередь средствами для моральных целей; конечная моральная цель добро, поэтому естественное средство не может быть предназначено служить злу, иначе оно само было бы злом. Таким образом все первоначальные задатки человеческой природы являются средствами к добру. Но воля не связана этим их назначением и может благодаря неправильному употреблению обратиться в зло. Для того чтобы отличить теперь точно то прирожденное свойство, которое либо доброе, либо злое, от этих первоначальных задатков, которые сами по себе ни добры, ни злы, но в порядке вещей предназначены только для добра, мы должны определить последние.

Человек есть живое, мыслящее и моральное существо. Органическая природа, взятая сама по себе, есть животность. Соединение живой и разумной природы составляет человечность. Соединение разумной и моральной природы дает личность. Способность к жизни – животного

порядка, способность к размышлению и самопознанию – человеческого порядка, способность к уважению нравственного закона – морального порядка. Сама по себе ни одна из этих способностей ни добра, ни зла, сама по себе каждая из них предназначена от природы к добру. Если воля принимает направление моральной способности и делает своей максимум нравственный закон, то она добра. В этом одном состоит добро. От воли зависит, какая из первоначальных способностей, из которых каждая может быть двигателем, получает значение господствующей. Если высшим двигателем является не нравственный закон, не только он, то воля зла. Представим себе волю под властью животных побуждений, человеческую и моральную природу в подчинении у животной; в таком случае возникают так называемые животные страсти в виде пьянства, сладострастия, дикого беззакония. Представим себе волю под властью исключительно естественного разума – тогда ее единственной целью будет собственное благо, тогда индивидуум не ищет ничего иного, кроме своего счастья, возможно большего значения и преимуществ на счет других и в ущерб другим; по мере его себялюбия возрастает враждебное и

ненавистническое настроение в виде злобы, зависти, неблагодарности, злорадства, они растут до бесконечности и образуют так называемые дьявольские пороки. Следовательно, не в задатках как таковых кроется зло, а в их отношении к воле, в задатке, поскольку он становится двигателем. Не в побуждении как таковом кроется зло, а в его отношении к нравственному закону, т. е. в том, что побуждения животной природы или разумного себялюбия приобретают в человеческой воле большее значение, чем нравственный закон, что они подчиняют его себе вместо того, чтобы вполне подчиниться ему, как этого требует долг. Нравственный закон есть максима. То, что сравнивается с ним, утверждается с ним в одинаковых или даже больших правах, получает значение максимы.

Таким образом ясно, в чем единственно заключается зло: не в способности, не в задатках и не в простом побуждений, а в побуждении, поскольку оно становится максимой и определяет направление воли и действий: зло состоит в иных побуждениях, нежели нравственный закон. Если низшие задатки (т. е. все исключая моральных) становятся мотивами воли или побуждениями, если эти побуждения имеют значение максим, то

в человеческой воле низшая природа господствует над высшей; такое господство и есть зло.

Только теперь вопрос, подлежащий обсуждению, развит настолько, что смысл его ясен, и могут быть сделаны попытки к его разрешению. Человек от природы или добр, или зол. Если человеческая воля, в силу своего первоначального направления, делает нравственный закон своей максимой, то она от природы добра. Если же, в силу своего первоначального направления, она возводит в максимум другое побуждение и таким образом искажает порядок побуждений, то она от природы зла. В этом именно и состоит тот спорный пункт, который должен быть разрешен.

#### 4. ЗЛОЕ СЕРДЦЕ ИЛИ ВЛЕЧЕНИЕ К НЕДОБРОМУ

Единственная сфера, в которой мы встречаем добро или зло, есть направление воли, которая может идти различными путями, в зависимости от того, принимает ли она ту или другую максиму, делает ли она то или другое побуждение своей максимой. Чтобы решить наш вопрос, мы должны проследить направление воли до самого его корня, который предшествует всякому определенному образу действия и эмпирическому характеру. В основе направления воли лежит склонность воли или расположение (Hang). Расположение не есть побуждение: побуждение создается природой, расположение – волей; наши побуждения не являются нашим собственным действием, наше расположение воли есть первоначальное направление воли. Если это расположение направлено к нравственному закону, то человек от природы добр; если нет, то он от природы зол.

Этим определением мы охватываем зло в самом широком его объеме: оно не только противоположность, но противоречие добру. Зло – это расположение ко всему, что не есть

нравственный закон. Это расположение есть злое сердце, восприимчивость ко всему, кроме долга. "Дух нравственного закона состоит в том, что его одного достаточно для побуждения. Что вытекает не из этой веры, то грех (по образу мысли)". В этой широкой сфере зла могут быть различаемы известные ступени, которые равны со стороны своего морального недостойнства, но различны по степени зла. Если нравственный закон не служит единственным побуждением воли, то возможны три случая: или воля не определяется никакими максимами, или она определяется не одним нравственным законом, но и другими побуждениями, или, наконец, максимами, прямо противоречащими нравственному закону. Если вообще волю двигают не принципы, а только желания и склонности, то природа сильнее воли, следовательно, воля слаба: в этом состоит дряблость человеческой природы. "Желания у меня есть, но недостает выполнения". Если к долгу примешиваются еще другие побуждения, и себялюбие становится также мотивом действия, то в этом состоит нечистота человеческого сердца. Если, наконец, вместо нравственного закона воля определяется противоположной максимой, и своекорыстие омрачает настроение души не только как содействующее побуждение,



но как господствующая, как единственная максима, то в этом состоит злонравие воли, испорченность или извращенность человеческого сердца. Если же воля в своем первоначальном направлении, или в своем расположении, отклоняется от нравственного закона и через это отклонение вводит в человеческую природу дряблость, нечистоту и злонравие, то человек от природы зол: это расположение есть первопричина или корень зла. В качестве расположения оно представляет собою направление воли, следовательно, действие воли, предшествующее действительному эмпирическому действию, то есть оно является виною и потому уже зло. Оно первоначальное зло, первоначальный грех, *peccatum originarium*, в сравнении с которым все другие злые действия являются следствиями или "*peccata derivata*". Весь вопрос, следовательно, сводится к тому, уклоняется ли воля в своем первоначальном расположении от нравственного закона или нет?<sup>301</sup>.

## II. РАДИКАЛЬНОЕ ЗЛО В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

### 1. ФАКТ ЗЛОГО НАСТРОЕНИЯ

Для решения этого вопроса выслушаем сначала показания опыта, поскольку он в состоянии познать нравственную природу человечества. Пусть самый сведущий в людях опыт в его широчайшем объеме даст нам отчет об эмпирическом характере человека, взятого в различные времена, в разнообразных жизненных положениях, на различных ступенях образования. Всюду человек оказывается не только в несогласии с нравственным законом, но и в противоречии к нему, не только в несогласованном с требованием долга состоянии, от которого не вполне свободна и сама добродетель, а в противоположном ему направлении, вытекающем из злого сердца. Если у грубых первобытных народов инстинкты и желания разнузданы до степени крайней дикости, ненависть и месть доведены до самой крайней жестокости, то это безнравственное состояние объясняется естественным побуждением,

грубостью природы, недостатком образования. В случаях же, когда жестокость является не просто следствием слепой страсти, а объектом удовольствия, когда эти дети природы мучат не в видах мести, а лишь ради наслаждения чужими мучениями, – такая ничем не вызванная, никаким естественным побуждением не мотивированная жестокость не имеет другой причины, кроме естественной злости.

Если мы рассмотрим людей на высшей ступени образования и исследуем их душу, то, хотя душевное настроение и скрывается насколько возможно под видимостью добродетели, но уже над самой поверхностью виднеется подточенное червем ядро. За самым искренним, по-видимому, доверием всегда кроется какая-нибудь тайная фальшь, всегда шевелится некоторая неблагодарность по отношению к полученному благоденствию, всегда есть зависть к чужому счастью, злорадство чужому несчастью, и даже сердечное доброжелательство не настолько чисто, чтобы не было возможно замечание: "в несчастьи наших лучших друзей есть нечто, что нам не совсем не по вкусу". Само моральное суждение притупляется, подкупается видимостью; кто не выставляет напоказ порока, кто прикрывает

приличием эгоистические чувства, тот слывет уже добрым в образованном обществе: "злой человек простого народа здесь считается добрым".

Если обнажить настроения, не особенно глубоко скрывающиеся под видимостью добродетели, и рассмотреть их серьезно и трезво, то окажется, что каждый находится в тайной засаде против других. Древнее первобытное состояние до сих пор живет несокрушимо в сердце мира. Для объяснения такого нравственного строя недостаточно простого себялюбия. Это – себялюбие не в его простом, а в преувеличенном значении, это – себялюбие, возведенное в господство, в максимум: это своекорыстие, созданное не естественным побуждением, а волей. Оно правит не только отдельными людьми, но и великими отношениями человечества. И народы находятся по отношению друг к другу в этой тайной засаде, из которой от времени до времени вырывается фурия войны, разнуздывая своекорыстие на всех концах, во всех его видах и не оставляя никакого сомнения насчет того, что происходит в глубине души человека. Таков эмпирический характер человека. Где бы мы его ни взяли и как бы далеко его ни проследили, он выступает перед нами уклонившимся от нравственного закона,

внутренне направленным на противоположность добра, т. е. злым – не во внешней своей деятельности, а в своем образе мысли. Как объясняется этот общий факт, имеющий значение для всего человеческого рода, подтверждаемый всеми видами опыта?

Очевидно, что основания для объяснения надо искать в условии, относящемся к человеческой природе, как таковой, – иначе факт зла не мог бы быть таким всеобъемлющим. Очевидно, что это условие не может быть произвольным, бессознательным, естественным, иначе подлежащий объяснению факт утратил бы характер зла, т. е. совсем не имел бы места. Условиями, принадлежащими человеческой природе, как таковой, являются чувственность и разум. В котором из двух лежит основа зла? Если ее видеть только в чувственности и таким образом считать животную природу единственной властительницей человеческой воли, то последняя будет животная, но не злая. Следовательно, чувственность не может быть достаточным основанием для объяснения: она объясняет слишком мало. Если полагать основу зла только в человеческом разуме, то это значило бы, что он в источнике своем отрешен от нравственного закона и совершенно затемнен

морально, что он падший и злой дух, под властью которого мы вынуждены хотеть только противоположного добру и пребывать в противоречии с нравственным законом. В таком случае человек был бы подобен падшему ангелу, это был бы уже не человек, а демон, и воля его была бы не злая, а дьявольская, т. е. только злая. Следовательно, разум, как таковой, также не может быть достаточным основанием для объяснения зла: он объясняет слишком много.

Так как мы не можем искать основы зла ни в чувствующей, ни в мыслящей природе, то, может быть, мы найдем ее в соединении той и другой. Разум сам по себе (чистый разум) не содержит в себе никакого другого побуждения, кроме нравственного закона, чувственность сама по себе никаких иных побуждений, кроме естественных потребностей, хотящих удовлетворения. Если с этими потребностями соединяется разум и сам не ищет ничего другого, помимо блага индивидуума, то получается естественное себялюбие. В человеческой природе присутствуют одновременно оба побуждения – себялюбие и нравственный закон. Если бы в человеческой природе не было никакого другого побуждения, кроме нравственного закона, то человек совсем не мог бы быть злым. Если бы в нем совершенно не

действовало побуждение нравственного закона, то он мог бы быть только злым, но вместе с этим уничтожался бы и характер зла, ибо то, что может быть только злым, вынуждается к тому непреодолимым законом, возможность же зла простирается лишь настолько, насколько простирается свобода. Побуждения себялюбия и морального разума действуют одно наряду с другим в человеческой природе. Если бы различие добра и зла заключалось уже в различии побуждений, то человек должен был бы быть от природы сразу и тем, и другим, что невозможно.

Различие добра и зла заключается не в свойстве побуждений, а в их значении, в той оценке, которую получают побуждения со стороны человеческой воли: другими словами, различие заключается единственно в максимах. Не побуждение нравственного закона составляет добро, а то, что это побуждение имеет высшее значение в нашей воле, что все остальные побуждения ему совершенно подчинены. Не побуждения чувственности и себялюбия составляют зло, а то, что они управляют человеческой волей, что они имеют большее значение, чем нравственный закон: только в этом состоит зло. Побуждения, как они ни различны, могут действовать вместе и могут совмещаться в

одной и той же сфере, максимы же исключают друг друга. Последние определяют значение, отношение, порядок побуждений. Порядок может быть только один. Себялюбие и нравственный закон никак не могут одновременно быть высшим побуждением. Зло – это себялюбие как высшее побуждение или как максима, добро – это нравственный закон как принцип воли: следовательно, человек никак не может быть и добрым, и злым от природы.

Зло кроется не в побуждениях, а в порядке побуждений, в извращении морального порядка. Господство нравственного закона составляет моральный порядок, господство себялюбия является его извращением. Это извращение создается не природой, не способностью, не содержанием побуждений, а единственно волей: только в воле и через волю могут быть вообще извращены побуждения. Поэтому единственное достаточное основание для объяснения зла – человеческая воля, извращающая в своем первоначальном направлении побуждения, отклоняющаяся от нравственного закона и направляющаяся на побуждения чувственности. Так как это расположение обуславливает собою эмпирический характер человека, то есть не принадлежит к его действиям, то оно не

приобретено, а прирождено или естественно. Под словом "естественный" мы разумеем здесь противоположное не произволу (свободе), а образованию. Расположение ко злу внесено в человека не извне, оно не приобретено с течением времени, оно не привоспитано человеческой природе, а свойственно ей, то есть прирождено или естественно. Эта естественная склонность создается только в воле, она акт воли, поэтому она моральна, вменяема, виновна; виновность эта кроется в первом направлении воли, в корне воли, которая уже здесь испорчена в принципе: таким образом это естественное и в то же время моральное расположение ко злу радикально, оно есть "радикальное зло в человеческой природе".

Зло в своих различных видах – дряблости, нечистоты и злонравия – является нашей собственной виной. Вина дряблости и нечистоты заключается в слабой воле, не имеющей злого намерения, но не обладающей достаточной силой для добра. Вина злонравия заключается в злой воле, преднамеренно обращающейся против нравственного закона. Слабая воля направлена на что-нибудь иное, помимо нравственного закона она только не направлена на добро; злая воля направлена на противоположность нравственному закону. И то и другое – моральная вина.

Пользуясь аналогией с виной в юридическом смысле, слабую волю можно назвать "culpa", злую волю – "dolus". Последняя составляет собственно коварство человеческого сердца, которое не только питает зародыши зла, но и подтачивает зародыши добра и ожесточает душу, настраивая ее на своекорыстие. Здесь себялюбие имеет значение максимы, высшего и единственного мотива воли; зло избегается лишь, поскольку оно вредно, т. е. поскольку противоречит себялюбию; добро принимается как обманчивая видимость, за которой лучше всего процветает себялюбие, оно принимается лишь постольку, поскольку уживается с последним. В этом случае настроение мысли испорчено в корне. Ни в чем не может быть раскаяния, кроме вредных последствий поступков. Раскаяние тогда уже не что иное, как досада на нецелесообразный и неумный поступок, досада из-за себялюбия. Раскаяние такого сорта именуют совестью, и если только человек от души досадует на печальные последствия своих глупых и дурных поступков, то он уже мнит себя удивительно совестливым, наслаждается строгостью собственной совести и льстит своему себялюбию, украшая его наряду с другими преимуществами и этой добродетелью.

Так называемая ложная совесть, которую

человеческая хитрость омрачает истинную совесть, спокойна при всякой гнусности, если только она не влечет за собой дурных последствий. Это совесть игрока, просыпающаяся, лишь когда он проигрывает, и дремлющая совершенно или чувствующая себя удовлетворенной, пока он выигрывает. Себялюбие, возведенное в максимум, знает лишь одну цель – свою выгоду; в сравнении с нею все остальное имеет для него значение лишь средства; оно ничего не ценит выше этого, даже и человеческое достоинство – ни свое, ни, тем менее, чужое. Место человеческого достоинства заступает кажущееся достоинство, которого только и ищет себялюбие. Здесь происходит то, о чем публично заявил один член английского парламента: "Каждый человек имеет ту цену, за которую он себя выдает". Рассматривая с моральной точки зрения такой вкоренившийся в человечестве строй души, мы должны согласиться со словами апостола: "Тут нет никого, кто бы творил добро, – ни единого"<sup>302</sup>.

## 2. НАСЛЕДСТВЕННЫЙ ГРЕХ

Мы проследили зло вплоть до его корня, до того расположения, которое придает себе воля в своем первоначальном направлении, которое извращает порядок действующих в нашей природе побуждений, возводит себялюбие в максимум воли и ставит его в центр душевного настроения. Откуда это расположение? Как мы объясним это происхождение зла?

Основа зла – свобода. Само расположение есть акт произвола, иначе оно было бы побуждением природы, которая, как таковая, никогда не может быть корнем зла. Расположение ко злу само уже есть зло, оно радикальное зло. Зло может быть объяснено только из зла, не из того, что не есть зло: ни из природы, ни из добра. Первый зародыш зла есть уже злое расположение воли.

Свобода есть интеллигибельная причина. Во временном следовании событий нет свободы, поэтому во времени нельзя искать причины зла. Зло никогда не может быть объяснено из предшествующего состояния: причина злого поступка лежит не в прежних поступках, иначе настоящий поступок был бы необходимым

следствием предыдущих и уже потому не был бы злым. Причину нашей греховности нельзя искать в том, что и наши родители были греховны, и их родители тоже, и так вплоть до первых людей, и что зло передается, следовательно, от поколения к поколению: такая передача была бы наследованием. То, что мы наследуем, не наше деяние, следовательно, и не наша вина: поэтому зло не может наследоваться. Вот пункт, по которому мы должны отвергнуть представление о наследственном зле, так как оно противоречит свободе и потому самой природе зла. Как ни представлять себе это наследование – с медицинской ли точки зрения, как "наследственную болезнь", или с юридической, как "наследственный долг", или с теологической, как "наследственный грех", – во всех случаях причиной зла является предшествующее состояние, временная причина, следовательно, не свобода. Необходимо строго отличать кантовское учение о радикальном зле в человеческой природе от догмы о наследственном грехе: с ней оно имеет только одну общую глубокую мысль о первоначальности зла. Зло не есть порода, причина его не в рождении, а в воле<sup>303</sup>.

### 3. ЗЛО КАК ПАДЕНИЕ

Познаваемы только временные причины, не интеллигибельные: поэтому происхождение зла неисповедимо. Если бы причина зла была познаваема, то она должна была бы быть временной; если бы она была временная, то зло должно было быть неизбежным следствием; этим уничтожалась бы его свобода, а с нею виновность и вменяемость, т. е. весь его характер. Зло не следует как одно временное событие за другим; временная последовательность течет по закону причинности и непрерывности: поэтому зло не может быть понимаемо как временная последовательность или как звено непрерывного изменения. Оно не произошло постепенно, следовательно, вообще не произошло, а оно существует. То постепенное увеличение или возрастание зла в человеческом характере, которое мы наблюдаем в опыте, уже в самом своем начале предполагает зло: это не возрастание зла, а возрастание во зле.

Если мы хотим представить себе происхождение зла наглядно как временное событие, как бы начало греха, то мы должны отбросить представление о непрерывности

событий: связь порывается в тот момент, когда наступает зло; в отношении к предыдущему состоянию, оно является не как следствие, а как отпадение (Fall).

Так Библия изображает происхождение первого греха, не как следствие невинности, а как отпадение от Бога, как произвольное неповиновение божественной заповеди, как расположение человека к уклонению от закона, как искушение человека злым духом, т. е. как неисповедимую, никакой эмпирической причиной не объяснимую злую склонность. В этом изображении пусть видит каждый, как в зеркале, свою вину. В таком положении находится вопрос о зле в человеческой природе вообще. То, что рассказывается об Адаме, применимо ко всем. "Mutato nomine de te tabula narratur!" В этом смысле а не в смысле наследственного греха должны пониматься слова: "в Адаме согрешили все"<sup>304</sup>.

### III. ИСКУПЛЕНИЕ ОТ ЗЛА

#### 1. ДОБРО КАК САМОИСПРАВЛЕНИЕ

Но если человек от природы зол, где возможность добра? В этом вопросе заключается собственная проблема веры. Как можем мы быть избавлены от радикального зла? Человеческая природа по своим задаткам принадлежала первоначально к добру, но она первоначально не добра, а зла, благодаря своему расположению, противному нравственному закону. Она должна быть добра: этого требует с безусловной необходимостью нравственный разум, категорический императив. Чем человеческая природа должна быть, тем она должна мочь быть. Здесь применимо практическое положение: "ты можешь, потому что ты должен". Так как мы не добры, то мы должны стать добрыми, следовательно, мы можем стать добрыми. Но как может добро произойти из радикально злой природы? Как возможен переход от этой злостности к добру? Как может злой перестать быть злым, как может он начать становиться добрым? В этом пункте заключается проблема.



Только воля зла или добра. Воля – это мы сами. Чем мы можем быть или стать через волю, тем только мы сами можем себя сделать. Первое – это, чтобы мы сами помогали себе. Но злые, какими мы являемся, в силу нашего первоначального неискоренимого расположения, мы, по-видимому, неспособны к такой нравственной самопомощи. Но со злом еще не искореняется в нас возможность добра. Радикальное зло не есть абсолютное зло. Побуждение нравственного закона живет в нас наряду с побуждениями себялюбия и чувственности; радикальное зло есть только извращение этих побуждений: в этом извращении побуждение нравственного закона подчиняется другим побуждениям. Подчинение не есть уничтожение. С нравственным законом живут в нас задатки и возможность добра. Зло – только расположение к противоположному, произвольное противоречие добру. Это противоречие было бы невозможно, если бы в нас не присутствовало добро, в виде побуждения и способности. Поэтому возможность добра даже при радикальном зле неустраима и неискоренима<sup>305</sup>.

## 2. ДОБРО КАК ВОЗРОЖДЕНИЕ

Мы не можем понять, как происходит зло; так же мало можем мы понять, как происходит добро, потому что в обоих случаях происхождение есть акт свободы, интеллигибельное действие, т. е. процесс, не объяснимый посредством человеческого разума. Перехода от зла к добру нет; этот переход был бы непрерывным изменением, в котором нет скачков, и мы, следовательно, должны были бы в один и тот же момент быть и тем и другим, что невозможно.

Но если конец зла и начало добра наступают не одновременно, если одно и то же существо не может быть в один и тот же момент и добрым, и злым, то от одного к другому нет перехода.

Добро может произойти только из добра, как зло только из зла. Мы можем постепенно возрастать в добре, постепенно идти вперед к лучшему, укреплять наши принципы, изменять наши нравы, но предпосылка та, что мы хотим добра. Постепенное изменение, которое состоит в постепенном переходе к лучшему, есть реформа. Начало добра в человеке, корень его улучшения образуется не постепенным изменением, т. е. не

путем реформы. Стать добрым значит направить волю на нравственный закон и отклонить от других побуждений, к которым ее влечет, возвести нравственный закон в высшую максимум и восстановить моральный порядок побуждений в воле. Это восстановление, вводящее вместо прежнего порядка противоположный, не есть постепенный переход, не реформа, а революция в душе человека, совершенный переворот в образе мысли, непосредственное, внезапное, непоколебимое решение, не улучшение нравов, но основание характера: это, как говорит Библия, возрождение, облечение нового человека. В этом возрождении заключается начало добра, отсюда происходит постоянное движение вперед и возрастание в добре. Мы понимаем, что такое возрождение должно иметь место, что без него немислимо никакое самоисправление, но мы не можем объяснить, как оно происходит<sup>306</sup>.

### 3. ИСКУПЛЕНИЕ КАК ДЕЙСТВИЕ БЛАГОДАТИ

Искушение человека от зла составляет самую суть веры. Что же касается возможности такого искупления, то в этом рациональная вера расходится с верой в Откровение, религия в пределах чистого разума с религией вне этих пределов. Нравственное самовозвышение от злого настроения души к доброму, этот внутренний переворот в человеческой природе, это глубочайшее изменение сердца является процессом, совершенно непостижимым естественным разумом. Мы не в состоянии прозреть, каким образом возможно самоисправление в корне, между тем как мы все-таки понимаем, что оно должно быть. Эта непостижимость дает вере первое побуждение перейти границы разума и основать религию за пределами чистого разума. Если самоисправление непостижимо, то оно и невозможно, то сам по себе и в силу собственной воли человек никогда не может стать добрым. И так он или остается злым, или должен ждать своего исправления от Бога, а для этого ему необходимо нечто большее чем божественная помощь. Если Бог должен

только помогать нам, то должна участвовать и человеческая воля и делать что-нибудь и от себя для своего исправления. Но злая, какова она есть, она не может ничем содействовать исправлению. Ее исправление невозможно, поскольку оно зависит от нее самой, поэтому оно исключительно деяние Бога, со стороны человека ничем не заслуженное, со стороны Бога ничем не обусловленное, – это действие благодати, проявление в греховной человеческой природе божественного милосердия, чудесным образом последовавшее обращение.

На невозможности самоисправления основывается вера в действие божественной благодати. Эта вера противоречит рациональной вере. Разум утверждает самоисправление и уверен в его возможности не из научных, а из нравственных оснований: именно эта уверенность есть вера (вера разума). Противоположная вера ждет всего хорошего только от Бога и не ждет ничего от человеческой воли, которая погрязла во зле, не имеет силы для добра. На основании этой веры мы ждем от Бога, что он сделает нас счастливыми в силу своей благости, и если условие счастья – наше исправление, то мы надеемся, что он, в силу своей благости и всемогущества, исправит и освятит нас. Сами мы

не может сделать ничего другого, как только желать от Бога этих даров, молить его и делать по внешности все, что угодно ему, чтобы склонить к себе его волю и заслужить его милость. Так создается вера без морального ядра; цель ее – снискание божественной милости, средство – внешние угодные Богу действия, богослужение, культ. Нравственная религия одна. В противоположность ей все другие религии – лишь богослужебные обряды или культы, отправляемые людьми в намерении склонить к себе посредством них божественную волю. "Все религии можно разделить на религии снискания милости (простого культа) и моральную, т. е. религию доброй жизни"<sup>307</sup>.

Вера в действие благодати ссылается на внутреннюю опыт, внезапное озарение, проявление божественной деятельности. Для того чтобы получить такой опыт, человеческий разум не имеет органа: опыт же, который не может быть сделан разумом, не действительный, а воображаемый. Вера в воображение есть "фантазерство". Даже если бы был возможен такой опыт, нельзя было бы познать, что это божественная благодать. Божественная причина непознаваема, следовательно, непознаваемо и проявление божественной благодати. Вера в нее

не имеет основания в теоретическом разуме; она не имеет его и в практическом: последний говорит, что мы должны делать для того, чтобы заслужить блаженство по достоинству. Вера первого рода хочет, чтобы мы ничего не делали, а ждали всего от Бога. Поэтому ни практически, ни теоретически она не имеет цены.

В каждом из своих пунктов кантовское учение о вере встречается с противоположным положением, занимаемым религией за пределами чистого разума. Вере в самоисправление или в возрождение человека противопоставляется вера в действие божественной благодати. Та и другая вера разделяются границей разума; но так как они лежат по ту и по сю сторону общей границы, то они взаимно соприкасаются, они смежны друг с другом. То, что граничит с моральной религией, как бы лежит рядом с ней, не принадлежа к ней по существу, Кант называет "парергоном", и как такие "парергоны" он рассматривает положения веры по ту сторону моральной религии. В пределах последней они имеют второстепенное значение. Таким образом моральная религия относится к вере в действие божественной благодати не абсолютно исключительно. Она не оспаривает возможности таких актов, она только не делает из них главного дела или собственного

объекта веры. Она верует в возрождение и возможность самоисправления человека, она отвергает всякую веру, которая считает возможным исправление человека без условия возрождения и собственного внутреннего обращения. Возможно, что собственной помощи человека к добру недостаточно, что для нашего искупления необходима божественная помощь; но первое условие ее получения – наша восприимчивость, а первое условие нашей восприимчивости – возрождение. Таким образом вера в возрождение оставляет свободное место для веры в действие благодати: она оставляет за ним силу парергона, она только не признает значение за той верой в действие благодати, которая в самом основании своем уничтожает возможность возрождения и человеческого самоисправления: такая вера с практической стороны мертва, с теоретической она пустое фразерство.

Согласно этому, первое условие нашего внутреннего обращения – борьба со злом.

## Глава четвертая

### БОРЬБА ДОБРОГО И ЗЛОГО ПРИНЦИПА

#### I. ВЕРА В ДОБРО

##### 1. НРАВСТВЕННЫЙ ИДЕАЛ КАК СЫН БОЖИЙ

Человек в корне своей воли зол. Если этот корень не может быть вырван из человеческой природы, то мы неспособны к добру и неизбежны от зла. На поверхности нашей себялюбивой по существу воли мы можем стать людьми добрых нравов и законных действий, но не нравственно-добрыми людьми. Очищение же воли возможно лишь через возрождение, а возрождение лишь через борьбу со злом. Августин называет добродетели, вытекающие не из возрождения, "блестящими пороками". Кант мыслит в этом пункте не менее ригористически, чем христианский отец церкви, он только несколько мягче в выражениях: без борьбы со злом все человеческие добродетели кажутся ему

"блестящим убожеством"<sup>308</sup>.

Добро и зло не могут существовать вместе в одной и той же сфере в одинаковой силе; каждое претендует на высшее значение в человеческой воле или на исключительное господство над человеком. Это господство не может быть разделено между ними, оно принадлежит или добру, или злу. Для того чтобы решить, кому оно принадлежит по праву, необходимо исследовать и установить законные притязания обеих сторон. Не трудно предвидеть, какими доводами будет каждая из сторон защищать свои притязания на господство над человеком. Зло будет опираться на свое более давнее право, ибо оно прежде овладело человеческой волей, а добро, напротив, на свое безусловное и последнее право, ибо оно конечная цель. Первое имеет приоритет, последнее заключает в себе вечное определение.

Добро есть воля, единственным критерием и максимой которой служит нравственный закон, т. е. воля в полном согласовании с долгом, человечество в его нравственном совершенстве. В этом состоянии человечество не может быть объектом опыта: совершен не эмпирический, а только идеальный человек. Нравственная чистота есть задача или идея человека. Представляемая как индивидуум, эта идея является идеалом

человечества. Разумные существа не имеют в мире более высокой цели, чем свое отождествление с этим идеалом, мир не имеет более высокой цели, как создание разумных существ: его цель – человечество, его конечная цель – нравственно очищенное человечество или восстановление нравственного идеала.

Не может быть речи о нравственной мировой цели без предпосылки морального творца мира. Если моральный идеал имеет значение мировой цели, то Бог должен иметь значение морального творца мира: он создал мир для выполнения этой цели, он создал его ради нравственного идеала. Поэтому последний не создан, а вечен, как Бог. Идея человечества непосредственно божественного происхождения: она, выражаясь символически, "вечный и прирожденный Сын Божий". Эта идея есть цель, для которой и в которой создан мир, она божественный стимул творения, мотив творения, логос или "слово, через которое существуют все вещи, и без которого не существует ничто, что создано"<sup>309</sup>.

Моральный идеал есть идея человечества в индивидууме. Этот идеальный индивидуум есть совершенный, т. е. божественно настроенный человек, выражаясь символически, "сошедший к

нам с неба образ Божий или первообраз человечества – вочеловечившийся Сын Божий". Только в божественном настроении души заключается совершенство. Но для настроения души, этой внутренней сущности воли, нет другого способа выражения, посредством которого оно проявляется и обнаруживается, кроме жизни и учения, нет другой пробы, посредством которой оно удостоверяется на земле, кроме страдания, и именно победоносно претерпеваемого страдания. Чем тяжелее эти страдания, тем могущественнее нравственная сила, которая, торжествуя, возвышается над ними. Божественно настроенный человек обнаруживается в крайних страданиях, и нет страдания, которое было бы больше, чем смерть, чем позорная и мучительная смерть. Но такой человек искоренил в себе зло, правда, в силу своей человеческой природы он подвергается искушению, как и всякий другой, но оно не победило его, как других, он остался совершенно чистым в глубине своей души, т. е. безгрешным, он единственный, страдания которого не могут считаться искуплением собственной вины, ибо он страдает незаслуженно. Где здесь связь между виновностью и страданием? Как может эта совершенная добродетель мыслиться в моральной

связи с этим величайшим страданием? Если во всяком случае причинять страдание как наказание должна виновность, а божественно настроенный человек совершенно невинен, то его страдание может иметь значение только искупления чужой вины, он страдает за других, ни за того или другого, но за все человечество: он страдает, чтобы содействовать моральной мировой цели, чтобы осуществить в себе идею человека и тем сделать ее прообразом для всех.

Вот характерные черты, которыми выражается нравственный идеал. Он не объект опыта, он предмет не познания, а веры: мы веруем в добро как в моральную мировую цель, в моральный идеал как в наш нравственный прообраз. Эта вера чисто практическая: практическая вера в сына Божия. Именно в этом заключаются притязания доброго принципа: в этом смысле мы должны веровать в сына Божия, т. е. мы должны быть безусловно уверены в нравственном идеале и в нашем долге следовать его прообразу<sup>310</sup>.

## 2. ПРАКТИЧЕСКАЯ ВЕРА И СИЛА ВОЛИ

Эта вера не должна заключать в себе ничего такого, что могло бы уничтожить или лишить значения наше следование ей. Оно было бы лишено значения, если бы нравственный прообраз содержал в себе такие черты, которые исключены из условий нашей природы и потому остаются недостижимыми для самой сильной воли. Тогда вера в сына Божия должна бы утратить свое практическое значение и вместе с тем свое религиозное достоинство. Нравственный прообраз состоит в настроении души, а оно проявляется и обнаруживается в характере жизни: единственное выражение его чистоты есть безгрешная жизнь. Сын божий сам свидетельствует о себе перед людьми словами: "Кто из вас может изобличить меня в грехе?" Таким образом не сверхъестественными знаменами и чудесами обнаруживается он, не как чудотворец может и хочет он быть нашим прообразом, ибо тогда мы могли бы следовать ему лишь в том случае, если бы мы тоже имели или получили силу творить чудеса.

Вера в сына Божия как в моральный идеал практическая; вера же в сына Божия как

чудотворца, лишена всякого практического и религиозного достоинства; поэтому практическая вера в сына Божия исключает в нем всякие сверхъестественные условия и черты. Лишь только он является сверхъестественным человеком, уничтожается на нашей стороне возможность следовать ему, на его стороне – возможность быть нашим прообразом, а вместе с тем и основание практической веры в него. Как объект религиозной веры или, что то же самое, как нравственный прообраз человечества, сын Божий не может основывать свою самосущность ни на сверхъестественном происхождении, ни на прирожденной чистоте воли, ибо в таком случае как естественные, так и нравственные его условия были бы совершенно иного порядка, чем наши, ибо в таком случае между этим прообразом и нами разверзлась бы такая непроходимая пропасть, образовалось бы такое неизмеримое расстояние, что не могло бы быть и речи о нравственном следовании, значит, и о нравственном прообразе и о практической вере вообще.

Если же нравственный идеал не требует никаких сверхъестественных черт для того, чтобы приобрести силу такового, то ничто не препятствует этому прообразу осуществиться в

реальном человеческом мире, предстать пред лицом мира в плоти человека. Поэтому мы имеем право веровать в сына Божия не как в чистый идеал, а как в действительного человека: в этом понимании объект моральной веры совпадает с объектом христианской веры.

Добрый принцип имеет право требовать такой веры. Мы утверждаем безусловное значение нравственного прообраза, мы должны и можем отождествиться с ним, мы можем это, потому что должны. Но как можем мы достигнуть этой цели? Если даже исключить сверхъестественные условия прообраза и оставить веру в сына Божия не как в происшедшего сверхъестественным образом, не как в чудотворца, не как в святорожденного, то все же остается бесконечное расстояние между ним, безгрешным человеком, и нами, грешными людьми. Если эта пропасть не может быть заполнена, то мы пребываем во власти зла и для нас нет избавления от бедствий. Как может быть заполнена эта пропасть? В этом вопросе кроются трудности, сомнительные пункты и проблеме веры<sup>311</sup>.



### 3. ВОЗРОЖДЕНИЕ

Наше состояние и исходный наш пункт есть господство зла, наша цель – господство добра, расстояние между тем и другим бесконечно, конечная цель так далека, что кажется недостижимой. Первый шаг на пути к добру – наше исправление. Но если зло кроется в корне воли, то только там и может произойти исправление: оно не реформа нравов, а революция душевного строя, полное обращение испорченной воли, облечение в нового человека, совершенное внутреннее возрождение. Если наше исправление происходит не до основания, то его совсем нет. Исправление есть обращение<sup>312</sup>.

Понятие о возрождении относится к учению об интеллигибельном характере, с которым мы дважды встретились в ходе нашего изложения кантовской философии: сперва в разрешении космологической проблемы причинности, затем в разрешении практической проблемы моральной свободы<sup>313</sup>. Теперь дело касается религиозной проблемы искупления. Кант должен был бы в своем учении о религии повторить еще раз и рассмотреть обстоятельнее, чем он это сделал в "общем замечании о восстановлении

первоначальной способности к добру"<sup>314</sup>, учение об интеллигибельном характере, от которого зависят, как от своей основы, его глубокомысленные и трудные рассуждения о зле, возрождении и искуплении.

Из кантовского учения об интеллигибельном характере явствует возможность радикального исправления человеческой природы. Действия эмпирического характера необходимы, каждое есть неизбежное следствие всех предыдущих: вся цепь действий определена в своих нравственных свойствах основным направлением воли, а оно свободно, потому что оно действие интеллигибельного характера. Наше первое и первоначальное направление воли, как выясняется и устанавливается опытом, есть расположение ко злу (господство своекорыстия): наш эмпирический характер радикально зол, он зол через интеллигибельное действие, и каков он, таковы все его поступки, которые не могут быть иными, чем они есть, и та необходимость, с которой они следуют, исключает возможность изменения и улучшения. Поэтому в пределах эмпирического характера возможно облагораживание нравов, согласующееся с основным направлением воли, т. е. с сутью душевного настроения (с самим характером), но

не истинное исправление, которое должно бы было уничтожить и изменить это основное направление воли, т. е. самое настроение души.

Если эмпирический характер не станет другим в корне своей воли, то он вообще не будет другим и лучшим. Именно такое исправление есть возрождение: оно невозможно во временном следовании действий, ибо тогда оно было бы продуктом всех предшествующих действий, необходимым плодом эмпирического характера, т. е. не исправлением; поэтому оно может иметь место только независимо от всяких временных условий, как абсолютно свободное или интеллигибельное действие, т. е. через интеллигибельный характер. Так как оно независимо от цепи времен и событий, то оно не связано с определенной точкой времени, то может обнаружить свои действия в каждый момент. Временное течение действий не может создать его, но не может и помешать ему. Другими словами: исправление человека, так как оно не зависит от времени, возможно во всякое время, т. е. всегда. Но оно никогда не возможно на поверхности, т. е. на внешней стороне эмпирического характера, а лишь в корне его воли, основное направление которой определяется интеллигибельным характером.

Только здесь действует свобода, только здесь она берет в свои руки руль и направляет волю. Кто не может углубиться в эту первоначальную основу воли и в самую свою сущность, тот не пользуется своей свободой, тот не свободен, а влеком течением вещей, ходом своих поступков, которые, получив свое направление, будут продолжать его, пока оно не будет изменено из самой основы. Мы видим, что учение об интеллигибельном характере отвергает или обесценивает всякое кажущееся исправление, стремящееся украсить старое платье новыми заплатами, и что оно не допускает и не делает возможным никакое другое исправление, кроме обращения эмпирического характера, основания нового человека, т. е. возрождения, без которого, следовательно, все так называемые добродетели лишь кажущиеся добродетели или "блестящие убожества". Если искупление человека не является следствием такого исправления, то оно может заключаться только в уничтожении. Так отличаются пути спасения в христианском и буддистском учении об искуплении. Кант со своим учением о религии принимает сторону первого, Шопенгауэр – второго<sup>315</sup>.

Теперь связь кантовского учения об интеллигибельном характере с учением о религии

совершенно ясна, и мы можем резюмировать мысли критической философии в сжатой и ясной форме. Без идеальности пространства и времени чувственный мир (природа) был бы не простым явлением, а вещью в себе. В этом случае человек прикован к цепи вещей, он скован мирскими узами, и тогда уже нет свободы. Без свободы нет интеллигентного характера, нет основного направления воли в согласии или противоречии с законом свободы, нет направления воли, которое должно было бы и могло бы быть иным, чем оно есть, нет радикально злой воли в человеческой природе, нет в нас потребности искупления, нет возможности искупления, нет веры в искупление, нет религии.

## **II. ПРОБЛЕМА ИСКУПЛЕНИЯ И ЕЕ РАЗРЕШЕНИЕ**

Возрождение есть первый шаг к искуплению: оно не завершает добро, делает лишь нас восприимчивыми к нему. Самое искупление есть совершенство в добре, и самая возможность последнего встречает целый ряд трудностей, которые возрастают с каждым шагом.

Доказательством нашего исправления служат наши деяния. Эти деяния – явления во времени, которые – так как они должны прогрессировать в добре – никогда не могут быть его совершенным выражением, следовательно, всегда недостаточны и должны быть недостаточны. Наша временная жизнь никогда не соответствует вполне святости закона и не может соответствовать. В этом заключается первое препятствие к нашему искуплению. Допустим, что оно устранено, тогда является второе, более серьезное: возрожденное настроение души еще не есть устойчивое: дух добр, но плоть немощна. Наше душевное настроение и после обращения остается шатким и слабым. Мы должны быть добры, но мы не добры, пока мы не устойчивы в добре. Пусть будет устранено и это препятствие, тогда наше

искупление встречает еще третье, самое серьезное из всех. До возрождения мы были радикально злы. Даже если измененное настроение остается твердым и непоколебимым, то все же нельзя сделать случившееся не случившимся: старый долг не погашается тем, что мы не делаем нового. И возрожденный человек остается виновным. Как возможно искупление, если виновность остается? Мы должны быть праведны, но мы не праведны.

Таковы препятствия и трудности, которые должно преодолеть наше искупление. Как возможно искупление после возрождения, если наше деяние все еще недостаточно, наше настроение все еще шатко, наша вина непогашаема? И как может при таких условиях искупление человека согласоваться со святостью, благодатью и справедливостью Бога?

## 1. НЕДОСТАТОЧНОЕ ДЕЯНИЕ

Наше прогрессирование в добре, имеющее своей предпосылкой восприимчивость в нас к добру, т. е. возрождение, правда, постоянно, если измененное настроение устойчиво, но именно поэтому оно не завершено ни в какой момент, т. е. в каждое данное время оно несовершенно и недостаточно. Поэтому не нашими деяниями может быть достигнута цель и заслужено искупление. Между тем эта недостаточность не наша вина, так как мы не можем перейти границ и условий времени. Основание недостатка кроется не в нашем душевном строе, а в организации нашей природы, благодаря которой действия наши должны возникать, протекать, прогрессировать во времени. Закон развития оправдывает или объясняет необходимостью прогрессирования и самую недостаточность каждой отдельной стадии. Таким образом наши деяния не могут, в силу своего постоянно недостаточного характера, заслужить искупление, но не могут и препятствовать ему. То, чего им недостает, благодаря их временным границам, может дополнить настроение души, не зависящее от временных границ. Пред лицом божественного

правосудия настроение души, эта глубочайшая и скрытая причина всех наших действий, по праву получает признание в качестве их единства и завершенного ряда. Во времени действия не могут завершаться, они завершаются в настроении<sup>316</sup>.

## 2. НЕУСТОЙЧИВОЕ НАСТРОЕНИЕ ДУШИ

Но настроение должно и после возрождения устойчиво оставаться тем же самым. Только когда оно непоколебимо, оно может служить ручательством процесса в добре и вести к искуплению. Но кто ручается нам в устойчивости настроения? Что дает нам уверенность, что возрожденное настроение останется неизменно тем же самым? Собственное доверие к твердости нашей воли не может служить верным ручательством, а наоборот, весьма сомнительным, легко могущим обмануть нас: это хорошее мнение о нас самих скорее признак снисходительного себялюбия, чем нравственного самоиспытания. Гораздо было бы лучше и более соответствовало бы нравственному настроению, если бы мы не слишком мнили себя такими твердыми в борьбе, если бы мы были настороже относительно возможного рецидива зла, если бы мы "со страхом и трепетом творили свое счастье". Нет другого ручательства в устойчивости доброго настроения, как только непреклонное влечение к добру, постоянное стремление к Царству Божию, непрерывное прогрессирование в нравственных деяниях. Нет другого основания, на которое

могло бы опереться доверие к твердости собственного настроения. Если мы постоянно возрастаем и прогрессируем в добре, мы имеем право надеяться, что добрый дух укрепляется в нас все глубже, и что он уже не покинет нас. Эта надежда – наше утешение в несовершенстве нашей природы; дух, который творит в нас добро – наш "Параклет"<sup>317</sup>, который тем вернее остается с нами и избавляет нас, чем устойчивее мы прогрессируем в добре.

Вера в искупление никогда не может основываться на сознании наших деяний, потому что они всегда несовершенны: она основывается на устойчиво-добром настроении. Но это доброе настроение не уверено в самом себе, вера в его твердость не более, как надежда, что оно выдержит, а она основывается лишь на нашем фактическом и постоянном прогрессировании в добре. Иначе надежда пуста, и вера в доброе настроение души лишь суетное самооправдание. Твердость доброго настроения не может быть доказана ничем иным, кроме мужественно прогрессирующей деятельности. Только такое доказательство лишает нас страха перед рецидивом зла и обеспечивает нам веру в искупление<sup>318</sup>.

### 3. ПРЕЖНЯЯ ГРЕХОВНАЯ ВИНОВНОСТЬ

Первое препятствие к искуплению заключалось в недостаточности всякого деяния. Этот недостаток восполняется и устраняется добрым настроением. Второе препятствие заключалось в шатком настроении: это препятствие устраняется настроением, испытанным в деяниях, имеющим право надеяться, что добрый дух останется ему верен. В обоих случаях возрожденное настроение души является достаточным основанием искупления.

Но изменению настроения предшествует злая воля, глубокое прегрешение человека. Если возрождение делает все, что оно в состоянии сделать, то оно порождает хорошую жизнь, неуклонно прогрессирующую в добре; этим оно создает не более того, что требует от нас нравственный закон – ничего сверхзаслуженного, никакого избытка, которым оно могло бы искупить старую вину. Таким образом возрожденный человек в то же время и виновный. Он остается виновным. Его первая и первоначальная вина не может быть уничтожена возрождением. И так как человек не в состоянии сделать ничего другого, как только изменить до

основания свое настроение, то сам он вообще не в силах искоренить свою первую вину, ибо возрождение его не освобождает его от нее. Следовательно, или он остается виновным и неискупленным и неискупимым, или его грех должен быть погашен другим. Но как это возможно? Ведь здесь дело не в денежном долге, а в греховной виновности, в самом внутреннем, самом личном долге, какой только может быть. Ни один человек не может хотеть за другого, следовательно, и грешить за другого, следовательно, не может взять на себя и чужую вину за грех и изгладить ее. Обязательство погасить эту вину не переносимо на другого, по отношению к греху неприменима "передача обязательств".

Нет другого способа избавления от неправоты, как только искупить ее через наказание. Нет иного карающего правосудия, помимо возмездия. Но какое наказание может быть достаточно велико для того, чтобы служить возмездием за вину грехов, за неправоту злой воли? Воля намеренно отвратилась от вечного закона. Как бесконечен закон и максима всех действий, так бесконечна и погрешность: бесконечно, как и вина, должно быть и наказание. Так хочет справедливость. Здесь возникает

конфликт между справедливостью и верой. Справедливость требует бесконечного наказания в возмездие за зло; вера на основании возрождения требует искупления. Но возрожденный человек в то же время и радикально злой, он был таким до возрождения и остается таким, ибо возрождение не в состоянии погасить вину<sup>319</sup>.

#### 4. ИСКУПЛЯЮЩЕЕ НАКАЗАНИЕ

Проблема охватывает собою два вопроса: как надо мыслить наказание, чтобы оно согласовалось со справедливостью? Как соединяется это справедливое наказание с искуплением? Наказание есть следствие греха: оно не должно являться следствием возрождения, иначе оно уже не было бы справедливым; но оно не должно и предшествовать возрождению в том смысле, чтобы оно прекращалось, лишь только наступает возрождение, ибо тогда наказание уже не было бы бесконечным. Злой человек, пока он зол, по справедливости достоин наказания, но он не может познать справедливости наказания, потому что для такого прозрения уже необходимо возрождение. Добрый же человек, напротив, не заслуживает наказания. Так как вопрос заключается в соединении наказания и искупления, то мы вообще не можем говорить о наказании до изменения настроения, потому что до этого момента наказание не имеет ничего общего с искуплением. Наказание должно отвечать одновременно следующим двум условиям: оно должно быть и справедливым, и искупающим. До возрождения оно может быть

искупающим, после возрождения (как его последствие) оно несправедливо. Для соединения обоих условий остается таким образом только один момент: оно должно наступить в самый момент изменения настроения, т. е. одновременно с возрождением.

Чтобы понять глубокую мысль Канта, необходимо отчетливо уяснить себе идею наказания. Наказание – это заслуженное виновностью страдание, страдание, причиной которого служит злое деяние. В этом понятии необходимо строго различать юридическую форму наказания и морально-религиозную. Гражданское право требует, чтобы преступник был наказан; наказание имеет место вследствие внешнего действия, не вследствие настроения души. Если злое намерение не обнаружилось, будь оно наизлейшим, – в юридическом смысле оно ненаказуемо; поэтому в гражданском наказании совершенно безразлично, какое внутреннее значение оно имеет для преступника, с каким настроением души оно претерпевается, присутствует ли в страдании сознание виновности или нет, ибо цель его не исправление преступника, а наказание, т. е. надлежащее удовлетворение оскорбленного закона. Совсем иное дело наказание в морально-религиозном



смысле. Оно тоже заслуженное страдание, оно заслужено злым настроением, его основание не гражданское, а божественное право, не временный, а вечный закон; его цель – исправление человека, не внешнее исправление нравов, а внутреннее исправление настроения, избавляющее от зла. Поэтому первое условие морального наказания заключается в том, что оно воспринимается как наказание, т. е. как заслуженное страдание: это чувство есть сознание виновности. Кто чувствует вину как таковую, тот уже имеет потребность искупить ее, подчиниться наказанию, добровольно принять его и терпеть страдание ради добра. Как все моральное, и наказание в его моральном значении должно быть внутренне желаемо, добровольно принимаемо, претерпеваемо как справедливое, а не как внешнее, непреодолимое принуждение. Итак, принуждение и здесь отличает правовую область от моральной. Для того чтобы мы сами себя наказывали, нужна вина и глубокое сознание ее. На этом основании исправляющее и искупающее наказание никогда не может иметь места до возрождения, ибо только через возрождение в нас пробуждается сознание виновности во всей его силе. Если в сфере права наказание обуславливается лишь поступком, то в

сфере религии оно обуславливается настроением души и ее возрождением. Через злое настроение человек становится наказуемым перед божественным законом, через возрождение он является наказуемым перед собственной совестью<sup>320</sup>.

## 5. ЗАМЕЩАЮЩЕЕ СТРАДАНИЕ

Радикальное изменение настроения души неизбежно связано с целым рядом страданий, также и со страданиями мирским, т. е. с внешними страданиями. Возрождение есть облечение в нового человека, следовательно, в то же время и принесение в жертву старого: и то и другое – один акт. Такое принесение в жертву болезненно, оно являет собою начало длинного ряда страданий, лишений и мирских бедствий, которые принимает на себя человек. Эти страдания имеют для возродившегося человека значение заслуженных страданий, т. е. наказания: они заслужены виновным человеком, старым Адамом; они претерпеваются возрожденным, новым человеком. Следовательно, новый человек страдает за старого, доброе настроение несет наказание, заслуженное злым. Доброе настроение страдает вместо злого. Поэтому искупляющее наказание есть "заменяющее страдание".

Искупление требует не только возрождения и устойчивости в добре, но и смирения, которое претерпевает дух доброго настроения и принимает на себя как наказание за злое настроение. Если мы представим себе доброе

настроение завершенным в идее человечества и эту идею воплощенной в индивидууме, в действительном человеке, то он является нам страдающим, обнаруживающим в страданиях свое настроение, искупающим не собственный грех, ибо он безгрешен, а чужой, наш грех: мы мыслим его как искупителя человечества, как его заместителя и защитника перед божественным правосудием, как человека, благодаря которому все избавлены от своих грехов и оправданы все, кто в него верует, т. е. следует ему, кто в душе отвернулся от зла и сделал добро своим настроением, непоколебимым и постоянным направлением своей воли<sup>321</sup>.

## 6. ИСКУПЛЯЮЩАЯ БЛАГОДАТЬ

Мы должны различать замещающее страдание возрожденного человека от страдания безгрешного человека: первый страдает за собственную вину, последний – за чужую. Поэтому возрожденный человек, если он устойчиво сохраняет в страдании доброе настроение души, имеет лишь право быть искупленным. Но иметь право быть искупленным еще не значит быть искупленным. Кто еще должен надеяться на искупление, тот именно в силу этого еще не искуплен. Чтобы быть искупленными, мы должны явиться оправданными перед вечным законом, перед Богом. Только тогда искупление справедливо. Но это оправдание не вытекает из нашей жизни, как бы устойчиво она ни прогрессировала в добре; если же оно тем не менее становится нашим уделом, то мы получаем его вопреки нашей заслуге и нашему достоинству, т. е. через благодать. Это оправдание вытекает только из возрождения, т. е. из практической веры в сына Божия, оно завершается только через божественную благодать: в своем исходном пункте оно – оправдание через веру, в своей цели

– оправдание через благодать. Мы никогда не можем быть искуплены через наши деяния или через наши временные заслуги. В этом учение Канта согласуется с учением Лютера и заодно с евангелической церковью выступает против католической<sup>322</sup>.

В антикатолическом духе Кант подчеркивает именно веру в оправдание через благодать и ее характер, исключая ханжество. Благодать не может устранить основного условия возрождения или внутреннего изменения настроения. Последнее не может иметь эквивалента во внешнем деянии: вина греха не может быть искуплена внешним образом, так называемыми святыми деяниями – аскезой и самоистязаниями, молитвами и актами культа, никакими умиловлениями покаянного или торжественного характера. Всякое умиловление есть внешнее действие, деяние, которое может совершаться и без возрождения, которому незачем совершаться, если ему предпослать возрождение, которое без возрождения совершенно бессильно, после возрождения совершенно излишне: простое "opus operatum", несколько не содействующее блаженству человека, не пробуждающее совести, а убаюкивающее ее, а потому не просто

бесплодное, но вредное и пагубное, своего рода "опиум для совести".

Вот то, что добрый принцип по праву требует от человека: 1. вера в моральный идеал, практическая вера в сына Божия, возрождение, 2. устойчивое прогрессирование и рост в добре, что единственно свидетельствует о твердости доброго настроения, 3. замещающее страдание, т. е. принятие и претерпевание страданий (которые неизбежно влечет за собою доброе настроение), как заслуженное старым грехом наказание.

### III. БОРЬБА ЗЛА С ДОБРОМ

#### 1. ЗЛО КАК КНЯЗЬ МИРА СЕГО

С противоположной стороны заявляют о себе притязания злого принципа, оспаривающего у доброго принципа господство над человеком. Зло в принципе своем противно вечному закону, оно есть воля, которая хочет чего-то иного, нежели закон. Чего другого может она хотеть, помимо благ мира? Если воля не нравственна, то она своекорыстна – третьего нет. Если на первом месте стоит желание благ мира, если воля в своем первоначальном направлении склоняется к этим целям, то она зла и притом радикально зла. Только в чувственном мире основывает зло свое царство. Если мы говорим: царство зла есть "мир сей", – то надо точно понимать это выражение, чтобы не спутать все дело. В этом смысле мы говорим не о мире, поскольку он является объектом познания, но лишь поскольку он составляет объект желания, не естественного и простого, а желания возведенного в максимум, которое господствует в нашей воле как высший стимул. Если желание мирских благ господствует

в нас, и если оно правит нашей волей, то именно в этом состоит зло. Только в этом смысле мы говорим, что царство зла есть мир сей. Злая воля не хочет никакого другого царства, кроме этого; здесь она желает господствовать: она "князь мира сего". Со времени первого греха, т. е. в силу первоначального влечения ко злу, в силу радикального зла в человеческой природе люди подвластны этому князю.

Царство добра не от мира сего, царство зла только от мира сего. Так оба царства совершенно противоположны друг другу: добро требует возрождения и обещает искупление, зло требует господства своекорыстия и обещает царство мира.

## 2. ЛЕГАЛЬНОЕ ЦАРСТВО БОЖИЕ

Если мы мыслим царство, в котором божественный закон имеет силу, но лишь внешнюю и принудительную, как закон юридический, то такое царство, хотя и явится внешним изображением и утверждением прав доброго принципа, но внутренним образом оно не сложит власти злого принципа. Если божественный закон имеет значение чужого, если его исполняют как таковой, то в глубине воли господствуют себялюбивые побуждения, жажда мирских благ, надежда на награду, страх перед наказанием, – то в душевном строе остается несокрушимым господство злого принципа. Таким царством была иудейская теократия, господство закона лишь в форме внешней легальности, политическое, а не моральное Царство Божие, именно в силу этого неспособное возродить и искупить человека, именно в силу этого неспособное рушить власть зла. В моральном Царстве Божиим господствует вера и доброе настроение, в политическом господствуют жрецы, царство которых от мира сего<sup>323</sup>.

### 3. МОРАЛЬНОЕ ЦАРСТВО БОЖИЕ

Истинная и решительная борьба с злым принципом начинается только тогда, когда Царство Божие обнаруживает себя моральным царством, когда добро возвышается в своем нравственном совершенстве и раскрывает людям принадлежащий ему мир – невидимое Царство Божие. Когда в иудейской теократии иерархическое зло достигло высшей степени, в самой глубине человеческого духа пробудилась моральная потребность в искуплении.

Глубоко провидящая греческая философия перенесла представление о борьбе с мировой сцены в глубину очищенной и избавленной от желаний человеческой души. Эта идея, получив отпечаток религиозного стремления, проникла еще в иерархически организованное иудейское Царство Божие. Является Иисус Христос: в нем обнаруживается добро в своем чисто моральном виде, свободное от власти зла, независимое от внешних условий господства обрядов и культа. Возникает моральное Царство Божие и заявляет свои права на господство над человеком: борьба доброго и злого принципа приближается к решительному моменту.

В этой борьбе обнаруживается, что могущество зла не имеет права на господство над человеком, что человек неподвластен этой силе. Добрая воля выдерживает искушения мирских благ, стремящихся соблазнить ее, она в своем происхождении, в своем первом направлении согласована с божественным законом, она радикально добра, она не желает временного счастья, она, напротив, претерпевает всякое временное несчастье, преследование, клевету, смерть в самой мучительной и позорной форме: этим она обнаруживает, что ее царство не от мира сего. Перед этим повергаются в прах притязания злого принципа. Все силы, находящиеся во власти зла, терпят крушение перед радикально доброй волей: перед нею рушится испытание и несчастье, мирские блага не привлекают ее, мирские страдания не склоняют ее; поэтому жизнь эта имеет искупающее действие, ибо она обращает в ничто притязания злого принципа. Так смерть искупителя должна быть чтима как участь, постигающая его со стороны мира, как крайнее страдание, претерпеваемое им ради добра: он претерпевает смерть, он берет ее на себя, он несет крест. Это претерпевание образует в жизни Иисуса характерную черту, которая совершенно искажается и уничтожается, когда эту смерть

стараятся объяснить фанатизмом или политическим намерением, когда вместе с Бардтом заставляют Христа искать смерти или вместе с Реймарусом рисковать жизнью и жертвовать ею в политической партийной борьбе<sup>324</sup>.

Кант понимает борьбу доброго и злого принципа как великую трагедию человечества, обнаруживающуюся и разрешающуюся в смерти Иисуса. Добрая воля одержала победу над господством зла, над могуществом этого мира; мир не мог сломить ее ни испытаниями, ни страданиями, он смог лишь умертвить ее. Итак, добрая воля сломила власть зла и за это отдала свою жизнь. Этим зло не изгнано из мира, действия зла продолжают, но уже нет господства его: в этом моральный исход борьбы, победа доброго принципа. Но от крайнего сопротивления мира гибнет носитель доброго принципа. Что можно отнять у него физической силой, то у него отнято: в этом физический исход борьбы – насильственная смерть ради добра. Имея в виду библейскую историю этой борьбы Кант говорит: "Нетрудно видеть, что, если лишить мистической оболочки это живое и для своего времени, вероятно, единственно популярное представление, то оно (т. е. его дух и

разумный смысл) имело практическую силу и было обязательно для всего мира во всякое время: оно в достаточной степени близко каждому, чтобы признать в нем долг. Смысл этот заключается в том, что для человека нет спасения, иначе как в самом искреннем принятии в свое настроение истинных нравственных основоположений, что этому принятию противодействует совсем но чувственность, которую так часто обвиняют, а известная самовиновная извращенность или лживость (*fausseté*, сатанинская хитрость, через которую зло проникает в мир), как еще иначе любят называть эту злостность. Эта испорченность таится во всех людях и не может быть побеждена ничем, кроме идеи нравственного добра во всей ее чистоте в соединении с сознанием, что она действительно принадлежит к нашим первоначальным задаткам, и что надо только стараться держать ее в чистоте от всяких примесей и принять ее в самую глубину нашего душевного настроения, чтобы убедиться через то действие, которое она оказывает постепенно на душу, что страшнее нас могущество зла не в силах сделать против нее ничего ("врата адовы не одолеют ее").

И мы не должны приписывать добру никакого

другого признака, кроме характера доброй жизни, дабы не восполнять недостаток нашей уверенности суеверием умиловлений, не требующих изменения настроения, фантазиями воображаемых (лишь пассивных) внутренних озарений и не оставаться таким образом навсегда удаленными от добра, основанного на самодеятельности<sup>325</sup>.

## **IV. ВЕРА В ИСКУПЛЕНИЕ КАК В ЧУДО**

### **1. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ВЕРЫ В ЧУДО**

Из предыдущего ясно, в чем исключительно состоит победа доброго принципа, и чем она обусловлена. Что придает искупительную силу жизни Иисуса, это единственно добрая воля: та воля, которая, благодаря своему нравственному совершенству, победоносно выдерживает искушение мира и страдание до самой смерти. Если избавительную силу полагать в чем-либо ином, помимо нравственной воли, то искупление и победа доброго принципа перестают быть объектами разумной веры. Но это другое, что не есть нравственная воля и доброе настроение души и тем не менее должно иметь значение условия или критерия искупающей жизни, – есть сверхъестественная, чудодейственная сила. Тогда вера в искупление основывается на вере в чудо, которую сам Христос отверг словами: "Если вы не видите знамений и чудес, вы не веруете!". Вера в искупление лежит в пределах чистого разума, вера в чудо, составляющая второй "парергон", находится за пределами чистого разума.



Чудо как внешнее знамение относится вообще не к чисто моральной вере, а к религии, которая заключается во внешних знаках, церемониях и обрядах культа. Для нее присутствие Бога возвещается внешним чувственно воспринимаемым фактом, т. е. чудом. Вера в чудо объясняется из самого строя такого рода религии. И историческое развитие избегает скачков, требуя в своем внешнем течении постоянных переходов. Если же религия простого культа и обрядов доживает до своего конца, и в жизнь вступает религия, основанная на духе и истине, то психическими основаниями может быть объяснено, почему в ее начале сохраняется еще вера в чудо. В таком историческом переходе психологически соединима вера в искупление с верой в чудо.

## 2. КРИТИКА ВЕРЫ В ЧУДО

Но совершенно иначе обстоит дело, если вера в чудо полагается догматически в основу веры в искупление, если чудодейственная сила возводится в условие искупительной силы. Вера в искупление утрачивает свое практическое и истинно религиозное значение совершенно постольку, поскольку она опирается на веру в чудо. Предметом последней во всяком случае является внешний факт, событие, происшедшее так или иначе; а вера в событие, каково бы оно ни было, есть не религиозная а историческая вера. Чудо – это сверхъестественное событие, происходящее вопреки естественным законам и возможное лишь в силу их временного прекращения. Внешний факт познается только внешним опытом, только события, подчиненные законам природы, могут быть познаваемы опытом, естественная причинность есть условие всякого внешнего опыта. Следовательно, относительно чудес нет опыта, и вера в чудо опирается не на действительный, а на мнимый внешний опыт. Хотя бы чудо было возможно, оно невозможно в нашем опыте. Точно так же невозможно, чтобы какое-нибудь внешнее

событие имело искупающую силу.

Здесь применимы слова Ангелуса Силезиуса: "хотя бы Христос тысячу раз родился в Вифлееме, но раз не в тебе, ты погиб навеки". Если бы какой-нибудь акт в мире, независимый от меня и моего настроения, мог искупить меня, это было бы похоже на волшебство. Вера в такие магические действия есть суеверие. Можно себе представить такую стадию развития веры, когда в искупителе видят в то же время и чудотворца; нельзя себе представить такой стадии, в которой собственное искупление, исправление, возрождение, словом собственное внутреннее обращение является зависимым от того, что делает другой внешним образом, от чужого чудотворства. Такая вера никоим образом не религиозна, а лишь суеверна. Нам не за чем прибавлять, что такое суеверие угрожает истинной религии и подтачивает ее в самом ее внутреннем нравственном ядре.

Вера в чудо не есть практическая в нравственном смысле, т. е. религиозная вера; она не есть также практическая в деловом или прагматическом смысле, потому что даже те, кто верует в чудеса старого времени, не хотят верить, что еще ныне случаются чудеса; даже те, кто в теории считает чудеса возможными, в

собственной своей деятельности не веруют в них, а действуют и рассуждают на практике так, как будто бы чудеса невозможны. Врач и судья, будь они даже самыми верующими в церковные чудеса, не придают ведь в своей врачебной или судебной деятельности никакого значения чуду. Так правительство, авторизирующее церковную веру в чудо, относится с полным недоверием и сомнением к современным чудотворцам. Это явная непоследовательность. Если чудеса когда-нибудь случались, то они могут случаться и ныне; если чудеса действительно заслуживают веры в какое-нибудь время, то они должны считаться возможными во всякое время, следовательно, и ныне. Лафатер был прав, упрекая ортодоксов в этой непоследовательности, распространяя веру в чудо на все времена и потому считая и нынешние чудеса возможными. Пфенингер был прав, защищая в этом пункте своего друга Лафатера. Кто вообще верует в чудеса, тот не имеет права ограничивать их возможность определенным периодом времени и исключать их из других периодов, а должен допустить их и для своего времени. Если он не верит, что еще и ныне возможны чудеса, то он именно этим самым доказывает, что он вообще не верует в чудеса. Практически, т. е. в своей

деятельности никто не верует в чудеса, по крайней мере все поступают так, как будто чудеса невозможны.

Таким образом вера в чудо практически не обоснована ни в каком смысле и ни в одном отношении не пригодна и не полезна. В теоретическом смысле чудо есть действие в природе, происходящее из сверхъестественных причин и производимое сверхъестественными, т. е. духовными силами. Эти силы могут быть божественными или демоническими; демонические силы могут проистекать от добрых или от злых духов, они или ангельские, или дьявольские. "Добрые ангелы", – говорит Кант, – "не знаю почему, дают о себе мало знать или почти совсем не дают". Поэтому для теоретической веры в чудо остаются лишь теистические или дьявольские чудеса.

Теистическим чудом было бы деяние Бога в противоречии с естественным порядком вещей. Мы же можем составить себе некоторое представление о божественном действии только через естественный порядок; если же существуют или должны существовать божественные действия, которые нарушают и уничтожают естественный порядок вещей, то мы уже не можем составить себе совсем никакого

представления о Боге. Теистическое чудо устраняет всякую возможность теистического представления, а тем самым оно уничтожает и само себя. Тогда и теистическое чудо уже не отличается от демонического, так как у нас нет никакого масштаба для оценки божественного действия.

Чудеса возможны вообще только в противоречии с естественными законами. Последние не допускают исключений, они имеют силу или без исключений, или совсем не имеют силы. Если есть чудеса, то нет естественных законов, следовательно, и естественной науки, и вообще теоретического познания. У естественных законов нельзя ничего выторговать и хотя бы тем примирить с ними чудеса, что допускать их редко, в высшей степени редко. Раз они могут случаться, то могут случаться всегда. Следовательно, надо рассуждать так: чудеса или могут случаться ежедневно, или никогда. Первое утверждение невозможно из практических или теоретических оснований, следовательно, остается только второе. Поэтому вера в чудо невозможна ни из каких оснований. Она не может быть ни в каком смысле практической и ни в каком смысле теоретической<sup>326</sup>.

## Глава пятая

### ПОБЕДА ДОБРОГО ПРИНЦИПА И ЦАРСТВО БОЖИЕ НА ЗЕМЛЕ

#### I. ПОНЯТИЕ ЦЕРКВИ

##### 1. ЭТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО. СОЦИАЛЬНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ

На могуществе доброго настроения души основывается победа доброго принципа над злым, его право на господство в человеческой воле. Это господство требует наибольшего объема, оно должно иметь такую силу в сфере воли всего человечества, чтобы устоять против притязаний злого принципа. Здесь речь идет о могуществе, которое, конечно, не насильственно подавляет побуждения ко злу, а обессиливает их изнутри, лишает почвы, на которой они произрастают. Эта плодородная почва, эти неисчерпаемые недра злых настроений души – человеческое себялюбие в качестве господствующего направления воли,

т. е. своекорыстие; сфера же, в которой оно живет и находит себе неиссякающий источник питания, – человеческое общество. Если мы возьмем единичного человека как такового в отдельности от других, то мы будем иметь дело лишь с грубой человеческой природой, из которой исходят чувственные побуждения, делающие ее животной, но еще не собственно злой. Себялюбие в изолированном человеке беспредметно, потому что в грубой природе нет ничего, что бы раздражало себялюбие и усиливало его до своекорыстия. Здесь человек ни богат, ни беден; он становится бедным только в сравнении с другими людьми, которые имеют больше, чем он: только в этом контрасте представляется он самому себе несчастным. Тогда пробуждается зависть, с ней алчность, с ней властолюбие. Общественными соединениями людей создаются неравенства и контрасты в самых разнообразных формах, а отсюда возникают злобные настроения души в виде ненависти, неблагодарности, зависти, злорадства и т. д. – словом, истинно дьявольские пороки.

Чтобы утвердить в человечестве устойчивое господство добра, надо лишить корня эти побуждения ко злу и внутренне превратить общество в моральное сообщество или в

этическое государство. Если бы возрождение утвердилось в единичном человеке, то и все человеческое общество должно также возродиться: люди должны внутренне объединиться на основе доброго принципа. В чем заключается такое объединение? Как надо мыслить его согласно идее, и каким является оно во времени при условиях исторической жизни людей? Первое будет "философским", второе – "историческим представлением" этического общества или нравственно объединенного человечества<sup>327</sup>.

Этическое государство отличается от правового так, как господство морального закона отличается от господства гражданского закона. В правовом государстве закон господствует через принуждение, совершенно независимо от настроений единичных людей, объединенных в государстве; хорошо, когда и настроение души согласуется с законом, но это согласование здесь не принимается в расчет: закон должен иметь силу и без него, он имеет силу через свое внешнее могущество, господствует через принуждение. Наоборот, в этическом государстве, в моральном царстве закон господствует только через настроение души, без всякого принуждения. Одну задачу имеет политическое государство, другую –

этическое; первое кладет навсегда конец естественному состоянию человека в юридическом смысле, последнее в этическом. Последнее необходимо строго отличать от первого; одно никоим образом не покрывает другого; и то и другое беззаконные состояния, исключаящие всякое закономерное соединение, в обоих люди относятся друг к другу враждебно, но в правовом естественном состоянии враждуют права единичных личностей, из которых каждая стремится простирать свои права, насколько она в состоянии это сделать, и не заботится о сфере права другой. В этическом же естественном состоянии враждуют настроения. Поэтому этическое естественное состояние простирается дальше, чем правовое: оно еще продолжается, когда то уже давно прекратилось, оно простирается таким образом в сферу гражданского государства. Гражданское государство не уничтожает этического естественного состояния. Под властью и защитой внешних юридических законов в человеческой воле несокрушимо господствует себялюбие, и настроения враждебно сталкиваются друг с другом, как в старом естественном состоянии.

Имеющее внешнюю силу, непреодолимое право не препятствует продолжению этического

естественного состояния, наоборот, оно даже может служить средством самому постыдному своекорыстию. То, что с моральной точки зрения является величайшей неправотой, может во многих случаях с юридической точки зрения иметь значение величайшей справедливости. Это не порицание гражданского права, которое может иметь прочность только в этой независимой от настроения, подлежащей принуждению сфере человеческой свободы, это только доказательство, что в недрах правового государства продолжает жить этическое естественное состояние.

Вот проблема, которую должно разрешить этическое государство. Разрешение необходимо, но невозможно через гражданское правовое государство. Последнее не может разрешить этой проблемы, оно даже не может иметь намерения разрешить ее: в этом неизбежном недостатке правового государства кроется оправдание этического государства. Проблема заключается не в чем ином, как в радикальном уничтожении этического естественного состояния. Прекращение такого состояния – это долг не единичного человека по отношению к самому себе или по отношению к другим, а долг человеческого рода по отношению к самому себе: это единственный долг такого рода. Именно

потому этическое государство простирается дальше, чем политическое. Естественные границы внешнего правового общества не стесняют его, оно не кончается там, где кончается народ: этическое государство распространяется по своей природе на все человечество, его цель – "идеал целого, образуемого всеми людьми", "абсолютное этическое целое". В первую очередь мы ставим вопрос об идее такого государства<sup>328</sup>.

## 2. НЕВИДИМАЯ И ВИДИМАЯ ЦЕРКОВЬ

Никакое государство не мыслимо без соединения людей под властью законов, без господства этих законов, без законодательной власти. В правовом государстве эта власть – народ, его законы получают силу от людской верховной власти; через власть, которою они облечены, через принуждение, которое они оказывают; они шатки, как и все созданное людьми, с течением времени они нуждаются в изменениях и во всякое время могут быть закономерно изменяемы самой законодательной властью. Напротив, в этическом государстве господствуют законы без всякого принуждения и без всякой изменчивости, они господствуют только через настроения, они вечно одни и те же, независимые от человеческого произвола, независимые от течения времени и изменчивости человеческих вещей: поэтому законодателем в таком государстве не может быть народ. Законы, имеющие в нем силу, суть обязанности, которые, как таковые, живут только в настроении души, ибо только оно может исполнять их, и они даны лишь для него одного: они должны исходить от существа, знающего и направляющего

настроения, ведающего сердца и являющегося вместе с тем моральным законодателем мира: поэтому законодателем этического государства может быть не народ, а только Бог. Этическое государство есть "Царство Божие" на земле, граждане этого государства – "народ Божий": это государство в отличие от гражданского правового общества есть церковь. Как моральное Царство Божие, церковь невидима; осуществленная в чувственном мире, она становится видимой церковью, которая лишь постольку имеет истинное значение, поскольку согласуется с невидимою.

Согласуется ли видимая церковь с невидимою, может быть дознано и определено по известным признакам. Чтобы исчерпать эти признаки, Кант пользуется топикуой своих категорий и определяет характер истинной церкви в отношении количества, качества, относительности и модальности. Мы оставим в стороне схему и подчеркнем лишь характерные черты. Невидимая церковь или моральное Царство Божие имеет силу для всех людей без исключения и поэтому по своей сущности оно безусловно всеобщее; оно объединяет людей только моральными побуждениями, поэтому законы его имеют силу без всякого принуждения

и независимо от всякого произвола; здесь соединяется полнейшая свобода с непоколебимой необходимостью. На этих пунктах основано согласование видимой церкви с невидимой. Видимая церковь, к особенностям которой принадлежит исключительный характер и частное значение, разделение на секты и партии, никогда не бывает истинной; она также мало истинна, когда в ней господствуют другие законы, помимо только моральных, когда она оставляет в себе место "бессмысленному суеверию, безумному фантазерству"; она не истинна, когда основывает свое могущество не на моральных законах, а на жреческой власти или на таинственных озарениях, т. е. построена не на законах, имеющих непреложную силу. Неизменны нравственные истины, которые так же не терпят произвольных изменений, как и математические; составленные же людьми правила веры и церковные уставы имеют преходящий характер. Символы и формы церковной администрации неустойчивы и нуждаются в изменениях, но не вечные законы самой нравственности. Таким образом разделение на секты, суеверие и фантазерство, иерархия и иллюминатизм, изменчивость в основных мыслях и косность в символах и внешних формах жизни

противоречат невидимой церкви, а в видимой церкви служат несомненным доказательством того, что она не согласуется с невидимой церковью и неистинна в своем основании.

И в организации церковь отличается от государства. Организация истинной церкви не может иметь ни монархической, ни аристократической, ни демократической формы, ибо она делает всех людей без исключения братьями: поэтому их соединение не может быть политическим, а подобно организации семьи<sup>329</sup>.



### 3. РАЗУМНАЯ ВЕРА И ЦЕРКОВНАЯ

Итак, истинная церковь является во временных условиях на сцене исторической жизни человечества только в постоянном прогрессе. Цель ее развития – невидимая церковь, объединяющая всех людей в чистой вере разума. От этой цели далека всякая видимая являющаяся церковь, и она должна быть далека в силу своего временного характера: она истинна и основана в духе морального Царства Божия, когда ставит своей целью невидимую церковь, наоборот, она не истинна, когда исключает эту цель и преднамеренно уклоняется от нее.

Отличие всякой видимой церкви от невидимой кроется в двух пунктах: она не соединяет в себе всех людей, и в ней не господствует чистая разумная вера. Видимая церковь отдалена от невидимой всего больше в начале своего временного развития, в своих исторических исходных пунктах. Основание церкви никоим образом не может исходить из чистой рациональной веры, так как последняя составляет цель, к которой стремится церковь, принимая и сохраняя истинное направление. Поэтому мы отличаем веру, имеющую в пределах

какой-либо видимой церкви ограниченное и исключительное значение, ее основы, от веры, которую, в силу чистого разума, должно быть проникнуто человечество. Первая называется "верой церкви", вторая – "верой разума". Религиозной делает веру ее практическое достоинство, а оно заключается лишь в разумной вере, никоим образом не в том, что отличает церковную веру от разумной: поэтому последняя может также быть названа "чистой религиозной верой".

Чистая религиозная вера есть и должна быть целью всякой видимой церкви, но никакая церковь не может из нее исходить. Необходимо предпослать человеческое сознание, каким оно встречается в этическом естественном состоянии, исполненное себялюбия и своекорыстия, без всякого истинного самопознания и нравственного самоиспытания. Нравственные законы должны являться этому сознанию как данные извне в форме божественных заповедей, т. е. как обязанности по отношению к Богу; исполнение этих обязанностей заключается в богослужебных актах, а религия – в совокупности особых обязанностей, которые лежат на нас по отношению к Богу, или исполнения которых Бог требует от нас: таким образом религия становится

богослужением, богопочитанием, культом.

Культ есть угодный Богу акт. Но откуда мы знаем, что угодно Богу, и каким образом он желает быть чтимым? Не через собственный разум, значит, только через самого Бога, открывающего нам свою волю. В этой форме религия есть вера в известные Божественные Откровения – "вера в Откровение". Откровение это есть событие, происшедшее где-либо и когда-либо, при тех или иных условиях. Событие – это исторический факт. Вера, что событие произошло так или иначе, есть "историческая вера". Ее предметом и содержанием являются или общезначимые, основанные в нашем разуме нравственные законы, или особые положительные определения, которые божественная воля дает человеческой воле, которых мы не можем найти силою разума, а только можем получить через Божественные Откровения. Эти определения не имеют никакого иного основания, кроме Бога, их исполнение не имеет иного мотива, кроме повиновения божественным велениям: это не моральные законы, а божественные уставы, относящиеся к обрядам и внешним действиям. Вера в такие уставы, как Божественные Откровения, есть уставная вера.

Этим церковная вера отличается от чистой

религиозной веры: первая основана на Откровении, последняя – на разуме; первая историческая, последняя моральная; обе могут иметь одно и то же содержание, а именно нравственные законы, их различие заключается в форме. Для церковной веры законы эти имеют значение обязанностей или абсолютно-обязательных потому, что они Божественные Откровения, для религиозной веры они имеют значение божественных потому, что они обязанности, т. е. абсолютно-обязательны. Церковная вера имеет составную часть, которой совершенно нет у религиозной веры – уставную. Если она рассматривает эту составную часть как главную, то создается противоположность между чистой религиозной верой и уставной церковной верой.

Видимая церковь нуждается в исторической вере в Откровение как в исходном пункте; из нее должна развиваться постепенно чистая разумная вера, из богослужебной религии должна выйти моральная. Моральное Царство Божие есть "церковь", моральные учителя религии – "пастыри". "Храмы были раньше церквей, и жрецы раньше пастырей".

#### 4. ВЕРА В ПИСАНИЕ И ОРТОДОКСИЯ. ПРАКТИЧЕСКАЯ ВЕРА В ПИСАНИЕ

Но раз видимая церковь основывается на определенной вере в Откровение, то содержание этой веры должно сохраняться в своей первоначальности, без примеси посторонних элементов, и распространяться в этом истинном виде. Посредством устной передачи это невозможно, возможно лишь посредством письменного сохранения. В истинном виде церковная вера может существовать лишь в форме веры в Писание, всякая иная форма, кроме письменного сохранения, изменяет ее и искажает ее первоначальное содержание. Писание, сохраняющее веру, дает норму и направление веры. Если вера согласуется с ними, то она правильная или верная. В этом заключается церковная ортодоксия. То, что противоречит этой норме, получает название "неверия". Кто уклоняется от этого направления в пределах той же самой церкви, тот или "заблуждающийся", или "еретик", первый отступает в несущественных пунктах, последний – в существенных. Существует деспотическая и либеральная ортодоксия. Деспотическая ортодоксия, которую

Кант называет также "грубой", разжигает ненавистнический религиозный пыл во всех его оттенках: неверующий подвергается ненависти, заблудшего избегают, еретик изгоняется и предается проклятию.

Либеральная ортодоксия терпима по отношению к иноверцам. В исключительном и партийном характере церковной веры кроется основа доведенной до фанатизма ортодоксии. Исключительность создается не верой, а видимой церковью, безразлично, какое бы имя она ни носила. "Если церковь, выдающая свою церковную веру за общеобязательную, должна быть названа католической, церковь же, протестующая против таких притязаний других церквей (хотя она и сама нередко обнаруживала бы их, если бы могла), протестантской, то внимательный наблюдатель встретит много похвальных примеров у протестантских католиков и еще больше предосудительных у ультракатолических протестантов; первые – это люди широкого образа мысли (хотя бы это и не был образ мысли их церкви), от которых последние отличаются далеко не в свою пользу своим ограниченным образом мысли"<sup>330</sup>.

Вера в Писание требует объяснения Писания или толкования. Здесь возникает вопрос: в чем

заключается правильный способ толкования Писания? Кто может быть призванным толкователем? Первая и непосредственная форма сводилась бы к тому, чтобы всякий принимал Писание по-своему, толковал его согласно своему чувству и соответственно этому судил о Божественном Откровении. Но чувство по своей природе никогда не бывает верным пробным камнем истины, оно всегда индивидуально и никогда не бывает основой верного познания; поэтому чувство никак не может быть призванным толкователем Писания или органом толкования веры в Писание.

Ближайшая цель толкования Писания – понимание Писания. Оно требует фактического знания Писания, знания формы и содержания. Понимание формы или знание подлинного языка Писания необходимо для документального удостоверения, понимание содержания – для толкования. Для понимания памятников Откровения требуют условия научного порядка, составляющие характер научного знания Писания. Научное понимание Писания не есть религиозное, оно не для всех, только для ученых знатоков Писания и для тех, кто хочет сделаться ученым знатоком; следовательно, оно совсем не служит средством для религиозной веры и весьма

ограниченным средством для распространения веры в Писание. Оно простирается не дальше, чем научное образование. Научное знание Писания призвано толковать памятники Откровения, но только с точки зрения доктрины, а не религии.

Вера в Писание должна быть религиозной верой или сделаться таковой, поэтому истинной нормой и руководящей нитью ее объяснения является чистая религия. Памятники Откровения должны истолковываться всем в духе практической веры. Так толкует их моральный разум, поэтому он призванный и единственно-достоверный толкователь веры в Писание. В духе морального разума всякое место Священного Писания изъясняется так, что оно является доказательством и символом моральных истин веры; ничто не должно противоречить в этих Писаниях практической вере. Возможно, что в некоторых случаях буквальный собственный смысл места иной, чем смысл морального толкования, возможно, что в сравнении с буквальным смыслом моральное толкование кажется вынужденным и навязанным, да и действительно является таковым; тем не менее моральное толкование необходимо и предпочтительно всякому другому. Буквальное

объяснение – дело доктринального толкования, исторической критики, языковедения и истории, которые не в силах создать иной веры, кроме исторической, не дающей ничего для исправления и искупления человека, "мертвой по себе". Надо не мораль толковать по Библии, а Библию по морали. Если, например, в одном месте Библии иудейский псалом молит Бога уничтожить наших врагов, то он понимает врагов избранного народа, видимых врагов: такой буквальный смысл противоречит моральности. Религиозное объяснение должно поэтому дать иное истолкование этому месту: враги, об уничтожении которых мы только можем молить Бога, суть злые наклонности в нас. Если псалом истолкован в таком смысле, или, вернее, если такой смысл вложен в это место, то оно истолковано как символ практической веры и объяснено в религиозном смысле.

Кант требует такого объяснения Писания как достоверного, явно высказывая при этом, что оно не имеет ни малейшей научной цены, а лишь религиозную или моральную. Это строгое различие морального и доктринального толкования предупреждает непоправимую путаницу, которую создает произвольно-аллегорическое толкование в

научной области. Не в первый раз объяснение Священного Писания рассматривается под таким углом зрения; аллегорически-моральное толкование всегда служило средством религиозного объяснения веры в Писание; так толковали позднейшие греки и римляне мифологии, позднейшие иудеи – свои памятники Откровения; подобные способы толкования применяются к Веде и Корану. Единственная норма церковной веры – это Писание, и его единственный достоверный толкователь – религия разума.

Моральный метод объяснения, рассматриваемый сам по себе, совершенно произволен, он необходим лишь по своей цели. Раз установлена предпосылка, что религиозная вера существует в форме веры в Писание, то нет другого способа рассматривать веру в Писание с религиозной точки зрения и возводить из нее религиозную веру. Вера в Писание, как таковая, есть вера историческая, религиозная же вера – практическая. Если из веры в Писание должна выйти религиозная вера, то звеном и переходом служит "практическая вера в Писание", обусловленная практическим или моральным толкованием Писания. Ученое или научное объяснение, истинное понимание Писания

создает только доктринальную веру в Писание; как всякая доктринальная вера она – теоретического характера и принадлежит к сфере научных мнений, не имеющих ничего общего с религией. Поскольку нецелесообразно и непродуктивно моральное толкование Писания в целях научных, постольку нецелесообразно и непродуктивно доктринальное толкование Писания в целях религиозных<sup>331</sup>.

## **II. ЦЕРКОВЬ И РЕЛИГИЯ. ИХ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ И ЕДИНСТВО**

### **1. АНТИНОМИЯ**

Для завершения философского представления церкви остается еще лишь рассмотреть, каким образом церковная вера превращается в религиозную. Религиозная вера только одна, неизменная и непоколебимая в своей сущности, необходимая в своей непоколебимости, всеобщая в своей необходимости. Церковная же вера – особенная, в своей особенности исключительная и противостоящая всякой другой церковной вере. Противоположности характеризуют воинствующую церковь, выше них в качестве торжествующей церкви стоит религиозная вера. Таким образом, переход от исторической веры в Откровение к чистой религии тождествен переходу от воинствующей церкви к торжествующей.

Этот переход включает в себе трудную проблему, которую не разрешает моральное толкование Писания. Оно делает веру в Писание

практической, не изменяя ее исторической основы: и все же церковная вера должна отбросить присущую ей историческую основу, чтобы превратиться в чистую религиозную веру, так как именно в этом пункте церковная и религиозная вера противоположны друг другу. Основа первой – историческое откровение, основа последней – чистый разум. Откровение дает вере уставы, которым надо следовать, и делает ее таким образом уставной и богослужебной верой, которая надеется на награду, как воздаяние за свои богослужебные действия: таким образом вера богослужебной религии обращается в "веру в повинность и возмездие", тогда как чистая религия не ставит для блаженства никакого другого условия, кроме внутреннего достоинства человека, и потому обладает способностью искупать и делать счастливыми всех. Эта религия одна дает блаженство, ибо блаженства человечество может достигнуть только одним путем. Если мы сравним таким образом основы церковной и религиозной веры, то обе совершенно противоположны одна другой. Переход от одной к другой требует изменения веры в самой основе, такого изменения, которое делает невозможным превращение одной в другую. Здесь возгорается спор между церковной

и религиозной верой. Что служит собственной и последней основой веры: историческое откровение или моральный разум? Этот вопрос составляет самую суть спора о вере. Наша задача – разрешение этого вопроса.

Какова бы ни была форма веры, церковная ли, или моральная, содержание ее – искупление человека от зла. Чтобы быть искупленными, мы должны исправиться сами и удовлетворить божественной справедливости. Наше исправление есть возрождение, не уничтожающее, однако, старой вины; поэтому собственно силой мы не можем удовлетворить божественной справедливости. Следовательно, это удовлетворение не наша заслуга, а чужая, т. е. не зависящий от нас факт, который мы познаем через Откровение и усваиваем через веру в это Откровение. Таким образом в искуплении человека соединяются оба условия: замещающее удовлетворение и наше собственное возрождение; одно имеет свое последнее основание в божественной благодати, другое – в человеческой свободе. Если же оба условия – благодать и свобода, замещающее удовлетворение и возрождение – неизбежны в искуплении, как то, так и другое, то они необходимо должны быть связаны и между собой, и тут возникает вопрос

веры, какой из этих двух факторов искупления обуславливает собою другой? Или замещающее удовлетворение служит условием нашего возрождения и нашей новой жизни, или наше возрождение составляет условие замещающего удовлетворения: или божественная благодать необходима для возрождения, или последнее необходимо для божественной благодати.

Вера в искупление соединяет веру в замещающее удовлетворение с верой в возрождение. Эти основные части веры в искупление относятся друг к другу, как основные элементы самого искупления: или вера в возрождение основывается на вере в замещающее удовлетворение, или наоборот. Искупление через чужую заслугу является для нас фактом Откровения, вера в него есть историческая вера в Откровение, образующая церковную веру в тесном смысле слова; следовательно, или церковная вера есть основа религиозной веры, которая рассматривает замещающее удовлетворение как следствие возрождения, или религиозная (практическая) вера составляет основу церковной.

Допустим первый случай. Пусть единственной ведущей к спасению верой будет вера в замещающее удовлетворение, в совершившейся

факт искупления, пусть она будет основой нашей веры в искупление. Тогда для нашего избавления требуется лишь, чтобы мы уверовали в весть об искуплении нашей вины чужой заслугой, чтобы мы с верою приняли предлагаемое нам благодеяние и ждали спасения только от этой веры. Раз мы веруем в искупительную смерть Христа и твердо убеждены в этом факте, то мы уже живем новой жизнью и уверены в нашем возрождении. Но как может совершенно независимый от нашего настроения и нашего содействия факт внутренне обратить нас и до основания изменить наш душевный строй? Как может чужая заслуга заглаживать нашу вину, вину нашей воли? Разве для принятия божественной благодати от нас не требуется восприимчивости? Разве эта восприимчивость уже не обусловлена нашим добрым и возрожденным настроением души? Только доброе настроение может веровать, что оно будет искуплено содействием чужой заслуги. Следовательно, историческая вера никак не может обосновать собою практическую веру.

Допустим второй случай: наше возрождение обуславливает собою веру в искупление и является собственно искупающим деянием. Но как возможно это возрождение? Разве мы можем освободиться от старой вины? Разве мы можем



сделать случившееся неслучившимся? Мы не можем этого сделать, мы не в силах искупить самих себя. Перед божественной справедливостью мы виновны и остаемся виновными. Перед нею наша вина может быть искуплена только чужой заслугой; только в уверенности, что эта чужая заслуга нас действительно искупила, можем мы чувствовать себя свободными и возрожденными и действительно начать новую жизнь: таким образом наше возрождение обусловлено верой в замещающее удовлетворение.

Раз дело обстоит так, то ни историческая вера не может быть положена в основу моральной веры, ни моральная в основу исторической. В данном случае тезис имеет такую же силу, как и антитезис; вернее, ни то, ни другое не имеет силы. В самой природе вопроса коренится антиномия между церковной и религиозной верой: она составляет самую суть и центр религиозного спора между церковью и верой – между Откровением и разумом. Мы должны раскрыть эту антиномию, чтобы решить вопрос, является ли церковная (историческая) вера существенной составной частью спасительной веры или же простым проводником, ведущим к чистой религии<sup>332</sup>.

## 2. ПРОТИВОПОЛОЖНЫЕ КРАЙНОСТИ. СУЕВЕРИЕ И НЕВЕРИЕ

Каждое из противоположных направлений веры имеет свое особое право. Если искупление полагается в исправлении, то оно не может иметь никакого другого начала, кроме возрождения, которое происходит в нашей воле и через нее; если же искупление полагается в очищении от грехов, то оно возможно не через нас, а лишь через чужую заслугу. Только замещающее удовлетворение может произвести такое очищение от грехов, только вера в такое удовлетворение может сделать нам понятным очищение от грехов. Вера в возрождение как в основу искупления есть вера исключительно практическая, оставляющая непознаваемым самое искупление; напротив, вера в замещающее удовлетворение есть вера исключительно теоретическая, делающая искупление хотя и объяснимым, но недействительным. Теоретическая вера говорит: "Твой долг веровать в свое очищение от грехов через чужую заслугу; что ты в силу этой веры станешь действительно другим и новым человеком, это действие божественной благодати". Практическая вера

говорит: "Твой долг исправиться, стать совершенно новым человеком; что ты в силу твоего возрождения действительно будешь искуплен и очищен от грехов, это действие божественной благодати". Таким образом эти два направления веры становятся противоположными одно другому по тому, как они распределяют искупление между человеческим долгом и божественной благодатью; они расходятся и отдаляются друг от друга до противоположных крайностей. Если долг полагается в исторической вере в Откровение, если религия ограничивается простой обязанностью верить, то такая религия может соединяться с жизнью, достойной наказания, и даже служить ей благовидной оболочкой. Если долг полагается только в человеческом исправлении, то можно себе представить хорошую жизнь, относящуюся совершенно безразлично или даже отрицательно к вере и Откровению. Первая крайность – "обрядное суеверие", вторая – "натуралистическое безверие"<sup>333</sup>.

### 3. РАЗРЕШЕНИЕ АНТИНОМИИ

Чтобы не дать спору этих направлений веры выродиться в такие крайности, мы должны взять его в самом его корне и здесь разрешить антиномию веры. В действительности, вся антиномия лишь кажущаяся, в действительности, нет настоящего противоречия между принципом замещающего удовлетворения и принципом возрождения. Удовлетворить божественной справедливости может только безгрешный, радикально добрый человек, человечество в его моральном совершенстве, первообраз человечества, сын Божий: вполне рационально, что мы веруем в этот первообраз, мы веруем в него как в наш первообраз, наш нравственный идеал, он имеет для нас значение нормы нашего настроения, руководящей нити наших поступков. Рациональная вера в первообраз человечества в Боге есть, в то же время, практическая вера в наш собственный нравственный прообраз. Таким образом историческая вера в замещающее удовлетворение и практическая вера в возрождение как условие искупления – одно и то же. Противоречие возникает лишь тогда, когда вера в сына Божия перестает быть рациональной

и делается исторической, когда она становится верой в эмпирическое и историческое явление сына Божия на земле, в вочеловечение бога в этом определенном индивидууме.

Но и это противоречие лишь кажущееся. Сын Божий не есть объект внешнего опыта, потому что нет такого эмпирического признака, в котором бы он обнаруживался. Если он и является в опыте и в чувственном мире, то все же он еще не познается опытом и чувственным зрением. Он признается или принимается на веру как сын Божий через свое полное совпадение с первообразом человечества в нас: только дух в нас свидетельствует нам о нем, а не внешний исторический опыт. Следовательно, и историческая вера в сына Божия обусловлена в своем корне рациональной верой, которая тождественна с практической верой. Этот индивидуум есть сын Божий, т. е. в своей жизни и в своем учении он являет собою совершенное выражение человеческого первообраза или нравственного идеала, поэтому он наш прообраз, которому мы безусловно следуем, и принятием которого в нашу волю и в самую глубину настроения нашей души мы только и можем быть искуплены. Историческая, рациональная и практическая вера соединяются здесь в одном

принципе, они образуют одну веру, в которой совершенно разрешается антиномия.

Отсюда ясно, каким образом единственно может быть уничтожена противоположность между церковной и религиозной верой. Если она не уничтожается в этом пункте, то она вообще непримирима. Рациональная вера и практическая – это одно и то же. Если историческая вера обусловлена рациональной, то между церковной и религиозной верой нет противоречия; если же, наоборот, историческая вера имеет значение необусловленной и независимой от всякого прозрения разума, как вера в чудесный факт, то противоречия между церковью и религией никогда нельзя разрешить; тогда принципы той и другой веры различны по существу: принцип церковной веры эмпиричен, принцип религиозной веры рационален. Соединение немислимо на почве таких различных основ. Вот почему во всех религиозных, возводящих историческую веру на первое место и полагающих вследствие этого центр тяжести во внешнем культе, возникает непримиримое противоречие между верой и разумом. Основная тема всех этих спорных вопросов, которыми полна история религий, касается принципа веры: эмпиричен он или рационален, факт он или идея?

Существует критерий, по которому мы можем с уверенностью определить, исключается ли в церковной религии ее принципом веры всякое рациональное основание или нет: если средство искупления полагается во внешнем действии, если вера учит, что человек может очиститься от грехов какими-либо умилоствлениями, то она внутренне мертва. Вера в умилоствление – необходимое следствие исключительно исторической и эмпирической веры в Откровение. Если искупление – чудо, независимое от нашего настроения, то мы можем получить его только через Бога, то Бог один производит в нас искупление, а также и веру в искупление: "он милует, кого хочет, и карает, кого хочет". Тогда мы можем служить Богу только внешними деяниями, и единственным выражением угодной ему жизни становятся действия культа, жертвы и умилоствления. Вот положение, за которое должна держаться чисто эмпирическая церковная вера, и которого никогда не может принять чистая религиозная вера. Разум никогда не может уверовать, что умилоствления спасают.

Пока такие деяния будут иметь религиозную ценность на основании церковной веры или обнаруживать притязания на нее, до тех пор

будет продолжаться и спор этой веры с разумом, спор церкви с чистой религией: до тех пор и жрецы будут жаловаться на неверие разума. По мере того, как церковная вера побеждает религиозную, она все сильнее опирается исключительно на свою историческую основу, на предания и культ. По мере же того, как она стремится к религиозной вере и приближается к ней, она покидает эту основу и переносит центр тяжести в настроение души и нравственную жизнь человека. Внешние формы отбрасываются, иерархическая перегородка между духовенством и светскими людьми падает, и постепенно, путем мирной реформы, изменяется весь внутренний строй веры. Таким образом религия развивается, как и сам человек: "когда он был ребенком, он говорил, как ребенок, и был умен, как ребенок; теперь он становится взрослым и отбрасывает все детское".

Мы выяснили отличие церковной веры от религиозной. Пока церковная вера не перестанет считать своей истинной сущностью отличительные формы культа, в которых не должна быть утрачена ни одна буква, она находится на бесконечном расстоянии и отдалении от невидимой церкви. Если церковная вера начинает считать менее существенным все

то, что отдаляет ее от религиозной веры, то она делает первый шаг к сближению с рациональной верой. Здесь начинается переход ее к чистой религии, и наступает тот момент, когда невидимая церковь проявляет свое действие в церкви видимой. Только теперь возникает и историческое представление о Царстве Божиим на земле<sup>334</sup>.

### III. РЕЛИГИЯ КАК ЦЕРКОВЬ

Чистая религия, как внутренняя основа и конечная цель всякой церковной веры, живет только в настроении. Она невидима и остается невидимой, она не предмет внешнего исторического опыта и не имеет истории. Исторический характер имеет лишь ее проявление и развитие во времени. Это проявление есть церковь, и только она может быть представлена исторически. В сущности истории религии нет, а есть только история церкви, потому что изменчива не религия, а только церковь, т. е. религиозная вера, проявляющаяся в церковном общении и церковных формах.

Церковная вера религиозна лишь постольку, поскольку она проникнута нравственной верой, признает ее своей вечной основой, сознает свою зависимость от этой основы, открыто возвещает эту зависимость. Историческое представление, которого мы ищем, не имеет другого предмета, кроме религиозной церковной веры, и поэтому его начало относится к тому моменту, когда религиозная церковная вера выступает в истории человечества, когда образуется вера и общество

верующих на чисто моральном основании. Для этого требуется полное прозрение различия моральной и исторической веры, различия этих двух принципов веры: полное сознание, что никакая историческая и уставная вера не может искупить человека. Где это убеждение впервые открыто высказывается в обществе верующих, там впервые появляется религиозная вера, там начинается историческое представление о Царстве Божиим на земле, там исходный пункт истории церкви<sup>335</sup>.

## 1. ИУДЕЙСКАЯ ЦЕРКОВЬ

Этот исходный пункт не иудейская церковь. Иудейские заповеди лишены всех условий чисто морального законодательства, они то, чем никак не должны быть моральные заповеди – принудительные законы, требующие внешнего соблюдения, легального исполнения: оно составляет их главную цель. В числе иудейских заповедей нет ни одной, исполнение которой не могло бы быть вынуждено, внешнее исполнение которой не удовлетворяло бы закон. Мотивы исполнения закона никоим образом не моральные побуждения: правый, т. е. легальный человек вознаграждается, неправый карается, надежда на награду и страх перед наказанием – мотивы повиновения вере и исполнения закона. По смыслу иудейской веры вознаграждаются и караются не в силу справедливости, даже не в силу справедливости внешнего права. Моральная справедливость карает только виновного, иудейская справедливость карает также и невинного, это не справедливость, а месть, безмерная месть – она до третьего и четвертого поколения мстит потомству за преступления отцов. Возвещение такого карательного

правосудия имеет целью не исправление, а устрашение. Такое террористическое управление миром или вера в него может иметь политические основания, но никоим образом не моральные, оно может быть мерой целесообразности, т. е. мерой, имеющей значение при известных обстоятельствах. Религиозная вера не представляет собою какую-либо меру и не зависит от внешних обстоятельств; она требует чистого настроения, вполне просветленного, – цели, которая может быть достигнута только в вечности: тем самым она требует бессмертия души. Иудейская вера не ставит этого требования, потому что оно ей не нужно. Законодатель иудейской веры не хотел принимать в расчет будущую жизнь, потому что он имел в виду только политическую общественную жизнь под господством веры. Самый верный признак религиозной веры – ее универсальность, ее безусловное значение для всех людей, самый верный признак противоположного – партийный характер, исключительное значение для особой нации, вера в избранный народ. Следовательно, иудейская вера не религиозна по своему внутреннему основанию, а лишь теократична в своих политических видах.

В этом понимании иудейской веры Кант

весьма характерно отличается от прежнего рационализма немецкой философии. Естественная теология эпохи просвещения была ближе своими деистическими понятиями иудейству, чем христианской религии; ей даже нравилось щеголять перед таинствами христианства своим пристрастием к разумности иудейского понятия о Боге. Насколько мы видим, Кант первый философ нового времени, освещающий из рациональных и критических оснований недостойность иудейской религии сравнительно с христианской. Основание этого достойного внимания поворота ясно тем немногим, кто понимает кантовское учение: оно кроется не в любви к таинствам христианской веры, как у Гаммана, а в учении о радикальном зле в человеческой природе, которое теснейшим и глубочайшим образом связано с учением об интеллигибельном характере, о человеческой свободе, а тем самым и с основами всей критической философии. Это учение определяет и направляет кантовскую философию религии, тема которой не что иное, как разрешение вопроса: как возможно искупление при условии радикального зла в человеческой природе? Здесь немислимо никакое иное основание веры, помимо чисто морального, здесь для искупления невозможны

никакие другие условия, кроме возрождения, устойчивого прогрессирования в добре, искупительного наказания, замещающего страдания, практической веры в радикальное добро. Если сопоставить с таким представлением о вере – исторические религии, то очевидно, с какой философией должна согласоваться по сути дела критическая философия: или ни с какой, или только с христианской<sup>336</sup>.

## 2. ХРИСТИАНСКАЯ ЦЕРКОВЬ

Только из христианства вырастает всеобщая церковь, только о ней существует всемирно-историческое представление, только она имеет всемирно-историческое развитие, потому что она в принципе своем предназначена для всего человечества. В этом кроется внутреннее принципиальное различие христианской религии от иудейской. Подходя к сути дела, не следует настолько ослепляться внешней исторической видимостью, чтобы уже не видеть в христианстве ничего, кроме продолжения и простой реформы иудейской религии. Напротив, христианство представляет собою совершенный и радикальный переворот в религиозных представлениях, которые впервые проникают в моральную основу человеческой жизни, свободные от всяких национальных и политических ограничений.

Свое историческое происхождение христианство имеет в личности и жизни Иисуса. Искупительная сила этой жизни заключается единственно в победоносной борьбе со злом, которая завершается смертью Иисуса; нет более высокого проявления божественно настроенного



человека, радикально доброй воли. Явления Иисуса после смерти, Воскресение и Вознесение уже не относятся к условиям искупительной силы его жизни; здесь дело не в достоинстве их как фактов, а в достоинстве их как объектов веры, и как таковые, представления Воскресения и Вознесения являются в глазах Канта слишком материалистичными, чтобы быть морально плодотворными. К условиям личности не относится ни бессмертие тела, ни пространственное присутствие в мире. Если бессмертие личности ставится в зависимость от воскрешения того же самого тела, то такое представление кажется нашему философу "психологическим материализмом". Если вечная жизнь отождествляется с присутствием в пространстве, то такой взгляд кажется ему "космологическим материализмом": представление Воскресения для него материалистично в психологическом отношении, представление Вознесения – в космологическом.

Ближайший предмет христианской веры – история Иисуса; поэтому христианская религия прежде всего историческая вера. Выражаясь точнее, объект христианской веры есть повествование об истории Иисуса, устное и письменное предание, поэтому, если определить

еще точнее, христианская историческая вера есть вера в Предание и Писание. Вера в Писание требует для своего подтверждения и удостоверения исторических свидетельств, которые в свою очередь предполагают историческое исследование и ученость и заслуживают наибольшего доверия, когда исходят от беспартийных современников<sup>337</sup>.

### 3. КАТОЛИЦИЗМ, ПРОТЕСТАНТИЗМ, ПРОСВЕЩЕНИЕ

Что касается первоначальной истории христианства, мы должны искать для нее подтверждения и свидетельства у римских историков. Но у них мы находим свидетельства лишь по отношению к более позднему времени, да и то скудные, и совсем не находим таких, которые освещали бы самое происхождение христианства. Таким образом история христианства остается темной до того момента, когда в пределах самого христианского мира обнаруживается ученое знание Писания, делающее христианскую веру своим предметом. Тогда историческая вера обращается в уставную веру в чудеса и церковную веру, в ортодоксию, являющуюся в виде церковного принудительного закона, принимая на востоке цезаро-папистскую форму государственной церкви, на западе иерархическую форму папства и проявляя в обоих случаях деспотическую церковную власть. Таким образом история христианства в своем первом периоде темна, а в следующие периоды являет собою слишком яркое зрелище постепенного отдаления церковной веры от чистой

религиозной. Вместо искупления человека эта вера рождает фанатический религиозный спор, господство жрецов, преследования еретиков, религиозные войны – целую тучу страшных бедствий, при виде которых можно бы то бы воскликнуть вместе с языческим поэтом: "tantum religio potuit suadere malorum!"

Какой из периодов христианства лучший? По-видимому, тот, в который церковная вера начинает снова приближаться к религиозной вере. Таким хорошим веком Кант считает свой – эпоху просвещения, возникшего в протестантизме. Человеческий разум познал свои границы в теоретическом отношении, он мирится с непознаваемостью сверхчувственного мира, он уже не спорит о существовании и несуществовании объектов веры моральный разум понял, что историческая и церковная вера ничего не могут сделать для искупления и блаженства человека; в мире возрастает сознание, что религиозная вера имеет свой корень в настроении, исключаящем всякое внешнее принуждение, что не должно допускаться никакое насилие церкви над совестью, и что сама высшая государственная власть морально обязана уважать и охранять свободу совести<sup>338</sup>. Таким образом даны условия, при которых может

распространяться моральная вера, и видимая церковь приближаться к своей истинной цели – церкви невидимой, осуществляя Царство Божие не как мессианский конец мира, как его возвещает Апокалипсис, а как моральное царство в воле и настроениях людей. "Царство Божие приходит не в видимом образе. И не будут говорить: вот здесь или вон там оно, ибо Царство Божие внутри вас!"<sup>339</sup>

## IV. РЕЛИГИОЗНАЯ ТАЙНА

### 1. ПОНЯТИЕ ТАЙНЫ

С точки зрения рациональной религии церковь и церковное общение покоятся на основе моральной веры. Такому понятию церкви противостоит за пределами разума другой способ представления, рассматривающий основу церкви как непроницаемую и священную тайну. Тайна может быть священной лишь постольку, поскольку она моральной природы. Но как может моральное быть таинственным? Тайна закрывается от теоретического разума, она непроницаема для нашего рассудка, непознаваема и немислима. Непознаваемое все же может еще не быть тайной, исповедимое не есть таинственное: свобода не тайна и все же непознаваема, тяготение в природе общеизвестно и все-таки непостижимо в своем последнем основании. Следовательно, характер тайны заключается в том, что что-нибудь не может быть нами мыслимо, высказываемо, сообщаемо: таинственное – это несообщаемое, его противоположность – сообщаемое или гласное.

То, что никогда не может быть сообщено, что по своей природе остается всегда скрытым, есть вечная тайна.

Есть тайны, которые не вечны и существуют лишь до тех пор, пока проникающему все дальше и дальше духу не удастся приподнять покров и прозреть то, что было скрыто от прежнего мира: такие тайны представляют собою скрытый силы природы. Но всякое прозрение природы само по себе сообщаемо, тайна природы заключается лишь в том, что не хотят сообщать приобретенные новые прозрения, касающиеся свойств сил природы или их пользования, что их тщательно и старательно держат в тайне: такая тайна есть "арканум" (arcanum). Так сами по себе сообщаемы так называемые тайны политического мира, тайну составляют не сами они, а только знание их, секрет состоит в произвольном держании в тайне: такие политические тайны суть "секреты" (secretum), вещи, которые не должен знать весь мир, которые не должны быть оглашены.

Вечная тайна не есть ни арканум, ни секрет, ее нельзя искать и в нашей моральной деятельности, потому что настроение хотя и скрыто, но сообщаемо. Вечно таинственно только божественное деяние: эта тайна есть "мистерия".

Мы веруем в высшее благо, т. е. в моральный миропорядок, в силу которого завершенная нравственность составляет причину завершенного блаженства; этот миропорядок есть нравственное мироуправление и заключается в божественной деятельности, в которую мы веруем, но как она происходит, остается вечно скрытым от нас: этот пункт и составляет мистику, здесь вера разума становится "тайной разума"<sup>340</sup>.

## 2. ТАЙНА МИРОУПРАВЛЕНИЯ. ТРОИЧНОСТЬ

Управление государством проявляется как законодательная, как исполнительная и как судебная власть. По этой аналогии и божественное мироуправление или Бог, в его моральном отношении к миру, должен мыслиться в следующих грех формах: как законодатель, как правитель и как судья мира. Как законодатель, он абсолютно свят: цель его – господство нравственного закона в сердцах людей, Царство Божие на земле; как правитель, он абсолютно благ: он позволяет выполнять наше несовершенное деяние добрым настроением и благодаря последнему считать его за совершенное; как судья, он абсолютно справедлив: его милость заслуживается добрым настроением. В справедливом государственном строе мы можем представить себе лишь разделенными три вида человеческой государственной власти, наоборот, в божественном мироуправлении лишь соединенными три вида божественной власти: как одну личность в трех различных отношениях, как "тройное моральное качество главы мира". Это

представление образует троичность рациональной веры. Ее предмет – моральное мироуправление, мыслимое по постулату разума, не по человеческим аналогиям: следовательно, очищенное от всяких антропоморфических представлений. В этом смысле троичность, может иметь значение "символа веры всей чистой религии". И дохристианские религии заключают в глубине своей веры троичное представление Бога, встречающееся в различных формах у древних персов, индусов, египтян, позднейших иудеев и т. д. Практически троичность есть вера разума, т. е. тайна, открытая собственным разумом; теоретически, оно совершенное таинство, выражение которого, какую бы формулу ему ни придавали, остается непонятным символом<sup>341</sup>.

### 3. ТАЙНА ПРИЗВАНИЯ, УДОВЛЕТВОРЕНИЯ И ИЗБРАНИЯ

Каждое из божественных свойств включает в себе неразрешимую тайну, соединение таких условий, которые человеческий рассудок никогда не может соединить. Бог, как законодатель мира, основывает царство, гражданами которого призваны быть все люди: это царство есть творение Божие, эти граждане суть твари Божии. Первым условием осуществления моральных целей, следовательно, и первым условием прав гражданства в моральном царстве является свобода, безусловная способность самоопределения. Как могут твари быть свободными? Как соединить – быть свободным и быть сотворенным (призванным)? В представлении Бога, как морального законодателя мира, кроется неразрешимая тайна призвания.

Бог, как правитель мира, делает так, чтобы закон его исполнялся и люди избавлялись: искупление – цель божественного мироуправления. Но злые, каковы люди в корне своей воли (от природы), они и через возрождение не могут стать совершенно

праведными перед законом. Удовлетворение происходит через божественную благодать, которая избавляет людей чужой заслугой; следовательно, человек получает благо, которое происходит не от него самого. Как соединить это искупление, заключающееся в искуплении через чужую заслугу, с самопроизвольностью человеческой воли? Это соединение – тайна удовлетворения.

Бог, как судья мира, решает блаженство и проклятие людей. Для праведного судьи условием блаженства служит доброе настроение. Человек же недобр в силу первоначального свойства своей воли, он неспособен сам пробудить в себе доброе настроение, следовательно, его создает в нем Бог. Это божественное деяние не заслужено ничем, ибо единственное, что его могло бы заслужить, – доброе настроение человека – является лишь следствием этого божественного деяния. Следовательно, Бог создает в человеке условие для блаженства без всякой заслуги, без всякого основания со стороны человека, т. е. совершенно беспричинно, из чистого произвола, по своему безусловленному решению. Блаженство и проклятие, в сущности, не приговор, а избрание Бога; он не судит, он уже осудил, т. е. избрал одних для блаженства, других для проклятия. Как

соединяется это беспричинное избрание с воздающей но заслугам справедливостью? Человеческим рассудком это соединение не может быть постигнуто: оно – тайна избрания.

Все эти тайны представляют лишь различные стороны одной и той же великой тайны. Откуда в мире добро и зло? Как может из зла произойти добро? Как могут те, которые злы, стать добрыми? Почему одни становятся добрыми, а другие нет? почему одни коснеют во зле, тогда как другие обращаются к добру? Все эти вопросы касаются тайной основы морального мира, которая не может быть уяснена через понятия. Интеллигибельный принцип мира остается непознаваем и не дает себя исследовать, как исследуются действующие в природе силы или сокровенные побуждения в политическом мире.

Моральная мировая тайна заключается в искуплении человека от зла. Как постулат религиозного разума, это искупление совершенно достоверно и сообщается всему миру, как объект рассудка, т. е. как мировое событие, оно совершенно непостижимо. Троичность есть не что иное, как система этой веры, как обращенная в догмат вера в искупление, как теологическая попытка объяснить факт искупления из сущности Бога. Если христианская вера должна отличаться

от других видов веры теоретической формой, то такое объяснение необходимо, и в этом отношении троичность составляет классическую формулу церковной веры. Для практической или религиозной веры этот символ безразличен, она верует в искупление, но не спрашивает: как оно возможно? А только на этот вопрос дает этот символ таинственный и непостижимый ответ, почерпнутый из сущности Бога<sup>342</sup>.

## Глава шестая

### ВЕРА В ОТКРОВЕНИЕ И ВЕРА РАЗУМА. СЛУЖЕНИЕ И ЛЖЕСЛУЖЕНИЕ БОГУ

#### I. РЕЛИГИЯ ОТКРОВЕНИЯ И ЕСТЕСТВЕННАЯ РЕЛИГИЯ

##### 1. НАТУРАЛИЗМ, РАЦИОНАЛИЗМ, СУПРАНАТУРАЛИЗМ

Задача кантовской философии религии всецело критическая. Если в метафизике речь шла о чистом разуме в отношении познания, в учении о нравственности – о чистой воле, то здесь речь идет о чистой вере. Три главных пункта нашего исследования до сих пор были: радикальное зло, возрождение и искупление, церковь как моральное Царство Божие на земле. Остается еще один пункт, тесно связанный с учением о церкви и о народе Божием: понятие богослужения или культа. Отделяя во всем истинное от неистинного, проводя различие между видимой и невидимой, истинной и ложной церковью, критическая

философия должна теперь установить разницу между "служением и лжеслужением при господстве доброго принципа"<sup>343</sup>.

Наше богослужение определяется нашей верой. Религиозное содержание последней составляет Бог, как моральный законодатель мира, нравственные заповеди (обязанности), как божественные веления. Это содержание облекается в две возможные формы или в два рода представлений: или заповеди эти кажутся нам нравственными и обязывающими потому, что их дала божественная воля, или они кажутся божественными потому, что они суть вечные требования нравственного разума. В первом случае содержание веры дано через Откровение, ибо оно определяется проявлением божественной воли, во втором оно естественно, ибо оно дано нашим собственным разумом; первое представление создает "религию Откровения", второе – "естественную религию".

Соотношение между верой в Откровение и верой разума может быть рассмотрено с трех точек зрения: или эти два рода веры считаются несоединимыми, или же соединение их имеет для одних значение возможного, для других необходимого. Первая точка зрения объявляет Откровение невозможным, вторая допускает его



(не считая его необходимым), третья требует его. Натуралисты отрицают Откровение, рационалисты допускают возможность его, супранатуралисты утверждают его необходимость.

Как думает критическая философия? Она не может доказать невозможности Откровения, следовательно, и утверждать ее; поэтому оно несогласна с натуралистами, относящимися догматически к своему отрицанию. Так как она не может доказать невозможности Откровения, то она не может и опровергать его возможности, она допускает его и согласуется в этом пункте с рационалистами; она не может доказать необходимости Откровения, поэтому не может ни оспаривать ее, ни утверждать. Если же супранатуралисты хотят доказывать эту необходимость не догматически, то возможен общий фундамент в их споре с натуралистами: обе стороны признают нравственно-религиозное содержание веры и возможность ее Откровения; спорят они о достоинстве Откровения в отношении к религии, т. е. о том значении и праве в области религии, на которое претендует Откровение.

## 2. ОТКРОВЕНИЕ, КАК СРЕДСТВО РЕЛИГИИ

Религиозное содержание веры должно быть общезначимо, следовательно, общесообщаемо. Если оно не общепонятно и доступно лишь немногим, то религия не естественная, а ученая. Если бы Божественное Откровение не было общесообщаемым, то естественная или моральная религия никогда не могла бы быть откровенной, а религия Откровения никогда не могла бы быть общезначимой. Вот точка зрения, с которой Реймарус опровергал религию Откровения: он показал, что памятники Откровения нуждаются в таком понимании и объяснении, которые связаны с особой и исключительной степенью образования и потому необходимо ограничивают значение религии Откровения.

Если же содержание Божественного Откровения чисто морально, следовательно, идентично с нравственным законом разума и потому общесообщаемо, то такое Откровение уживается с разумной верой, и в таком случае религия Откровения и естественная религия могут в главном составлять одно и то же. Люди могли бы и должны были бы собственным

разумом дойти до откровенных истин, только они никогда не дошли бы до них так рано. Откровение ускорило медленный и тяжелый ход человеческого разума, оно действовало, как действует мудрое и правильное воспитание, направляющее воспитанника таким образом, что он собственными силами достигает цели вернее и раньше, чем если бы был предоставлен самому себе и случаю. Такова была точка зрения, с которой Лессинг оправдывал в своем "Воспитании человечества" Откровение в религии. Точно так же в рациональном смысле хочет Кант осветить связь между Откровением и религией: Откровение имеет значение средства религии, а не основы религии; оно служит развитию религии, не созданию ее<sup>344</sup>.

Существует такая (чисто моральная) религия, являющаяся в одно и то же время религией Откровения и естественной религией – учение Иисуса Христа. Здесь религиозное содержание веры основано всецело в глубине человеческого разума, и все-таки вера эта имеет свое историческое основание и исходную точку в Христе, она через него возведена миру.

То, что Христос открыл миру, является в своей простейшей и чистейшей форме не чем иным, как моральной верой во всем ее

совершенстве. Здесь впервые ясно и очевидно без всякого ослепления выступает пред лицом мира нравственное назначение человека: добро состоит только в настроении, злое настроение есть уже злое деяние, ненавидеть в сердце своем значит убивать, истина это правдивость, которую требует внутренний закон и которую не может вынудить у человека никакое принудительное средство. Доброе настроение возможно только через радикальное обращение воли, через уничтожение своекорыстия; где сломлено господство своекорыстия, там умолкает злобное настроение, жажда мести и ненависть к врагам, там любовь и доброжелательство становятся двигателями возрожденной воли, которая сама ставит себе божественную заповедь: "возлюби Господа больше всего и ближнего твоего как самого себя".

Это учение, открытое через Христа, не содержит в себе ничего такого, что, будучи высказано, не нашло бы естественного отклика в глубине каждой души и не явствовало бы непосредственно, как заповедь собственного разума, которую каждый сам мог бы и должен был бы поставить себе. В этом признании черпают свою силу все заповеди Христа: они имеют безусловное значение не в силу своего

исторического Откровения, а в силу своего человеческого происхождения. Таким образом по отношению к христианским заповедям Откровение служит лишь средством их распространения и их общественного значения, а не исключительным и высшим условием их значения вообще<sup>345</sup>.

### **3. ОТКРОВЕНИЕ, КАК ОСНОВА РЕЛИГИИ**

Это правильное и нормальное отношение между религией и Откровением нарушается, когда последнее хочет быть не просто средством религии, а ее единственным законным основанием. Тогда заповеди религии имеют силу только потому, что так написано в Священном Писании, тогда Откровение имеет значение не в силу своего содержания, а в силу самого факта: потому, что так было, потому, что так повествуют священные памятники. Вместе с этим до основания меняется и сама религия. Откровение получает силу устава. Значимость его содержания обуславливается не согласованием с нравственным разумом, а лишь фактом Откровения, в этот факт надо верить, независимо от свидетельства и испытания нашего духа. Вера становится велением, "fides imperata", принятие этой веры становится в то же время следованием велению: вера превращается в повиновение, в независимое от собственного разума, следовательно, слепое повиновение, – она становится "fides servilis".

Только в этой форме вера в Откровение может стать всеобщей. Слепое повиновение уставам

Откровения может быть вынуждаемо и распространяемо через принуждение; напротив, понимание самих памятников Откровения, эта подлинная основа веры, ограничено известными, доступными лишь немногим условиями, оно требует научного знания Писания для его истолкования. Вера же, основывающаяся на учености, уже не естественная, а научная религия, распространение которой не выходит за пределы узкой сферы научной образованности. Если же такая религия, для засвидетельствования которой требуется ученость, должна все-таки быть общераспространенной, то верующие, приверженцы этой религии должны распасться на два различных по существу класса: знающих и повинующихся, духовенство и мирян; первые являются признанными толкователями веры, хранителями ее предписаний, последние веруют в то, что говорит духовенство; первые повелевают в делах веры, последние повинуются. Кто не принадлежит к духовенству, тот мирянин. Поэтому там, где вера основывается только на факте Откровения и его памятниках, там создается господство духовенства над мирянами, и там всегда грозит опасность, что это основанное в области веры господство распространится и на государство, что духовенство подчинит себе через

мирян и государство, и религиозная вера выступит как деспотическая власть и в светском смысле. Следовательно, если Откровение относится к христианской вере не как средство, а как единственное условие, то такого рода христианская религия неизбежно складывается церковно-иерархически. Такое христианство остается в своем основании иудейским<sup>346</sup>.

## II. ЛЖЕСЛУЖЕНИЕ БОГУ

### 1. РЕЛИГИОЗНОЕ ЗАБЛУЖДЕНИЕ

Отсюда ясно видны последствия такого строя веры. Откровение имеет значение не средства религии, а основы религии. Соответственно этому и историческая вера в Откровении имеет значение не средства, а цели религии. Обладание этим средством является при таком строе веры уже обладанием целью; внешнее, послушное признание религиозных уставов, слепое повиновение веры получают значение уже совершенно готовой религии.

Средство имеет лишь относительное значение. Если ему приписывают абсолютное значение, то ему придают воображаемую цену и обманывают самих себя относительно истинной цены. Такой обман может быть иллюстрирован примером из обыденной, мирской человеческой жизни. Деньги представляют общественную стоимость вещей, они средство, которым мы можем доставить себе целый ряд условий для наслаждения и образования, их цель – такое употребление, полезное для нас и для других. Составляет ли

обладание этим средством уже обладание этой целью? Иметь деньги значит ли уже иметь то, что мы можем получить через деньги? Тот, кто себе это воображает, будет вполне удовлетворен простым обладанием деньгами и не будет хотеть ничего иного, как только иметь деньги; он будет думать, что может благодаря этому обладанию обойтись без всего остального или, собственно, что он уже имеет все остальное: это воображение порождает скупость. Обладание деньгами кажется скупому обладанием всем другим, абсолютным обладанием, не оставляющим ничего желать. Это заблуждение мы называем обрядом. Кто, обладая средствами религии, воображает, что он уже обладает ее целями, кто мнит себя искупленным простым повиновением религиозным уставам и следованием заповедям, тот живет этим заблуждением, составляющим "религиозное заблуждение". И если уставная вера получает значение необходимого и высшего условия религиозной и угодной Богу жизни, то неизбежным следствием является такое религиозное заблуждение<sup>347</sup>.

## 2. ОПРАВДАНИЕ ЧЕРЕЗ КУЛЬТ

При господстве его служение Богу полагается в чем-то ином, чем доброе настроение и нравственная жизнь. Чем бы ни было это иное, раз оно независимо от настроения, оно внешнее, не имеющее моральной цены деяние, которое хочет иметь значение служения Богу, как таковое вменяется в обязанность и исполняется с верою и послушанием. Так возникает ложный культ, "лжеслужение при господстве доброго принципа". Культивирование религиозного бреда не может быть ничем иным, как "лжеслужением Богу". То, что можно сделать без очищенной и в корне обращенной воли, не имеет перед Богом никакой цены и получает силу не через религиозную веру, а лишь в силу религиозного заблуждения. При этом совершенно безразлично, что делается внешним образом в воображаемую славу Бога: состоит ли богослужение в общественных торжествах и восхвалениях или в личных жертвах, покаяниях, умерщвлениях плоти, паломничествах и тому подобное; приносят ли во славу Бога жертвы словами, естественными благами или собственной личностью. "Если человек мнит сделаться угодным Богу чем-либо

помимо доброй жизни, то все это лишь религиозное заблуждение, лжеслужение Богу".

Раз центр тяжести служения Богу полагается в чем-либо ином, нежели в нравственной жизни, то ложному культу открываются широкие двери и уже нет возможности предвидеть, где он остановится. Раз религия превратилась в религиозное заблуждение, то непреложным следствием будет безграничное лжеслужение. Пусть не воображают, что в этой области внешнего и ложного культа можно определять границы и устанавливать различия. Различия не составляет, приносится ли больше или меньше внешних жертв, грубее ли или тоньше их форма: они в принципе не имеют цены, и потому различие в них степеней, если таковое и существует, безразлично в принципе. "Совершает ли ханжа хождения в церковь по предписанным уставам или пилигримства к святыням Лоретто или Палестины, устами ли он возносит к небесным властям свою молитвенную формулу или посредством молитвенного колеса, как тибетцы, вообще какой бы суррогат морального служения Богу мы ни взяли, – все это одно и то же и имеет одинаковую цену. Суть здесь не в различии внешней формы, а всецело в принятии или непринятии единственного принципа:

угождать ли Богу только нравственным настроением, поскольку оно воплощается в поступках, как своих явлениях, или благочестивыми забавами и бездействием".

В основе ложного служения Богу, какого бы то ни было рода, кроется иллюзия, что внешними действиями культа можно удовлетворить Богу, стать ему угодным и оправдаться перед ним: это вера в оправдание через культ. Такому мнимому оправданию противопоставляется оправдание через веру (т. е. возрождение) и через благодать. Вера в оправдание через культ есть религиозное заблуждение или суеверие<sup>348</sup>.

### 3. ФЕТИШИЗМ И ПОПОВСТВО

Если условием угождения Богу хотя и считается доброе настроение, но объясняется оно действием в нас божественной благодати, то за одним заблуждением следует другое. Тогда мы должны вообразить себя в состоянии вызвать божественную благодать внешними действиями культа, как бы призвать или привлечь к себе посредством них божественную помощь, склонить к себе божественную благодать. В таком случае внешнему действию приписывается сверхчувственная сила естественной причины – сверхъестественное действие, чувственному факту чудодейственная сила: а это означает колдовство, а по отношению к Богу фетишизацию. Независимое от настроения и обращения воли служение Богу есть "фетишизм", а вера в церковный обряд, как в необходимое средство для искупления, фетишистская вера. Там, где господствует такая вера, где высший закон веры возводит культ или известные формы культа в условие блаженства, совершенно подавлена моральная свобода людей и налицо церковный деспотизм в самом неограниченном смысле. В такой вере господствует не Бог, а духовенство, и

ее строй сводится к господству. "Итак, поповство есть строй церкви, поскольку в ней господствует фетишизм, который всегда встречается там, где основу и сущность религии составляют не принципы нравственности, а уставные заповеди, правила и обряды веры".

Такое религиозное заблуждение неизбежно искажает и представление о Боге. Бог, благоволение которого мы думаем приобрести, посредством культа, извращается самыми темными человеческими аналогиями. Он представляется существом, которое позволяет ослеплять и подкупать себя видимостью, милость которого можно заслужить восхвалениями, лестью, унижением и дарами. Служение Богу обращается в "службу при дворе", Бог в кумира, идеал в "идола", культ в "идолослужение"<sup>349</sup>.

#### **4. ПРАВДИВОСТЬ ВЕРЫ И ЛИЦЕМЕРИЕ ВЕРЫ**

Если Бог представляется стоящим выше всяких человеческих влечений и абсолютно святым существом, то божественная заповедь гласит: "будьте святы, ибо я свят!" Перед этим Богом нас ничто не может оправдать, кроме чистого настроения и благочестивой жизни. Однако и это понятие одно еще не составляет моральной веры, ибо остается еще открытым вопрос: в чем условие нашей внутренней богоугодной жизни? Если это условие, первое и высшее из всех, полагается не в добродетели, не в нашем собственнейшем и внутреннейшем деянии, а в божественной благодати, в чужом удовлетворении, то такая вера не чисто моральная: она неверна своему истинному происхождению и находится на пути к идолослужению. Если условием к благочестию должно быть нечто иное, нежели добродетель, если обоснованием учения о религии должно быть нечто иное, чем учение о добродетели, тогда мы ищем божественной благодати и примирения не на том пути, который прокладывает себе наша собственная воля в победоносной борьбе со злом;



тогда вера в искупление и примирение, какого бы рода она ни была, уже не чисто моральна в своем основании и потому уже извращена в самом своем корне. Основа веры определяет характер религиозного настроения. От нее зависит, уверены ли мы в искуплении или нет.

Религиозный строй души совершенно иной, когда в душе живет эта уверенность, и совершенно иной, когда ее недостает. Существует только одна единственная форма достоверности веры – моральная. Только тогда, когда началом является добродетель и нравственное настроение, можем мы быть вполне уверенными, что концом будем искупление. Без этого условия никакая вера не достоверна и не может чувствовать себя уверенною: чувство этой неуверенности и делает ее так легко фанатической. Только моральная вера никогда не бывает фанатична, ибо она совершенно уверена в себе. Убеждение, не имеющее в глубине своей уверенности, на которое оно могло бы прочно и твердо опереться, становится злым, когда ему противоречит другое убеждение, или даже когда оно только встречается с другим образом мысли. В том, что оно горячится и становится злым, кроется начало фанатизма и обнаруживается следствие его собственной внутренней неуверенности. Явление

фанатизма не может быть объяснено иначе. Поэтому фанатизм особенно уживается в религии: здесь убеждения, если они не абсолютно достоверны, не имеют никакой силы. Только такая достоверность придает вере истинное мужество, которое поэтому может быть свойственно только нравственно-религиозному убеждению, и от которого совершенно отличны религиозные аффекты, как, например, ненависть иудейской веры к не-иудеям, гордость древнего ислама, малодушие индусов, пассивное благочестие некоторых форм христианской веры.

Добродетель одна дает мужество стоять на собственных ногах. Если вера опирается на другие основания, то она покоится на таких условиях, относительно которых она никогда не может быть уверена, что они имеют искупительную силу. В действительности и она недостоверна и ненадежна, несмотря на всю видимую уверенность, в обладании которой она хочет уверить и себя, и других. Вся ее внешность свидетельствует против нее, у нее не такой вид, как у того, кто внутренне уверен в своем деле; она ждет всего от божественной милости, от своей веры в эту милость, она заботится лишь о том, чтобы склонить ее к себе, она ищет всеми путями, только не путем собственной нравственной силы,

потому что и ее она ждет только от божественной милости. Таким образом она впадает в "морально-пассивное состояние стенанья, не предпринимая ничего великого и хорошего, но ожидая всего от одних желаний". Таким образом возникает представление о Боге, благоволение которого может быть приобретено иными средствами, чем добродетель, и таким образом всякая вера, опирающаяся не на чисто моральное основание, движимая чем-то иным, помимо собственного возрождения, становится ложной верой в Бога, ни в чем не отличающейся от идолослужения<sup>350</sup>.

Первый наш нравственный долг по отношению к нам самим требует, чтобы мы не свидетельствовали и не удостоверяли ничего, кроме того, в чем мы убеждены или в чем мы совершенно уверены. В точном исполнении этого долга состоит правдивость. Кто открыто говорит и выражает все то, в чем он убежден, тот откровенен; кто не говорит ничего, в чем он не убежден, тот искренен. Откровенный говорит все, во что он верит с убеждением; искренний верит с убеждением во все, что он говорит. Долг правдивости требует искренности при всяких обстоятельствах, он не требует в такой же мере откровенности. Без искренности нет совсем

правдивости. Кто истинно искренен, тот никогда не может лгать или говорить неправду. Пусть нам не делают такого возражения: возможен такой случай, когда мы вполне говорим о чем-нибудь по нашему разумению, но самознание наше не верно, дело обстоит иначе, чем мы думаем. Таким образом хотя мы и утверждали неправду, но не лгали, так как мы сами ведь знали дело не лучше, чем его изобразили. По-видимому, правдивость по форме уживается здесь с неправдою по содержанию.

Эта видимость не соответствует действительности. Кто не убежден вполне, тот и не может думать, что он убежден, и при некотором самоиспытании должен видеть, что его мнимому убеждению недостает действительной уверенности; следовательно, пусть он не удостоверяет и не свидетельствует того, что для него не достоверно, иначе по своему незнанию он дает нам удостоверение, которого он никак не должен был бы давать, если бы относился серьезно к долгу правдивости. Неверность дела всегда служит свидетельством против правдивости того, кто его удостоверяет. Не в неверности дела кроется признак лжи, потому что всякий может заблуждаться, а в кажущейся достоверности, которую придает себе

высказывание. В этом пункте не может быть самообмана. Истинность дела не во всех случаях служит свидетельством правдивости того, кто его утверждает. Есть вещи, относительно бытия и свойств которых ни один человек не может иметь абсолютной уверенности. Кто тем не менее судит с совершенной уверенностью об этих вещах, тот неправдив, даже в том случае, если фактически он говорит правду. Относительно правдивости и ее противоположности решает никоим образом не объект, а только совесть. Совесть говорит нам, правдивы ли мы или нет; она говорит каждому, утверждающему с уверенностью то, в чем он не уверен: "ты лжешь!" Итак, в том, что касается долга правдивости, совесть единственный руководитель<sup>351</sup>.

Когда мы можем молчать, не нарушая долга, нам незачем быть откровенными. Но когда закон требует признания веры, тогда долг правдивости не исповедовать и не подтверждать клятвенно ничего, в чем мы не убеждены вполне. Таковую уверенность имеет только моральная вера. Только то, что мы собою представляем или чем мы должны быть в моральном отношении, вполне достоверно: это говорит нам сама совесть. Относительно факта вне нас, в нас не может быть абсолютной достоверности, поэтому никакая

историческая вера или вера в Откровение не может быть абсолютно достоверна. Простая историческая вера, так как ей недостает моральной достоверности, не может удостоверяться или утверждаться как абсолютно достоверная; такого удостоверения нельзя требовать от других, и тот, кто отказывается его дать или следует другой вере, не может быть осужден. Такие удостоверения, требования и осуждения не правдивы и никогда не могут быть правдивыми, поэтому они всегда противны совести.

Всякое осуждение во имя веры противно долгу, всякая осуждающая инквизиция судит против совести. "Если бы автор какого-нибудь символа или учитель церкви, или даже обыкновенный человек, поскольку он должен удостовериться в глубине души перед самим собой свою веру в догмы, как в Божественные Откровения, поставил бы себе вопрос: дерзнешь ли ты, отрекаясь от всего, что тебе дорого и свято, подтвердить в присутствии того, кто ведает сердца, истину этих положений? – Я должен был бы иметь очень невыгодное представление о человеческой природе (все же не совсем уже неспособной к добру), чтобы не предвидеть, что при этом пришлось бы содрогнуться даже самому

смелому догматику". Тот же самый человек, который осмеливается говорить: проклят тот, кто не верует в то или другое историческое учение как в ценную истину, – должен был бы иметь мужество сказать: да буду я проклят, если то, что я вам здесь рассказываю, неправда! Если бы нашелся человек, который мог бы вынести такой ужасный приговор, то я посоветовал бы отнестись к нему по совету персидской пословицы об одном хаджи: "Если человек ходил однажды в Мекку, уезжай из дому, в котором он живет; если он побывал там дважды, избегай улицы, на которой он поселился; если же он был там трижды, покинь город или даже страну, в которой он обитает".

Всякая неискренность в делах веры есть ханжество. Кто исповедует веру без полного внутреннего убеждения, тот лицемер. Отговорка, что общественная власть предписывает исповедание веры, никоим образом не оправдывает ханжество.

Ханжество есть противоположность правдивости в делах религии. Правдивость определяется никак не общественным предписанием, а только совестью. Следовательно, если предписанную веру исповедуют без внутренней уверенности, то повинуются церкви и

лицемерят перед собственной совестью. "О, Искренность! ты Астрея, улетевшая с земли на небо, как вернуть на землю тебя, основу совести, а вместе с тем и всякой внутренней религии? Я могу допустить, как это ни достойно сожаления, что откровенность (говорить всю правду, которую знаешь) не встречается в человеческой натуре, но искренности (чтобы все, что говорится говорилось правдиво) можно требовать от каждого человека, и если бы к этому не было задатка в нашей природе, развитием которого лишь пренебрегают, то человеческая раса должна была бы стать в своих собственных глазах предметом глубочайшего презрения".

В одинаковой мере с моральной свободой уменьшается в религии правдивость, и именно в той же мере возрастает лицемерие. Ибо кто здесь не правдив, тот уже лицемер. При господстве уставной веры ханжество становится привычкой и достигает степени приятного простодушия. В исповедании веры рекомендуется самая широкая совесть в виде предохранительной максимы, согласно *argumentum a tuto*: самое верное верить во все и, не задумываясь, исповедовать эту веру; если многое неверно и бесполезно, то все же нет ничего вредного, и милосердый Бог уже выберет себе из этого лучшее. Самый верный принцип

веры: "чем больше, тем лучше!" Люди могут быть доведены до того, чтобы употреблять религию как средство, чтобы жертвовать своей выгоде в обыденном смысле слова последним следом правдивости!<sup>352</sup>

### III. ИСТИННОЕ СЛУЖЕНИЕ БОГУ

Только моральная вера совершенно достоверна и имеет силу для всех. Ее не касается различие между учеными и неучеными, относящееся только к исторической вере и ограничивающее ее сообщаемость. Чтобы усвоить содержание исторической веры, нужны средства познания и исследования, доступные не каждому. С этой стороны историческая вера открывается только ученым, со стороны своей формы как повествование о событиях историческая вера доступна массам, и в этой форме она, по-видимому, особенно приспособлена для того, чтобы стать народной религией. Но здесь она снова закрывается для ученых, которые при изучении и исследовании этих событий раскрывают столько сомнительных, частью недостоверных, частью невероятных черт, что не могут разделять народной веры. Итак, в качестве общесообщаемой религии, имеющей значение для всех людей, не зависящей от научного образования, остается лишь моральная религия.

Но если историческая вера и вера в Откровение обусловлены моральной верой, то отсюда явствует как истинное основание, так и

религиозная ценность культа. Конечно, он не должен быть разрушен или оторван от религии, но на место ложного отношения между верой в Бога и служением Богу должно стать истинное. Это отношение ложно, если культ составляет условие религии, если она состоит только в нем: оно истинно, если религия, как нравственное настроение, лежит в основе культа, и он является не чем иным как выражением или эмблемой веры. "Когда хотят соединить две хороших вещи, так многое зависит от порядка, в котором их соединяют! В этом различии состоит истинное просвещение"<sup>353</sup>.

Отсюда явствует, в каком смысле Кант одобряет культ, и в каком он его отвергает: он оставляет за ним значение морального символа, но не мистического средства благодати. Как моральный символ, культ есть выражение доброго настроения, эмблематическое или символическое действие. Доброе настроение хочет укрепляться в глубине духа, распространяться среди человечества, передаваться от поколения к поколению и сохраняться в моральной общине: в этом укреплении, распространении, передаче и сохранении возрожденной воли или практической веры состоит Царство Божие на земле. Эмблемою

укрепления является тихое благоговение, частная молитва, углубление человека в свою душу; эмблемою распространения служит участие в общественном богочитании, хождение в церковь; эмблема передачи – принятие детей в Царство Божие, крещение, эмблема сохранения – общая трапеза верующих, причащение.

Значение символа кроется не в образе, а в смысле. Полный значения смысл этих действий культа заключается в моральном настроении. Без него никакой культ не имеет ценности. Ценность отправления культа вне связи его с настроением есть иллюзия, создающая религиозный бред, тогда значение культа уже не моральное, а мистическое, сакраментальное, и отправление культа уже не символ, а средство благодати, которому присуща искупительная сила, угодное Богу свойство, независимое от нашего настроения. Такое учение о культе противоречит вдвойне чистым религиозным понятиям: во-первых, оно делает божественную благодать независимой от человеческого настроения, а самое настроение – действием божественной благодати, во-вторых, оно обуславливает благодать внешним деянием, актом, которому оно приписывает магическую силу снискивать божественное благоволение. Необоснованная

благодать противоречит понятию справедливости, обусловленная внешними средствами и ниспосланная человеку благодать, уже не не благость, а милость. Таким образом подобным учением о культе вера в Бога искажается в идолослужение, и человек подвергается искушению стать вместо "слуги Бога" "любимцем и фаворитом неба". "В таких видах он усердствует во всех измышляемых формальностях, чтобы тем показать, как сильно он чтит божественные заповеди, избавляя себя от необходимости соблюдать их; и дабы его пассивные желания могли служить расплатой за их нарушение, он восклицает: "Господи! Господи!" – лишь бы не иметь необходимости "творить волю небесного отца"; и таким образом об обрядах в пользовании известных средств для оживления истинно практического настроения он составляет себе понятие как о таинствах в самих себе, считает даже веру в это за существенную часть религии и предоставляет всеблагому промыслу делать из него лучшего человека, усердствуя в набожности, а не в добродетели, тогда как только последняя в соединении с первой может образовать идею, которая понимает под словом благочестие (истинно) религиозное настроение")<sup>354</sup>.

#### **IV. ИТОГ КАНТОВСКОГО УЧЕНИЯ О РЕЛИГИИ. КАНТ И ЛЕССИНГ**

Если мы сравним с исторически данными формами веры кантовское учение о религии, развивающее в общей связи из одной основной мысли понятия зла, искупления, церкви и культа, то, становясь вразрез со всеми религиями, оно согласуется с моральной сутью и идеей христианства. В пределах христианской церкви оно относится решительно отрицательно к католическому учению и положительно к сути протестантского учения; в пределах протестантизма оно расходится с кальвинистской верой в предопределении относительно учения о божественной благодати, а в учении о святых таинствах становится на сторону реформатского представления в противоположность магическому представлению католицизма и мистическому представлению лютеранской веры. Оно не покрывается никакой церковной догмой, ясно сознает это неравенство и нигде его не скрывает.

Если дозволено сравнить его с внецерковными учениями, я разумею, с идеей свободного, не связанного церковью христианства, с

религиозными представлениями без символического значения, то величайшее согласие обнаруживается между Кантом и Лессингом. Ни в одном пункте Лессинг не опередил в такой степени просвещение своего века как в своих религиозных идеях, ни в одном пункте он не подошел так близко к критической философии. Его противоположность Реймарусу, в лице которого просвещение шагнуло дальше всего вперед, уже сближает его с кантовской точкой зрения: он так понимает Откровение, что не лишает его критерия всеобщего значения. С глубоким взглядом Лессинга на Откровение как на "воспитание человеческого рода" Кант всецело согласен, он думает об истории совершенно то же, что Лессинг об истории религии. Кант едва ли взял бы представителем идеальной религии еврея, но, наверно, признал бы им человека, который думает и поступает так, как лессинговский Натан. Если бы надо было воплотить в каком-нибудь типе кантовское учение о религии, я не сумел бы выбрать иного.

То, что наш философ назвал "религией доброй жизни" в ее противоположности к "религии соискания милости", воплощено в произведении Лессинга: первое – в Натане, второе – в патриархе. Для Натана долг быть добрым

человеком имеет значение первого и единственного; патриарх, напротив, ведает лишь "великий долг веровать", нравственное настроение он не считает ни за что. Сделать веру практической и очистить религию от всяких бесплодных фантазий – вот для Натана мудрая и истинно благочестивая цель воспитания. Какое значение имеет вера, которая не может быть осуществлена практически? Если фантазия Рехи наслаждается благочестивой верой в чудеса и ангелов, то Натан раскрывает перед ней бесплодное зерно, заключенное в этой блестящей оболочке:

"... Какую великую услугу  
Могли бы ангелу вы оказать?  
Вы можете его благодарить, вздыхать, к нему

молиться,

В восторге таять перед ним.  
В дни праздников его вы можете поститься,  
Разбрасывая милостыню, но все напрасно. Ибо мне  
Все кажется, что вы и ближний ваш при этом  
Получите гораздо больше сами, нежели он.  
Не будет сыт он вашими постами  
Иль вашей щедростью богат. Он вашим восхищением  
Прекраснее не станет, иль от доверья вашего

Сильней.

Не правда ли? По-прежнему не более, чем

человек!"



Религия доброй жизни в противоположность чистому мистицизму составляет тему первой беседы Натана с Рехой. Та же противоположность составляет первую тему кантовского учения о религии и не может быть выражена лучше, чем в увещании Натана:

" – Иди! – Но понимаешь ты,  
 Насколько легче мечтать благочестиво,  
 Чем добро творить? Как охотно самый слабый  
 Отдается мистицизму благочестия, лишь бы  
 только,  
 Хотя б он сам того еще не сознал ясно,  
 Сметь не творить добро?"

И на вопрос Саладина, какая вера истинная, положительный ответ Натана тот же самый, какой дает кантовское учение о религии. Истинная вера обуславливается морально, не исторически; различные виды веры, поскольку они исключительны, основываются на истории, писанной или передаваемой посредством преданий: существует только один критерий истинной веры, только один истинный плод веры: нравственное деяние. Где как последствие веры обнаруживается злобное и уже в силу этого своекорыстное настроение, там можно с уверенностью заключить, что вера в корне искажена, и что кольцо не настоящее. Пока

обладание средством принимается нами за обладание целью, мы находимся во власти религиозной иллюзии и далеки от истинной веры. Обладание кольцом не есть обладание его силой – делать человека приятным Богу и людям. Таково решение Натана, которое он вкладывает в уста своего судьи:

"Я слышу ведь, что настоящее кольцо  
 Имеет силу делать человека  
 Пред Богом и людьми приятным.  
 Вот что решает дело: фальшивое кольцо  
 Ведь этого не сможет! Ну, кого из вас  
 Всех больше любят? Ну, говорите! Вы молчите?  
 Кольцо лишь действует вовнутрь? а не  
 Наружу? Каждый любит всех больше  
 Лишь самого себя? О! так вы все трое  
 Обмануты, обманщики! Ваши кольца  
 Все три не настоящие. Настоящее кольцо  
 Потеряно наверно. Чтоб его утрату  
 Скрыть и восполнить, приказал отец  
 Три сделать, а не одно. Коль не хотите  
 Вы моего совета вместо приговора,  
 Идите прочь! Но мой совет таков: берите  
 Дело таким совсем, как есть оно. Если  
 Каждый имеет верно от отца свое кольцо,  
 Пусть верит каждый, что его кольцо  
 Есть настоящее... Ну что же!  
 Пусть ищет каждый любви, свободной  
 От предрассудков и неподкупной.  
 Пусть из вас каждый наперебой стремится  
 Ту силу камня в своем кольце явить!"

Иди на помощь той силе кротостью,  
Сердечною терпимостью, благодеяньем  
И искреннейшей преданностью Богу".

Так гласит приговор скромного судьи. Критерий веры – очищенная жизнь, и корень ее – доброе настроение. Это приговор самый умеренный и в то же время самый строгий. Не иначе будет судить и тот мудрейший из людей в конце времени: он будет судить веру по испытанному жизнью настроению души<sup>355</sup>.

Критические добавления, касающиеся отношения Канта к Лессингу.

1. В течение нашего изложения мы не раз имели повод указывать на сродство духа и идей между Кантом и Лессингом, между бесспорно первым критиком в области философии и бесспорно первым критиком в области искусства и поэзии, между двумя сынами одной и той же нации, одной и той же эпохи. Знаменательны параллели между лессинговским Лаокооном и кантовской критикой разума, между лессинговским "Воспитанием человеческого рода" и кантовской философией истории и религии, между лессинговскими теолого-полемическими сочинениями и его Натаном, с одной стороны, и кантовской "Религией в пределах чистого разума" и его

"Спором факультетов", с другой. Что касается сравнения между лессинговским Натаном и кантовской рациональной религией, то эту параллель мы только что осветили выше.

2. Теперь возникает вопрос, сознавали ли эти великие люди свое согласие в направлениях мысли и идей? Лессинг, хотя и младший, не пережил эпохи Канта: критика разума появилась через несколько месяцев после его смерти. Я не могу припомнить ни одного места, где бы Лессинг говорил о Канте или, по крайней мере, упоминал бы его имя, хотя последний не мог быть ему незнаком после появления в "Литературных письмах" рецензий Мендельсона о кантовских сочинениях. И в произведениях Канта мы находим лишь одно единственное, мало значительное место, где встречается имя Лессинга: это в критике способности суждения, где в дедукции эстетических суждений доказывается, что для их доказательства не существует ни эмпирических доводов, ни тем менее доводов а priori, ни правил авторитетов. "Если кто-нибудь прочтет мне свое стихотворение или поведет меня в спектакль, и это в конце концов не удовлетворит моему вкусу, то хотя бы он ссылался на Бате, или Лессинга, или даже на еще более старых и знаменитых критиков в

доказательство, что его стихотворение хорошо, и приводил бы все установленные ими правила, и хотя бы некоторые места, которые мне именно не нравятся, вполне соответствовали установленным там и общепризнанным правилам красоты, – я заткну себе уши, не стану слушать никаких доводов и мудрствований и скорее допущу, что эти правила критиков неверны или по меньшей мере, что здесь они не могут быть применены, чем позволю определять мое суждение доводам а priori, ибо это суждение вкуса, а не рассудка или разума"<sup>356</sup>.

Это место уясняет, почему Кант в 1790 г., т. е. 9 лет спустя после смерти Лессинга, говорит о нем в таких выражениях, которые никоим образом не свидетельствуют о нем как о первом и знаменитейшем критике эпохи.

3. Параллель между Лаокооном и критикой разума ясна: там речь идет о сфере и границах художественной способности, здесь – о сфере и границах способности разума; тема Лаокоона – граница живописи и поэзии, тема критики разума – границы чувственности и разума. Как известно, философ назвал так в письме к М. Герцу от 7-го июня 1771 года свое писавшееся в то время сочинение, откуда юбилейный комментатор вывел три слишком поспешных и необдуманных

заклучения. Файхингер заключил без достаточного основания: 1. что Кант подражал этим первым названием своей критики заглавию Лаокоона; 2. что поэтому Герц сравнивал его с Лессингом; 3. но что Кант из скромности отклонил это сравнение. Дело же обстояло совершенно иначе. М. Герц сделал это сравнение в своем "Опыте вкуса", появившемся пятью годами позже, и Кант отклонил его (24-го ноября 1776 г.), заметив, что не заслуживает такой похвалы. Ошибки Файхингера уже отметил и исправил Э. Арнольдт<sup>357</sup>.

4. Не подлежит сомнению, что Кант читал седьмую статью знаменитых "Вольфенбютлерских отрывков" о "Цели Иисуса и его учеников", приобретающую самую широкую и печальную известность, и опровергал ее в одном из примечаний к своей философии религии<sup>358</sup>. Арнольдт хотел заключить отсюда, что Кант должен был читать также и предыдущие статьи и относящиеся сюда исследования Лессинга, вообще, все лессинговские полемические сочинения по теологии. Он тщательно расследовал все данные, из которых можно было бы заключить, что наш философ знал Лаокоона, Антигеца, Натана, Воспитание человеческого рода и т. д. Он старался показать,

что во взглядах Канта на Откровение, на достоверность исторических рациональных истин, на значение исторического элемента в Библии, на ненужность библейских Писаний и, в частности, Нового Завета, "заметно влияние Лессинга и, очевидно, сознательное и преднамеренное общение с ним". Документальных доказательств нет. Арнольд основывается на невозможности противоположного: невозможно, чтобы главные сочинения Лессинга не произвели на Канта глубокого впечатления, не оказали бы на него влияния. "В таком случае он оказался бы единственным среди всех понимающих читателей этих поражающих произведений интеллектуального и морального величия человека, которого не очаровала сила мысли и творчества Лессинга, не захватив и не приковав его к поставленным вопросам, – от первого прикосновения к ним до их разрешения"<sup>359</sup>.

5. Но кто может поручиться, что Кант не был этим единственным человеком, что случай, который Арнольд считает невозможным и немислимым, не имел в действительности места? Из всех характерных черт кантовской философии религии ни одна не является такой решительной, сильной и ясной, как тот способ, которым

пользовался Кант для отличия "религии доброй жизни" от "религии тщетного соискания милости" и для противопоставления оправдания через культ оправданию через веру и возрожденное настроение. Из всех стихотворений в мире нет ни одного, которое с такой силой и трогательностью довело бы до очевидности и воплотило бы в драматическую форму эту противоположность, как лессинговский Натан. Даже Гамман, отнюдь не созданный для того, чтобы умилиться перед сочинениями Лессинга, наслаждался Натаном и читал разговор масонов с захватывающим интересом, с напряжением ожидая продолжения<sup>360</sup>.

6. А Кант? Когда весной 1779 года он познакомился со значительной частью Натана, впечатление, которое он вынес, и о котором рассказывает Гамман, не было даже располагающим, не говоря уже чарующим. Напротив, он смотрел на это великое произведение, как на вторую часть "Иудеев". Лессинг написал юдофильскую комедию; ее первая часть была комедия "Иудеи", вторая – "Натан Мудрый". Юдофильский взгляд Лессинга на религию был ему противен. "Он не выносит", – говорит Гамман в приведенном месте о Канте, – "ни одного героя этого народа. Так

божественно-строга наша философия в своих предрассудках при всей ее терпимости и беспартийности".

Мы знаем, что Кант видел в иудейской религии типичный образец внешнего благочестия, легального Царства Божия (теократии), веры в возмездие и повинности, и почему. Таково существенное различие между ним и Лессингом. К этому различию присоединяется еще другое. Как раз то, что мы ценим в языке и красноречии Лессинга, как достойную удивления силу, как непреодолимое очарование, по-видимому, было Канту антипатично и отталкивало его. Считая ложными некоторые основные воззрения Лессинга, он мог не поддаваться обаянию художественности его изображения и питать по отношению к последней знакомое нам в нем недоверие к риторическим искусствам.

7. К тому же и некоторые свойства иудейской расы были ему противны по существу, помимо всякого юдофобства, так, например, корыстолюбие, умение выдвигаться на чужой счет. Когда Соломон Маймон сделал попытку к исправлению критической философии, Кант заметил в письме к Рейнгольду (28 марта 1794 г.): "евреи охотно предпринимают такие попытки,

чтобы на чужой счет придать себе значительный вид". Может быть, не только скромность была причиной, почему Кант отклонил похвалу своего друга еврея М. Герца, сравнившего его с Лессингом.

## Глава седьмая

### ДОГМАТИКА И КРИТИКА. ПОЗИТИВНЫЕ И РАЦИОНАЛЬНЫЕ НАУКИ. СПОР ФАКУЛЬТЕТОВ

#### I. НАУКА И ГОСУДАРСТВО

##### 1. ПОЗИТИВНАЯ И РАЦИОНАЛЬНАЯ НАУКА

Во всех пунктах кантовского учения о религии обнаруживалась противоположность между рациональной верой и уставной церковной религией. Если та и другая примут формы научных систем, то первая будет "рациональной", вторая – "позитивной теологией". Как рациональная вера относится к уставной церковной вере, так рациональная теология относится к позитивной теологии. Спор этих систем так же стар, как они сами, и обыкновенно ведется таким образом, что в дело вмешивается церковная или государственная власть и решает

спорный вопрос, исходя из оснований совершенно не научного рода. Кант сам испытал такой конфликт по поводу своего учения о религии. По отношению к нему несогласие обратилось в ненавистническое личное и политическое преследование, о котором мы подробно упоминали в его жизни. Все эти переживания и важность самого вопроса заставили философа сделать отношение между рациональной и позитивной теологией предметом научного исследования, которое было уже подготовлено и заложено в кантовском учении о религии<sup>361</sup>.

Однако это исследование не останавливается на отдельном случае, оно рассматривает его в принципе и потому охватывает вопрос во всем его объеме. Теология никоим образом не единственная область, в которой дело касается отношения между позитивным и рациональным. То же различие и то же отношение встречается в области юриспруденции, и здесь позитивное учение противопоставляется рациональному, и научное разногласие может и здесь быть сведено к принципиальному. Таким образом, чтобы взвесить вопрос во всем его объеме, необходимо его обобщить: дело вообще в отношении позитивной науки к рациональной. Позитивная

наука покоится на данных положениях, рациональная наука всецело основана на критике: следовательно, дело сводится вообще на отношение догмы к критике.

Чтобы взвесить и определить научно это отношение и разрешить спорный вопрос, необходимо рассмотреть его в чисто научной области. Поэтому надо брать науки в их собственной сфере, где они объединяются общей целью содействовать познанию. Эта сфера университет, его области, члены этого общего организма наук – факультеты, которые имеют с точки зрения интересов науки одну и ту же цену и одинаковое значение. Об ученых можно сказать то же, что и об истинах: одни не важнее других.

## 2. ИЕРАРХИЯ ФАКУЛЬТЕТОВ

Разделение факультетов определяется не интересом науки, а отношением к государству: этим устанавливается иерархия факультетов. Есть науки, связанные особым интересом с государством, влияющие своими представлениями на общественную практическую жизнь и потому зависящие от правительственной государственной власти в том, чему они учат; есть другие науки, которым государство не может и не смеет делать никаких предписаний относительно содержания их учений, не уничтожая вообще их существования; они имеют поэтому полную автономию и независимы от государственной власти. Этот пункт служит основанием разделения, он кладет различие между "высшими факультетами" и "низшим": первые охватывают зависимые, последний независимые науки; первые получают от государства "crede", которым регулируются их учения, последний, напротив, держится собственным "credo", собственным убеждением, свободным от всяких чужих влияний.

Успех науки заключается единственно в независимом исследовании, не стесненном

никаким внешним принуждением. Если государство предоставляет науке свободу и доставляет необходимые условия для этой свободы, то это лучшая забота об успехе науки. В этом смысле наука стоит к государству в таком же отношении, как торговля. "Один французский министр призвал к себе самых видных купцов и потребовал от них совета, как помочь торговле, как будто бы он смог бы выбрать лучший из советов. После того как было предложено и то, и другое, один старый купец, молчавший до тех пор, сказал: проводите хорошие дороги, чеканьте хорошую монету, дайте быстрое вексельное право и тому подобное, а остальное предоставьте нам. Приблизительно таков был бы ответ философского факультета, если бы правительство запросило его, какие теории должно оно предписывать ученым: только не мешать прогрессу познания и наук".

Но то обстоятельство, что зависимые факультеты называются высшими, независимый же низшим, это объясняется характером человеческих отношений. Причина кроется в том, "что тот, кто может повелевать, хотя бы он и был покорным слугой другого, воображает себя важнее тех, кто хотя и свободен, но не может никем повелевать". Следовательно, по влиянию

на практическую жизнь, т. е. по полезности, факультеты распределяются по рангам. Существуют известные цели, ввиду которых государство пользуется в числе прочих средств и науками, цели, в преследовании которых могут сходиться государство и науки. Такие полезные с точки зрения государства науки суть практические, другие науки, не служащие непосредственно этим целям, суть непрактические или чисто теоретические. Таким образом, позитивные науки совпадают с практическими, рациональные с теоретическими, и в "Споре факультетов" мы снова встречаем старую, уже развитую выше противоположность между теорией и практикой, обнаружившуюся теперь в сфере наук<sup>362</sup>.

Непосредственную и ближайшую цель государства составляет благо граждан. Человеческое благо может быть тройное: телесное, гражданское, вечное; телесное благо – это здоровье, гражданское – справедливость, вечное – блаженство. Это разделение есть в то же время и различие по степеням. Если исходить в оценке из природного инстинкта, то на первом месте стоят временные, потом вечные интересы, среди временных прежде всего телесные, потом гражданские; если оценивать по моральному



достоинству, то устанавливается как раз обратная очередь и порядок. Цель обуславливает средства. Государство нуждается в людях, обеспечивающих благо его подданных во всех трех смыслах: она нуждается в "защитниках вечного, гражданского и телесного блага", т. е. в духовенстве, юристах и врачах. Чтобы образовать таких защитников, необходимы науки, имеющие именно в этом свое практическое значение: теология, юриспруденция и медицина.

Поэтому науки эти – высшие факультеты университета, спускающиеся от вечного блага к временным и потому дающие преимущество теологии, за которой следует юриспруденция и затем медицина. Их практическое влияние и отношение к целям общего блага обуславливает их зависимость от государства, которое дает им предписания и обязывает их уставом. Естественно, что степень и род этой зависимости различны, сообразно природе наук, и именно в этом сказывается особенность каждого факультета. Наименее сильна зависимость медицинского факультета. Связывающий его устав никоим образом не касается его научного содержания; как наука, медицина может руководствоваться лишь своими собственными, исследованиями, наблюдениями и

экспериментами: она прикладная, практическая естественная наука и потому по своим основам ближе всего философскому факультету и так же, как и он, независима от государства в своем научном содержании. Правительство заинтересовано только в том, чтобы были врачи для охранения общественного здоровья. По отношению к телесному благу долг правительства заключается лишь в том, чтобы заботиться об удобстве и безопасности своих подданных. Поэтому оно учреждает медицинские факультеты; предписываемый им медицинский устав касается не медицинской науки, а врачебной полиции.

Иное положение занимает государство по отношению к богословскому и юридическому факультетам. Здесь само учение ограничивается и обязывается предписанным уставом: не разум, а Библия служит руководством теолога, не естественное право, а свод законов служит руководством юриста; произвольное уклонение от этого канона не допускается общественным учителям веры и права. Библейские предписания веры имеют для позитивного теолога значение неизменных определений, открытых самим Богом и потому не подлежащих человеческим изменениям. На такую неподвижность общественные законы не могут претендовать, они

фактически меняются в зависимости от времени и нравов. Позитивный юрист не имеет такой твердой основы, как позитивный теолог. Если дело только в позитивности и его твердости, то в этом отношении положение теолога лучше чем юриста. Однако это преимущество теологии связано с некоторой невыгодой. Уставы нуждаются в толковании: толкование нуждается в конечном решающем аутентичном толкователе. Подобного толкователя законы веры не имеют, потому что значение достоверного толкования для них может иметь только само Божественное Откровение, которое их создало. Напротив, в силу своего человеческого происхождения общественные, юридические законы допускают человеческое, т. е. позитивное, толкование судьей или законодателем. Поэтому, что касается положительного толкования обязательных уставов, юрист занимает более выгодное положение, чем теолог.

Таким образом внутренняя зависимость факультетов находится в прямом отношении к их внешнему значению: чем сильнее зависимость, и чем глубже проникает она самое учение, тем выше по рангу факультет. Самый высший факультет теологический, самый низший – философский. Последний независим в своем

учении: его цель – истина, не зависящая от практического значения, от общественной пользы; его средство – разум, не ограниченный принуждением чужих уставов, автономный, только сам себя обязывающий разум. Разумное познание по принципам, из которых оно исходит, может быть или эмпирическим (историческим), или рациональным. Философский факультет охватывает область всей учености разума, т. е. все исторические и рациональные науки: он вполне универсален. Всякое прозрение разума есть познание через основания. Здесь ничто не принимается на добрую веру из безусловного подчинения, здесь основания достаточны лишь постольку, поскольку они испытаны и исследованы; прозрение разума не относится ни к чему утвердительно, неподвижно, просто принимая, а все испытывает и исследует: поэтому философский факультет вполне универсальный и всецело критический. Будучи универсальным, он включает в свою область также науки высших факультетов, поскольку они являются теоретическими. Будучи критическим, он анализирует предпосылки, от которых они отправляются как от уставов. Таким образом, как высшие факультеты, так и низший рассматривают один и тот же объект; первые

относятся к нему позитивно, последний – критически: отсюда возникает "спор факультетов", и спор неизбежный. Неизбежный спор должен быть также дозволен и закономерен. Поэтому все дело в том, чтобы строго отличать закономерный спор факультетов от противозаконного. Очевидно, что это отношение рациональной науки к позитивной, теоретической к практической, критики к догме тождественно отношению низшего факультета к высшим<sup>363</sup>.

### **3. ПРОТИВОЗАКОННЫЙ И ЗАКОНОМЕРНЫЙ СПОР**

Делать спор незакономерным может или его содержание, или его форма: содержание, если спор касается вещи, не допускающей спора, форма, если спор ведется противозаконным способом. С научной точки зрения каждый объект должен подлежать исследованию, т. е. быть спорным: поэтому на фактической почве между факультетами не может быть противозаконного спора. Если бы спор об этих предметах был запрещен как таковой, то никакая наука не имела бы права существовать. Следовательно, только форма или способ ведения спора могут быть противозаконны. Форма противозаконна, когда противники спорят не из-за самой вещи, а из-за субъективного преимущества, из-за личного значения, из-за практического влияния, коротко говоря, когда они спорят "pro domo". Тогда дело не в познании вещи, а в увеличении значения личности в глазах общественного мнения.

Для народа теологи, юристы, медики имеют значение посвященных людей, наиболее осведомленных в вечном, гражданском и

телесном благе людей. Нельзя лучше озаботиться собственным благом, во всех трех отношениях, так полагают люди, как предоставив эту заботу всецело специалистам, "ученым господам", научившимся делу. Непосвященному рассудку народа они представляются "чудотворцами", обладающими всеми испытанными тайными средствами, ведущими к благу людей. Возможно, что философы не согласны с таким общественным мнением, не разделяют никоим образом такого магического представления о своих коллегах и, наоборот, убеждены, что собственным разумом и собственной силой люди лучше всего и вернее всего могут позаботиться о своем блаженстве, правах и здоровье посредством нравственного настроения, гражданской честности, правильного и умеренного наслаждения жизнью. Если из такого различия мнений может возникнуть спор факультетов, то борьба ведется собственно только из-за общественного уважения, практического значения, ценности в глазах людей, словом, из-за личного преимущества, и в этом заключается противозаконное ведение спора<sup>364</sup>.

Напротив, спор закономерен, когда все дело в истине или научном вопросе: не объект делает спор противозаконным, а намерение.

Философский факультет ответственен только за частичность своих исследований и учений. Объект его – все подлежащее изучению. Поэтому по отношению к наукам, изучаемым на других факультетах, критика составляет не только право, но и долг философского факультета. Высшие факультеты связаны в своих учениях известными предписаниями. Предписание со стороны государства (церкви) имеет практические основания, преподавание академического учителя может иметь только научные основания: поэтому высшие факультеты ответственны в позитивном характере своих учений перед государством, в истинности их – перед наукой. Эта двойная ответственность коренится в их положении. Тот, кто вступает на университетскую кафедру в качестве теолога или юриста, обязуется дать ответ всякому научному испытанию его учения и защищать научно санкционированное государством учение. Государство не ответственно в научном отношении за учения, которые оно санкционирует, и не может быть ответственно, но в его интересах, чтобы учения выдерживали и испытание разума, и пробу критики. Его академические учителя являются в то же время и его научными защитниками. Кто неспособен оправдать научно свое учение, тому

вообще не место на университетской кафедре; кто не разделяет санкционированного учения по научным убеждениям, тот не годится на кафедру "высшего" факультета и должен искать себе места на философском факультете. Подобно тому, как политическая ответственность за тронную речь короля лежит в представительном государстве на министре, так научную ответственность за санкционированные учения веры и права несут профессора обоих высших факультетов; на них лежит обязанность защищать эти учения; долг философского факультета исследовать их и опровергать, если того требует исследование. Естественно, что такой основанный на сути дела спор факультетов не может быть улажен дружеским соглашением, а может закончиться только научным разрешением. Позитивные науки должны существовать и иметь общественное значение как таковые; они должны подвергаться испытанию. Поэтому спор факультетов никогда не может прекратиться.

Весьма важно, чтобы он никогда не переходил своих естественных границ. Лишь только он переступает за них, он становится противозаконным. Граница науки – его граница: это спор в пределах научного и ученого мира – пусть он не ищет никогда другой арены; это спор

ученых с учеными – пусть он не принимает никогда другого направления. Ему не место на публичной площади перед народом или даже на церковной кафедре. Что может решить в науке или сделать против истины народ, к которому взывают о помощи? Спор факультетов не направляется никогда против государства и правительства, и государство само не должно смотреть на себя, как на одну из сторон в таком споре, он его не касается и не вредит ему. Кант сравнивает университет с парламентом, в котором правую составляют высшие факультеты, левую же – философский факультет: как политические партии, борющиеся в парламенте, связаны и соединены общим отечественным интересом, так должны быть связаны общим интересом познания и истины и эти научные партии. Их борьба не война, а согласное разногласие, *discordia concors*.

Закономерный спор факультетов касается догм, позитивных учений веры и права: он состоит в приведении научных оснований за и критических возражений против; и той и другой стороной спор ведется ради истины. Первое сомнение научной критики в позитивном еще далеко не колеблет его общественного значения, и оно не имеет целью поколебать его, а лишь

исследовать статут научно. Вопросу подлежит не практическое его значение, а научное. Если критика терпит в споре поражение, то догма получает силу на всех законных основаниях, также и на основаниях разума, она стоит теперь тем тверже. Если же, напротив, доводы защиты становятся все слабее, отпадают один за другим и наконец совсем очищают поле, то догма научно не основательна. Ее преобразование и исправление становится необходимым. Раз только наука и разум уяснили себе эту необходимость, ее не замедлит поддержать и общественное мнение, и самое практическое изменение в смысле улучшения не заставит себя ждать. Таким образом спор факультетов, хотя он ведется лишь в пределах науки, служит вместе с тем началом благодетельной практической реформы. Основательнее и законнее такое начало не может быть положено никаким другим образом. Теперь течением вещей отношение факультетов изменилось в обратное: впереди идет философский факультет, за ним следуют другие, согласно словам Библии, что последние будут первыми. Теология считается высшим факультетом, философия – последним; некогда она называла себя служанкой теологии, но вся суть в том, какую службу отправляет служанка

своим господам: несет ли она барыне шлейф сзади или светит ей факелом впереди<sup>365</sup>.

## II. СПОР ФИЛОСОФСКОГО И ТЕОЛОГИЧЕСКОГО ФАКУЛЬТЕТА

### 1. ОТНОШЕНИЕ К БИБЛИИ

Из противоположности позитивной и рациональной теологии выясняется объект их спора: позитивный теолог – это книжный ученый для церковной веры; философ – это, напротив, рациональный ученый, стремящийся к религиозной вере; в глазах первого теология есть совокупность известных учений как Божественных Откровений, в глазах второго она совокупность нравственных обязанностей как божественных заповедей; в первом случае Божественное Откровение имеет значение первого и безусловного факта, в последнем случае оно имеет значение факта, обусловленного моральным разумом. Дело в значении Писания для того и другого. Исходя из чистого прозрения разума, философия отличает божественное содержание Писания от человеческих добавлений, она отличает содержание от изложения, от способа разъяснения, обусловленного обстоятельствами времени и

степенью человеческой восприимчивости; она не принимает Писания безусловно, а испытывает его как со стороны религиозно-нравственного, так и исторического содержания.

Писание нуждается в толковании, толкование нуждается в разуме и основоположениях. Всему, что учится или рассказывается сверхразумного в Писании, можно дать чисто моральное толкование, противоразумному такое толкование необходимо. Так, например, учения о троичности и боговочеловечении, повествования о Воскресении и Вознесении допускают и требуют морального толкования, так же как учение о спасительной силе чисто исторической веры, о действиях божественной благодати, о сверхъестественном восполнении нашей всегда несовершенной правоты. Сами позитивные теологи, как бы строго они ни хотели придерживаться Библии, не могут воздержаться от толкования, и они пользуются для этого своим разумом не только как органом, но и как масштабом. Встречая места, где божество изображается человекоподобным, как бы имеющим человеческие ощущения и страсти, сами библейские теологи требуют, чтобы эти выражения объяснялись соответствующим истинной сущности Бога образом: то, что сказано

ανθρωπολαθως, должно быть истолковано θεολογως. Посредством чего отличают они истинное понятие Бога от ложного? – Посредством Откровения! Но посредством чего отличают они истинное Откровение от ложного? На основании чего решают они, что что-нибудь есть Божественное Откровение? Решает это единственно наша идея Бога. Следовательно, разум служит хотя и произвольным, но неизбежным принципом толкования и для библейских теологов. Так, например, нет сомнения, что в своем собственном смысле учение Павла о благодати избрания не может быть понято иначе, как в духе предопределения, как его понимают кальвинисты; тем не менее христианские учителя церкви толковали его иначе, потому что не могли согласовать предопределение с истинным понятием о Боге, т. е. с разумом.

Если библейские теологи ставят в упрек философскому толкованию Библии, что оно не библейское, а философское, не естественное, а аллегорическое и мистическое, то эти упреки опровергаются самым понятием религии. Религиозное объяснение может быть только чисто моральным. Единственно достоверное свидетельство божественности учения дает нам

Бог в нас, моральный разум. Поскольку Библия религиозна, постольку и это толкование Библии библейское; оно так мало мистично, что скорее составляет противоположность всяким таинственным учениям. Поэтому, что касается спора о Библии и ее толковании, то он устраняется простым сравнением. Философам должно быть запрещено подкреплять их рациональные учения Библией, но и библейским теологам должно быть также запрещено пользоваться разумом в объяснении Библии. "Когда библейский теолог перестанет прибегать для своих потребностей к разуму, тогда и теолог-философ перестанет пользоваться Библией для подтверждения своих положений. Но я очень сомневаюсь", – прибавляет Кант, – "чтобы первый мог согласиться на такой договор"<sup>366</sup>.



## 2. ЦЕРКОВНЫЕ СЕКТЫ И РЕЛИГИОЗНЫЕ СЕКТЫ. МИСТИКА И ПИЕТИЗМ

Этот спор охватывает собою вместе с тем противоположность между церковной и религиозной верой: церковная вера исключительна, религиозная вера всеобъемлюща; первая основана на уставах, вторая – на нравственных обязанностях, имеющих всеобщее значение. Церковная вера, в силу своего положительного исторического характера и своей деспотической принудительности, не может приобрести и обеспечить за собой истинно всеобщего значения; ей постоянно приходится бороться с центробежными стремлениями. Единичные лица отделяются от общественной церкви и становятся сепаратистами; последние собираются в особые общины и образуют секты; в пределах общей церкви одна часть отделяется от другой, и возникает раскол; эти обособленные виды веры должны потом опять оказаться слитыми вместе путем смешения, являющегося всегда ложным заключением мира (синкретисты). Такие расколы представляются характерными следствиями церковной веры, обладающей

наклонностью вызывать их, но не имеющей власти сдерживать или прекращать их. До церковных сект нет дела чистой религиозной вере. Вопрос, существуют ли также и религиозные секты? Церковные секты и религиозные секты различны по самому роду: первые касаются церковных форм, которые они утверждают или отрицают, вторые распространяются на самую религиозную веру. Религиозная вера по своей природе всеобща и потому стоит выше дроблений на секты. Как же возможны религиозные секты?

Цель чистой религии одна: искупление человека через его исправление. В признании этой цели немислимы различия, а следовательно, и раскалывания веры. Задача религии чисто моральная и потому вполне сверхчувственная. Можно себе представить, что при всем согласии в цели, остается различие в средствах, ведущих к цели, в разрешении задачи. Различие в этом пункте создало бы в самой религии разделение на секты. Раз эта задача сверхчувственная, уже недалеко до веры в то, что разрешение должно быть сверхъестественно. Но сверхчувственное, как таковое, еще не сверхъестественно: моральное сверхчувственно, но потому еще не сверхъестественно; напротив, оно лежит в

природе человека и вытекает из сущности его разума. Сверхъестественно только непосредственное влияние Бога. Познание такого влияния невозможно ни посредством нашей чувственности, ни посредством нашего рассудка; следовательно, оно непостижимое иррациональное познание, таинственное мистическое чувство. Поэтому возможно, что задача религии понимается чисто морально, а решение ее мистически. Вот пункт, которым создается религиозная секта.

Мистическая вера противоположна церковной, потому что она полагает фокус искупления лишь в человеческом сердце, независимо от всяких форм церковной ортодоксии. Как философское направление, возводящее опыт в принцип познания, называют эмпиризмом, так направление веры, возводящее ортодоксию в принцип искупления, можно было бы назвать "ортодоксизмом". Строго говоря, мистика противоречит ортодоксизму, поддерживая против него религиозную веру. Религиозная мистика есть чувство непосредственного божественного влияния в человеческом сердце, вера в созданное таким путем полное обращение человека. Мистика согласуется с чисто религиозной верой в том, что

человек от природы зол и нуждается в возрождении, но для нее последнее имеет значение непосредственного божественного действия, в которое она питает глубочайшую уверенность. В этом пункте мистика становится пиетизмом, который, в силу этого религиозного побуждения, распадается сам на две особые формы, различающиеся как отрицательная и положительная. Независимо от непосредственного влияния Бога, человеческое сердце зло и остается злым. Но лишь только в этом сердце ощутится присутствие Бога, моментально озаряется темная бездна зла, – это проявление божественной благодати, через которое сразу обнаруживается противоположность между благодатью и грехом, между исходящим от Бога добром и радикально злой человеческой природой: чувство божественного влияния есть ощущение этой противоположности во всем ее объеме, во всей ее глубине.

Только теперь человек сознает себя злым, только под непосредственным влиянием Бога раскрывается в человеке моральное самопознание. Это самопознание ощущается здесь как непосредственное действие Бога, оно состоит в глубочайшем сокрушении, в

бесконечном сознании греха; чем греховнее чувствует себя человек, тем глубже чувствует он в то же время божественное влияние, тем увереннее он в божественной благодати: самое сознание греха становится религиозным наслаждением. Грех отделяет от Бога, чувство греха есть, в то же время, и чувство этого отделения, болезненное ощущение его; эта боль – тоска по Богу, и такая тоска может быть пробуждена в злом от природы человеческом сердце только самим Богом. Кто ищет искупления этим путем, тот не может достаточно глубоко ощутить собственный грех и насытиться этим сознанием греха, этой болью о собственной греховности.

Всякое ограничение этой боли, всякое удовлетворение чувством греха есть уже самооправдание, т. е. новое коснение во зле. "Здесь отделение добра от зла совершается сверхъестественным процессом, посредством угрызения и сокрушения в раскаянии, в скорби, граничащей с отчаянием, но достижимой в необходимой степени лишь через влияние небесного духа, о которой человек сам должен молить, сокрушаясь лишь о том, что он не может достаточно скорбеть, и что, следовательно, скорбь не может выливаться у него из самого сердца. Это нисхождение в ад самопознания, как

говорит покойный Гамман, прокладывает путь к обожествлению. Когда этот пыл раскаяния достигает своей высшей точки, происходит излияние, и королек обновленного блесит из-под осадков, которые хотя и окружают, но не грязнят его, возрожденного для угодного Богу употребления в другой жизни. Таким образом это радикальное изменение начинается чудом и кончается тем, что обыкновенно принято считать естественным, ибо это предписывает нам разум, – именно нравственно доброй жизнью". Вот отрицательная форма мистического разрешения вопроса, пиетизм в тесном смысле слова: спенеро-франкское направление веры.

Положительная форма значительно мягче. Возрождение ощущается тоже как божественная благодать, но эта благодать проявляется не в сознании греха, не в "нисхождении в ад самопознания", а в вознесении на небо искупления, в чувстве искреннейшего принятия добра в человеческое сердце, глубочайшего общения и единения с Богом. В этом чувстве человеческая жизнь становится в своей глубине озаренной верой, тихой и благоговейной. Божественная благодать является здесь родиной сердца, очищенного от злых влечений и возрожденного в Боге, с которым оно живет

теперь в постоянном внутреннем общении. В форме общины или секты этот род мистической веры образует мораво-цинцендорфское направление; вне связи с общиной, он является благочестивой, внутренней, озаренной, тихой жизнью уединенной души в Боге. Таким образом Гете этот вид религии в своих "Признаниях прекрасной души".

Эти оба вида мистики, пиетизм и гернгутское направление, спенеровское и цинцендорфское благочестие – единственно возможные различия сект в религии: в обеих формах задача религии чисто моральная, т. е. сверхчувственная, а разрешение мистическое, т. е. сверхъестественное: в отрицательной форме в виде страшной борьбы со злым духом, в положительной – в виде внутреннего единения с добрым духом, в первом случае как "сокрушающее", во втором случае как "размягчающее" сердце чувство божественного влияния.

Отношение религиозной веры к этим религиозным сектам есть отношение моральной веры к мистической. Различие не в задаче религии, в которой они согласуются, а в способах, которыми разрешается задача. Относительно сверхъестественного у нас нет опыта, нет чувства

непосредственного божественного влияния, нет мистического чувства, в котором должно быть соединено то, что не соединяется в человеческой природе: сверхъестественное и опыт. Как задача религии, так и ее разрешение сверхчувственно, оно не мистическое, а моральное и практическое. Возможность такого разрешения объясняется превосходством морального человека над чувственным, т. е. свободой, непознаваемой из теоретических оснований, но очевидной и достоверной из практических. Так чистая религиозная вера стоит в противоречии как к "бездушному ортодоксизму", так и к "убивающему разум мистицизму". Из всех памятников Откровения одна только Библия содержит в себе чисто моральную веру: поэтому чистая религия есть также и библейская, она моральная, а не историческая библейская вера. Историческая вера вообще не религиозна. Если религиозную библейскую веру назовут ортодоксией, то между такой библейской ортодоксией и чистой религиозной верой нет разногласия.

Весьма знаменательно для религиозных воззрений Канта, что, не обладая ни малейшей склонностью к мистике, он все же сумел оценить и прозреть религиозную природу последней в

отличие от церковной веры. В некотором смысле он может чувствовать себя сроднее мистике, нежели церковной вере. Иррациональное в мистике, правда, не дело критического философа, но религиозный центр тяжести, лежащий в морали, у него с мистикой общий. Если взять тех благочестивых, "тихий в стране", простое богослужение которых не есть культ, а безыскусственный символ верующего благочестия, настроение которых чисто нравственное, христианство которых носит всецело внутренний характер, вера в Библию которых покоится на собственном внутреннем свидетельстве, с которыми именно поэтому враждуют церковные теологи, то можно было бы подумать, что в этих людях воплощается кантовское учение о религии. Это наблюдение привело Вильманса к положению, что "мистики – практические кантианцы". Он написал сочинение "О сходстве чистой мистики с кантовским учением о религии", о котором Кант сам упоминает не без одобрения<sup>367</sup>. На связь между мистикой и пантеизмом неоднократно уже указывал Лейбниц. Связь между мистикой и религией составляет важную тему религиозно-философского рассуждения. Из мистической природы религии исходили Новалис

и Шлейермахер. Мы усиленно подчеркиваем, что Кант уловил религиозный характер мистики и понял его во всей его нравственной глубине<sup>368</sup>.

### III. СПОР ФИЛОСОФСКОГО И ЮРИДИЧЕСКОГО ФАКУЛЬТЕТА

#### 1. СПОРНЫЙ ВОПРОС

Спор, мыслимый между юридическим и философским факультетом, может касаться только правовых законов. Что такие законы фактически должны существовать и иметь силу, это никоим образом не может быть оспариваемо; разум не может стремиться ни ставить, ни уничтожать позитивные законы. Единственно, на что философы может претендовать во имя разума – это на право подвергать законы исследованию.

Критерием такого исследования может служить лишь сам разум, целью его может быть лишь улучшение законов по рациональным основаниям. Такое улучшение законов есть нравственный прогресс человеческого общества, действительное движение человечества к лучшему. Поэтому если существует нравственное развитие человеческого рода, то общественные законы должны подвергаться улучшению в моральном отношении, а с этой целью они должны исследоваться разумом, другими

словами, объект юриспруденции должен в то же время быть и объектом философии. Поэтому спор философского факультета с юридическим исчерпывается вопросом, "действительно ли человеческий род непрерывно прогрессирует к лучшему".

Этот вопрос относится к будущему человечества, и именно к нравственному будущему. Чтобы разрешить вопрос, мы должны быть с состоянием предсказать будущее человечества. В природе возможны предсказания будущих событий на основании известных законов, как, например, солнечного и лунного затмения; в истории, напротив, научные определения будущих событий невозможны. Предсказывание здесь становится пророчеством. Вопрос в том, возможна ли по отношению к нравственной будущности человеческого рода "пророческая история" или "история a priori?" Как отвечает Кант на этот вопрос, мы уже знаем по его историко-философским взглядам<sup>369</sup>.

Определение нашего исторического будущего соответствует тому, как понимается исторический путь человечества вообще. Здесь возможны три взгляда: история человеческой нравственности представляется или постоянным регрессом,

т. е. возрастающей порчей, или постоянным прогрессом, т. е. возрастающим улучшением, или, наконец, сменой того и другого, т. е. в целом вечной неподвижностью. Если человечество становится все хуже и хуже, то его цель – абсолютное зло, такое состояние, в котором в человечестве не останется ничего хорошего. Такой взгляд Кант называет "террористическим представлением". Если человечество все улучшается, то его цель абсолютное добро, состояние, в котором в человечестве исчезает всякое зло. Такой взгляд Кант называет "эвдемонистическим представлением" или "хилиазмом". Наконец, если история колеблется между регрессом и прогрессом, то она в конце концов стоит на одной и той же точке, все ее стремления бесцельны и беспредметны, не что иное, как суетливая глупость; добро и зло взаимно нейтрализуются, и вся мировая история является пустой комедией. Такой взгляд Кант называет "абдеритским представлением". Если оценивать мировую историю с ограниченной точки зрения опыта, то движение ее может казаться одним регрессивным, другим прогрессивным, третьим – сменой того и другого, подобно путям планет, пока их рассматривали геоцентрически; путаница

разрешилась, когда Коперник стал на гелиоцентрическую точку зрения и установил ее. Но для оценки нравственного космоса и мировой истории не существует гелиоцентрической точки зрения, которую, по-видимому, следует искать в божественном предвидении<sup>370</sup>.

## 2. РАЗРЕШЕНИЕ СПОРНОГО ВОПРОСА

Эмпирическая точка зрения ничего не может дать относительно исторического хода и будущего человеческого рода. Допустим, что человечество обнаруживало до сих пор лишь регресс, – чистый опыт не может знать, не наступит ли еще поворот к лучшему и не наступит ли он как раз в силу этого, ибо все человеческое имеет свою меру. Так же мало может чистый опыт утверждать противоположный взгляд. Следовательно, в качестве единственно возможной точки зрения для определения исторического будущего человеческого рода остается чистый разум, который в силу морального закона требует постоянного прогресса к лучшему. Правда, это требование еще не доказательство, всего менее позитивное, какого в данном случае требует философия. Позитивное доказательство совершается посредством фактов. Итак, можно ли доказать, фактом, что человечество постоянно прогрессирует к лучшему? На такой точке стоит философско-юридический спорный вопрос.

Если человечеству присуща тенденция к добру, стремление к нравственной идее, то

постоянное прогрессирование к добру является ее неизбежным следствием. Вопрос в том, подтверждена ли эта тенденция к добру каким-нибудь историческим фактом, сообщением, которое не может быть объяснено ничем иным, кроме этой нравственной склонности человечества. Если есть такое событие, то оно служит несомненным признаком, по которому мы узнаем постоянный прогресс человечества. Для положения философа оно позитивный довод; само по себе оно не причина прогресса, а лишь исторический симптом его, основание для его познания. Под тенденцией к добру мы разумеем, что человечеству присуща идея справедливости, что это представление могущественнее, чем себялюбивые склонности, что люди способны хотеть чистого правового государства, что они готовы решить этот вопрос путем личных жертв и сделать все для того, чтобы в мире была осуществлена справедливость. Если человечество способно на такой энтузиазм, на такую силу воли, то ему присуще направление, при котором происходит постоянный прогресс к лучшему. Если существует событие, доказывающее такой энтузиазм, такую силу воли в человечестве, то разрешен вопрос, о котором идет речь. Итак, имеем ли мы такой факт,



который мог совершаться только в том случае, если идея права присуща человеческому роду и имеет в нем такую силу?

Такое знаменательное, характерное для всего человеческого рода событие Кант видит в попытке французского народа основать правовое государство. "Революция гениального народа, происходящая перед нашими глазами, может удалась или не удалась; она может быть в такой мере преисполнена бедствий и злодеяний, что благомыслящий человек, если бы даже он мог надеяться, предпринимая их вторично, на счастливый исход, никогда не решился бы проделывать эксперименты такую ценою, – и тем не менее эта революция, говорю я, встречает в душах зрителей такое сочувствие, которое граничит с энтузиазмом и, следовательно, не может иметь иного основания, кроме моральной склонности в человеческом роде". "Истинный энтузиазм может быть направлен только на идеальное и притом чисто моральное – таково понятие права, которое никак нельзя привить своекорыстию". "Даже понятие чести старого воинственного дворянства не устояло перед оружием тех, кто поставил своей целью право народа, к которому они принадлежат и защитниками которого они себя считают; с какой

экзальтацией симпатизировала им публика, смотревшая лишь со стороны без малейшего намерения оказать содействие!" "Это событие явление не революции, а эволюции естественно-правового строя". "Я утверждаю, что без всякого духовиденья могу предсказать человеческому роду по признакам и предзнаменованиям наших дней достижение этой цели и движение к лучшему, которое с этого момента должно стать уже не совсем регрессивным. Ибо такое явление в истории человечества уже не забывается, потому что оно открыло в человеческом роде склонность и способность к лучшему, до чего не мог бы додуматься ни один политик на основании всего предыдущего хода вещей"<sup>371</sup>.

Это место дополняет суждение Канта о французской революции. При всех обстоятельствах революция казалась ему насильственным ниспровержением государственного строя, несправедливостью, а правление Конвента несовместимым с условиями правового государства деспотизмом. В этом месте он берет французскую революцию в ее первоначальной идее и рассматривает ее с точки зрения всемирно-исторической; здесь она имеет для него значение всемирно-исторического

события, делающего эпоху, т. е. не просто факта, а эпохи. "Ибо такое явление в истории человечества уже не забывается". Кант предвидел, что французская революция совершит кругосветное путешествие. Теперь, когда со времени того явления прошло почти столетие, мир сам может судить, верно ли было предсказание Канта<sup>372</sup>.

Ясно, к чему клонится кантовская аргументация. Эпоха государственной реформы наступила, необходимость преобразования данного государства согласно требованиям справедливости вошла в сознание людей. Это сознание будет оформляться все отчетливее и с каждым днем увеличиваться в объеме и прочности; оно уже не может быть подавлено или изгнано из мира. Существующее государство стремится согласоваться с правовым государством; оно ищет этого согласования не путем насильственного переворота, а закономерным путем постепенного развития и реформы: такова высказанная идея и задача нового времени. В такую эпоху спор позитивной и рациональной юриспруденции настолько же закономерен, насколько плодотворен<sup>373</sup>.

## IV. СПОР ФИЛОСОФСКОГО И МЕДИЦИНСКОГО ФАКУЛЬТЕТОВ

### 1. РАЗУМ КАК ЦЕЛЕБНАЯ СИЛА

Мы понимаем спор низшего факультета с обоими высшими факультетами: позитивные учения о вере и праве нуждаются в критике разума, как они ее ни оспаривают. Но какое дело философскому факультету до медицинского, какое дело критике разума до врачебного искусства? Медицинские учения тоже позитивны не потому, что они санкционированы государством, а потому, что они возможны только через опыт; что можно прозреть только через опыт, не может явствовать независимо от опыта, т. е. через чистый разум. О чем же тогда спорить чистому разуму с медициной? В качестве теоретической науки последняя нигде не имеет открытой страницы для философии. В таком случае открытое место для философии должно было бы найтись в практической сфере врачебной науки. Не применяя ничего, кроме чистого разума, мы можем вывести из него известные религиозные и юридические понятия, мы можем

противопоставить позитивной вере рациональную веру, позитивному праву рациональное право, но медицинские прозрения не могут быть почерпнуты из чистого разума.

Однако чистый разум мог бы сам по себе обладать известной целебной силой, мог бы быть в известном отношении полезным даже для телесного здоровья человека и потому мог бы быть рассматриваем, как благодетельное врачебное средство. Предписывать это средство было бы первым и естественным правом философии. Но каким образом может применение чистого разума быть благотворно человеку для здоровья? Здесь разум может быть взят только в его практическом значении, не как способность познания, а как воля. Следовательно, вопрос в том, заключается ли в чистой силе воле целебная сила? Излечивать одной силой воли всевозможные болезни можно было бы лишь при помощи волшебства. Об этом, конечно, не может быть речи. Воля не панацея. Но если даже она только в состоянии содействовать сохранению здоровья или устранять известные болезненные настроения, то тем самым она уже без сомнения обладает

целебным влиянием на наше телесное благо, и тогда философия может по праву заявить

притязания и в медицине на известную область, которая может быть больше, чем кажется. Весь философско-медицинский спор касается этою влияния воли на телесные состояния, т. е. нашей моральной власти над телом. Вспомните критический уход Канта за своим здоровьем, он был, так сказать, своим собственным врачом по принципам чистого разума. На основании этого опыта, подтвержденного на нем самом, он пишет сочинение: "О власти духа подчинять себе болезненные ощущения посредством простого намерения"<sup>374</sup>.

## 2. МЕДИЦИНСКИЕ РАЦИОНАЛЬНЫЕ ЛЕЧЕНИЯ

Это сочинение является вместе с тем и ответом Канта на "Макробиотику" Гуфеланда, поставившую себе целью учить искусству удлинять человеческую жизнь и предотвращать и излечивать болезни: в первом отношении оно представляет собою диететику, во втором – терапевтику. Разумеется, что целебная сила воли особенно действительна в области диететики, и что рациональные учения о здоровье должны носить более диететический, нежели терапевтический характер. Философ дает нам верную копию своего собственного хорошо обдуманного образа жизни. Первое диететическое основоположение касается неизнеживания, закаливания тела в отношении тепла, сна, вообще режима. Для такого закаливания требуется упорядоченная диета и твердая воля.

Но существуют и известные болезненные ощущения, от которых можно освободиться только посредством твердого намерения не поддаваться им. Если позволить таким аффектам господствовать над собой, то развивается ипохондрия, вечное копание в себе в поисках

корня зла, которого ищут везде и не находят нигде. Против ипохондрии, к которой у самого Канта было природное предрасположение, помогает только твердое намерение не думать об этом. И против болезненных ощущений, мешавших его сну, Кант также применял силу воли, направляя внимание на совершенно другие безразличные представления (напр. имя Цицерона, заключающее в себе целый ряд побочных представлений) и вызывая тем усыпляющую рассеянность. "Я уверен", – прибавляет он, – "что во многих случаях ломота, судороги и даже эпилептические припадки и, пожалуй, подагра, пользующаяся славой неизлечимой, могли бы быть ослаблены, а постепенно и совсем прекращены твердым решением отклонять внимание от болезни, если только это не идет слишком вразрез с диетой удовольствия".

Мы уже рассказывали раньше, как Кант применял с таким же успехом силу воли против насморка и кашля, стараясь подчинить себе эти болезни "умышленным дыханием". Наконец, он обращает внимание врачебной полиции на одно общественное зло, вредящее зрению и особенно ученых, на "жалкое кокетство типографов, портящих людям зрение из эстетических

соображений. Они должны быть подчинены полицейским законам, дабы нас не постигло такое же несчастье, как жителей Марокко, где вследствие белой окраски домов слепнет значительная часть жителей"<sup>375</sup>.

Болезненные припадки, которые могут быть останавливаемы твердой волей, очевидно спазматического рода, но, разумеется, не все судорожные состояния могут быть побеждены волей. Кант сам страдал в последние годы от постоянной тяжести в голове, которое не поддавалось силе воли, наоборот, только еще усиливалось. Это мешало ему думать, удерживать представления и связывать их, промежуточные звенья ускользали, и он не мог мысленно ориентироваться среди потока представлений. Это не было простым недостатком памяти, а недостатком духа. Сила мышления убывала; она истощалась самым огромным напряжением, и тут уже не в силах была помочь никакая воля и никакая диета. Он смог подчинить себе тело энергией своего духа, но уже не мог более управлять духом: его человеческая мера исполнилась, он сам чувствовал свой конец. Он знал, что в его устном и письменном изложении уже ясно проглядывают признаки убывающей силы мышления и обрывающейся цепи

представлений.

Чувствуя убыль духовной силы, Кант закончил спор факультетов и заключил самописанием, как бы прощанием с жизнью, свою писательскую карьеру. "Когда я подготавливаю своего слушателя или читателя к тому, что я хочу сказать, как это приходится делать в каждом изложении, рисую ему в перспективе предмет, который я имею целью, затем возвращаю его внимание к исходной точке и наконец хочу связать первое с последним, со мной случается, что я должен задать слушателю (или мысленно самому себе) вопрос: да где же я? из чего я исходил? Это не ошибка мысли или только памяти, а недостаток присутствия духа, т. е. произвольная рассеянность, мучительнейшее состояние". "Это объясняет также, почему человек может хвалиться здоровьем для своего возраста, хотя относительно некоторых, лежащих на нем дел, должен записаться в список больных. Ибо бессилие в одно и то же время ограничивает применение жизненной силы и понижает ее затрату и истощение, и человек сознает, что он живет как бы только на более низкой ступени (как вегетирующее существо), т. е. может есть, ходить и спать, что считается здоровьем для животного

существования, но болезнью или инвалидностью для гражданской жизни (обязывающей к гражданским делам), и потому такой кандидат на смерть нисколько не противоречит себе этим. Искусство удлинять человеческую жизнь ведет к тому, что становишься терпимым до известной степени среди людей, что во всяком случае не может считаться особенно завидным положением. Но в этом виноват я сам. Почему не хочу я уступить место тянущимся вверх молодым росткам и суживаю привычное наслаждение жизнью для того, чтобы только жить? Зачем растягивать при помощи отречений в необычную длину слабую жизнь и вносить своим примером путаницу в таблицы смертности, в которых учтена и убыль слабейших от природы, и вероятная продолжительность их жизни, и подчинять все то, что обыкновенно называлось судьбой (которой покорялись с смирением и благочестием) собственному твердому намерению, которое едва ли может быть принято как общее диететическое правило для непосредственного проявления целебной силы разума и которое вряд ли вытеснит когда-нибудь терапевтические лабораторные формулы?"

## Книга третья

### КРИТИКА СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

#### Глава первая

### ЗАДАЧА И ПРОИСХОЖДЕНИЕ КРИТИКИ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ. УЧЕНИЕ О ЕСТЕСТВЕННОЙ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ. ТЕОЛОГИЯ И ЭСТЕТИКА

#### I. ЗАДАЧА КРИТИКИ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

##### 1. ПРОБЕЛ СИСТЕМЫ

Система чистого разума представлена во всем ее объеме. На основе критики разума воздвигнуто новое научное здание, разделившееся на два крыла – на метафизическое естествознание и мораль (натурфилософию и моральную философию), причем в тесной связи с последней

находятся основные черты философии истории и учения о религии. Остается еще одна задача, тема которой явствует из конструкции нашего научного здания, и решение которой имеет целью его завершение. Поскольку нам предстоит завершить это научное здание, ему недостает законченности, оно распадается на две главные части – учение о природе и учение о свободе, – объединенные в разуме, но противоположные друг другу в своих принципах. Пока эта противоположность остается неразрешенной, система включает в себе явный "пробел", который не только бросается в глаза как архитектурный недостаток, но и возбуждает сомнение относительно связи, единства и прочности всего фундамента. Заполнение этого пробела и завершение системы разума в духе критики разума является поэтому нашей новой и последней задачей.

Принципы метафизического естествознания были чистыми рассудочными понятиями, без которых невозможен никакой опыт, следовательно, и никакие объекты опыта, никакая природа или чувственный мир, и которые поэтому являются и называются понятиями природы, принципом метафизического учения о нравственности было понятие свободы; правда,

как то, так и другое понятие имеют значение в сфере явлений, но различным по существу образом; первые дают основоположения опыта, последнее – основоположение нравственной деятельности, значение первых лишь теоретическое, значение последнего лишь практическое или чисто моральное: понятие свободы не объясняет ничего в природе, рассудочные понятия или понятия природы не обосновывают ничего в нравственном мире. Как различно по существу их значение, так различно и их происхождение. Понятия природы возникают в рассудке, понятие свободы – в разуме, рассудок являет себя законодателем через понятия природы, разум – через понятие свободы. Законодательство рассудка теоретическое, законодательство разума практическое, теоретическое законодательство имеет силу только для познания, практическое только для воли; сфера познания – природа или совокупность объектов опыта, сфера воли – нравственный мир или моральный порядок вещей. Как природа относится к свободе, чувственный мир к нравственному, понятие природы к понятию свободы, так рассудок относится к разуму, способность познания к способности желания, теоретические силы духа к

практической. Вот те противоположности, без опосредствования которых остался бы несомненный пробел, совершенно разобщающий и разделяющий в нашем разуме теоретические способности от практической или рассудок от воли, в наших представлениях – понятия природы от понятия свободы или созерцания и понятия от идей, в явлениях – естественный мир от морального или чувственный от интеллигибельного.

## 2. ЗАПОЛНЕНИЕ ПРОБЕЛА

Из этого исследования вытекает проблема. Оба вида законодательства – теоретическое и практическое – противоположны друг другу и существуют вместе в одном и том же субъекте. Человеческий разум един и потому нуждается в связи и полном единстве как своих способностей, так и своих сфер. Если бы его основные силы были только противоположны друг другу, и между ними не было возможно никакое соединение, то была бы уничтожена и связанность в устройстве нашего разума, а вместе с тем и сам разум. Мы не можем отрицать этой противоположности как между силами разума, так и между сферами разума, и должны требовать их соединения: поэтому оно может состоять не в идентичности, а только в опосредствовании обоих, т. е. в промежуточном звене, соединяющем теоретический и практический разум, способность познания и способность желания, сферы природы и свободы.

Принципиальную возможность такого соединения мы уже имеем в изложенной части кантовского учения. Противоположность между рассудком и волей, как и противоположность



между природой и свободой, никоим образом не остается такой исключительной, какую констатирует вначале критика разума, и какую мы только что установили. Обе способности и сферы взаимно исключали бы друг друга, если бы они только существовали рядом. Этого нет и не может быть. Законы свободы должны осуществляться в чувственном мире, следовательно, сама природа в своем интеллигибельном основании должна быть способна к согласованию с этими законами. "Должно же быть основание единства между сверхчувственным, лежащим в основе природы, и тем, что заключает в себе практически понятие свободы, и хотя понятие не достигает ни теоретически, ни практически познания этого единства, т. е. не имеет для него особой сферы, оно все же делает возможным переход от мышления по принципам одного к мышлению по принципам другого"<sup>376</sup>. Нравственные законы универсальны, они суть мировые законы и имеют силу для всех чувственно-разумных существ, тогда как естественные законы имеют силу только для чувственных вещей; поэтому практический разум простирается дальше, чем теоретический, и стоит не рядом с ним, а выше его; т. е. он имеет примат. В понятии примата практического

разума, этом ядре кантовского учения, указано уже не только то, что природа и свобода могут быть соединены, но и как, то есть посредством какого промежуточного звена связываются понятия природы с понятием свободы.

### 3. ТЕЛЕОЛОГИЯ И СПОСОБНОСТЬ СУЖДЕНИЯ

Явления природы могут объясняться только по закону механической причинности, свободные же действия только по закону моральной причинности. Моральная причина есть конечная причина (намерение) или цель, поэтому единственный возможный способ объединения природы и свободы – это объединение понятий природы и цели: оба понятия объединяются в понятие естественной целесообразности. Функция нашего рассудка состоит в том, чтобы познавать природу, функция нашего практического разума в том, чтобы осуществлять свободу: та средняя способность между обеими поэтому не может иметь никакой другой функции, как подчинять свободе природу или, что означает то же самое, представлять последнюю через первую, т. е. через понятие цели. Такое посредствующее представление есть суждение: таким образом промежуточное звено между теоретическим и практическим разумом не может быть никакой другой способностью, кроме способности суждения.

Но само суждение есть функция рассудка и,

следовательно, совпадает с ним или относится вместе с ним к (высшим) познавательным способностям. Если способность суждения должна составлять промежуточное звено между способностью познания и способностью желания, то она должна быть отлична от обеих как особая способность, следовательно, быть способностью суждения другого рода, чем та, которая дает теоретическое познание. В каждом познавательном суждении частный случай субсумируется под правило, или последнее применяется к нему; поэтому такое суждение состоит в применении данного правила или в подчинении частного понятия данному общему, через которое оно определяется и познается. Такое суждение Кант называет "определяющим". Если же мы судим без данных правил или субсумируем частное понятие под общее, которое не дано, что, очевидно, происходит, когда мы судим о вещах как о целесообразных, то такое суждение, по выражению нашего философа, не определяющее, а "рефлектирующее". Как понятие естественной целесообразности относится к понятию природы и свободы, так рефлектирующая способность суждения относится к теоретическому и практическому разуму: она образует то необходимое

промежуточное звено между обоими и осуществляет то подчинение природы свободе (целесообразность), на которое нас уполномочивает примат практического разума.

Если природа и свобода должны быть соединены, то это соединение возможно только через понятие естественной целесообразности; если это понятие установлено, то единственная соответствующая ему способность – это рефлектирующая способность суждения; если существует такая способность суждения, то ее трансцендентальным принципом должна быть естественная целесообразность подобно тому, как пространство и время были основными формами чувственности, категории – основными формами рассудка, идеи – основными формами разума. Это "если" имеет пока гипотетическое значение. Надо доказать, что естественная целесообразность не есть произвольно созданное или искусственно произведенное понятие, а принцип разума – понятие, без которого наш разум не может обойтись, в котором он неизбежно нуждается, хотя не для объяснения и познания, а для рефлектирующего исследования или обсуждения вещей. Мы определяем теперь задачу нового критического исследования только в видах ознакомления с его темой для предварительной

ориентировки. Ясно, какой пробел в системе должен быть заполнен и чем: это пробел между теоретическим и практическим законодательством разума, который должен быть заполнен учением о естественной целесообразности. Соответственно этому система философии распадается на три главные части: теоретическую философию, практическую философию и телеологию. Система разума основывается на исследовании или критике способностей разума: теоретическое законодательство совершается через рассудок, практическое – через моральный разум, телеологическое (поскольку оно имеет право называться законодательством) – через рефлектирующую способность суждения. Соответственно этому критика разума в целом должна разрешить три главных задачи – они суть: 1. критика способностей познания, или, как назвал совокупность последних наш философ, – чистого разума; 2. критика практического разума; 3. критика (рефлектирующей) способности суждения. Обе первые задачи разрешены, критика способности суждения составляет последнюю, подлежащую еще выполнению тему для завершения основоположений критической философии.

#### 4. ЧУВСТВО И ЭСТЕТИЧЕСКАЯ СПОСОБНОСТЬ СУЖДЕНИЯ

Рефлектирующая способность суждения, поскольку она только рефлектирует, составляет промежуточное звено между теоретическим и практическим разумом, между способностью познания и способностью желания; но поскольку она и судит, следовательно, познает, она относится к познавательным способностям и именно к высшим, так как подобно им она судит по принципам. Существует три рода принципиальных суждений: теоретические или научные, практические или моральные и телеологические. Соответственно этому существует и три высших познавательных способности: теоретическая, практическая и телеологическая, или рассудок, разум и рефлектирующая способность суждения. Последняя становится между обеими первыми и соответственно этому является средней в порядке трех высших познавательных способностей.

Если рассматривать рассудок, способность суждения и разум как формы высшей познавательной способности в самом широком смысле, то они не исчерпывают всей организации

нашего разума, а составляют среди основных способностей духа вообще ту группу, которая охватывает все способности судящего или познавательного (теоретического) характера. Но дух не только судит или познает, но и желает или хочет: его основные способности суть познавательная способность во всем ее объеме (включающем определяющую, рефлектирующую и моральную способность суждения) и способность желания (воля). Здесь снова в организации нашей духовной природы оказался бы пробел между основными способностями познания и хотения, если бы не существовало третьей средней основной способности, которая непосредственно явствует из нашего внутреннего опыта. Дух не только познает и желает, но и чувствует. Между способностью познания и способностью желания стоит чувство удовольствия и неудовольствия, которое связывается как с той, так и с другой, отличаясь и от той, и от другой.

Если мы сравним теперь организацию наших душевных способностей вообще с организацией наших высших способностей познания в частности, то как в той, так и в другой обнаруживаются три основные способности: там – способность познания, чувство удовольствия

или неудовольствия и способность желания; здесь – рассудок, рефлектирующая способность суждения и (практический) разум. Средняя основная способность духа есть чувство удовольствия и неудовольствия, средняя способность познания – рефлектирующая способность суждения. В каком отношении чувство удовольствия и неудовольствия стоит к способности познания и желания, в таком же отношении рефлектирующая способность суждения стоит к теоретическому и практическому разуму. Чем по своему положению и значению в организации нашего духа является чувство удовольствия и неудовольствия, тем по своему положению и значению является в организации нашей способности познания рефлектирующая способность суждения. Отсюда уже можно предположить, что между тем и другим, между этим чувством и этой способностью суждения должна иметь место своеобразная связь и сродство, и из нашего внутреннего опыта легко познать то, что может быть точнее доказано и обосновано только в дальнейшем исследовании: что существует чувство удовольствия и неудовольствия, не интеллектуального и не морального характера, не имеющее потому ничего общего со способностью

познания и способностью желания, отличающееся как от той, так и от другой и именно в этом обнаруживающее свою полную своеобразность – это эстетическое чувство. И точно так же существует рефлектирующая способность суждения, которая судит не теоретически и не практически, не научно и не морально, отличаясь как от теоретического, так и от практического разума, именно потому занимая в собственном смысле слова средину между тем и другим и обнаруживая тем полное своеобразие: это эстетическая способность суждения. Здесь ясно выступает связь чувства удовольствия и неудовольствия с рефлектирующей способностью суждения: способность относить объекты к этому чувству и оценивать их соответственно этому, есть вкус. Рефлектирующая способность суждения разделяется таким образом на телеологическую (в более тесном смысле) и эстетическую, причем последняя, являясь собственно той средней способностью, заполняющею пробел, составляет такую существенную часть целого, что Кант мог бы назвать свою Телеологию и Критику способности суждения также и "Критикой вкуса", которая как бы вполне покрывает и ту и другую.

Из систематической организации разума и

духа вообще, насколько она выяснена нам руководящей нитью кантовской критики, мы указали на пробел в системе и на единственно возможный способ его заполнения, и мы выбрали этот путь для определения нашей задачи не по субъективному вкусу, а потому, что сам философ избрал его для обоснования критики способности суждения, заявляя не раз, что он ориентировался в проблеме последней и в способе ее разрешения благодаря результатам своей критики разума и архитектонике своей системы. Мы должны были представить себе ход идей, который служил нашему философу руководящей нитью в определении и выполнении его последней темы, чтобы быть в состоянии прежде всего проследить по этой нити возникновение критики способности суждения, вся задача которой распадается на две главные проблемы – проблему телеологии (в более тесном смысле) и проблему эстетики.

## II. ПРОИСХОЖДЕНИЕ КРИТИКИ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

### 1. ПРОБЛЕМА ТЕЛЕОЛОГИИ

Сочинение написано в промежутке меж 1787 и 1790 годом<sup>377</sup>. В его законченном виде критика эстетической способности суждения составляет первую часть, критика телеологической способности суждения – вторую; в развитии же идей Канта, создавших это последнее критическое произведение, последовательность тем обратная: основной вопрос телеологии занимал нашего философа гораздо раньше, чем основной вопрос эстетики, и не трудно проследить, что понятие цели и ее значение в природе вещей научило Канта отличать рефлектирующую способность суждения от определяющей.

Еще в самом начале докритического периода он выдвинул значение этого понятия и высказал в своем предисловии к "Естественной истории неба", что по закону механической причинности можно, правда, объяснить возникновение и устройство мирового здания, но никоим образом

невозможно объяснить самого маленького органического тела, какой-нибудь травки или гусеницы; он хотел уже здесь установить отличие организующей силы природы от просто движущей и определяемой внешними причинами и заставить признать границы механических принципов в пределах опыта и наблюдения природы<sup>378</sup>.

В позднейших исследованиях о возникновении человеческих рас и определении этого понятия, очевидное согласование между разделением рас и разделением частей света, соответствующая этому разделению способность человечества к приспособлению и склонность к распространению на земле вынудили Канта отстаивать целесообразную организацию человеческой природы и защищать перед Форстером "применение телеологических принципов в философии". Это сочинение появилось двумя годами раньше, чем критика способности суждения, и двумя годами позже, чем метафизические первоосновы естествознания. Кант писал его, уже будучи занят разработкой своего последнего критического

сочинения<sup>379</sup>.

Организирующие причины суть целедеятельные и потому внутренние, механические же причины суть внешние. В своем метафизическом естествознании Кант доказал, что в физическом мире непознаваемы никакие другие причины, помимо пространственных, следовательно, внешних или механических, что всякое объяснение из внутренних причин есть гилозоизм, а гилозоизм есть смерть всякой натурфилософии<sup>380</sup>. Органические существа суть тоже тела. Поэтому если необходимо телеологическое рассмотрение или оценка их, то она никак не может претендовать на значение естественнонаучных познавательных суждений, и ее источником должна быть способность суждения иного рода, чем определяющая.

Кант защищает необходимость телеологической оценки органических тел перед Форстером, объявившим организующие причины механическими и познаваемыми. Наш философ оспаривает не возможность, а только познаваемость механического происхождения органических существ: по организации нашего разума мы не в состоянии прозреть, каким образом внешние или механические причины производят органические тела.

Мы познаем опытом, что последние организованы целесообразно, и этот опыт вынуждает нас выводить возникновение организмов из целедеятельных (организующих) сил, которые мы должны отличать, как таковые, от механических.

Целедеятельные силы определимы лишь постольку, поскольку они познаваемы; они познаваемы лишь постольку, поскольку они даны, а даны они нам только в нашем внутреннем опыте, никак не во внешнем. Или, иначе говоря: целедеятельные силы очевидны и познаваемы для нас лишь постольку, поскольку они интеллигентны и сознательны, и наоборот, непознаваемы и непостижимы постольку, поскольку они действуют без интеллигенции и сознания, как силы телесного мира.

Поэтому целедеятельные силы природы непознаваемы, и в пределах натурфилософии не должно быть речи об организующей основной силе. Если же опыт тем не менее вынуждает нас применять целевые понятия при рассмотрении органической природы, т. е. рассматривать эти тела так, как если бы они возникли через целедеятельные силы, то такая точка зрения, правда, необходима, и ее требует наш разум, но она не имеет характера познающего или

определяющего, а только рефлектирующего. Поэтому должна существовать способность обсуждения, основанная в нашем разуме и применимая только к объектам опыта или употребляемая эмпирически, но не служащая для познания или определения явления ни через метафизические, ни через эмпирические понятия: эта способность есть рефлектирующая способность суждения, и ее трансцендентальный принцип – принцип естественной целесообразности. После всех предыдущих исследований, с одной стороны, необходимое, с другой стороны, невозможное значение телеологии не оставляет места никакому другому пониманию ее, кроме того, которое Кант установил и развил в Критике способности суждения.

Вся тема телеологии во всем объеме заключалась уже в том главном произведении Канта, которое кладет основу его учения, и весьма важно уяснить себе отчетливо эту связь между критикой чистого разума и критикой способности суждения. Точка соприкосновения кроется в выводах учения об идеях, в том "добавлении к трансцендентальной диалектике", в котором трактуется о "регулятивном применении идей чистого разума" и о "конечной цели естественной



диалектики человеческого разума". Критика разума учит нас возникновению явлений и их познанию, она показывает, каким образом из многообразия содержания впечатлений (ощущений) образуется через основные формы связанные впечатления или явления, каким образом из них образуются через основные понятия рассудка связанные явления или опыт, каким образом из него создаются через основные понятия разума, т. е. через идеи, связанный опыт или система всех опытных познаний, которая хотя и никогда не может принять законченного и готового вида, но к которой всегда надо стремиться, и которая заключается в непрестанно прогрессирующем развитии.

Идеи – это не единство вещей, а единство нашего опыта, и они не дают единства всякого опыта, а требуют его, они не объекты, а цели, они не создают опыт, а регулируют его и вынуждают нас систематизировать эмпирические прозрения и неуклонно стремиться в развитии этой системы к высшему единству, которое, как таковое, никогда не достижимо объективно, но всегда необходимо субъективно. Поэтому философ назвал идеи максимами или регулятивными принципами. Система всего опыта требует единообразной и общей связи всех явлений: высшего единства в

высшем многообразии, упорядоченной лестницы, связывающей все явления и постепенно поднимающейся от самых низших индивидуумов через низшие к высшим видам до самого высшего рода и спускающейся от него так же постепенно вниз. Если мы выразим эти необходимые требования в форме законов, то это будут законы общего единства многообразия и сродства всех явлений, или, как назвал их Кант, однородность (гомогенность), разновидность (спецификация) и сродство (непрерывность) в природе вещей.

Если мы допустим, что в действительности из одного существа происходит путем прогрессирующего и постоянного дифференцирования бесконечное многообразие явлений в постепенном порядке, то этот естественный закон спецификации создаст систему природы, отвечающую всем требованиям, которые ставятся нашему опыту идеями разума и которые служат его руководящей нитью. Тогда природа поступала бы так логически, как судящий и систематически разделяющий рассудок: она была бы живым произведением искусства, которое выполняется своими собственными целедеятельными силами и происходит в конечном счете от высшей интеллигенции. Соответственно этому закон

совпадает с естественной целесообразностью или, что то же самое, с целедеятельностью сил природы, т. е. с "техникой природы", и состоит в полном согласии между естественной системой вещей и познавательной системой нашего разума; природа, если она имеет и выполняет такой закон, является вполне соответствующей нашей способности суждения: она рациональна и действует рационально.

Из этих исследований явствует, что философ употребил следующие обозначения как равноценные в обосновании своей критики способности суждения, и в каком смысле он их употреблял: система всего опыта – система природы – естественный закон спецификации – специфическая закономерность природы – естественная целесообразность (разумная сторона деятельности природы) – согласованность или соответствие природы с нашими способностями познания или суждения. Но система всего опыта не дана, а требуется, она имеет характер не объективного, а лишь субъективного единства или максимы: поэтому и естественная целесообразность не конститутивный, а регулятивный принцип; и способность суждения, которая следует этой руководящей нити, не определяющая, а рефлектирующая способность

суждения, не познающая явления, а лишь обсуждающая и в применении своего принципа не переходящая границ опыта.

Связь между критикой чистого разума и критикой способности суждения, точнее говоря, между учением об идеях первой и введением во вторую состоит в том, что максима спецификации или специфической закономерности природы равнозначаща с принципом естественной целесообразности. Учение об идеях дает нашему познанию закон спецификации, или максимум специфической закономерности природы; основная тема введения в критику способности суждения есть принцип естественной целесообразности. Установить этот принцип вынуждает нас не только целостность нашей системы разума, но сама природа и факты нашего опыта.

Под природой мы разумеем наш чувственный мир или совокупность всех возможных объектов опыта; все естественные вещи суть предметы возможного опыта, в то же время каждая представляет собою своеобразное явление. Наши рассудочные понятия суть условия опыта вообще, они дают принципы чистого естествознания или всеобщие законы природы; мы познаем через эти понятия всеобщую природу вещей, не их

специфический характер. Но и последний – тоже факт опыта и, как таковой, подчинен принципу и закону причинности. Поэтому согласно последнему осуществляется не только всеобщая, но и специфическая закономерность естественных вещей. Всеобщая закономерность – это закономерность механических или внешних причин, откуда не может быть объяснен своеобразный характер естественных вещей, в особенности устройство органических тел: следовательно, для специфической закономерности остается лишь закономерность внутренних причин или целей.

Отсюда следует: 1. что без телеологии опытом мы не можем познать вполне естественную закономерность вещей, 2. что из телеологии мы можем делать лишь эмпирическое употребление. Но так как наш научный опыт простирается не дальше, чем наши рассудочные понятия, посредством которых не познаются в пределах телесного мира никакие внутренние причины или цели, то отсюда вытекает: 3. что телеология не может определять наш опыт, а только руководить им, т. е. служить ему путеводной нитью или масштабом, и что, соответственно этому, та необходимая способность нашего разума, которая судит телеологически, будет не рассудком и

определяющей способностью суждения, а рефлектирующей, к которой принцип естественной целесообразности относится так, как пространство и время относятся к нашей чувственности, как категории к нашему рассудку и идеи к нашему разуму<sup>381</sup>.

## 2. ПРОБЛЕМА ЭСТЕТИКИ

В критике способности суждения тема эстетики является в своеобразной троякой постановке: 1. она подчинена теме телеологии, ибо эстетическая целесообразность, как это выясняется, есть особый вид естественной целесообразности, 2. она помещается рядом с темой телеологии, ибо критика способности суждения распадается на критику эстетической и телеологической способности суждения, и 3. она являет собою не только часть и первую часть целого, но и существенную часть, содержащую те открытия, которые всего менее были подготовлены в предшествовавших исследованиях или почти совсем не были подготовлены. Дело сводится к двум воззрениям, которых у Канта не было до Критики способности суждения: первое касается своеобразности эстетического чувства и суждения, т. е. его отличия от всех других видов чувств и суждений; второе касается всеобщности и необходимости т. е. априорности принципов, на которых основывается суждение вкуса, и без которых была бы невозможна его критика в смысле нашего философа. Правда, тема эстетики

не отсутствовала в прежних работах и проектах Канта, но отсутствовала проблема, которую ставит и разрешает Критика способности суждения.

В докритический период мы познакомились с "Наблюдениями над чувством прекрасного и возвышенного" (1764 г.), стоявшими в связи с английской моральфилософией и с Руссо, и рассматривали моральное чувство как разновидность эстетического, причем последнее понималось и практиковалось эмпирически.

Когда философ приступил к развитию своего нового учения тотчас же после своей диссертации на ученую степень, он прежде всего имел намерение написать сочинение о границах чувственности и разума, в котором должен был заключаться также и "очерк того, что составляет суть учения о вкусе, метафизике и морали". Так писал он М. Герцу 7 июня 1771 г.<sup>382</sup>.

По-видимому, уже тогда имелась в виду критика вкуса, которая должна была быть присоединена к критикам чистого и практического разума и, равно как и последняя, обоснована на трансцендентальных принципах. Однако дело так не обстояло. Ибо в критике чистого разума, появившейся десятью годами позже, Кант отрицает возможность такого учения

о вкусе и не признает значения ни за какой другой трансцендентальной эстетикой, кроме критики чувственной способности познания, т. е. учения о пространстве и времени. Он ясно высказывает это в примечании, которым он сопровождает введение трансцендентальной эстетики: "Немцы – единственные, пользующиеся теперь словом эстетика для обозначения того, что другие называют критикой вкуса. Здесь в основе кроется тщетная надежда, которую питал прекрасный аналитик Баумгартен, рассчитывая подчинить принципам разума критическую оценку прекрасного и возвести ее правила в науку. Однако такая попытка тщетна, ибо мыслимые правила или критерии по своим источникам лишь эмпиричны и, следовательно, никогда не могут служить законами а priori, по которым должно было бы направляться наше суждение вкуса, и последнее, наоборот, служит настоящим пробным камнем истинности первых. Поэтому можно посоветовать принять снова это обозначение и удерживать его за учением, являющимся истинно-научным, чем мы приблизились бы к языку и мысли древних, у которых было очень популярно разделение познания на *αισθητικά* и *νοητικά*".

То же самое примечание он повторяет во

втором издании критики (1787 г.) с некоторыми модификациями, упущенными Гартенштейном в его обоих полных собраниях сочинений (1838 и 1867 г.). Здесь говорится: "Однако эти попытки тщетны, ибо мыслимые правила или критерии лишь эмпиричны по своим главным источникам и, следовательно, никогда не могут служить определенными законами а priori, с которыми должно было бы соотноситься наше суждение вкуса" и т. д. В конце прибавлено, как бы для того, чтобы сохранить в учении о вкусе название эстетики, что его "надо понимать отчасти в трансцендентальном смысле, отчасти в психологическом значении". Так как, согласно критике разума, никакая другая психология, кроме эмпирической, не может иметь значения, то и здесь философ признает значение за учением о вкусе только на эмпирических основаниях<sup>383</sup>. Мы имеем право допустить, что Кант сохранил еще этот взгляд к концу 1786 года (когда было напечатано это примечание), и что переворот произошел лишь в течение следующего года.

Что касается времени и способа возникновения нового учения о вкусе, более близкие сведения дают нам относящиеся к тому же времени письма Канта к Рейнгольду.

Последний издал тогда свои "Письма о кантовской философии" и только что начал учительскую деятельность в Иене. Философ благодарит его за эти "прекрасные письма", и шлет ему для "Немецкого Меркурия" известную нам статью "О применении телеологических принципов в философии". На страницах этого послания от 18 декабря 1787 года он говорит: "Смею уверить, не греша самомнением, что чем дальше я подвигаюсь по своему пути, тем меньше меня беспокоит, что какое-нибудь возражение или какой-нибудь союз (подобные вещи не представляют теперь собою ничего необыкновенного) может нанести серьезный ущерб моей системе. Это глубокое убеждение вырастает у меня не только из того, что, переходя к новым начинаниям, я нахожусь всегда в согласии с самим собой, но если я иногда не совсем умею установить метод исследования предмета, мне достаточно вспомнить общую таблицу элементов познания и относящихся к нему душевных сил, чтобы получить разъяснения, которых я не ожидал. Так, теперь я занят критикой вкуса, причем открываются принципы а priori иного рода, чем прежние. Ибо душевных способностей три: способность познания, чувство удовольствия и неудовольствия и способность

желания. Для первой я нашел принципы а priori в критике чистого (теоретического разума), для третьей – в критике практического разума. Я искал их и для второй, и хотя я вообще считал невозможным найти таковые, меня навела на этот путь та систематичность, которую открыло мне в человеческом духе расчленение истинных рассмотренных раньше способностей, оставляя достаточно материала, чтобы удивляться этой систематичности в течение всего остатка моей жизни и исследовать ее всякий раз, как к тому представляется возможность. Таким образом, я признаю теперь три части философии, имеющие каждая свои принципы а priori, которые можно исчислить, определяя точно объем возможного таким путем познания: теоретическая философия, телеология и практическая философия, причем средняя признается самой бедной априорными основаниями определения. Исследование ее, под названием критического вкуса, я надеюсь иметь к Пасхе законченным – если не в печати, то в рукописи<sup>384</sup>.

Мы видим, что к концу 1787 года философ нашел принципы а priori для эстетического чувства, что раньше он считал невозможным и еще за год перед тем решительно отрицал. Разработка нового учения о вкусе затянулась, и

сочинение, которое должно было быть закончено на Пасху 1788 г., не было еще готово для печати и к Михайлову дню этого года, как рассчитывал философ в своем следующем письме<sup>385</sup>. На пути встретился целый ряд препятствий: занятия по службе и полемика с Эбергардом, начатая сочинением "Об одном открытии, после которого всякая новая критика чистого разума должна оказаться излишней".

Между тем критика вкуса разрослась до критики способности суждения, составив часть ее, и должна была появиться к осенней ярмарке 1789 года. Так писал Кант 12 мая 1789 года<sup>386</sup>. Но и эта надежда остается неосуществленной, и произведение появляется одновременно со статьей против Эбергарда только к Пасхе 1790 года. Среди прочих препятствий дало себя чувствовать нашему философу и бремя лет. "Плохое дело старость", – писал он 1-го декабря 1789 г. "В 66 лет детальные исследования становятся все тяжелее, и является желание иметь право отдохнуть от них, если только иметь счастье знать, что другие возьмут на себя продолжить их. В этом отношении я возлагаю надежды на вас, за что как я, так и публика будем вам глубоко обязаны. Я готовлю нечто о Эбергарде. Это и критика способности

суждения, вероятно, попадут в ваши руки к Пасхе"<sup>387</sup>.

Второе издание критики чистого разума уже появилось, а критика практического разума была уже почти готова к печати, когда Кант поставил ближайшей своей задачей обоснование своего нового учения о вкусе. Мы видим это из письма к Хр. Г. Шюцу, которое, как установлено и доказано, было неправильно датировано в печати и написано не 25 января, а, вероятно, 25 июня 1787 года,<sup>388</sup> так как в начале письма Кант предполагает, что Шюц уже получил экземпляр нового издания критики разума, появившегося на Пасху 1787 г. В заключении сказано: "Идею Гердера рецензировать 3-ю часть должен будет взять на себя кто-нибудь другой, выяснив, что он другой, потому что у меня нет для этого времени, так как я должен немедленно перейти к работе Основоположения критики вкуса".

Обоснование нового учения о вкусе требует, чтобы Кант нашел в чистом разуме принципы эстетического чувства и суждения, т. е. сделал открытие, возможность которого опровергалась еще во втором издании критики разума. Новое произведение возникло, таким образом, во второй половине 1787 года, оно видоизменяется в первом же изложении и к концу этого года не называется

уже "Основанием критики вкуса", а "Критикой вкуса". Принципы вкуса подчиняются принципу естественной целесообразности и образуют особый род телеологии, совершенно отличной от логической и моральной телеологии и составляющей собственно середину между обеими. Так как в подразделении всей философии телеология должна составлять средний член между теоретической философией и практической, то Кант отождествляет телеологию, как таковую, с критикой вкуса. Так обстоит дело в декабре 1787 года, как явствует из первого письма к Рейнгольду. Но телеология, как это выясняется уже из учения об идеях в критике разума и из значения понятия цели в органическом естествознании, есть принцип рефлектирующей способности суждения вообще: поэтому критика вкуса должна была разрастись в критику способности суждения и распространить свою сферу уже не на всю телеологию, а только на часть ее, которая заняла место первой, благодаря новизне своего содержания и в силу того, что она являет собой существенную часть. Так в течение времени от половины 1787 года вплоть до половины 1789 года это третье и последнее из критических основных произведений Канта, развиваясь непрерывно,

складывается в то, что оно собою представляет: сперва оно называется "Основанием критики вкуса" потом "Критикой вкуса", наконец, как видно из третьего письма к Рейнгольду, "Критикой способности суждения".

Для введения и обоснования этого произведения надо было решить две задачи: 1. вывести из систематической организации и единства разума основоположение телеологии (естественной целесообразности) и необходимость рефлектирующей способности суждения и 2. вывести из принципа телеологии различие в этой способности суждения эстетической и телеологической способности. Решение этих обеих задач составляет тему введения.



### III. ВВЕДЕНИЕ В КРИТИКУ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

#### 1. ДВА ВВЕДЕНИЯ

Кант составил два введения к своей критике способности суждения, из которых одно он поместил в самое произведение, а другое отложил и сообщил через несколько лет Як. Сиг. Беку, комментатору своих главных произведений для пользования по усмотрению, когда последний издавал "Разъяснительные извлечения из критических сочинений господина профессора Канта, составленные согласно совету последнего"<sup>389</sup>. Бек сделал дословное извлечение из рукописи, заключавшее в себе то, "что он нашел в ней оригинального", и опубликовал эту выдержку в виде прибавления ко II тому (1794 г.) под заглавием: "Примечания к введению в критику способности суждения"<sup>390</sup>. Через сорок лет статья эта появилась в собранных Хр. Фр. Штарке "мелких избранных сочинениях Канта" под заглавием "О философии вообще и о критике способности суждения в частности". Оба издателя полных собраний сочинений Канта, сохранив в

этом названии только первую часть, дали сочиненно слишком широкое по его содержанию заглавие "О философии вообще". Гартенштейн в своем втором издании полного собрания сочинений (1867 г.) выбрал более точное и соответствующее содержанию заглавие: "О философии вообще, к введению в критику способности суждения"<sup>391</sup>.

Извлечения Бека почти равняются по объему настоящему введению в критику способности суждения, рукописная же статья философа была по всей вероятности гораздо объемистее, никоим образом не представляя собою простого наброска введения, как ее назвал позднейший издатель. Сообщая эту рукописную статью своему комментатору, Кант сам заявил, что предназначал ее для введения к своему произведению и не использовал ее для этого только благодаря ее сил<sup>392</sup>. Поэтому можно сказать с уверенностью, что статья, которую получил Бек, была не оброком, а первоначальным введением в развитом виде, слишком перешедшим границы введения. Это вынудило философа дать более краткое изложение, состоявшее не в извлечении из имевшей ее рукописи, а в новой переработке и переделке, из которой вышло настоящее введение, более соответствующее самому

произведению как мерой своей объема, так и более точным разграничением заключающихся в нем тем.

Такие прекрасные введения пишутся или редактируются обыкновенно по завершении произведения. Поэтому мне представляется вероятным, что то первое введение, из которого Бек сделал свое извлечение, предшествовало завершению произведения (обеих его частей) и возникло во второй половине 1787 года, тогда как новое введение, которое Кант поместил в свое произведение, было составлено после – может быть, только в январе 1789 года. Если в своем письме от 29 декабря 1789 года философ пишет редактору "Berliner Monatsschrift" Иог. Эр. Бистеру: "Я должен теперь заканчивать работу приблизительно одного месяца"<sup>393</sup>, то тут, конечно, не могло подразумеваться никакое другое произведение, кроме критики способности суждения. Я думаю, что первоначальное введение, которое мы знаем в извлечении, является первым, а настоящее введение – последним из всего того, что было написано при разработке этого произведения.

Делая сравнение между извлечением Бека с его семью отделами, обозначенными особыми заглавиями, и девятью пунктами нашего

введения, мы замечаем в обоих один и тот же план и одинаковое расположение, переходящее от системы и разделения всей философии к обоснованию и разделению рефлектирующей способности суждения и заканчивающееся схемой завершённой системы разума<sup>394</sup>.

Одно введение отличается от другого тем, что в первом Кант развил точнее и детальнее, чем во втором, уясненную нами связь между критикой чистого разума и критикой способности суждения, между учением об идеях и рефлектирующей способностью суждения, между принципом спецификации (специфической закономерности) природы и принципом естественной целесообразности. На этом широком систематическом фундаменте основывается телеология и необходимость рефлектирующей способности суждения, а на последнюю, в свою очередь, опирается априорное обоснование эстетического чувства и суждения, т. е. критика вкуса. Когда в июне 1787 года Кант писал: "Я должен непосредственно приступить к основоположению критики вкуса", – он был поглощён идеями, которые он настолько обстоятельно развил в своем первом введении, что оно могло и, пожалуй, должно было относиться к критике способности суждения, как

обоснование метафизики нравов к критике практического разума.

Так как мы уже обстоятельно развили систематическое обоснование телеологии и рефлектирующей способности суждения на фундаменте критики разума и согласно руководящей нити обоих введений<sup>395</sup>, то нам остается лишь выяснить, какие виды различаются в понятии естественной целесообразности и в соответствующей ему способности суждения.

Вторая тема касается основания и подразделения способности суждения:

А) Обоснование. В извлечении оба следующих заголовка гласят: 3. Об опыте, как системе способности суждения 4. О рефлектирующей способности суждения. В введении: III. О критике способности суждения как звене, соединяющем обе части философии в одно целое. IV. О способности суждения как законодательной способности a priori. V. Принцип формальной целесообразности природы есть трансцендентальный принцип способности суждения. VI. О соединении чувства удовольствия с понятием целесообразности природы.

Б) Разделение. В извлечении оба следующих заглавия гласят: 5. Об эстетике способности обсуждения; 6. Об отыскании принципа

технической способности суждения. В введении: VII. Об эстетическом представлении целесообразности природы. VIII. О логическом представлении целесообразности природы.

Третья тема касается расположения и схемы завершённой системы критики разума. В извлечении последнее заглавие гласит: энциклопедическая интродукция критики способности суждения в систему критики чистого разума. В введении: IX. О соединении законодательств рассудка и разума через способность суждения.

## 2. ЭСТЕТИЧЕСКАЯ И ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

Цели суть намерения, которые ставятся целедеятельными силами, не могущими, судя по нашему опыту, быть никакими иными способностями, кроме интеллектуальных, так как целедеятельные или внутренние причины в телесном мире для нас непознаваемы и остаются непознаваемыми. Поэтому если мы приписываем естественным вещам целесообразную организацию, то мы подчиняем их интеллигенции, намерения которой, как нам кажется, они выполняют. Эта интеллигенция или наша собственная, которая может только представлять, т. е. созерцать и судить, или интеллигенция, отличная от нашей, лежащая в основе самой вещи, т. е. ее происхождения или возникновения. В первом случае естественная целесообразность вещи заключается в ее согласовании с нашим созерцанием, во втором в ее согласовании с идеей, которая создала объект и обнаруживается в его бытии: целесообразность первого рода субъективна, целесообразность второго рода объективна; первая только формальна или эстетична, ибо в этом случае

простое представление вещи согласуется с известным нашим чувством; последняя же реальна или логична, ибо в этом случае понятие естественной цели осуществляется в бытии вещи. На эстетическом роде естественной целесообразности основывается эстетическое суждение, на логическом – телеологическое.

Если мы допустим, что целесообразность вещи состоит только в ее отношении к нашей интеллигенции или нашему представлению, то цель, которую она выполняет, не может лежать ни в чем ином, как в одном только созерцании<sup>396</sup>, которое, как таковое, ничего не познает о веществе предмета и о способе его организации, а познает лишь его форму и судит о ней: поэтому субъективная целесообразность тождественна формальной. Различия нет, говорим ли мы: "чистая форма вещи" или "одно только наше созерцание ее". Поэтому характер субъективной или моральной целесообразности надо искать только в нашем созерцании, т. е. в целесообразном отношении или согласовании тех представляющих способностей, которые участвуют в нашем созерцании вещей. Эти способности – воображение и рассудок. Если в созерцании вещей обе эти интеллектуальные способности согласуются произвольно или

взаимно содействуют друг другу, то воздается гармония наших душевных сил, следовательно, гармоническое или целесообразное душевное состояние, которое, как таковое, чисто субъективно, но которое мы необходимо связываем с вызвавшим его явлением и в силу этого рассматриваем последнее как целесообразное. Это никоим образом не практическое, а исключительно теоретическое суждение, так как оно лишь созерцательного характера; оно не заключает в себе ничего, чем мы определяем самый объект, поэтому оно не познающее, а лишь рефлектирующее суждение; оно также не относит объект к определенному понятию цели, достигаемому или достигнутому в бытии вещи, следовательно, оно не телеологическое, а эстетическое.

Допустим, что чистая форма или представление предмета будит в нас то созерцание, в котором произвольно гармонируют наши интеллектуальные способности – воображение и рассудок: таким образом возникает соотношение наших душевных сил, которое мы должны перцепировать как таковое. То, что мы ощущаем, не чувственное раздражение, а состояние души. Ощущение его есть чувство и именно чувство удовольствия или

неудовольствия в зависимости от того, согласуются ли взаимно или противоречат друг другу наши душевные силы, т. е. гармонично или дисгармонично настроение нашей души. Если чистая форма или созерцание предмета возбуждает в нас такое чувство, то это представление и это чувство относятся друг к другу, как причина и следствие: поэтому между ними возникает необходимая связь, т. е. синтетичное суждение, которое в силу того, что оно основано на состоянии души или на чувстве удовольствия и неудовольствия, имеет чисто субъективное, но в то же время, благодаря своей необходимости, всеобщее значение, т. е. имеет силу для всякого судящего вообще. Это чувство не желает и не познает. То, что мы через него представляем, есть лишь эстетическая целесообразность или свойство предмета, посредством которого предмет никоим образом не определяется и не познается, как посредством ощущений, созерцаний и понятий. Такое чисто теоретическое и вполне познавательное созерцание вещей возможно лишь через чувство удовольствия и неудовольствия. Поэтому Кант говорит: "То, что в представлении объекта чисто субъективно, т. е. составляет его отношение к субъекту, а не к предмету, есть его эстетическое

свойство; но то, что в нем служит или может быть употреблено для определения предмета (для познания), есть его логическое значение". "Но то субъективное в представлении, что никоим образом не может стать познавательным моментом, – это связанное с ним удовольствие или неудовольствие: ибо через них я ничего не познаю в объекте представления, хотя они, конечно, могут быть следствием какого-нибудь познания"<sup>397</sup>.

Рефлектирующая способность суждения распадается сообразно этому на эстетическую и телеологическую. "На этом основано разделение критики способности суждения на критику эстетической способности суждения и критику телеологической способности суждения, причем под первой разумеется способность судить посредством чувства удовольствия или неудовольствия о формальной целесообразности (называемой обычно также субъективной), под второй способность судить посредством рассудка и разума о реальной (объективной) целесообразности природы". Объект эстетического рассмотрения – красота природы, объект телеологического рассмотрения – цели природы<sup>398</sup>.

### 3. СИСТЕМА ЧИСТОГО РАЗУМА

Понятие естественной целесообразности уясняется нашему философу прежде всего из необходимости телеологического суждения о природе, особенно органической. Критика разума заставила его отличать эстетическую способность созерцания от рассудочного познания, а следовательно, и рефлектирующую способность суждения, как особую способность, от определяющей. Принцип естественной целесообразности соединяет обе сферы разума, природу и свободу, составляя между обоими рациональными принципами естественной закономерности и моральной целесообразности (обязательности) соединительное и отличное как от того, так и от другого промежуточное звено. Среди способностей разума на подобное же посредствующее положение и значение между рассудком и разумом заявляет притязания и рефлектирующая способность суждения.

Принцип естественной целесообразности имеет согласно этому двоякое значение эстетической целесообразности и естественных целей, поэтому рефлектирующая способность суждения распадается на два вида – эстетической

способности суждения и телеологической. Система чистого разума требует, чтобы промежуток между принципом естественной закономерности и моральной целесообразности был заполнен третьим средним принципом: строго говоря, это осуществляется только через эстетическую целесообразность, не через естественные цели, так как они претендуют на реальное и логическое значение и не имеют априорного значения. И точно так же система чистого разума требует, чтобы промежуток между способностью понятий и способностью идей (рассудком и разумом) был заполнен третьей средней рефлектирующей способностью суждения: это осуществляется, собственно, только через эстетическую способность суждения, которая относится чисто созерцательно, совсем не познавательно, тогда как телеологическая способность суждения служит познанию, если и не составляет его.

Таким образом настоящей серединой и истинным представителем рефлектирующей способности суждения для завершения системы чистого разума и для заполнения ее пробела является эстетическая способность суждения с ее принципом формальной целесообразности. "Та часть критики способности суждения, которая

заклучает в себе эстетическую способность суждения, составляет ее существенную часть, ибо только она содержит принцип, который способность суждения кладет а priori в основу своих рассуждений – именно принцип формальной целесообразности природы по ее особым (эмпирическим) законам для нашей познавательной способности, принцип, без которого рассудок не мог бы ориентироваться в этих законах; иначе никакое основание не может быть а priori приведено, и из понятия природы, как объекта опыта, взятого ли в общем или в частном, не явствует даже возможность существования объективных целей природы, т. е. вещей, которые возможны только как цели природы"<sup>399</sup>.

Так как своеобразный характер способности суждения, особенно эстетической, состоит в том, что она созерцательна, не будучи познавательной, и принадлежит к теоретическим или судящим способностям разума (которые Кант назвал высшими способностями суждения), не давая никакого познания, то она должна иметь особый, отличный как от способности познания, так и от способности желания, корень в нашей духовной организации: корень этот есть чувство удовольствия и неудовольствия, а способность

судить посредством этого чувства есть вкус или эстетическая способность суждения, и только она<sup>400</sup>. Раз существуют различные силы духа, то должно существовать и гармоничное и дисгармоничное соотношение их, следовательно, и чувство такого состояния души, не связанное, как таковое, ни с одной из других способностей и не зависящее от них, а составляющее основную силу духа, среднюю между способностью познания и способностью желания.

Отсюда объясняется та схема системы чистого разума, которую Кант установил в заключении своих обоих введений. Он различает основные силы духа вообще, познавательные способности в частности, основоположения, господствующие над этими способностями (рациональные принципы или априорные принципы), и сферы разума, которые он называет в первом введении "продуктами" этих способностей, во втором – предметами их "применения".

В этой четвероякой конструкции системы разума каждый член образует в свою очередь трехчленную группу. Силы духа суть: "познавательная способность, чувство удовольствия и неудовольствия и способность желания"; высшие познавательные способности: "рассудок, способность суждения, разум";

априорные принципы: "закономерность, целесообразность, обязательность или конечная цель"; сфера разума: "природа, искусство, нравственность"<sup>401</sup>.

Чувство удовольствия и неудовольствия есть эстетическое чувство: из высших познавательных способностей ему соответствует способность суждения, из принципов – целесообразность, в мире объектов – искусство. Точнее говоря, из теоретических способностей ему соответствует эстетическая способность суждения, среди принципов – формальная или эстетическая целесообразность, среди явлений красота природы и искусство, т. е. эстетическое миропредставление. Не трудно видеть, как построил философ свою схему для эстетической способности суждения и вылил ее в такую форму, что телеологическая способность суждения не находит в ней места.

Принцип естественной целесообразности, имеющий лишь субъективное или формальное значение, т. е. состоящий только в целесообразном соотношении наших духовных сил, следовательно, основанный на чувстве удовольствия и неудовольствия, имеет силу только для эстетической способности суждения, поэтому правила этой способности суждения, или



эстетическое законодательство, – иного рода, чем правила и законодательство рассудка и разума (практического); оно, как и первое из этих двух, имеет силу для всех явлений, но не в объективном, а лишь в субъективном смысле, т. е. не для нашего познания, а только для вкуса, не для определяющего, а лишь для рефлектирующего суждения; оно, как и оба эти вида законодательства, автономно, но компетенция его законов простирается лишь настолько, насколько простирается законодательная способность.

Естественный закон имеет силу не только для рассудка, который его издает, но и для всех чувственных и эмпирических объектов; нравственный закон имеет силу не только для чистой воли, которая его издает, но и для чувственной или эмпирической воли; он – безусловное веление для всех чувственно-разумных существ. Правило же вкуса или эстетический закон имеет силу лишь для эстетической способности суждения, которая одна его издает и следует ему. Так как она сама дает себе закон, она автономна.

Но так как она ставит этот закон только самой себе, то, как говорит Кант, следовало бы, собственно, назвать эстетическое

законодательство в отличие от теоретического законодательства рассудка и практического законодательства разума гееавтономией (Heautonomie)<sup>402</sup>.

## Глава вторая

### ОСНОВНОЙ КРИТИЧЕСКИЙ ВОПРОС И ТЕМЫ КРИТИКИ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ. АНАЛИТИКА ПРЕКРАСНОГО

#### I. ОСНОВНОЙ ВОПРОС ЭСТЕТИКИ

Чтобы понять учение Канта о прекрасном, необходимо прежде всего остановиться на новой постановке и новом направлении основного вопроса, как это вытекает из критики разума. Догматические философы пытались вывести критерии прекрасного из данной нам природы вещей, понимая ее рационалистически или эмпирически, полагая эстетический характер в известные качества или известные отношения вещей и впадая с учением о вкусе в такую же ошибку, как и с учением о времени и пространстве. Во втором издании своей критики разума Кант сам еще поддерживал точку зрения эмпиристов в этой области и отрицал возможность априорного обоснования правил и критериев вкуса, он не хотел признать за

эстетикой, как учением о прекрасном, никакого иного основания, кроме эмпирического и психологического. Мнение это изменилось совершенно, когда он предпринял основательное исследование вопроса тотчас же после того, как переработал вторично критику чистого разума и закончил критику практического разума<sup>403</sup>.

Прозрение, положившее начало критической эпохе в учении о вкусе, таилось в новом понимании проблемы. Философ познал, что вещи эстетичны не сами по себе, что независимо от нашего созерцания нет ничего прекрасного или возвышенного, совершенно так же, как не существует добра независимо от воли, истины независимо от рассудка, чувственных качеств вещей независимо от наших средств. Эстетическое есть известный способ представления в нас, это не свойство вещей, а свойство нашего представления, т. е. предикат, который мы связываем с последним; поэтому основной критический вопрос не "как возможны эстетические вещи", а "как возможны эстетические суждения?" Эстетические предикаты, как прекрасный, возвышенный и т. д. никоим образом не даны в содержании представления и, следовательно, не принадлежат к признакам последних, а заключаются в том

способе, как мы ощущаем эти признаки и судим о них. Без отношения представления к тому субъективному состоянию души, которое мы изучили уже как чувство удовольствия и неудовольствия, нет эстетического суждения. Таким образом, оно связывает представление с предикатом, который не содержится в нем, а присоединяется к нему: поэтому всякое эстетическое суждение синтетично. Как таковое оно могло бы быть эмпирическим. Но суждение вкуса претендует хотя не на значение объективного познания, но на всеобщую и необходимую силу, указывающую на априорное происхождение и не принадлежащую никогда эмпирическим восприятиям или впечатлениям. Эстетическое суждение есть поэтому синтетическое суждение а priori. Основная проблема критики разума возобновляется в вопросе, который не имеет ничего общего с познанием, и к которому сама критика разума была так мало подготовлена, что объявила даже невозможной его тему. Как возможны такие синтетические суждения а priori, как эстетические? В разрешении этого вопроса кроется суть проблемы.

В изложении этой проблемы мы будем придерживаться плана критики разума. Прежде

чем можно было поставить вопрос: "как возможно познание?", надо было спросить: "что такое познание?" Соответственно этому первый вопрос гласит: "что такое эстетические суждения?" и второй: "как они возможны?" Первый вопрос касается содержания или признаков эстетического суждения, второй его происхождения или обоснования.

Мы должны расчленить эстетическое суждение и разложить его на элементы, чтобы найти его существенные признаки. Такое исследование заключается в "аналитике эстетической способности суждения". Обоснование, составляющее задачу второго исследования, выполняется "дедукцией чистых эстетических суждений". Наш философ различает два вида эстетических представлений или предикатов эстетического суждения – прекрасное и возвышенное. Не понимание проблемы, а эта постановка и расчленение темы напоминают нам его "Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного" и кажутся еще выводом из его первого сочинения по эстетике. Таким образом, аналитика эстетической способности суждения распадается на две темы: на аналитику прекрасного и аналитику возвышенного.

Каждое суждение, как учила нас

трансцендентальная логика в своей таблице категорий, определяется четырьмя признаками – качества, количества, относительности и модальности. Это распространяется и на эстетические суждения. Поэтому аналитика эстетической способности суждения, особенно аналитика прекрасного, должна будет ответить на четыре следующих вопроса: что такое суждение вкуса в отношении его качества, количества, относительности и модальности"<sup>404</sup>.

## II. АНАЛИТИКА ПРЕКРАСНОГО

### 1. НЕЗАИНТЕРЕСОВАННОЕ УДОВОЛЬСТВИЕ

Предикат прекрасный служит всегда выражением удовольствия, которое мы испытываем при представлении и потому приписываем представлению. Всякое суждение о предмете как о прекрасном основывается на нашем удовольствии, которое, как таковое, не может содержаться в признаках представления, а только в его отношении к нам и поэтому не может также быть почерпнуто из содержания представления и должно присоединяться к нему или связываться с ним: в силу этого всякое эстетическое суждение синтетично.

Но не всякое приятное представление прекрасно: следовательно, то удовольствие, соединение которого с представлением делает наше суждение эстетическим, должно быть особого рода. Вопрос: "что прекрасно?" или: "в чем состоит эстетическое суждение, приписывающее этот предикат представлению?" совпадает таким образом с вопросом: "в чем

заключается характер эстетического удовольствия в отличие от всех других видов удовольствия?" Из ответа на этот вопрос уясняется качество прекрасного или качество суждения вкуса, составляющее первую тему аналитики последнего.

Приятное так же, как доброе и полезное – это связанные с удовольствием представления, которые при детальном исследовании мы должны, однако, строго отличать как друг от друга, так и от прекрасного, ибо их отношения к нам совершенно отличны от эстетического. Приятное во всей полноте охватываемых им ощущений, как милый, прелестный, восхитительный, отрадный и т. д. – это выражение чувственного удовольствия, доброе и полезное – выражение практического удовольствия. Приятные ощущения относятся не к воспринятому предмету, а только к нашему состоянию ощущения: они чисто субъективны. В суждении: "луг зелен" предикат относится к воспринятому объекту. Суждением "луг приятен" мы обозначаем, такое чувственное возбуждение, которое мы испытываем при виде его. "Приятно то, что нравится чувствам в ощущении". Оно нравится не через понятие. Другого рода удовольствие от доброго и полезного. Полезно то,

что хорошо для чего-нибудь, добро же хорошо само по себе, т. е. происходит или должно происходить только ради самого себя. Полезны средства, добра цель и именно цель конечная; и то и другое – объекты нашего удовольствия и именно практического удовольствия, потому что они относятся к нашей воле; и то и другое нравится через понятие цели, которой они служат или которую они выполняют; полезное нравится как средство, доброе – как конечная цель, первое нравится посредственно, второе непосредственно. "Добро то, что нравится посредством разума через чистое понятие. Одно мы называем хорошим для чего-нибудь (полезным), что нравится только как средство, другое – хорошим само по себе, что нравится ради самого себя. Добро – это объект не только практического, но скорее морального удовольствия"<sup>405</sup>.

Отсюда явствует, как отличаются приятное, полезное и доброе, и в чем они согласуются. Приятное может быть в то же время вредным, блаженство есть величайшая сумма жизненных приятностей и тем не менее не безусловное благо<sup>406</sup>. Но как ни различны эти виды удовольствия, чувственное (патологическое), практическое и моральное, все-таки они имеют нечто общее друг с другом. Приятные состояния

ощущений, как полезные объекты и добро в виде конечной цели являются достойными желания и желательными. Голодный испытывает величайшее удовольствие в пище, которая его насыщает, рабочий – в годности своих орудий, добродетельный в нравственном законе, но эти ощущения обусловлены все состоянием желания, которое в первом случае чувственное, во втором практическое, в третьем – моральное. Во всех трех случаях чего-то желают, что служит нашему удовлетворению, и в чем мы нуждаемся для него: поэтому наше удовольствие в этих трех случаях основывается на известных потребностях нашей природы, все равно, чувственные ли они или разумные. Мы хотим наслаждаться представляемым объектом или пользоваться как орудием, или осуществлять как конечную цель, удовлетворение, которого мы желаем и в котором нуждаемся, не простое представление объекта, а самый объект, наслаждение им, употребление или осуществление его. Наше удовольствие связывается здесь не с чистым представлением, но касается самой вещи, т. е. бытия объекта, непосредственно связанного с нашими жизненными целями или интересами. Мы хотим чего-нибудь от него или через него, поэтому мы заинтересованы в его существовании, и на этом

основывается наше удовольствие.

"Но хотеть чего-нибудь и находить удовольствие в бытии этого, т. е. интересоваться чем-нибудь – идентично"<sup>407</sup>. Не чистое представление пищи интересует голодного, а реальное наслаждение ею, не чистое представление хороших орудий интересует рабочего, а реальное употребление их, не чистое представление долга удовлетворяет моральному чувству, а оно желает, чтобы поступали сообразно этой идее, чтобы долг исполнялся и являлся деятельным. Без такого интереса в бытии объекта нет ни чувственного, ни практического, ни морального удовольствия. Все эти виды удовольствия заинтересованы, а так как все виды наших интересов исчерпываются рассмотренными нами случаями, то удовольствие, не имеющее ни патологического, ни практического характера должно быть вполне незаинтересованным. Именно в этом состоит характер эстетического удовольствия. "Не надо быть несколько предубежденным в пользу существования вещи, а надо быть совершенно равнодушным в этом отношении, чтобы играть роль судьи в вопросах вкуса. Это положение, имеющее величайшее значение, не может быть лучше разъяснено как путем противопоставления

чистому незаинтересованному удовольствию в суждениях вкуса того, что связано с интересом, особенно если мы к тому же можем быть уверены, что не существует иных видов интереса помимо тех, которые теперь должны быть названы"<sup>408</sup>.

Уже в обосновании нового учения о вкусе доказано, что эстетическое созерцание вещей не имеет никоим образом познавательного значения. Эстетическое суждение не есть познавательное суждение. Поэтому прекрасное отличается как от приятного, полезного и доброго, так и от истинного. Здесь очень ясно выступает отличие кантовской эстетики от догматической, отождествлявшей прекрасное в сенсуалистическом духе с приятным или в метафизическом – с истинным и добрым. То, что исследует критическая философия, должно быть выделено из всяких разнородных определений и познано в своей чистоте. Такова всегда цель ее расчленений: поэтому она называет себя критикой чистого разума. Так, в своих прежних аналитических исследованиях она выяснила и установила чистое созерцание, чистый рассудок, чистую волю, чистую веру. Теперь дело касается чисто эстетического суждения и чисто эстетического удовольствия. Всякое удовольствие

неэстетического характера обуславливалось каким-нибудь интересом или патологически, или практически (морально), т. е. являлось заинтересованным, а так как все наши интересы или жизненные цели, как чувственные, так и интеллектуальные, содержатся в приведенных случаях, то вышеприведенное положение может иметь обратное и быть выражено как непосредственный вывод следующим образом: всякое заинтересованное удовольствие не есть эстетическое. Чистое эстетическое удовольствие таким образом совершенно незаинтересованно. Следует избегать неправильного понимания этого слова, принимая его в том смысле, который ясно выражен философом: быть заинтересованным – значит хотеть или желать чего-нибудь.

Если предмет нравится мне без всякого интереса, то к этому удовольствию не примешивается никакое желание, никакая потребность, никакое движение воли, я ничего не хочу получить от предмета или не связываю с ним никакого намерения, я ничего не добиваюсь им или через него, я не хочу ни наслаждаться, ни пользоваться им, ни познавать его, ни осуществлять, а только созерцать. В чистом созерцании умолкает всякое желание и всякое беспокойство воли. Воля и чистое созерцание

относятся друг к другу отрицательно: как первая возбуждается намерением относительно предмета, так последнее тускнеет и омрачается. Воля всегда подвижна, напряжена, беспокойна, чистое созерцание всегда спокойно. Если мы относимся к объектам без всяких потребностей и желаний, т. е. вполне незаинтересованно, то мы не можем относиться к ним иначе, как только созерцательно или чисто эстетически. Предмет чистого созерцания есть форма. Бытие объекта может нас интересовать различным образом, смотря по роду наших потребностей, чистая же форма не может возбуждать интереса или потребностей, потому что она их не удовлетворяет. Следовательно, если чистое созерцание предмета доставляет нам все-таки удовлетворение, то оно заключается в незаинтересованном или чисто эстетическом удовольствии. То, что нравится нам через чистое созерцание, – прекрасно.

Заинтересованное удовольствие простирается настолько, насколько простираются наши потребности и желания, которые всегда сплетены с самыми вещами и исполнены намерений, которые должны быть достигнуты путем использования вещей. Поэтому всякое заинтересованное удовольствие так же зависимо,

как потребности, так же серьезно, как жизненные цели. Эстетическое удовольствие свободно, потому что не зависит ни от какой потребности, и игриво, потому что не имеет ничего общего с серьезностью жизни. То, что нам нравится, есть или простое представление, или бытие предмета: в первом случае наше удовольствие чисто эстетическое, незаинтересованное, свободное и игривое; во втором оно не эстетическое, а заинтересованное, не свободное, а подавленное серьезностью жизни и труда.

"Суждение вкуса чисто созерцательное, т. е. это суждение, безразличное в отношении бытия предмета, связывающее лишь его свойство с чувством удовольствия или неудовольствия. Но само это созерцание направлено также не на понятия, потому что суждение вкуса не есть познавательное суждение (ни теоретическое, ни практическое), и потому оно не основано на понятиях и не направлено на них". Эстетическое удовольствие есть "единственно свободное", которое Кант называет также благорасположением, ибо оно независимо от достоинства объекта. "Предмет склонности и предмет, который ставится нашему желанно через законы разума, не оставляют нам свободы самим делать себе из чего-нибудь предмет удовольствия.



Всякий интерес предполагает потребность или вызывает ее в качестве побудительной причины одобрения, он не оставляет свободы суждению о предмете"<sup>409</sup>.

Ощущения и суждения вкуса простираются также и на чувственные наслаждения, как и на нравственные формы, совершенно особым образом, независимым от естественных побуждений и моральных законов. Большая разница – обнаруживают ли в еде просто аппетит или вкус: последний делает выбор, первый нет. "Что касается интереса влечения в приятном, всякий говорит: голод лучший повар, и людям со здоровым аппетитом вкусно все, что только съедобно; следовательно, такое удовольствие не указывает на выбор по вкусу. Только когда удовлетворена потребность, можно отличить, кто из многих имеет или не имеет вкус". Большая разница также между нравственным вкусом и моральным настроением. "Существуют нравы (поведения) без добродетели, вежливость без доброжелательства, приличие без честности и т. д. Ибо там, где говорит нравственный закон, объективно уже нет свободы выбора в отношении того, что надо делать, и обнаруживать вкус в своем поведении (или в суждении о поведении других); это нечто совершенно другое, чем

обнаруживать свой моральный образ мысли, так как последний заключает в себе веление и вызывает потребность, тогда как нравственный вкус лишь играет с объектами удовольствия, не отдаваясь им"<sup>410</sup>.

Таким образом, мы различаем чувственное, эстетическое и практическое или моральное удовольствие: предмет первого – приятное, предмет второго – прекрасное, предмет третьего – доброе; приятное доставляет удовольствие, прекрасное нравится, доброе одобряется. То, что доставляет нам удовольствие, есть объект склонности; то, что нам нравится, – объект расположения; то, что мы одобряем, – объект уважения<sup>411</sup>. Приятное применимо только к сфере чувственных существ, доброе – лишь к сфере разумных существ; прекрасное – только к сфере чувственно-разумных: поэтому последнее – специфически человеческое; приятное возможно также и в животных ощущениях; доброе – возможно только в чистой интеллигенции; прекрасное – только в человечестве. Поэтому Шиллер признал в эстетическом чувстве объект и руководящую нить человеческого воспитания и образования. В своих письмах об эстетическом воспитании человечества он следовал новому учению Канта, вполне осветив выдвинутые им

два пункта и положив их в основу своих рассуждений. Философ приписывал "выдающееся значение" положению о незаинтересованном характере эстетического удовольствия и вывел отсюда заключение, что это удовольствие есть единственно свободное и относящееся игриво к предметам своего наблюдения. Никто не понял так глубоко, не развил так подробно и не применил так продуктивно, как Шиллер, учения об эстетической свободе и эстетической игре<sup>412</sup>.

Первый вопрос аналитики прекрасного касался качества последнего. Ответ найден; он гласит: "Вкус есть способность судить о предмете или представлении на основании удовольствия или неудовольствия, без всякого интереса. Предмет такого удовольствия называется прекрасным"<sup>413</sup>.

## 2. ВСЕОБЩЕЕ УДОВОЛЬСТВИЕ

Если мы сравним заинтересованное удовольствие с незаинтересованным или чисто эстетическим, мы сделаем новое приобретение, в смысле прозрения природы последнего. Интерес носит всегда личную окраску; у каждого свой интерес, изменяющийся в зависимости от времени и обстоятельств, что одному кажется приятным и полезным, то для другого не представляется ни тем ни другим, или может даже быть противно и вредно; чего мы желаем сегодня, того не желаем в другое время, а еще в другое время даже избегаем: поэтому заинтересованное удовольствие, за исключением чисто морального, партикулярно. Положение это настолько верно, что его можно, обратить: всякое партикулярное удовольствие, т. е. удовольствие, обоснованное лишь в частных чувствах индивидуумов, всегда заинтересованное. Интересы так же различны, как отдельные люди. Как различны потребности индивидуумов, так различны их склонности, желания и интересы. Следовательно, где есть удовольствие особого рода, там оно всегда зависит от интереса. Если мы сравним теперь заинтересованное

удовольствие с незаинтересованным, то бросается в глаза следующий вывод: особое удовольствие всегда заинтересовано, эстетическое удовольствие совершенно не заинтересовано; следовательно, последнее имеет не особый, а всеобщий характер, оно не партикулярно, а универсально. Таким образом и эстетическое суждение имеет всеобщее значение: в признании прекрасного согласны все, тогда как суждения о приятном и полезном так же различны, как различны индивидуумы.

Эта всеобщая значимость придает эстетическому суждению видимость объективного значения; оно предполагает определение через понятия (логическое определение); общее понятие есть для всех значимое или объективное. Раз эстетическое суждение может получить такое объективное значение, то кажется, что оно становится именно вследствие этого логическим суждением. Эта видимость ложная. Поддаваясь ей, впадают в обман относительно происхождения и значения эстетических суждений. Эстетическое суждение основано на свободном выборе, который основывается только на чувстве удовольствия и неудовольствия; это чувство совершенно отлично от способности понятий. Эстетическое суждение не основывается ни на каком понятии, ни на

каком логическом представлении, которое, как таковое, тоже не соединяется ни с каким выбором – ни с чувством удовольствия, ни с чувством неудовольствия. Было бы совершенно непонятно, каким образом логически обоснованное суждение могло бы стать когда-нибудь эстетическим. В таком случае должен был бы существовать переход от понятия к чувству удовольствия или неудовольствия, или от рассудка к чувству, – переход, который только тогда был бы возможен, если бы обе способности различались лишь по степени. Они различны по роду. Поэтому эстетическое суждение никогда не может быть обосновано логически; логическое понятие не является ни причиной, ни целью эстетического суждения. Ни целью – ибо, если бы эстетическое суждение имело целью понятие, то оно было бы рассчитано на познание и было бы зависимо от этого намерения или этого интереса; следовательно, оно не было бы основано на свободном, незаинтересованном удовольствии, т. е. не было бы эстетическим.

Итак, эстетическое суждение всеобщее, но не через понятие. Эстетическая всеобщность не есть логическая всеобщность, так как эстетическое удовольствие не зависит от логического представления, так как такое представление не

является ни причиной, ни целью этого удовольствия. Эстетическое суждение поэтому не имеет логической всеобщности. По своему логическому количеству оно лишь единично: оно основывается на чувстве, а чувствующий себя субъект всегда единичен. Поэтому относительно эстетического суждения приходится утверждать и то и другое: оно имеет значение для каждого, и оно имеет значение только для единичного; первое относится к его эстетическому значению, второе – к его логическому значению; по эстетическому количеству оно универсально, по логическому единично. Соединим и то и другое: эстетическое суждение имеет значение для каждого, как единичного, оно имеет значение для всех в отдельности; поэтому оно общезначимо, но имеет не объективную, а субъективную всеобщность. Как объясняется эта всеобщность или общезначимость эстетического суждения? Оно единичное суждение, ибо основано не на понятиях, а лишь на чувстве, которое по своей природе единично; в то же время оно всеобщее или общезначимое суждение, поскольку эстетический выбор (чувство удовольствия и неудовольствия) сам имеет значение для всех единичных людей или может быть сообщаем всем. Итак, всеобщая сообщаемость

эстетического чувства служит истинным основанием для объяснения эстетического суждения. Но как может чувство обладать всеобщей сообщаемостью? В этом пункте кроется, как выразился сам Кант, "ключ к критике вкуса"<sup>414</sup>.

При каком условии может чувство или выбор быть сообщаем всем? Никакой частный интерес не может быть сообщаем всем, он связан с индивидуумом и обусловлен его потребностями и желаниями, которые сами, в свою очередь, эмпирически обусловлены объектами, к которым они относятся. Здесь нравится сам эмпирический предмет, не только представление или созерцание его. Удовольствие непосредственно зависит от объекта, суждение о нем зависит от этого удовольствия. Если мы судим о предмете как о приятном, то мы должны были ощутить его прежде как приятный: это чувство удовольствия предшествует суждению и является его условием. Если суждению предшествует чувство удовольствия, то оно зависит не от созерцания, а от бытия объекта, следовательно, оно эмпирически обусловлено и потому никоим образом не обладает всеобщей сообщаемостью. Таким образом, если чувство удовольствия должно быть сообщаемо всем, то оно не может

предшествовать суждению об объекте, а должно следовать за ним. Если же такое чувство должно вытекать из суждения о предмете, то оно должно быть основано не на интересе в предмете, а лишь на чистом созерцании его. Мы можем назвать это чувство удовольствия, основанное на чистом созерцании, "созерцательным удовольствием".

Только этот созерцательный характер, только такое происхождение создает всеобщую сообщаемость чувства. В созерцании предмета участвуют наши представляющие способности, сообщающие предмету связность образа и понятия. Связность образа создается фантазией, связность понятия – рассудком; первая придает представлению созерцательное единство, последний сообщает ему закономерное единство. В свободном созерцании предмета должны действовать совместно эти обе способности – рассудок и воображение. Когда мы соединяем продукт воображения (созерцательное представление) с продуктом рассудка (понятием), получается суждение. Суждения обладают всегда всеобщей сообщаемостью, но определенные таким образом суждения не эстетические, а логические.

Таким образом, мы находимся между Сциллой и Харибдой с этим чувством

удовольствия, которое должно обладать всеобщей сообщаемостью. Если мы будем рассматривать чувство до созерцания, то оно оказывается эмпирически обусловленным и потому не обладающим всеобщей сообщаемостью, если мы будем рассматривать его после созерцания, то элемент всеобщей сообщаемости мы находим уже не в чувстве, а в суждении и познании. Всеобщее сообщаемое чувство созерцательно, но оно не познание: оно основывается на созерцании, но оно не прозрение. Итак, чувство, обладающее всеобщей сообщаемостью, мы находим между созерцанием и познанием, созерцанием и прозрением.

Созерцание состоит во взаимодействии рассудка и воображения. Познание состоит в единстве обеих способностей, в суждении, определяющем представление одной через понятие другой. Что же такое созерцание без познания? Очевидно, взаимодействие рассудка и воображения без соединения их в суждение, взаимодействие, исключющее подчинение, соединение, в котором обе способности согласуются, сохраняя независимость. Это созерцание без познания есть целесообразное соотношение или гармония рассудка и воображения. Созерцание без расчета на

познание есть непреднамеренная гармония рассудка и воображения или свободная игра обеих сил.

Соотношение созерцательных способностей духа, таким образом, не есть суждение, а просто душевное состояние, чисто субъективное и по своему свойству чисто человеческое. Воображение и рассудок суть силы разума, следовательно, их соотношение есть состояние разума, т. е. состояние, не принадлежащее тому или другому индивидууму, а свойственное организации человеческой души, как таковой. Наши душевные состояния мы воспринимаем через чувство. Мы можем их только чувствовать. Лишь только мы стараемся их познать, они уже перестают быть нашими состояниями, а делаются нашими предметами. Чувство такого созерцательного характера, в котором гармонируют рассудок и воображение, есть чувство чисто человеческого душевного состояния, следовательно, само чисто человеческое и именно потому обладающее всеобщей сообщаемостью: это чувство объясняет всеобщность эстетического суждения.

Это место кантовской эстетики представляет собою одно из его глубочайших прозрений. От чего бы ни отправлялся анализ прекрасного,

всякое глубокое исследование приводит к этому пункту: здесь познается ясно и различие между эстетическим и религиозным чувством: религиозное чувство основывается на потребности разума, эстетическое – на состоянии разума; первое может быть только моральной природы, второе только эстетической. Состояние разума не есть сила разума; это не теоретическая и не практическая способность, вообще, не способность, а соотношение душевных сил. Ясно, что соединенные в разуме силы при всем их различии между собой должны все-таки находиться в известном соотношении друг с другом: это и есть состояние гармонии или дисгармонии; это состояние мы воспринимаем посредством чувства, состояние гармонии посредством чувства удовольствия, состояние дисгармонии посредством чувства неудовольствия, это чувство не чувственного и не морального порядка, а чисто эстетического. Если мы сравним теперь прекрасное с приятным и добрым, то становится ясным отличный как от того, так и от другого объем его значения: приятное никогда не имеет всеобщей значимости, доброе общезначимо в силу своего разумного понятия, прекрасное общезначимо без понятия. Эта эстетическая всеобщность составляет

количество эстетического суждения, и второе определение прекрасного: "прекрасно то, что нравится всем без понятия"<sup>415</sup>.

### **3. ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТЬ**

Из этого определения вытекает новое важное прозрение. Прекрасное нравится "без понятия". То, что нравится через понятия, то нравится не чисто эстетически. Если удовольствие, обусловленное понятиями, мы назовем интеллектуальным, то мы должны будем отличать теперь так же тщательно эстетическое удовольствие от интеллектуального, как раньше от чувственного и морального.

То, что нам нравится, имеет в каком-нибудь отношении значение целесообразного. Если нечто целесообразно, это значит, оно соответствует намерению, ради которого оно существует, оно возникло вследствие намерения, т. е. понятие или представление вещи было причиной ее бытия: сам объект есть действие намерения. Судить о чем-нибудь как о целесообразном значит поэтому отыскивать намерение его бытия. Когда оно найдено, тем самым признана целесообразность вещи. Если я достиг своего намерения, разрешил свою задачу, счастливо выполнил свое дело, то я радуюсь удавшемуся деянию, хорошему успеху. Это чувство есть тоже практически обусловленное удовольствие. Если, созерцая чужие деяния,

произведения природы или искусства, я познаю первоначальные намерения и нахожу их выполненными, то вид этих целесообразных произведений доставляет мне чувство удовлетворения: такое удовольствие основывается на познанных целях, на отчетливом понятии о намерениях, оно тем сильнее, чем отчетливее это познание и это понятие; поэтому такое удовольствие интеллектуально.

Если же прекрасное нравится без понятия, то эстетическое удовольствие не будет ни практическим, ни интеллектуальным. Прекрасное нравится, следовательно, оно целесообразно; оно нравится без понятия, следовательно, оно признается не как целесообразное, не как намеренное действие. Лишь только приходит понятие намерения, исчезает удовольствие без понятия (эстетическое удовольствие); здесь именно с особой силой применимы слова Гете: "чувствуешь намерение и теряешь настроение". Прекрасное не должно стремиться нравиться. Что стремится нравиться, то стремится быть не только созерцаемо, но желаемо, оно стремится настроить нас не только на чистое созерцание формы, но возбудить в нас интерес к самому предмету или к бытию объекта, следовательно, чувственно аффицировать нас посредством

раздражения или прикосновения. Раздражение и прикосновение суть чувственные аффекции, не чисто эстетические действия. Объект действует в таком случае не только формой, но и материей. Если вкус определяется только такими действиями, если он нуждается в аффицировании и раздражении, и если он восприимчив только к таким возбуждениям, то это не эстетический вкус, а грубый и варварский.

Если он определяется не только формой, но и раздражением и прикосновением, то это не чистый, а чувственный вкус. И в отношении вкуса возможно отличие чистого суждения от эмпирического. Чистое суждение вкуса лишь формально, эмпирическое – материально: первое определяется только формой, второе также и чувственными ощущениями, связанными с желаниями. Но раз к прекрасному примешивается приятное, к вкусу чувственное удовольствие, то и то и другое уже не чисто эстетические явления, а зависящие от чувственных интересов; чисто эстетическое действие не может иметь в объекте никакой другой причины, кроме чистой формы в самом строгом смысле слова: формы без всякой примеси, рассчитанной на чувства. Итак, если прекрасное нравится без понятия, то оно целесообразно, не имея в силу этого значения



намеренного действия: оно целесообразно, не будучи представляемо как целесообразное. В его целесообразном действии не должно иметь места представление цели, так как оно уничтожает эстетическое действие. Представляемая целесообразность есть целесообразность объективная. Если же прекрасное нравится без понятия, то эстетическая целесообразность не может никоим образом быть объективной, а только субъективной.

Мы уже раньше установили в этом пункте границу между эстетическим и телеологическим суждением.

Весьма важно вполне точно определить эту границу. В этом пункте критика эстетической способности суждения отличается от догматических теорий, которых придерживались в отношении прекрасного метафизики докантовского времени. Если мы оцениваем вещь как объективно целесообразную, то она получает значение намеренного действия: намерение, ради которого она существует, заключается или в ней самой, или вне ее; объект имеет значение целесообразного в отношении или к другому объекту, или к своему собственному понятию. Сообразно этому мы различаем в объективной целесообразности внешнюю и внутреннюю. Если

один объект целесообразен в отношении к другому, то он имеет значение средства, если же цель его не что иное как его бытие, то объект существует ради самого себя, он целесообразен сам по себе, и если его бытие отвечает этой его цели, то вещь не оставляет ничего желать: внешняя целесообразность есть полезность, внутренняя – совершенство. Оценивается ли предмет как полезный или как совершенный, и то и другое суждение возможно лишь через отчетливо мыслимое понятие цели, и они тем совершеннее, чем отчетливее представляемая целесообразность; поэтому такие суждения никоим образом не эстетичны. Удовольствие, которое связывается с созерцанием этой объективной целесообразности, т. е. с прозрением пользы или совершенства объектов, есть интеллектуальное удовольствие, а не эстетическое.

Совершенство понятие метафизическое. Вещь представляется совершенной, когда она соответствует понятию, которое по нашему рассудочному познанию составляет ее сущность. У докантовских философов различие между чувственностью и рассудком имеет значение различия степени: поэтому они принимают чувственность за неясный, смутный рассудок и

соответственно этому различают в нашем познании совершенства вещей ясную и неясную форму его. В неясно или смутно мыслимом, т. е. чувственно представляемом совершенстве, немецкие метафизики полагают понятие прекрасного. Баумгартен систематизировал это введенное Лейбницем учение и основан на нем систему эстетики, первую систему такого рода. Теперь прекрасное получило значение одинакового по существу с истинным и добрым и лишь по степени различного как от того, так и от другого. Различие между суждением вкуса и познавательным суждением, между эстетическим и интеллектуальным удовольствием было уничтожено или сведено на различие лишь степени. Кант открывает специфическое различие, он опровергает этим прозрением эстетическую точку зрения метафизиков, особенно учение Баумгартена, и обосновывает различие по существу между эстетикой и метафизикой. "Весьма важно установить в критике вкуса, действительно ли разрешается красота в понятие совершенства"<sup>416</sup>.

Прекрасное не зависит ни от интереса, ни от понятия, следовательно, оно совершенно независимо, вполне свободно. Красота несвободна, если она служит чему-нибудь –

удовлетворению ли желания, или воплощению понятия. Она – объект чистого созерцания, она нравится только чистой формой, т. е. целесообразностью, которою мы наслаждаемся; чувствуя и созерцая, мы ощущаем эстетическое действие, не связывая его с понятием цели, как благодетельное и оживляющее наши душевные силы, мы ощущаем его как целесообразное, но не как преднамеренное. В этом заключается причинность прекрасного или относительность эстетического суждения. Из этого третьего момента вытекает определение прекрасного: "Красота есть форма целесообразности предмета, поскольку она воспринимается в нем без представления цели"<sup>417</sup>.

#### 4. ЭСТЕТИЧЕСКАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ

То, что имеет всеобщее значение, должно именно в силу этого иметь и необходимое значение. Всеобщность же эстетического суждения не была ни практической всеобщностью добра, ни теоретической всеобщностью истины, а субъективной общезначимостью, которая объясняется универсальностью (всеобщей сообщаемостью) эстетического чувства. Такой всеобщности эстетического суждения соответствует его необходимость, которая не вытекает ни из практического, ни из теоретического, ни из морального, ни из логического основания, а из природы эстетического чувства. Универсальность эстетического суждения заключалась в его значимости для всех единичных лиц, т. е. в общезначимости. Ей соответствует общий смысл. Эстетические суждения основываются на чисто человеческом чувстве, которое мы назовем эстетическим общим смыслом; поэтому они имеют экземплярное и в этом смысле необходимое значение. В этой необходимости заключается "модальность эстетического суждения". Из этого четвертого момента вытекает

определение: "прекрасно то, что познается без понятия как предмет необходимого удовольствия"<sup>418</sup>.

Аналитика прекрасного завершена. Если мы резюмируем все в одном определении, то получится кантовское определение прекрасного: "Прекрасно то, что необходимо нравится всем без всякого интереса своею чистой формой". Что нравится без интереса – в этом состоит своеобразность эстетического удовольствия (качество). Что нравится всем – в этом состоит эстетическая всеобщность (количество). Что нравится своей чистой формой – в этом состоит эстетическая целесообразность (относительность). Что нравится необходимо в силу эстетического общего смысла – в этом состоит эстетическая необходимость (модальность).

## Глава третья

### АНАЛИТИКА ВОЗВЫШЕННОГО

#### I. ФАКТ ВОЗВЫШЕННОГО

##### I. ПРЕКРАСНОЕ И ВОЗВЫШЕННОЕ

Полным анализом прекрасного мы никоим образом не исчерпали эстетической способности суждения: простое наблюдение приводит к заключению, что родовое понятие эстетического суждения включает в себе различные виды, из которых мы познакомились только с одним. Мы можем судить о предмете чисто эстетически, наше эстетическое удовольствие при этом совершенно незаинтересовано, всеобще и необходимо, и тем не менее мы не ощущаем предмет как прекрасный. Именно, этот случай имеет место, когда мы представляем себе объект возвышенным. Ясно, что через предикат "возвышенный" предмет познается так же мало, как и через предикат "прекрасный", ясно, что этот предикат точно так же чисто эстетический,

общезначимый, необходимый, и все же возвышенное – это нечто совершенно другое, чем прекрасное. В чем кроется разница?<sup>419</sup>

Прекрасное нравится чистой формой, но последняя, в качестве свободного объекта нашего спокойного созерцания, ограничена. Если мы отнимем у предмета ограничение формы и полномерное единство, но оставим за ним все прочие эстетические свойства – пусть он будет предметом нашего незаинтересованного, всеобщего, необходимого удовольствия – такой предмет не прекрасен, но эстетичен, он возвышен. Что такое возвышенное? При каких условиях мы судим об объекте, как о возвышенном? Или каким образом приходит эстетическое суждение к этому предикату? Вот вопрос, который должен быть разрешен в "Аналитике возвышенного". Мы же признаем, что эстетическое расположение духа в возвышенном будет совершенно другим, чем в прекрасном. Только ограниченный формой объект подлжит нашему созерцанию всецело и безо всякого усилия, только такой предмет может быть объектом совершенно спокойного созерцания, такого созерцания, в котором наши душевные силы гармонируют просто и игриво. В возвышенном, напротив, созерцание не имеет характера спокойствия, здесь душевные силы не

будут гармонировать легко и игриво, как в прекрасном. Мы можем предвидеть, что при созерцании возвышенного будет иметь место движение наших душевных сил, которое приведет к гармонии через борьбу. Состояние эстетического представления, или гармония наших душевных сил в возвышенном, совершенно другого рода, чем в прекрасном.

## **2. МАТЕМАТИЧЕСКИ И ДИНАМИЧЕСКИ ВОЗВЫШЕННОЕ**

В отличие от прекрасного возвышенное является неограниченным или бесформенным. Неограниченное возвышенно лишь постольку, поскольку оно оценивается как эстетическое. Граница входит в определение величины, величины одни могут быть ограничены или неограничены, поэтому возвышенное в отличие от прекрасного имеет количественную природу. Величина в природе может быть как экстенсивной, так и интенсивной, величина протяжения (в пространстве и времени) и величина силы: первая величина "математическая", вторая – "динамическая". Если своеобразность возвышенного мы будем полагать в неограниченной величине, то мы должны будем различать математически возвышенное и динамически возвышенное: первое есть возвышенная величина, второе – возвышенная сила. Для определения величины необходим масштаб; эстетическое суждение заимствует свой масштаб не из сферы объективного познания, а из сферы субъективной способности понимания: мера возвышенной величины есть наше

созерцание, мера возвышенной силы – наша сила сопротивления. В этом смысле Кант относит математически возвышенное к нашей интеллигенции, динамически возвышенное – к нашей воле.

Неограниченно великим является для эстетического созерцания то, в сравнении с чем всякая эстетическая мера мала. Если величина природы превосходит всякую меру нашего созерцания, то такое явление мы называем из эстетических оснований просто "великим"; если сила природы превосходит всякую нашу чувственную силу сопротивления, то такое явление "могуче": математически возвышенное оно просто великое, динамически возвышенное – это могучее.

При эстетическом обсуждении исключается всякая объективная целесообразность. Что-нибудь может в такой степени превосходить нормальную меру величины в отношении определенной цели, что тем самым уничтожается уже и цель: тогда величина нецелесообразна благодаря чрезмерности, но такая чрезмерность не есть эстетическое представление, и такая нецелесообразная величина, поэтому, никогда не бывает возвышенна. Если объекта слишком велик в сравнении с целью своего бытия, то он является

"огромным", если в сравнении с целью быть представляемым чувственно он слишком велик, то он является "колоссальным". И в том и в другом случае оценка величины заключается в сравнении ее с определенным понятием цели, поэтому это не эстетическая, а телеологическая оценка<sup>420</sup>.

Аналитика прекрасного ставит вопрос: в чем состоит просто великое и могучее? В чем кроется причина, что мы представляем себе и оцениваем такие объекты, как возвышенные?

### 3. ЛОГИЧЕСКАЯ И ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА ВЕЛИЧИНЫ

Мы называем просто великим то явление, в сравнении с которым все другое кажется абсолютно малым, или, что то же самое, которое велико выше всякого сравнения. Когда мы относимся познавательно к величине явления природы, то мы определяем ее через измерение, т. е. через сравнение с другой величиной; мы пользуемся известной величиной как масштабом или единицей и путем вычисления узнаем, как велика данная величина. Оценка величины через сравнение величины есть оценка математическая и, поскольку она совершается посредством числовых понятий, в то же время и логическая. Для оценки такого рода все величины относительны, ни одна не представляется великой свыше всякого сравнения или просто великой, но большей или меньшей по отношению к сравниваемой с нею величине. В зависимости от выбора масштаба малое кажется большим и большое – малым. По подлежащей оценке величины мы определяем масштаб или единицу меры, она может быть футом, милей, земным диаметром и т. д. По отношению к человеку

Земля кажется большой; в сравнении с планетной системой она кажется малой, как сама эта система кажется малой в сравнении с бесчисленными солнечными мирами и т. д. Телескопические и микроскопические наблюдения учат нас весьма наглядным образом относительности величин всех явлений: первые являют нам в исчезающей малости великий, обитаемый нами мир, последние показывают нам неожиданно великим то, что могло быть видимо, благодаря своей малости. Поэтому для нашего рассудка и его определяющей способности суждения нет ничего просто большого или возвышенного, ибо он оценивает каждую данную величину логически и математически, познает счислением или измерением и никогда не перестает сравнивать данные величины: следовательно, он знает только относительные величины, не абсолютные, т. е. не такие, которые велики свыше всякого сравнения, или в сравнении с которыми все другое мало<sup>421</sup>.

Всякое созерцание величины есть в то же время оценка величины. Если для первой должно существовать просто великое, то последняя не может быть логической или математической, а должна быть такой, масштаб или основная мера которой не может быть определена через

количественные понятия. Такая основная мера есть субъективная способность схватывания нашего созерцания: суждение о данных величинах на основании этого масштаба есть эстетическая оценка величины, которая совершается воображением (не рассудком) и состоит не в определяющем, а в рефлектирующем суждении. Воображение берет себя самого за масштаб и потому судит о явлении, величина которого не может быть охвачена этим масштабом, или в сравнении с которым всякая мера нашего воображения слишком мала, как о просто великом. Чтобы представить наглядно или образно данную величину, мы должны охватить отдельные части ее не только одну за другой, но и все вместе. Если параллельно схватыванию (аппрегензии) идет и связывание (компрегензия), то образ величины лежит всецело в способности схватывания и представления нашей фантазии. Схватывание частей может продолжаться до бесконечности, но не связывание их, которое, чем дальше подвигается первое, тем с большим трудом следует за ним, достигая наконец границы, которую оно уже не может перейти. Здесь лежит граница воображения, она обозначает собою максимум его способности схватывания или "эстетически величайшую меру

эстетической оценки величины". Такой границы не существует в логической и математической оценке величины; рассудок может идти вперед до бесконечности в схватывании и связывании величин, как возрастающих, так и убывающих, ибо дело не в образе величины, а в ее арифметическом (алгебраическом) понятии или в ее уравнении. Мера воображения или мера эстетической оценки величины есть образ объекта. Если схватывание его частей опережает их связывание, следовательно, последнее не в состоянии осуществить образ объекта, то мера нашего воображения превзойдена. Такой объект, величину которого фантазия тщетно пытается представить образно, или в сравнении с которым всякий образ, т. е. всякая мера нашей эстетической оценки величины слишком мала, является просто великим<sup>422</sup>.



#### 4. ПРОТИВОРЕЧИЕ И ГАРМОНИЯ МЕЖДУ ВООБРАЖЕНИЕМ И РАЗУМОМ

В силу той идеи единства и цельности, которую разум ставит целью нашему познанию, он требует, чтобы мы представляли каждый объект в его тотальности, т. е. чтобы мы завершали и его образ; но этого требования не может выполнить воображение. Отсюда в нас возникает противоречие между тем, что должно, и тем, что можно, между разумом и воображением, неправильное соотношение наших душевных сил, первое ощущение которого может быть только ощущением нашей несостоятельности или чувством неудовольствия. Мы чувствуем бессилие нашего воображения, нашей способности чувственного представления, следовательно, и нашей чувственности вообще; мы сами представляем себе в качестве чувственных существ бесконечно малыми и ничтожными, в сравнении с просто великим. Но между тем как мы якобы исчезаем перед самими собой в качестве чувственных существ и как бы повергаемся в прах, в этом обнаруживается в то же время наша высшая природа, так как наша собственная чувственность кажется бесконечно

малой и ничтожной нам самим; следовательно, мы должны быть чем-то бесконечно большим, нежели только чувственные существа, нам должна быть присуща способность, далеко превосходящая чувственную природу, которая не может быть ничем иным, кроме сверхчувственной природы или чистого разума.

Если мы чувствуем самих себя ничтожными в качестве чувственных существ, то именно тем самым мы чувствуем себя сверхчувственными, интеллигибельными, разумными или чисто моральными существами, ибо иначе мы не могли бы ощущать наше собственное ничтожество или замечать его. Если бы мы были только чувственными существами, то мы не могли бы являться самим себе таковыми и прозревать ничтожество нашей чувственности. Бессилие нашей чувственности и ее способности воображения мы чувствуем только благодаря нашей сверхчувственной природе и нашему чистому разуму. В бессилии первой мы чувствуем силу второй.

Разум есть способность идей, они не могут быть представляемы чувственно, поэтому воображение не может сравняться с разумом: сила разума обнаруживается именно в том, что его понятия не могут быть схвачены никаким

чувственным представлением, что для них нет ни образа, ни подобия.

Следовательно, если воображение не может дать того, что требует разум, то именно в этом состоит правильное соотношение обоих: это бессилие воображения составляет его положение относительно разума. Всякое согласование с последним было бы противоречием в природе этих способностей; поэтому между разумом и воображением нет более глубокого согласия, как если последнее чувствует границу своей силы, свою несостоятельность и свое бессилие. Не то, что оно бессильно, а то, что оно ощущает свое бессилие, делает воображение согласованным с разумом.

Мы ощущаем бессилие нашего воображения, его противоречие с разумом, его бессилие дать то, что требует разум; это первое ощущение есть чувство неудовольствия. Но, чувствуя это бессилие воображения, мы тем самым чувствуем себя чистым разумом, который может охватить своими идеями то, что воображение совершенно не может представить образно: оно подчиняется разуму, познает его превосходство и именно через это согласуется с ним.

То, что мы теперь ощущаем, есть гармония между воображением и разумом: это второе

ощущение есть чувство удовольствия, опосредствованное тем первым чувством неудовольствия.

## II. ОБЪЯСНЕНИЕ ВОЗВЫШЕННОГО

### 1. ВОЗВЫШЕННЫЙ СУБЪЕКТ

Гармония между воображением и разумом состоит в том, что разум признается высшей способностью, бесконечно превосходящей чувственное представление. Всякое другое соотношение было бы дисгармонией. Мы ощущаем гармонию между воображением и разумом, коль скоро мы чувствуем, что наше сверхчувственное существо или наша чистая интеллигенция возвышается над нашей чувственностью: это чувство составляет возвышенное. Оно является также и чувством удовольствия, и эстетическим наслаждением, и следствием чистого созерцания, основывающимся на гармонии наших душевных сил, но это гармония не между воображением и рассудком, а между воображением и разумом: это согласование есть превосходство разума, и чувство этого превосходства есть возвышенное настроение души. Следовательно, возвышенное есть возвышение нашего духа. Мы назовем также возвышенным, только в объективном отношении,

то, что приводит нас в такое настроение души посредством чистого созерцания. Возвышенно то, что нас возвышает. Возвышенное в кантовском смысле есть только возвышающее.

Возвышающими являются такие объекты, в свободном созерцании которых наш разум возвышается над чувственностью, или (что то же самое) чистое созерцание которых никогда не может осуществляться через наше чувственное представление: это такие объекты, величина которых превосходит всякий чувственный масштаб, как меру нашего воображения, так и меру чувственного сопротивления. Такие объекты просто велики и могучи. Такие явления возвышают нас; поэтому они кажутся нам возвышенными: великое есть возвышенное в математическом смысле, могучее – в динамическом смысле. Если мы сравним с этим кантовские определения, то теперь они вполне ясны: "Возвышенно то, что велико свыше всякого сравнения". "Возвышенно то, в сравнении с чем все другое мало". "Возвышенно то, что для того только, чтобы быть мыслимым, требует такой способности духа, которая превосходит всякий чувственный масштаб". "Возвышенно то, что нравится непосредственно своим противодействием чувственным интересам".

"Возвышенное можно описать таким образом: оно есть предмет (природы), представление которого заставляет душу мыслить недостижимость природы, как воплощение идей". В созерцании возвышенного обнаруживается власть разума над чувственностью через воображение<sup>423</sup>.

Суть всех этих определений одна и та же. Они обозначают объект, при одном созерцании которого все ограниченные способности отходят на задний план, познают свое бессилие, в силу чего возвышается неограниченная способность свободы разума. Сознание этой свободы собственно морального порядка, чистое созерцание – чисто эстетического порядка. Если в чистом созерцании мы ощущаем свободу нашего разума, то это сознание или это восприятие собственной бесконечности – эстетического порядка: воображение, чувствуящее свое бессилие, пробуждает в нас это сознание.

Отсюда уясняется, почему в возвышенном наше созерцание не спокойно, как в прекрасном, а подвижно. Это не простая и позитивная гармония душевных сил, как согласование воображения с рассудком в прекрасном. Чувственная способность побеждается и низвергается для возвышения и утверждения сверхчувственной.

Чрезмерное для воображения закономерно для разума. Дух отталкивается и привлекается. Чувство возвышенного есть поэтому быстрая смена этих двух душевных движений, удовольствие, возникающее из неудовольствия, диссонанс, разрешающийся в гармонию: мы чувствуем себя бесконечно малыми и именно тем самым бесконечно великими. Совершенно так описывает Фауст возвышенное чувство, пробужденное в нем явлением земного духа. "В этот блаженный миг я чувствовал себя столь малым, столь великим!" Это душевное движение в чистом созерцании объекта имеет тот эстетический характер, который составляет собственную сущность возвышенного. Таким образом мы подходим к последнему определению возвышенного. Прежде было определено: возвышенно то, что нас возвышает, возвышающие объекты суть возвышенные.

Но, строго говоря, не объекты возвышают нас, а наше созерцание объектов, т. е. мы сами возвышаем в этом созерцании наш разум над нашей чувственной способностью представления и тем самым приводим эти две способности в их правильное соотношение, т. е. в гармонию. Следовательно, мы должны строго говоря определять так: возвышенно то, что возвышается

над чувственным бытием. К такому возвышению способен только чистый разум в чувственном существе, только человек в качестве чувственно разумного существа может истинно возвышаться. Поэтому истинно возвышенным будет только человек в торжестве своей моральной силы над чувственной способностью и бытием. В этом торжестве проявляется чисто моральное существо человека, и эта сфера нашей свободы есть собственная сфера возвышенного. Не природа, как таковая, возвышенна, а только человек, в своем возвышении, которое, как таковое, всегда моральной природы. "Следовательно, возвышенность не заключается ни в одной вещи природы, а в нашем духе, поскольку мы можем сознавать, что мы выше природы в нас, а тем самым выше и природы вне нас (поскольку она на нас влияет)<sup>424</sup>. Так понимает возвышенное Шиллер, взывая к астрономам: "Правда, ваш предмет самый возвышенный в пространстве, но, друзья, не в пространстве обретается возвышенное!"

## 2. СУБРЕПЦИЯ

Прозрение собственной природы возвышенного прежде всего не эстетического, а критического характера. Надо тщательно проанализировать чувство возвышенного, чтобы прийти к этому познанию. Эстетическое чувство само себя не анализирует. Расчленение – дело критики. Эстетическое чувство всецело погружено в созерцание своего предмета и потому принимает за объективную возвышенность то, что в сущности является лишь субъективной возвышенностью. Таким образом чувство возвышенного облечено оболочкой видимости и вдается в обман, который может быть раскрыт и прекращен только критическим исследованием вкуса: эта видимость есть также неизбежная иллюзия не в логическом, а в эстетическом смысле. Чувство возвышенного есть удовольствие, обусловленное неудовольствием, отрицательное удовольствие, которое лучше всего назвать удивлением. То, что наполняет нас восхищением и уважением, не чувственный объект, а рожденная в нас свобода разума, идея человечества, возникающая непроизвольно в созерцании таких объектов, для представления

которых недостаточно чувственной способности и перед которыми наше чувственное бытие как бы унижается. Так как в этом созерцании мы погружены только в объект и не созерцаем в то же время и самих себя (что было бы уже не эстетическим, а критическим созерцанием), то видимость возвышенного невольно приобретает объект. Мы сообщаем последнему возвышенный и достойный удивления характер, который проявляет наша собственная сверхчувственная природа в созерцании его: это сообщение или невольную подстановку Кант называет "известной субрепцией". "Следовательно, чувство возвышенного в природе есть уважение к нашему собственному назначению, которое, в силу известной субрепции, мы оказываем объекту природы (замещение в нашем субъекте, уважения к идее человечества уважением к объекту), что делает нам как бы наглядным превосходство разумного назначения наших познавательных способностей над высшей чувственной способностью". В природе возвышенного заключается то, что оно отталкивает чувственность и из всех эстетических представлений всего меньше распространяется на чувства, поэтому также и всего меньше облекается прибавлениями, привлекающими

чувства и овладевающими ими. Истинно возвышенное никогда не бывает увлекательно: его характерная черта – величественная простота; таков и стиль, в который оно должно облекаться.

### 3. ВОЗВЫШЕННЫЙ ОБЪЕКТ

Если кантовская аналитика эстетического суждения учит нас, что в сущности нет объективной возвышенности, то это положение должно быть отнесено лишь к явлениям природы или чувственного мира и не должно быть понимаемо в таком смысле, что видимость возвышенности, которую мы им сообщаем, – произвольное измышление. Напротив, существуют известные явления, которые вынуждают нас либо своей величиной, как звездное небо, океан и т. п., либо своей силой, как гроза, ураганы, землетрясения, морские бури и т. д., представлять их себе просто великими и могучими, потому что они абсолютно превосходят меру нашей способности представления и силы сопротивления; мы должны чувствовать бессилие нашей чувственности в чистом созерцании таких великих и могучих объектов, возвышаться через это чувство и свободное созерцание над границами нашей чувственной природы и таким образом познавать нашу свободу или безграничную силу нашего разума.

Из этого возвышения вытекает то

"вдохновенное удовольствие", которое мы называем чувством возвышенного и испытываем лишь в наблюдении таких предметов, а потому необходимо связываем с представлением их. "Качество чувства возвышенного состоит в том, что оно представляет собою чувство неудовольствия по поводу способности эстетической оценки предмета, причем оно представляется целесообразным, и это возможно благодаря тому, что собственное бессилие раскрывает сознание неограниченной способности того же субъекта, и душа может оценивать эстетически последнюю лишь через первое"<sup>425</sup>. Необходимость этого эстетического суждения вытекает из определенного соотношения наших душевных способностей, которое обосновано в самой организации нашего разума, и от которого зависит возможность всякого эстетического созерцания.

В этом кроется глубочайшее основание, в силу которого последнее имеет характер общезначимости и необходимости. "В этой модальности эстетических суждений и особенно их необходимости заключается главный момент критики способности суждения, потому что именно на них она делает познаваемым принцип a priori, поднимает их из области эмпирической

психологии, где они оставались бы иначе погребенными под чувствами удовольствия и боли (только с ничего не говорящим эпитетом более тонкого чувства), для того, чтобы поставить их, а вместе с ними и способность суждения, в разряд таких способностей, которые имеют в основе принципы a priori, и в качестве таковых перетянуть их в область трансцендентальной философии"<sup>426</sup>.

Чувство возвышенного есть чувство силы и свободы, которое может вытекать только из нашей наисобственнойнейшей сущности и не может быть создано никаким объектом в мире, но вызывается известными объектами, которые мы должны представлять просто великими и могучими. Сила пробуждает силу. Наша моральная сила неограничена, наши чувственные силы ограничены: в сравнении с первой они абсолютно ничтожны, в сравнении с ними она абсолютно велика. Мы ощущаем величину одной через ничтожество других и обратно. Поэтому, чем глубже низвергнуты все силы нашей чувственной природы, тем выше и могущественнее в нас чувство свободы и моральной силы. Могучим и непреодолимым силам природы тщетно противопоставляются все чувственные человеческие силы, и вид их дает

нам так сильно чувствовать всю тщетность последних и их сопротивления, что именно в силу этого пробуждается в нас моральное чувство силы и свободы. Представление возвышенных сил природы пробуждает возвышенную силу воли. Динамически возвышенное вне нас пробуждает морально возвышенное в нас и тем вызывает наше высшее чувство силы.

Грозные и разрушительные силы природы, не считающиеся ни с каким человеческим противодействием и тем вызывающие в нас чувство страха, – страшные силы природы – составляют собственно возвышенное в динамическом смысле. Но возвышенное есть объект свободного созерцания и нет более подавляющего и губительного для свободы духа аффекта, чем страх. Возвышенное так же мало может ощущаться через страх, как и прекрасное через аппетит. Поэтому вид этих страшных сил может быть связан с чувством возвышенного только в том случае, если их не боятся. Не следует только видеть эту свободу от страха в приятном чувстве застрахованности от опасности, которая по счастью настолько далека от нас, что нам и незачем ее бояться. Это не значит преодолевать страх, а наслаждаться им, переживать его в фантазии самым спокойным и приятным



образом, потому что не приходится дрожать за собственное тело. Презирать опасность и не бояться разрушения нашего телесного бытия, противопоставлять несокрушимую нравственную силу и возвышаться в этом подъеме духа над всем царством преходящих вещей – вот в чем заключается истинно возвышенное, непоколебимое и свободное состояние воли, чувство силы и свободы, которое мы переживаем только при виде сокрушающих сил, как в действительности, так и в фантазии. Если мы переживаем их в фантазии, то мы в такой степени погружены в созерцание объекта, что не сознаем нашего внутреннего состояния, вызванного их видом, и потому принимаем нашу возвышенность за их возвышенность. Таким образом возникает динамически возвышенное, или страшное явление природы превращается в возвышенное. "Итак, природа называется тогда возвышенной только потому, что она возвышает воображение до представления таких случаев, в которых душа дает себе чувствовать возвышенность своего назначения даже над природой".

Если же мы не только в фантазии испытываем это чувство силы и свободы, вызываемое видом страшных явлений и возвышающееся в опасности над опасностью, но обнаруживаем его и в

действительности, то мы сами возвышенны, и все то, что лежит в основе всех возвышенных явлений и составляет их сущность, является теперь само предметом, возвышенность которого явствует каждому непосредственно, даже помимо всякой культуры эстетического суждения. Сообразно этому, существуют объекты, которые возвышенны и оцениваются как возвышенные явления без всякой субрепции: мы находим их не в природе, а в моральном мире; их возвышенность не динамического, а морального порядка, она проявляется в людях, которые действительно являются тем и делают то, что мы только представляем себе и воображаем в эстетическом чувстве возвышенного.

Ближайший и меткий пример, который Кант выбрал, чтобы подтвердить свое учение об объективной возвышенности также и по отношению к диким народам, являет собою воинственная храбрость и геройское мужество, требуемое и порождаемое войной и с полным правом рассматриваемое всеми народами, начиная от самых первобытных и кончая самыми цивилизованными, как возвышенное явление, ибо там опасность не страшит, и жертва жизнью не стоит ничего. Хотя наш философ не принадлежал к защитникам войны и видел в вечном мире

самую возвышенную цель человечества, все же благодаря презрению к смерти, связанному с войной, он сумел оценить по достоинству эстетическую возвышенность войны в противоположность расслабляющему действию продолжительная мира. С точки зрения эстетического суждения полководец всегда возвышеннее, чем государственный человек. "Даже война, если она ведется в порядке и уважении гражданских прав, имеет в себе что-то возвышенное и делает в то же время тем возвышеннее образ мысли народа, ведущего ее таким образом, чем большим опасностям он подвергается, заслуживая среди них право на мужество; тогда как долгий мир наоборот развивает обыкновенно только коммерческий дух, а вместе с тем и низкое корыстолюбие, трусость и изнеженность и принижает образ мысли народа"<sup>427</sup>. Это напоминает слова хора в "Мессинской невесте":

"Ибо в мире гибнет человек,  
Праздный покой – могила мужеству.  
Но война вызывает к жизни силы,  
Все возвышает она до геройства,  
И даже у робких рождает мужество.

Это возвышенное чувство, которое

пробуждают и оставляют в нас разрушительные силы природы, Шиллер изображает также совершенно в кантовском духе, описывая пожар и то настроение, в котором смотрит на пепелище человек, лишенный своего имущества: "В праздном удивлении смотрит он на гибель своих дел!" Представление этой моральной силы, которая не только относится к субъективному чувству возвышенного, но стремится проявляться и выражаться в объективном характере его, необходимо связано с идеей нравственной конечной цели. "Следовательно, возвышенное всегда должно иметь отношение к образу мышления, т. е. к максимам, доставлять превосходство над чувственностью интеллектуальному и идеям разума"<sup>428</sup>. Таким образом настроение и деятельное стремление к идеям свободы и человеческого достоинства составляют характер и предмет возвышенного в самом точном смысле. Добрая воля, как таковая, не являет собою воспринимаемого, следовательно, и эстетического объекта, но она становится им, проявляясь, как сила, как пламенная жажда деятельности, побуждающая к действию. Тогда добро не простая максима, а аффект, не только идеальное направление воли, а состояние души, охваченное высшими целями

человечества: это не только настроение души, а воодушевление или энтузиазм. "Идея добра, соединенная с аффектом, называется энтузиазмом. Это состояние души представляется настолько возвышенным, что обыкновенно полагают, будто без него ничто великое не может быть выполнено"<sup>429</sup>.

Энтузиазм это не фантазерство; энтузиазм возвышенное, фантазерство болезненное состояние души; энтузиаст возвышает свое воображение над чувственным миром и всей душой живет ради осуществления идей или ради задач сверхчувственного мира, фантазер же погружается мечтами и думами в тайны духовного мира и превращает их в воображаемые объекты, мня, что воспринимает их; фантазия первого необузданна, фантазия второго беспорядочна; первый может в своем необузданном воображении забыть действительный мир и его законы, последний же будет искажать их своим извращенным воображением, поэтому энтузиазм может быть сравнен с безумием, фантазерство с бредом. В этой оценке энтузиазма и фантазерства мы снова встречаем в критике способности суждения те же взгляды, с которыми мы познакомились в опыте "О болезнях головы" и в сатире "Грезы

духовидца"<sup>430</sup>.

Как чувство возвышенного есть вдохновенное удовольствие так энтузиазм есть вдохновенное доброе настроение души. От чисто морального настроения вдохновение отличается аффектом, который благодаря своей захватывающей силе превращает настроение души в произвольный поступок и потому действует эстетически, но вместе с тем вредит рассудительности своим слепым бурным характером и стесняет свободу духа. Надо строго отличать аффекты от страстей, с которыми их слишком часто смешивали: первые – это состояния чувства или ощущения, последние, наоборот, состояния желания; аффект определяет температуру и побудительную силу воли, страсть – ее направление и объект; первый может преследовать добро бурно и необдуманно, последняя охватывает и преследует свои безнравственные цели с намерением и полной обдуманностью. Поэтому свобода духа в аффекте только стеснена, а в страсти уничтожена. Негодование и гнев – аффекты, ненависть и месть – страсти<sup>431</sup>.

Чем чище от аффектов и свободнее (в моральном смысле) дух, тем возвышеннее характер, если эта свобода от аффектов выражается в его образе действия. Такую

спокойную возвышенность наш философ называет благородной и достойной удивления. Страсть никогда не бывает возвышенна, аффекты могут быть возвышенны, если они носят пламенный, энергичный, сильный характер; таковы бодрящие аффекты, которые Кант отличает от расслабляющих. Хорошо, когда аффект направляется на доброе дело. Так, негодование и возмущение злым, даже отчаяние, если оно гневное, а не унылое, могут производить возвышенное впечатление. В таких аффектах добрая сила проявляется с сознанием своей победоносной власти над противодействием зла. Можно с правом говорить о благородном гневе и благородном негодовании<sup>432</sup>. Какими возвышенными были эти аффекты у Шиллера! В каком захватывающем и прекрасном виде нарисовали нам их друзья поэта, Даннекер и Гете.

Только бодрящие добрые аффекты возвышенны, никоим образом не расслабляющие, ибо нашу силу к добру и наше противодействие злу и бедствиям мира они осуждают лишь как бессилие, и всякое доверие к этим силам вызывает в них недовольство, откуда вытекает размягченное, легко поддающееся умилению, растроганное состояние души, которое никоим образом не может обнаруживать возвышенных

чувств, а лишь прекрасные чувства в виде благочестия и доверия к Богу, и, как склонность к умилению, вырождается в не имеющую никакой цены чувствительность. Как от всякого фантазерства энтузиазм отличается своей моральной энергией, от обдуманности чисто морального настроения бурной силой своего аффекта, от всякой страсти бескорыстностью своих полных аффекта чувств, так от всякой чувствительности или сентиментальности энтузиазм отличается своей энергией и мощностью своих аффектов. Как и мистики, сентиментальные люди не энтузиасты, а фантазеры: как те, так и другие принимают объекты, находящиеся лишь в их фантазии, за действительные вещи; первые видят духов там, где их нет и не может быть, последние заблуждаются не только относительно силы, но и относительно бытия зла: они считают действительное зло за непреодолимое, воображаемое за действительное: поэтому они с любовью пребывают в болезненно-растроганном состоянии и наслаждаются своими бессильными и мягкими аффектами, как преимуществом тонких и чувствительных душ<sup>433</sup>.

Возвышенно настроенные души находятся во вражде с многочисленными мирскими силами, противодействующими добру, и глубокое и

болезненное чувство этого контраста может до такой степени овладеть ими, что они изолируются и замыкаются от мира. Возникает вопрос: "Надо ли рассматривать удаление от всякого общества, как нечто возвышенное?" Следовательно, вопрос заключается в том: может ли согласоваться с аффектами возвышенного характера и известного рода мировая скорбь или пессимистическое настроение? Так как великих мыслителей в наше время исследуют обыкновенно со стороны пессимизма, то не следует упускать из виду, как ставит Кант этот вопрос и как отвечает на него в своей критике способности суждения. В кратчайшей формулировке он гласит: существует ли возвышенная мизантропия? Человеконенавистничество и человекобоязнь никогда не бывают возвышенны; первое – гнусная страсть, вторая – робкий и презренный аффект. Поэтому речь может быть лишь о такой мизантропии, которая не только уживается с филантропией, но и вытекает из нее, т. е. о такой, которая после долгого и печального опыта утратила не доброжелательство к людям, а лишь удовольствие в них.

Предметом такого опыта являются действительные страдания, которые, конечно, не

судьба нам посылает, а которые люди причиняют взаимно друг другу, и которые происходят из их враждебных настроений, т. е. из гнусной мизантропии. Из принципиального расположения вытекает принципиальная антипатия к тем ненавистническим настроениям, которые составляют противоположность всякой человеческой любви и настолько же широко распространены в мире, насколько глубоко вкоренились в нем. Страдания, причиняемые нам судьбой, вызывают болезненные аффекты сострадания, расслабляющей, а не возвышенной природы, тогда как страдания, причиняемые человеческой злостью и низостью, должны вызывать энергичное негодование, принципиальную антипатию, принадлежащую к сильным аффектам и производящую впечатление возвышенной печали. Если Сосюр говорит об одной альпийской местности в Савойе: "там царит какая-то пошлая печаль", – то ему известна также и интересная печаль, пробуждаемая видом пустыни, куда людей влечет, чтобы не слышать и не знать ничего о мире, который все-таки не так уже негостеприимен, чтобы пребывание в нем причиняло людям лишь одно страдание. Я делаю это замечание с тем исключительно намерением, чтобы напомнить, что и огорчение (не

убивающая печаль) могло бы быть причислено к здоровым аффектам (если оно коренится в моральных идеях, но если оно построено на симпатии и так же мягко, как она, то оно относится лишь к расслабляющим аффектам), и чтобы тем обратить внимание на настроение души, которое возвышенно только в первом случае<sup>434</sup>.

Возвышенное настроение души коренится, как и религиозное настроение, в моральной силе и моральном настроении. Так как страх никогда не может быть возвышенными, то наш философ должен был задать себе вопрос: лишен ли страх Божий, эта основная черта религиозного настроения, характера возвышенного душевного строя? Как показало его учение о религии, существует истинный и ложный божеский страх; первый – возвышен, потому что он противоположность всякого низменного страха, последний же низменен и ничтожен, как сам страх, который повергается в прах, потому что дрожит перед могуществом Бога, как перед разрушительной силой природы, и стремится внешними знаками смирения отклонить божественное наказание и заслужить божественную милость. Такой страх искажает возвышенность Бога, между тем как истинный

божественный страх, т. е. угодное Богу настроение, единственно в состоянии признать эту возвышенность. "Таким образом отличается религия от суеверия, причем последняя основывает в душе не благоговение перед возвышенным, а страх и боязнь перед всемогущим существом, воле которого подчинен испуганный человек, не ценя ее высоко; понятно, что из этого не может в таком случае произойти ничего, кроме соискания милости и лести вместо религии доброй жизни". Так, кантовское учение о возвышенном в критике способности суждения согласуется вполне с его учением о религии, подтверждая эстетическим чувством то, что выясняет последнее относительно религиозного настроения.

Так как возвышенные чувства и явления основываются на моральном чувстве, то отсюда вытекают некоторые выводы, касающиеся суждения о возвышенном, в его специфическом отличии от суждения о прекрасном. Оба общезначимы и необходимы, так как они общесообщаемы, но чувство возвышенного должно идти в своем развитии в параллель с развитием морального чувства и потому развиваться медленнее, чем чувство прекрасного: для правильного суждения оно больше, чем

последнее, нуждается в культуре, как ни мало оно может быть ею создано. Суждение о прекрасном, как и суждение о возвышенном, – эстетического характера и принадлежит к способности оценки, которую мы называем вкусом; тем не менее мы признаем за этим словом такое значение скорее в применении к оценке прекрасного, чем к оценке возвышенного. Это обнаруживается особенно в отрицательном применении. Нечувствительность и безразличие к прекрасному кажутся нам всегда недостатком вкуса; наоборот, нечувствительность и безразличие к возвышенному – недостатком чувства. О том, у кого отсутствует понимание красоты явления, мы говорим: у него нет вкуса. О том же, у кого утрачивается чувство возвышенности природы или великих характеров, мы говорим: у него нет чувства. "Но и то и другое мы требуем от каждого человека и предполагаем в каждом, если он обладает некоторой культурой, с тем только различием, что первое мы просто требуем от каждого, потому что в нем способность суждения относит воображение только к рассудку, как к способности понятий; второе же, так как в нем способность суждения относит воображение к разуму как к способности идей, только при субъективной предпосылке (которую мы, однако, считаем себя вправе

мыслить в каждом), именно при предпосылке морального чувства в человеке, приписывая тем необходимость и этому эстетическому суждению"<sup>435</sup>.

## Глава четвертая

### ДЕДУКЦИЯ ЧИСТЫХ ЭСТЕТИЧЕСКИХ СУЖДЕНИЙ И ДИАЛЕКТИКА ЭСТЕТИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

#### I. ПРИРОДА И ИСКУССТВО

##### 1. СВОБОДНАЯ КРАСОТА

Мы открыли в рефлектирующей способности суждения среднюю способность, составляющую как бы переход от разума к рассудку, принципом которой была естественная свобода или целесообразность, и установили строгое отличие эстетического суждения от логического и морального. Между логическим и эстетическим суждением находится телеологическое; между эстетическим суждением и моральным, точнее говоря, между прекрасным и добрым, находится понятие возвышенного; в середине, на одинаковом расстоянии от чувственного, логического и морального, находится прекрасное.

Оно не зависит ни от какого интереса – чувственного или практического характера; это удовольствие свободного и спокойного созерцания вещей. Великая заслуга Канта состоит в том, что он первый осветил эту особенность эстетического представления. Первый, выбранный им в пояснение, пример хорош и поучителен именно в этом отношении, так как он отчетливо выдвигает пункт, в котором кроется суть. "Если меня кто-нибудь спросит, нахожу ли я прекрасным дворец, который я вижу перед собой, то я могу, конечно, сказать: я не люблю вещей, которые сделаны только для зеванья, или ответить вроде ирокеза Захема, что в Париже ему ничто не нравится так, как рестораны, – помимо того я могу еще бранить в духе Руссо тщеславие великих, расточающих народный пот на подобные вещи, без которых так легко обойтись; и, наконец, я легко могу убедить себя, что если бы я находился на необитаемом острове без всякой надежды попасть когда-либо снова к людям и мог бы силою своего желания вызвать по волшебству роскошное здание, я не дал бы себе даже труда сделать это, раз я имел бы хижину, которая была бы мне достаточно удобна. Все это можно допустить и согласиться со мной, только теперь не об этом речь. Вопрос только в



том, сопровождается ли во мне удовольствием представление предмета, хотя бы я и был вполне равнодушен к бытию предмета этого представления. Не трудно видеть, что когда я говорю, что предмет прекрасен, и хочу доказать, что у меня есть вкус, центр тяжести в том, что я делаю в себе самом из этого представления, а не в том, в чем я завишу от бытия предмета. Всякий должен согласиться, что то суждение о красоте, к которому примешивается самый незначительный интерес, очень партийно и не является чистым суждением вкуса. Надо не быть несколько предубежденным в пользу бытия вещи, быть совершенно равнодушным в этом отношении, чтобы играть роль судьи в делах вкуса"<sup>436</sup>.

Если объект нравится непосредственно через простое созерцание, то это чувство удовольствия основывается на свободной игре наших представляющих сил, т. е. на гармоничной игре воображения и рассудка. Прозрение этого отношения душевных сил имеет решающее значение для познания прекрасного. Воображение гармонирует с рассудком, т. е. оно образует свое представление вполне закономерно, оно действует не беспорядочно, а интеллектуально; оно согласуется с рассудком игриво, т. е. оно не находится под принуждением

рассудка и образует свое представление не по предписанным понятиям, а поступает вполне непринужденно, свободно и независимо от какого-либо данного правила. В эстетическом созерцании воображение так же закономерно, как и свободно: оно закономерно без закона, оно творит целесообразно без намерения. Поэтому в самой природе эстетического воображения кроется то, что его представления исключают всякую преднамеренную закономерность, всякую вынужденную правильность. Преднамеренно правильное негибко и потому всегда лишено вкуса. Английский парк в своей кажущейся неправильности гораздо более соответствует игре эстетического воображения, чем негибкий, прозаично-симметричный стиль французских садов<sup>437</sup>.

Если объект нравится через одно созерцание, то он нравится своей чистой формой. Что сверх того делает форму приятной, то уже не чисто эстетическое, а чувственное добавление, рассчитанное на раздражение и приятное ощущение. Форма – главное, она составляет собственно эстетический объект. В пластическом искусстве чистая форма заключается в рисунке, в музыкальном – в композиции<sup>438</sup>.

Чисто эстетический объект есть свободная

красота. Свободен представляемый объект, когда он не зависит от другого и не требует для своего созерцания понятия, через которое он определяется и дополняется. Так, например, всякие украшения, как драгоценности, рамки и т. п. относятся к красоте, служащей такой цели, или представляют собою "эстетические парергоны". Поэтому Кант называет все объекты эстетического удовольствия, в которых воплощается род, "связанной красотой", так как созерцание их предполагает родовое понятие, и их красота как бы связывается с этим понятием. Всякое произведение искусства создается по идее, которая должна присутствовать в нашем созерцании, иначе мы не можем оценить эстетически произведение искусства. Собственная сфера свободной красоты, как берет это понятие Кант, будет поэтому открыта не в искусстве, а лишь в природе. И животная естественная красота носит еще характер связанной красоты. Мы должны знать род, тип животного и человеческого тела, чтобы оценить эстетически эти природные формы и судить о них, как о прекрасных или не прекрасных. Смотря по тому, совершеннее или несовершеннее выражается и изображается в индивидууме род, определяется эстетическое суждение: здесь понятие красоты

связывается с понятием совершенства, эстетическое удовольствие с интеллектуальным. Поэтому сферу свободной красоты следует искать собственно только в области несвязанной, элементарной жизни природы. Чем непреднамереннее явления природы, чем менее они обозначают собою что-нибудь определенное, тем свободнее их красота, тем чище их эстетическое действие. Таким образом, понятие свободной и несвязанной красоты отсылает нас к сельской природе и мирной жизни, и эстетические чувства Руссо находят оправдание перед судилищем кантовской критики. В то же время мы замечаем, что с точки зрения последней красота и возвышенность в обыкновенном мире бесконечно удалены друг от друга и как бы составляют полюсы эстетического мира: сфера красоты – одинокая, свободная, непреднамеренно действующая природа, идиллическая жизнь природы; сфера возвышенности – нравственная воля в своей преданности и самопожертвовании ради идеи человечества. Свободную красоту в кантовском смысле можно было бы определить словами хора из Мессинской невесты: "На горах свобода! Дыхание могил не достигает чистого воздуха, мир совершенен там, куда не доходит человек со своими муками".

## 2. СВЯЗАННАЯ КРАСОТА

Понятие "связанной красоты" прокладывает нам путь к имеющему большое значение эстетическому учению. Объект и в этом случае нравится одною своею формою, но эта форма нравится более или менее: эстетическое удовольствие различно по степеням, эстетическое суждение определяется совершенством формы, допускающим бесконечную лестницу степеней. Свободная красота не различается по степеням. Прекрасные ландшафты с трудом поддаются сравнению или совсем не поддаются – каждый является лишь самим собой. Человеческое же или животное тело мы оцениваем эстетически различно, мы находим одно прекраснее, чем другое, смотря по тому, более или менее совершенным кажется его форма. Такое совершенство есть не что иное, как степень согласования между родом и индивидуумом: чем чище представлен тип первого в образовании второго, чем совершеннее форма последнего, тем прекраснее сам индивидуум. Таким образом, эстетическое суждение состоит в этом случае в сравнении объекта с его родовым понятием: это сравнение интеллектуально, поэтому оценка

связанной красоты есть интеллектуальное суждение вкуса. Такое суждение требует масштаба или меры, которою определяется степень эстетического удовольствия. Представляемая форма подвергается обсуждению, когда мы сравниваем ее с родовым понятием; поэтому последнее служит мерою нашего суждения. Род, как таковой, не есть явление, а идея; идея, воплощенная в индивидууме, есть идеал. Различия степеней нашего эстетического суждения и удовольствия возможны поэтому только в силу идеала, с которым мы сравниваем данное явление. Тут возникает вопрос: каков идеал эстетического суждения?

### 3. ИДЕАЛ КРАСОТЫ

Идея рода – это цель, которой должен соответствовать индивидуум, она – его внутренняя цель. Явления, не имеющие цели, которая бы могла быть представлена образно, не имеют и идеала: для ландшафтов и видов природы нет идеалов, потому что они представляют собою не родовую (связанную) красоту, а индивидуальную (свободную). Явления, имеющие свою цель вне себя, также не способны иметь идеал. Орудия, инструменты и т. п. не имеют идеалов. Явления, носящие характер служебный, даже когда целесообразность их внутренней природы, допускают лишь подчиненный, относительный идеал, следовательно, не такой, который вообще может быть определяющим для эстетической способности суждения. Эстетический идеал должен быть высшей идеей эстетической способности суждения. Таким образом, остаются лишь объекты, имеющие цель в самих себе, совершенно не служебной природы. Единственное явление такого порядка – человек, поэтому только человек способен быть идеалом красоты: высшее представление эстетической

способности суждения есть человеческий идеал. Здесь всего яснее выступает различие свободной и связанной красоты. В своем завершении первая представляет собою идиллическую природу, последняя – человеческий идеал. Здесь самым ясным образом различается чистый разум и эстетическая способность суждения: идеал первого – Бог, идеал второго – человек.

Для определения человеческого идеала необходимы два понятия: 1. идея самоцели, основное понятие морального разума; 2. представление нормального человеческого явления. Только через последнее представление идея человека становится эстетическим идеалом. Кант называет ее поэтому "эстетической нормальной идеей": идеей – ибо это представление не дано эмпирически, и через него ничто не может быть дано эмпирически; эстетической идеей, потому что она создается воображением, и нормальной идеей, так как она дает нашему эстетическому суждению норму или руководящую нить. Эстетическая нормальная идея не есть родовое понятие, создаваемое рассудком; она не являет собою сумму признаков, а индивидуальное представление, которое воображение создает из обычного материала знакомых представлений. Из целого ряда

воспринимающих ее людей фантазия создает нормальное явление, как бы образцового человека, "канон", как говорили древние. По этому канону она оценивает человеческие формы, с его предписаниями сообразует она художественное изображение. То, что должно привходить в нормальную идею, чтобы делать ее индивидуальной и живой, составляет характеристическое. Нормальное и характеристическое соединяются и взаимно проникают друг друга в истинной красоте. Если характеристическое преувеличено насчет нормального, утрачивается красота, и возникает карикатура; если нормальное выдвигается насчет индивидуального и характеристического, то происходит безжизненная абстрактная фигура, не прекрасная, а лишь правильная, не художественная, а академичная, не эстетическая, а школьная<sup>439</sup>.

## II. ПРЕКРАСНОЕ ИСКУССТВО

### 1. ПОНЯТИЕ ИСКУССТВА

Понятие идеала прокладывает нам путь к новому эстетическому прозрению. Идеал не представлен вполне в естественном явлении, он не дан эмпирически, но должен быть дан эстетически; следовательно, он должен быть произведен эстетически, как естественное явление: это осуществляется искусством.

Познание прекрасного – не наука, а критика; произведение прекрасного – не наука, а искусство. Как прекрасное отличается от приятного и полезного, так и прекрасное искусство должно отличаться от приятного и механического. Оно должно превращать идеал в естественное явление: поэтому задача его – совершенное изображение эстетической идеи. Прекрасное таким образом – задача и цель искусства, хотя оно не стремится ни быть намеренным действием, ни иметь значение такового. Искусство действует с намерением, но его произведение должно являться лишенным намерения и оцениваться как таковое; искусство

должно творить так, как представляет воображение: закономерно без закона, целесообразно без цели. "Следовательно, целесообразность должна казаться ненамеренной в произведении прекрасного искусства, хотя она и намеренна, т. е. прекрасное искусство должно рассматриваться как природа, хотя оно сознается как искусство. Но произведения искусства являются как природа благодаря тому, что соблюдается строгая точность в согласовании с правилами, в силу которых произведение может быть тем, чем оно должно быть, но без педантизма, без того, чтобы проглядывала школьная форма, т. е. без следов того, что перед глазами художника витало правило, накладывая оковы на его духовные силы"<sup>440</sup>.

## 2. ДЕЛЕНИЕ ИСКУССТВ И ИХ ЦЕННОСТЬ

Понятие идеала включает в то же время принцип разделения искусства. Искусство есть выражение эстетических идей; нормальная эстетическая идея есть человек. Способ выражения человека, которым он обнаруживает свой внутренний мир, тройкий: слово, жест и тон, или артикуляция, жестикация и модуляция; слово – это выразительное представление, жест – выразительное тело, тон – выразительное настроение и ощущение. Поэтому явление человеческого идеала во всем его объеме требует трех различных искусств: эстетическое изображение чувств и мыслей есть словесное искусство, эстетическое изображение человеческого тела – образное искусство, эстетическое изображение аффектов и настроений – музыка. Словесные искусства – красноречие и поэзия, образные – пластика и живопись, выражающая свои идеи в чувственном созерцании: пластика преследует чувственную реальность, живопись – чувственную видимость. Ближайший объект пластики – человеческое тело; дальнейшие ее объекты – тела, теснее всего связанные с человеческим бытием, – дом и

утварь; пластика – это скульптура, архитектура, тектоника. Среди образных искусств выше всего стоит живопись, точнее говоря искусство рисования, потому что оно составляет основу всех образных искусств и имеет наиболее широкую сферу изображения, так как может изобразить все зрительно оформленное. К живописи в широком смысле Кант относит также и художественное, рассчитанное на красивую чувственную видимость сочетание предметов, живописную планировку садового искусства, эстетическое убранство и декорацию комнат, драпировку стен, расстановку комнатной мебели и т. д., наконец, и человеческое одеяние, художественно сделанный костюм.

От искусства словесного и образного, в котором рисование составляло существенный элемент, Кант отличает музыку и живопись, поскольку последняя является не рисованием, а искусством красок. Слово и форма (рисунок) делают нам представления наглядными; тон и краска, напротив, не представляют сами по себе ничего определенного и относятся не к представлениям, а к ощущениям, услаждающая и прекрасная игра которых создается художественным сочетанием красок и тонов. Однородные чувственные ощущения, как

ощущения зрения и слуха, различаются по степеням, и различные степени ощущения или настроения находятся в определенных соотношениях друг к другу; правильные соотношения или соразмерные пропорции тонов и красок составляют их форму и порядок; они определяются математически наукой и воспринимаются эстетически при помощи искусства. Если мы рассматриваем музыку (и по аналогии с ней искусство красок), как известное изображение отношений тонов, которые сами представляют собою математически определенные порядки и формы, то музыка во всяком случае имеет значение прекрасного искусства. Это суждение подтверждается тем, что для восприятия музыки недостаточно одного чувственного органа, потому что самый лучший слух в акустическом смысле еще далеко не музыкальный слух. Если же мы рассматриваем музыку лишь как услаждающую игру ощущений, то ее действие – чувственное удовольствие, которое Кант прослеживает до телесных органов. Тогда музыка имеет значение только приятного искусства.

Это соображение определяет двустороннее значение, которое Кант отводит музыке в ряду искусств. Ясно, что самое высокое из всех

искусств – поэзия, потому что нигде воображение не проникает так глубоко и не охватывает такую обширную сферу. Если мы будем оценивать значение искусства по объему и по силе воображения, насколько широко оно простирается и насколько глубоко проникает в человеческую природу, то нет сомнения, что поэзия займет первое место. Напротив, красноречие, когда оно украшается поэтическими средствами, – фальшивое искусство. Если оно хочет убеждать, то оно дело рассудка; если оно хочет ослеплять и побеждать словами, то оно пользуется средствами воображения, как искусственными приемами; искусственные же приемы – не искусство. "В поэзии все совершается честно и откровенно. Она заявляет, что она хочет вести простую и увлекательную игру с воображением и притом по форме согласную с законами рассудка и не стремится перехитрить и опутать рассудок чувственным изображением". "Я должен сознаться", – говорит в примечании Кант, – "что красивое стихотворение всегда доставляет мне чистое удовольствие, тогда как к чтению самой лучшей речи римского или современного парламентского оратора или проповедника примешивается всегда неприятное чувство недовольства коварным

искусством, которое умеет двигать людьми, как машинами, побуждая их в серьезных вещах к таким суждениям, которые при спокойном обсуждении должны утратить в их глазах всякий вес".

Если сравнить со словесным искусством другие искусства, то к языку ближе всего тон, к поэзии ближе всего музыка. Она – язык ощущений. Кант оценивает здесь музыку через сравнение ее с человеческим голосом. "Обаяние музыки, которое так сообщается всем, основано, по-видимому, на том, что всякое выражение в связной речи имеет тон, соответствующий его смыслу, что этот тон выражает более или менее аффект говорящего и пробуждает в свою очередь и в слушателе этот аффект, вызывающий затем в нем идею, которая выражается в речи этим тоном; и так как модуляция есть как бы всеобщий, понятный каждому человеку язык ощущений, то музыкальное искусство пользуется им самим по себе во всей его выразительности именно как языком аффектов и таким образом сообщает всем по закону ассоциации связанные с ним естественным образом эстетические идеи; но так как эти эстетические идеи являют собою не понятия и определенные мысли, то только форма сочетания этих ощущений (гармония и мелодия),



а не форма языка служит тому, чтобы выражать посредством их согласования (при чем оно может быть подведено математически под известные правила, ибо, поскольку тоны связываются одновременно или последовательностью, оно основано на отношении числа колебаний воздуха в единицу времени) эстетическую идею связного целого невыразимой полноты мысли на известную тему, которая составляет господствующий в пьесе аффект"<sup>441</sup>.

В этом значении прекрасного искусства музыка стоит выше образных искусств, которые располагаются в нисходящем порядке от живописи через скульптуру к строительному искусству; оцениваемая как приятное искусство, которое лишь играет ощущениями и не дает никаких определенных представлений, музыка стоит ниже образных искусств и является самым низшим из всех искусств. Она идет от ощущений к неопределенным идеям, образное искусство идет от определенных идей к ощущениям: пластические впечатления постоянны, музыкальные преходящи. К этому невыгодному для музыки сравнению Кант присоединяет еще упрек, который он лично таит против нее в душе: "Помимо этого музыке присущ известный недостаток вежливости, благодаря свойству своих

инструментов она распространяет свое влияние (на соседей) шире, чем это является желательным, и таким образом как бы навязывается, нарушая тем свободу других, находящихся вне музыкального общества, чего не делают искусства, говорящая глазам, так как достаточно отвести глаза, если не хочешь воспринимать их впечатления. Дело обстоит почти так же, как с наслаждением широко распространяющимися запахами. Тот, кто вынимает из кармана свой надушенный носовой платок, угощает всех находящихся около и вокруг него против их воли и вынуждает их наслаждаться тоже, если они хотят дышать; поэтому-то это и вышло из моды". К этому он прибавляет замечание: "Люди, рекомендовавшие для домашних молений пение духовных песен, не обдумали, что они ставят в большое затруднение публику таким шумным (и именно потому по большей части фарисейским) молением, вынуждая соседей или петь с ними вместе, или прерывать умственные занятия"<sup>442</sup>.

Впрочем, Кант определенно хочет, чтобы на его разделение искусств смотрели лишь как на опыт, не имеющий притязаний ни на какое исключительное значение. Самое важное заключается в самой основной мысли: что на

искусства надо смотреть с точки зрения человеческого идеала и различать их с этой точки зрения. Эта точка зрения могла бы быть проведена плодотворнее и строже, чем пытался сделать это Кант в своем очерке; он понимает принцип разделения так узко, что лишает себя возможности смотреть на архитектуру, как на самостоятельное искусство. Вообще он занимается больше ассоциациями, чем делением искусств. Так, к живописи он присоединяет садовое искусство, к музыке искусство красок, оба последние образуют особый род под названием "прекрасной игры ощущений". Сама эта игра являет собою в известном отношении не что иное, как приятную смену, и здесь само собой напрашивается сравнение со всеми играми в самом широком смысле, служащими развлечению и увеселению человека и изобретенными искусством. Так с игрою тонов сравнивается игра на счастье и игра мыслей, которые все имеют целью смену ощущений.

Игра мыслей есть игривое суждение или острота. По этому поводу Кант дает свое объяснение смешного. Острота это смешная выдумка; в нас возбуждаются представления, напрягающие наше ожидание, нам любопытно, как закончится ряд этих представлений, тогда

вызывается новая идея, совершенно противоречащая ранее возбужденным и тем разрешающая в ничто наше ожидание: в этом разрешении заключается смешное. "Смех есть аффект, создаваемый внезапными превращением напряженного ожидания в ничто". Мы ожидали совершенно другого, чем то, что внезапно наступает. Это внезапное разочарование является в качестве игривой неожиданности, приятной и потому доставляющей наслаждение сменой ощущений; это – приятное рассеяние, в котором мы отдыхаем от серьезности жизни. Чтобы облегчить тяжесть жизни, природа дала нам сон и надежду, сказал Вольтер. "Сон, надежду и смех", – добавляет Кант. Возвышенное и смешное противоположные ощущения: в возвышенном эстетическое наслаждение переходит в моральное, в смешном эстетическое удовольствие заключается в смене приятных ощущений: возвышенное обосновывается Кантом морально, смешное – сенсуалистически. Отбрасывая совершенно физиологическую теорию чувства прекрасного и возвышенного Бурка, так как она не объясняет общезначимости этих чувств<sup>443</sup>, он сам дает чисто физиологическое объяснение действия смешного<sup>444</sup>.

### 3. ГЕНИЙ

Мы определили и подразделили понятие искусства. Теперь возникает вопрос относительно его возможности. Вкус объясняет эстетическое суждение, но не эстетическое произведение. В чем же заключается художественная способность? Прекрасное – цель искусства, но не действие этой цели. Искусство действует закономерно без закона, намеренно без намерения. Закон, по которому оно творит, не правило рассудка, не предписание искусства, следовательно, этот закон может быть лишь естественной необходимостью внутреннего характера; природа художника дает закон, прирожденная способность духа предписывает искусству правила: эта способность – гений, художественное произведение – продукт гения, и само искусство возможно только через гения.

Гений это не умение действовать по правилу, а власть давать правила: он являет собою нечто творческое и вполне оригинальное. Его оригинальность закономерна и потому прототипична; не все оригинальное гениально, и нелепость может быть оригинальна; гений является в своей оригинальности образцовым или

экземплярным. Он действует образцово и в то же время совершенно естественно, он никоим образом не создан рассудком или волей, ни в каком отношении не зависит от рефлексии: он по своему характеру совершенно нерелективен или наивен. Так как он творит сообразно природе, его произведение ни научно, ни морально, а эстетично или художественно. Гений может действовать только художественно, и его произведение не может быть ничем иным, как художественным произведением. Поэтому гении встречаются только в области искусства, а не в области нравственности и науки.

Что основано на понятиях, тому можно научиться, тому же, что может быть создано только благодаря природной способности, нельзя научиться. В этом отношении гений является единственным в разряде духов. То, что создает гений, никогда не могло бы быть создано путем подражания, т. е. тому никогда нельзя научиться: в этом заключается специфическое различие между гением и человеком науки, абсолютное различие между ним и простым духом подражания, который не может ничего создать сам, а может лишь служить, как орудие мастеру, как кисть художнику, благодаря чему философ и прилагает это слово "кисть" как эпитет к умам

такого рода. В науке также бывают умы изобретательные, прокладывающие новые пути, так называемые "великие умы", но они иного рода, чем гении, ибо тому, что они открыли и изобрели, можно было бы и научиться, и это действительно понято и выучено. В творениях Ньютона, одного из величайших умов, нет ничего, не подлежащего изучению, весь ход его открытий может быть окинуть взглядом и изображен понятно. Наоборот, творение художественного произведения неподражаемо, неизучаемо. Гомер не так понятен, как Ньютон. "Итак, в области науки величайший изобретатель отличается от кропотливейшего подражателя и ученика лишь по степени, а от тех, кого природа одарила для прекрасного искусства, он отличается специфически". В гении все эстетические способности – вкус, рассудок, воображение – действуют в высшей степени живо, творчески, но каким образом сочетаются эти способности в гениальной натуре, это так же мало подлежит критическому определению, как и сам гений. Это – граница, перед которой останавливается рациональное прозрение критика искусства<sup>445</sup>.

Весьма интересно сравнить в этом пункте критическую философию с точкой зрения ее

последователей. Кант проводит строгое различие между наукой и искусством: последней основой познания критика чистого разума объявляет чистое сознание; последней основой искусства критика эстетической способности суждения объявляет гения.

В принцип философии Фихте возводит чистое сознание, Шеллинг – гения, уничтожая различие между наукой и искусством, философией и поэзией. Таким образом кантовский принцип искусства обращается в натурфилософии в мировой принцип, а в родственной ей романтике – в жизненный принцип.

### III. ДЕДУКЦИЯ ЧИСТЫХ СУЖДЕНИЙ ВКУСА

#### 1. ОСНОВАНИЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ЭСТЕТИЧЕСКИХ СУЖДЕНИЙ

Эстетическое суждение вполне определено. Прекрасное и возвышенное должно быть различаемо точно так же, как свободная и связанная красота. Понятие связанной красоты или совершенства формы привело к учению об идеале, последнее привело к учению об искусстве, а оно – к понятию гения. Вопрос: что такое эстетические суждения, вполне исчерпан. Теперь необходимо рассмотреть, как возможны эстетические суждения. Возможность искусства объясняется гением, как эстетические суждения объясняются вкусом. Как возможен самый вкус? Разрешение этого вопроса осуществляется "дедукцией чистых эстетических суждений". Так, критика разума требовала дедукции, чистых рассудочных понятий, т. е. оправдания последних по отношению к опыту, обоснования их справедливых притязаний на эмпирическое значение или объективную реальность. Тогда

вопрос заключался в том, по какому праву могут совершенно субъективные по своему происхождению понятия иметь притязание на всеобщее и необходимое, т. е. объективное значение. Теперь же вопрос в том, по какому праву могут суждения вкуса, которые ведь вполне субъективны, иметь притязание на признание каждого или на необходимое значение? Это и есть вопрос, который должен быть разрешен в дедукции чистых эстетических суждений.

В каждом эстетическом суждении наглядное представление (восприятие) оценивается, как объект удовольствия, и последнее приписывается нами объекту: поэтому эстетическое суждение синтетично. Эстетическое удовольствие не индивидуально, как чувственно аффицированное ощущение, оно предполагается у всякого другого субъекта, равно как и согласие в этом других лиц, хотя мы даже не осведомлялись о их суждениях и не проверяли на опыте, согласуются ли последние с нашими суждениями: эстетическое удовольствие всеобщее. Эта всеобщность не обоснована эмпирически, она независима от всяких эмпирических доводов; поэтому эстетическое удовольствие должно быть обосновано, как таковое, в человеческой природе и иметь значение а priori: в силу этого эстетические

суждения суть синтетические суждения а priori. Задача критики способности суждения входит во всеобщую проблему трансцендентальной философии: как возможны синтетические суждения а priori?<sup>446</sup>

Оценка основывается на чувстве удовольствия или неудовольствия. Как может чувство быть априорно? В этом пункте кроется трудность. Посредством чувств мы воспринимаем лишь наше душевное состояние, каждое же восприятие, будь оно внешнее или внутреннее, эмпирично, а потому никогда не бывает априорно. Иначе обстояло дело с чистыми рассудочными понятиями, которые не могут быть воспринимаемы, а могут быть только мыслимы. В критических исследованиях мы уже ознакомились с одним чувством а priori, именно с моральным чувством. Это чувство было необходимым действием нравственного закона на наше ощущение, оно было обусловлено представлением долга, следовательно, разумным понятием, обладающим общезначимостью. Эстетическое чувство не обусловлено никакими понятиями. Поэтому задача эстетической дедукции во всех отношениях своеобразного характера, отличающего ее от всех подобных задач в области критики. Мы судим о предмете

посредством чувства удовольствия, посредством этого индивидуального, совершенно независимого от самого понятия предмета ощущения: в то же время мы высказываем суждение, что в каждом другом предмете это чувство связано с данным предметом. Как это возможно? "Как возможно суждение, которое, исходя лишь из собственного чувства удовольствия, возбуждаемого предметом, независимо от его понятия, признает а priori, т. е. не дожидаясь чужого признания, что это удовольствие связано в каждом другом субъекте с представлением того же самого объекта?"<sup>447</sup>

Весь вопрос заключается только в основании определения эстетического удовольствия. Если оно всеобщего характера, то такого же характера и эстетическое удовольствие. Итак, чем же определяется последнее? Не чувственным впечатлением, а чистым созерцанием или суждением об объекте; но это суждение определяется не через понятия. Понятия образуют материю или содержание суждения: такое-то созерцание подсуммируется под такое-то понятие. Если же созерцание объекта определяется не через понятия, следовательно, не через содержание суждения, то оно может определяться только независимо от всякой

определенной материи формой суждения, т. е. формой способности суждения. Тогда не созерцание подчиняется понятию, но способность созерцания субсумируется под способность понятий: чистая форма способности суждения и состоит именно в соединении этих двух душевных сил, в согласовании воображения и рассудка. Итак, если объект нравится нам непосредственно, в силу чистого созерцания, то основание этому не что иное, как целесообразность этого представления с точки зрения чистой формы нашей способности суждения или его соответствие гармонической деятельности представляющих душевных сил, т. е. такое состояние представления, при котором воображение и рассудок согласуются игриво. Короче говоря: основанием определения эстетического удовольствия служит форма нашей способности суждения; эта форма одна и та же у всех, следовательно, и определяемое ею удовольствие у всех одно и то же чувство удовольствия, и в силу этого эстетическим суждениям принадлежит по праву притязание на всеобщее значение<sup>448</sup>.

## 2. ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ИЛИ РАСШИРЕННОЕ МЫШЛЕНИЕ

Эстетический смысл есть общий смысл. Когда мы судим о предмете чисто эстетически, то мы в то же время мыслим то же суждение в душе всякого другого и судим за него. Поэтому эстетическое созерцание есть расширенное мышление, ибо оно выходит за пределы простого частного суждения. Всякое мышление, поскольку оно состоит в суждении, должно удовлетворять этим требованиям, которые можно рассматривать как максимум обыкновенного или здравого человеческого рассудка. Не будет суждением, если не судят самостоятельно, а лишь повторяют чужие и традиционные мнения. Поэтому первое требование гласит: "самомышление". Наше мышление может быть самостоятельно и, следовательно, свободно от предрассудков, но в то же время очень ограничено и до такой степени сужено границами индивидуальной способности суждения, что мы оказываемся неспособными поставить себя на точку зрения других. Поэтому вторая максима требует: "мыслить за всякого другого". Это достигается расширенным мышлением, которое представляет

собой противоположность ограниченного мышления и является благодеянием эстетического созерцания, благодаря которому мы возвышаемся над субъективными частными условиями суждения, в которых многие сдавлены как в тисках, и становимся на точку зрения других, следовательно, на всеобщую точку зрения, исходя из которой мы рассуждаем о нашем собственном суждении. Но недостаточно мыслить без предрассудков, т. е. самостоятельно и в душе других, т. е. в согласии с эстетическим общесообщаемым чувством, необходимо также мыслить согласно с разумом, т. е. последовательно. Поэтому третье требование гласит: "мыслить всегда в согласии с самим собой". "Первое требование – максима мышления, свободного от предрассудков, второе – расширенного, и третье – последовательного мышления". "Можно сказать: первая из этих максим есть максима рассудка, вторая – способности суждения, третья – разума". Становится ясно, что расширенное мышление совпадает с развитием эстетической способности суждения, и почему это происходит<sup>449</sup>.

## IV. ДИАЛЕКТИКА ЭСТЕТИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

### 1. АНТИНОМИЯ ВКУСА

Это определение эстетических суждений включает в себе в то же время разрешение противоречия, которое критика обнаруживает в значимости эстетических суждений. Обнаруживание и разрешение противоречивых положений разума, как известно, дело диалектики. Существует также диалектика эстетической способности суждения, подобно установленной диалектике теоретического и практического разума.

Основание определения вкуса чисто субъективно: поэтому вкус индивидуален, или каждый имеет свой собственный вкус.

Гармония в суждениях вкуса является как бы случайным согласованием, которое не может быть ни обосновано на понятиях, ни установлено путем доказательств: поэтому о вкусах нельзя спорить... Однако спорят же об эстетических впечатлениях и суждениях, об искусстве и о критике искусства. Это было бы невозможно,



если бы не были приняты объективные основания определения вкуса. Никто не спорит о различии ощущений и впечатлений, но каждый защищает свое эстетическое суждение, насколько бы он ни считал своеобразным самый вкус. Итак, в отношении вкуса можно утверждать и то и другое: что он лишь индивидуален, и в то же время, что он обладает общезначимостью и всеобщей сообщаемостью, что он не имеет никакой нормы и что обладает нормой, что он базируется не на понятиях, и что он основывается на понятиях, что нельзя спорить о вкусе, и что в нем все же можно расходиться. Очевидно, эти положения, в какое бы выражение они ни облекались, относятся друг к другу, как тезис и антитезис, они образуют антиномию, которую Кант формулирует так: "1. Тезис: Суждение вкуса основывается не на понятиях, так как в противном случае можно было бы спорить о нем (решать путем доказательств). 2. Антитезис: Суждение вкуса основывается на понятиях, так как в противном случае нельзя было бы даже расходиться во вкусах (можно было бы иметь притязание на необходимое согласие других с этим суждением)"<sup>450</sup>.

После всех сделанных нами выводов решение просто. Эстетическое суждение основывается на

чувстве, следовательно, не на понятиях: тем самым оправдывается тезис. Но эстетическое чувство основывается на гармонии душевных сил, т. е. на чисто человеческом, всеобщем состоянии духа или представления, следовательно, и эстетическое чувство может быть всеобщесообщаемым, а не только индивидуальным: тем самым получает оправдание и антитезис. Слово "понятие" имеет много значений. В одном смысле понимает его тезис, совершенно в другом антитезис: выяснить это различие значит разрешить антиномию эстетической способности суждения. Понятие есть всякое представление охватывающего и всеобщего значения. Если это представление может быть изображено наглядно, то понятие определено; если же нельзя сделать его наглядным, то понятие неопределенно. Об объектах созерцания, об условиях опыта мы имеем определенные понятия; напротив, о целесообразности природы, о ее соответствии формам нашей способности суждения, о гармонии между рассудком и фантазией мы имеем, напротив, лишь неопределенное понятие. Если мы сопоставим с этим различием родов понятий нашу антиномию, то ее разрешение выясняется. Суждение вкуса основывается не на

понятиях, именно не на определенных понятиях: в этом смысле прав тезис. Суждение вкуса основывается на понятиях, именно на неопределенных понятиях: в этом смысле прав антитезис. Так оба положения вполне примиряются между собою, и устраняется их противоречие<sup>451</sup>.

## 2. ИДЕАЛЬНОСТЬ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ

Целесообразность природы по отношению к форме нашей способности суждения есть неопределенное понятие, ибо она не подлежит дальнейшему определению. Основание определения этой целесообразности может заключаться лишь в том, о чем мы не имеем никакого понятия и не можем когда-либо его приобрести, в "сверхчувственном субстрате человечества", в его интеллигибельной сущности. Этот принцип субъективной целесообразности есть единственная возможность разрешить антиномию суждения вкуса, единственное основание объяснения вкуса. Если мы примем какой-либо другой принцип, помимо идеальности естественной целесообразности, то суждение вкуса делается невозможным.

Принцип вкуса или эмпирический, или рациональный, и согласно этому учение о вкусе является или эмпиризмом, или рационализмом. Если мы допустим, что оно эмпиризм, то вкус тождествен с чувством приятного и неприятного, т. е. он нечто чувственное; тогда суждение вкуса индивидуально, как ощущение, оно суждение восприятия и, следовательно, уже не

эстетическое. Если мы допустим, что учение о вкусе рационализм, то принцип вкуса является или понятием рассудка, или понятием разума, или понятием естественной целесообразности: в первом случае суждение вкуса было бы логическим, во втором – моральным, в обоих случаях – общезначимым познавательным суждением, следовательно, оно уже не было бы эстетическим. Поэтому остается только рационализм с принципом естественной целесообразности: этот принцип имеет значение как объективный или как только субъективный и обосновывает поэтому или реализм, или идеализм целесообразности. Если мы допустим, что учение о вкусе покоится на реализме целесообразности, то сама природа должна была бы обладать намерением делать свои произведения приятными для человеческого созерцания, она должна была бы быть не природой, а художником и художественным произведением: тогда наше суждение определяется целями природы, с которыми мы сравниваем произведения природы, и наше суждение вкуса уже не эстетическое, а телеологическое.

Итак, единственно возможный принцип вкуса – идеальность естественной целесообразности. Только посредством нее может быть разрешена

антиномия эстетической способности суждения. Если суждение вкуса определяется субъективной целесообразностью, то оно, с одной стороны, только субъективно, с другой стороны – обосновано на принципе или на идее и потому общезначимо. Поэтому только посредством принципов критического или трансцендентального идеализма могут быть разрешены антиномии и противоречия разума. Если по отношению к свойствам вещей пространство и время имеют значение сами по себе, то для антиномий рациональной космологии нет никакого разрешения, то и свобода немислима, следовательно, и антиномия практического разума неразрешима. Если эстетическая целесообразность есть свойство вещей самих по себе, то антиномия вкуса неразрешима, и самый вкус невозможен. Следовательно, только через 1. идеальность пространства и времени и 2. идеальность естественной целесообразности возможны и понятны в человеческом разуме познание, свобода, вкус, и на них основывается истинное, доброе и прекрасное – каждое своим особым способом.

## Глава пятая

### АНАЛИТИКА ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

#### I. ПРИНЦИП ТЕЛЕОЛОГИИ

##### 1. ОБЪЕКТИВНАЯ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТЬ

Принцип естественной целесообразности объединил понятие о природе с понятием о свободе. Без этого объединения оставалась непримиримая противоположность между природою и свободою, чувственным и нравственным миром, теоретическим и практическим разумом. Было также доказано, что устройство человеческого разума требует этого принципа и включает его. Сам принцип – ни теоретический, ни практический, им не определяется ни наше познание вещей, ни наше действие, вообще, суждение по этому принципу не определяющее, а единственно рефлектирующее. В качестве естественной целесообразности этот принцип отличается от

всех понятий свободы, т. е. он никоим образом не практический, в качестве естественной целесообразности он отличается от всех понятий природы, т. е. он никоим образом не теоретический в смысле познания. В обоих отношениях различию этому отвечает рефлектирующая способность суждения, она является третьей, отличной от рассудка и воли, способностью разума; естественная целесообразность не имеет значения познавательного принципа, а лишь максимы суждения. В пределах этих строго определенных границ необходимо должно было быть проведено различие между субъективной и объективной целесообразностью природы. Явление ни в коем случае не определяется как целесообразное, как таковое оно может быть только рассматриваемо и обсуждаемо; само это обсуждение может быть двоякое: дело в том, имеет ли явление значение целесообразного в отношении к своему собственному бытию или только в отношении к нашему созерцанию, другими словами, состоит ли его цель в том, чтобы быть тем, что оно есть или чтобы быть только созерцаемым нами: в первом случае мы судим о естественной целесообразности как об объективной, во втором – как о субъективной; там ее значение телеологическое,

здесь – эстетическое. Эстетическая способность суждения исследована; остается еще телеологическая, критика которой заканчивает учение о естественной целесообразности, а потому и самую систему критики. Прежде всего необходимо разъяснить, что такое телеологическое суждение, и в чем заключается объективная целесообразность природы. Это осуществляется "аналитикой телеологической способности сужения"<sup>452</sup>.

## **2. ОБЪЕКТИВНО-ФОРМАЛЬНАЯ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТЬ**

Если цель явления состоит только в том, чтобы оно рассматривалось нами, то мы признаем целесообразным не его бытие, а только его представление или форму. Эстетическая целесообразность лишь субъективна и потому чисто формальна. Существует целесообразность, которая также только формальна, но не субъективна и потому не эстетического характера. Очевидно, величины, числа и фигуры пригодны для познания математических истин, как и для разрешения математических задач; из понятий круга, параболы, конических сечений вообще разрешается легко и верно множество важнейших геометрических проблем. В этом отношении фигуры эти несомненно целесообразны; их целесообразность кроется в их форме, это исключительно формальная, а никоим образом не эстетическая целесообразность.

Целью, которую они выполняют или для которой они созданы, является не чистое созерцание, а разрешение задач; они целесообразны, чтобы при помощи их приобретать известные прозрения: их

целесообразность интеллектуальна и потому объективна. Мы имеем здесь пример целесообразности, которая в одно и то же время объективна и чисто формальна. Если говорят о красоте математических фигур, то необходимо понимать эту так называемую красоту не в эстетическом, а только интеллектуальном смысле. Математическая целесообразность не эстетическая, она также не телеологическая; математические фигуры не явления природы, а конструкции. Все их бытие в их форме; мы создаем эту форму и тем самым их целесообразность: эта целесообразность объективна, так как она кроется в природе конструированной величины, но она неестественна, так как математической величине недостает естественного (наполняющего пространство) бытия; она не что иное, как конструированное представление, т. е. представление, сделанное наглядным<sup>453</sup>.

### 3. ОБЪЕКТИВНО-МАТЕРИАЛЬНАЯ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТЬ

Итак, если по отношению к телеологическому созерцанию мы говорим о естественной целесообразности в объективном смысле, то при этом мы не можем подразумевать ни математической, ни вообще какой-либо объективной целесообразности, которая чисто формальна. Естественное бытие в отличие от чистой величины материально, а потому естественная целесообразность в объективном смысле не только формальна, но и материальна. Другими словами: дело касается здесь таких явлений природы, о бытии которых нельзя судить иначе, как на основании принципа целесообразности. Всякое естественное бытие есть следствие. Если бытие в то же время должно быть и целью, то его причина определяется представлением следствия; это идея следствия, без которой причина никогда не могла бы произвести такого явления. Теперь вопрос в том, существуют ли такие явления, бытие которых мы принуждены признать следствием целедеятельных причин.

Мы принуждены будем еще точнее

отграничить объективно-материальную целесообразность в смысле телеологической способности суждения. Когда высказывается суждение, что нечто существует в природе в силу целедеятельной причины, то, по своему материальному бытию, явление получает значение преднамеренного. Этим еще не сказано, что преследуется самим явлением – только ли его бытие и ничто другое; еще не сказано, кроется ли цель, которую выполняет вещь своим бытием, только в самой вещи или вне ее, в других вещах. В обоих случаях существование вещи признается целесообразным, и следовательно, целесообразность ее материальной, но эти два случая необходимо различать: в первом случае вещь не имеет никакой другой цели, кроме своего собственного бытия, эта цель лежит в ней самой, ее объективная и материальная целесообразность – внутреннего характера; во втором она существует ради других вещей, которым она служит или приносит пользу своим бытием; истинная цель этого бытия лежит вне ее, ее объективная и материальная целесообразность является внешней или относительной, это средство или для людей, или для других существ природы: целесообразность вещей по отношению к людям мы называем "полезностью",

целесообразность по отношению к другим существам природы "пригодностью". Так, например, плодородная земля, орошаемая реками, полезна для человека, а слои песка, осаждаемые морями, пригодны для елей, но никто не выведет заключения, что реки отлагают свой ил, чтобы увеличить царство растительности и тем принести пользу людям, или что моря отлагают песчаные отмели, чтобы производить еловые леса. Напротив, эти действия объясняются скорее чисто механически; плодородный ил и песчаные полосы никоим образом не являются искусственными творениями рек и морей, их целесообразность для других существ даже совершенно случайна по отношению к их возникновению и их бытию: подобная случайная целесообразность никак не может обосновать необходимого телеологического суждения. По поводу естественной пользы вещей могут возникать всякого рода размышления, но сама природа вещей не принуждает нас к подобным суждениям телеологического характера.

Теперь становится ясно, к какому представлению сводится и чем ограничивается естественная целесообразность в объективном смысле: здесь мы говорим не о чисто формальной, а о материальной, не о внешней, а о

внутренней целесообразности вещей. Внешняя целесообразность есть польза, которую вещи приносят своим бытием нам или другим существам, но употребление, которое мы делаем из этих вещей по отношению к ним самим, является чем-то совершенно внешним, безразличным, случайным и не имеет ничего общего с их возникновением. Для объяснения вещей и суждения о них представление о их полезности или пригодности не имеет никакого значения; механическое определение и объяснение вещей не терпит благодаря этому ни малейшего ущерба. Причины, по которым возникли вещи, и цели, для которых они употребляются другими существами, не находятся между собою ни в каком подлежащем естественному обсуждению соотношении. Нетрудно видеть, что созерцание природы вообще прекращается, лишь только мы следуем руководящей нити внешней целесообразности. Здесь одна вещь является средством, другая – целью, и последняя опять представляет собою средство для других, которые в свою очередь служат средствами. Так образуется цепь средств и целей, связывающая одно явление с другим и приводящая под конец к вопросу: какое существо является целью всех других и не служит

средством ни для какого другого? В чем конечная цель творения? На этот вопрос надо было бы дать ответ, чтобы признать в пользе вещей в то же время и причину их происхождения. Но разрешение этого вопроса, которое было бы тождественно прозрению плана творения, переходит границы созерцания природы и, следовательно, лежит по ту сторону телеологической способности суждения<sup>454</sup>.

Следовательно, если мы исключим из телеологического рассмотрения формальную целесообразность математических фигур и материальную целесообразность полезного употребления, то остается лишь материальная целесообразность внутреннего характера. Материальная целесообразность означает, что явления должны быть признаны целесообразными по своему существованию, внутренняя целесообразность означает, что существование явлений не имеет никакой другой цели, кроме самого себя. Итак, телеологическому рассмотрению подлежат такие явления, о которых мы можем судить, что природа создала их не в силу механических, а в силу целедеятельных причин. То, что создает природа, есть произведение природы, то, к чему стремится природа, есть цель природы. Следовательно,



здесь речь идет о таких произведениях природы, которые должны быть рассматриваемы как цели природы, о таких вещах, которые возможны только или проявляются только как цели.

Вещь возможна только как цель, т. е. ее бытие осуществляется и в то же время служит целью. Действие в этом случае является не только следствием, но в то же время и целью причины, оно присутствует в причине, как стремление, определяющее способ ее действия. Одно и то же существо здесь одновременно причина и следствие. Если явление имеет целью самого себя, то оно есть причина и следствие самого себя. К этому понятию приводит нас представление о внутренней целесообразности природы, представление о вещах, как о целях природы. Но как возможно, чтобы что-нибудь создавало самого себя? Ответим на это прежде всего примером, чтобы представить дело наглядно. Если из семечка происходит дерево, плод, семя, а из последнего опять новое дерево, то, значит, дерево произвело другое существо того же самого рода и в этом смысле произвело самого себя; если оно растет, то оно создает своего собственного индивидуума; если сохранение каждой из его частей зависит от сохранения других частей и способствует их поддержанию, то и части дерева

создают самих себя: в размножении и в росте дерева, в произведении и поддержании его частей мы имеем пример явления природы, которое есть причина и следствие самого себя, пример произведения природы, которое в то же время есть цель природы<sup>455</sup>.

## II. ОБЪЕКТ ТЕЛЕОЛОГИИ

### 1. ПРОИЗВЕДЕНИЯ ПРИРОДЫ, КАК ЦЕЛИ ПРИРОДЫ

Каждая вещь в природе имеет свою причину. Или ею является другая вещь, или она лежит в природе этого же самого существа, бытие которого составляет в то же время и следствие: в первом случае причина действует механически, во втором целедеятельно; механическая причина есть *causa efficiens* (действующая причина), целедеятельная причина есть *causa finalis* (конечная причина). Поэтому существует двойкая причинность: система действующих причин и система конечных причин; причинная связь по способу первой есть "*nexus effectivus*", по способу второй – "*nexus finalis*". В эффективной причинной связи одно явление производится другим, напротив, в конечной причинной связи действующим принципом является представление или идея имеющего быть произведенным действия. Поэтому мы можем назвать действующие причины также реальными, а конечные причины идеальными. Все

действующие в мире причины одно из двух – или реальные, или идеальные.

В произведениях человеческого искусства весьма легко понять, как следствие может в то же время быть причиной. Представление или идея следствия есть причина. Строится дом, сдается внаймы и тем самым становится источником доходов, и они суть реальное следствие дома; или строится дом, чтобы сдать его внаймы и таким путем приобрести деньги: намерение (представленное следствие) есть причина дома, его идеальная причина.

Итак, какими свойствами будут обладать явления, о которых мы судим как о возникших из идеальных и естественных причин? Мы говорим не о произведениях человеческого искусства, но о естественных произведениях идеальных причин. Причина определяется идеей следствия, эта идея есть понятие о целом, абсолютное единство представления, которое охватывает все принадлежащее к явлению. Предположим, что понятие о целом лежит как причина в основании явления, тогда каждая часть вещи обусловлена этим понятием и возможна только благодаря своему отношению к целому, ни одна часть не может быть независимой от других, каждая часть связана со всеми другими в понятии о целом, они

совместно создают последнее и потому находятся в совершенном единении или взаимной причинности.

## **2. ОРГАНИЗОВАННЫЕ ЯВЛЕНИЯ ПРИРОДЫ**

Если же под влиянием идеи о целом части создают совокупно целое, то тем самым определяется их взаимоотношение и связь: так как ни одна часть не может быть независимой от других, то каждая существует благодаря всем прочим, каждая, следовательно, есть причина и следствие других, и таким образом все части находятся в отношении взаимодействия или общения. Каждая часть совокупно с другими производит целое, следовательно, по отношению к целому она средство и в силу этого в то же время средство и по отношению ко всем прочим частям: каждая существует не только благодаря всем другим, но также и ради всех других, и потому отношение частей есть общение целей, причем каждая часть составляет орудие других. Наконец, если эти части совокупно производят целое, то благодаря этому они производят взаимно друг друга, каждая по отношению ко всем прочим есть не только орудие, но и производящий орган: поэтому их отношение представляет из себя продуктивное общение целей или организацию. Раз части единой вещи

взаимно производят друг друга, то по отношению к этой вещи мы должны высказать суждение, что она организует сама себя. Мы принуждены рассматривать существа, организующие самих себя, организованные тела природы по принципу внутренней целесообразности природы и мыслить их возникшими из идеальных и естественных причин. Из принципа внутренней целесообразности не может вытекать ничто иное, кроме живых, самих себя организующих существ, и там, где мы встречаемся с такими явлениями, мы должны судить о них по рефлексивному принципу внутренней целесообразности.

### **3. ПРОИЗВЕДЕНИЯ ПРИРОДЫ И ПРОИЗВЕДЕНИЯ ИСКУССТВА**

Отсюда явствует различие между произведением искусства и произведением природы. Первое целесообразно, оно определено во всех своих частях идеей целого, каждая из его частей находится в соотношении со всеми остальными и связана с ними целесообразно, но оно не само себя организует, его части не являются органами, они обуславливают друг друга, но не создают друг друга. Ни одно колесо в часах не создает другого колеса, ни одни часы не производят других часов, такое произведение не может образовывать самого себя и размножаться, оно не может ни восполнять своих потерь, ни восстанавливаться после расстройства, это мертвая машина, в которой все происходит благодаря движущим силам и вытекает из механических причин. Напротив, тела, которые сами себя организуют, как живые существа природы, мы не можем объяснить исключительно на основании механических принципов и вывести их явление только из способности движения, их сила производительная, изобразительная, пластическая, это сила образующая, созидаящая

путем размножения. Аналогия с искусством здесь недостаточна, она объясняет слишком мало, она совершенно не объясняет характерного в этих явлениях, именно самоорганизации.

Более подходящей является аналогия с государством, которое не только соединяет индивидуумы как части, но и располагает их как органы, которое является не государственной машиной, но государственным организмом, в котором каждый отдельный гражданин имеет значение в одно и то же время средства и цели целого. В этом месте Кант рассматривает

французскую революцию как переход от механического к органическому существованию государства, как попытку организации государства, осуществляющего во всех органах идею целого в политическом смысле. Шиллер развил эту мысль во вступлении к своим письмам об эстетическом воспитании человека; возможно, что идею к тому ему подала впервые заметка в Критике способности суждения<sup>456</sup>.

### III. ЗНАЧЕНИЕ ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОГО СУЖДЕНИЯ

Мы видим, какой объект рассматривает Кант, как тему телеологической способности суждения: организующую природу и живые тела. Рефлектирующая способность суждения вообще имеет дело с двумя основными понятиями, с красотой и с жизнью: красота принадлежит к эстетической, жизнь к телеологической способности суждения. Одна из самых ранних мыслей Канта выступает здесь при полном освещении критической философии: что в природе жизнь не механизм, а организация, и что эта организация не может быть достаточно объяснена движущими силами материи. Он должен был определить и выяснить понятие жизни в отличие от механизма. В его трактате о применении телеологических принципов в философии было указано, что для объяснения жизни должны быть допущены целедеятельные причины, но что они никоим образом не могут быть определены ни как слепые, ни как интеллигентные. Суждение о целедеятельной силе природы не определяющее, следовательно, оно может быть только рефлектирующим, оно как

познание невозможно, но как созерцание необходимо: это учение – тема критики телеологической способности суждения<sup>457</sup>.

Критическое определение встречает в этом пункте большие затруднения. Понятие естественной целесообразности требует, чтобы с ним обращались очень осторожно и заботливо проводили его между подводными камнями, которые угрожают ему с противоположных сторон. Жизнь в природе есть организация, ее устройство есть внутренняя целесообразность, ее причины суть целедеятельные силы. Как должны быть определены эти силы? Как присущие материи или как не присущие материи, как естественные или как сверхъестественные силы? Если мы приписываем целедеятельные силы материи, то мы впадаем в гилозоизм, "смерть всякой натурфилософии", если мы полагаем целедеятельные силы вне материи и, тем самым, вне природы, то мы впадаем в теизм; тогда обсуждение целесообразности будет уже не телеологическим, а теологическим, и жизнь природы будет уже не производением природы, а божественным производением искусства: представление, которое переходит границы созерцания природы.

Телеологическое рассмотрение не должно

быть ни гилозоизмом, ни теизмом, и все же, по-видимому, оно должно быть или тем, или другим. Оно стремится быть созерцанием природы, поэтому оно остерегается теистического принципа, ибо телеология не есть теология; но оно не должно быть также гилозоизмом, этого не допускает натурфилософия. Гилозоизм и теизм – это подводные камни, которых надо избегать. Именно в этом пункте кроется трудность критики. Что же остается? Что телеологическая способность суждения придерживается лишь природы, т. е. опыта, и остается в области явлений, но не стремится быть познанием природы (иначе она была бы гилозоизмом), а лишь созерцанием природы; что она выдает свой принцип не за определенное понятие природы, а лишь за максимум рассмотрения природы. Она оставляет совершенно открытым вопрос о свойствах целедеятельных сил; она оставляет совершенно без ответа вопрос, действуют ли здесь материальные или божественные силы, выполняются ли здесь преднамеренные или непреднамеренные цели; она действует, совершенно не определяя, а лишь рефлектируя.

Итак, она остается в пределах созерцания природы, не делаясь метафизичной; она в своих суждениях не становится теологической, но и

никогда не бывает гилозоистической. Если она говорит о бережливости, мудрости, предусмотрительности, благодетельности природы (выражения, обозначающие и варьирующие понятие целесообразности), то она остерегается придавать этим выражениям догматический отпечаток. Таким образом она стремится только судить при помощи их о явлениях, а не определять принципы<sup>458</sup>.

Организация, как внутренняя целесообразность вещей, непознаваема: при таком критическом взгляде телеологическое суждение избегает гилозоизма в такой же мере, как теизма. Но прозрение этой непознаваемости само обусловлено телеологическим рассмотрением. Если бы организмы не были внутренне целесообразны, а только механически, то они были бы вполне познаваемы, и тогда не было бы никакого основания, почему мы не можем делать организмы так же, как машины. Выражение: "дайте мне материю, и я выстрою вам из нее мир", могло бы тогда быть применено и ко всем живым телам. Так как они сами себя организуют, то мы не можем их делать, поэтому мы не можем вполне познавать их, "ибо в совершенстве мы можем постигать лишь постольку, поскольку мы сами можем делать и

осуществлять, исходя из понятий"<sup>459</sup>. Познавать значит творить. Слово это, как можно видеть, имеет свое происхождение в критической философии, и оно было уже старо, когда его начала повторять позднейшая натурфилософия.

Итак, чтобы определить точно, куда привела нас аналитика телеологической способности суждения, можем сказать, что доказано следующее: жизнь в природе может быть мыслима и рассматриваема только как организация или внутренняя целесообразность; таким образом великий принцип, принятый и введенный впервые в философию Аристотелем, вновь открыт и критически оправдан Кантом. Это оправдание есть в то же время ограничение. В своем критическом значении этот принцип является максимой рассмотрения, простым регулятивом опыта. Если мысль об организующей, действующей в соответствии с идеями природы переходит критические границы, отказывается от скромного положения рассудочной максимы и объявляет себя абсолютным принципом мира, то кантовская критика телеологической способности суждения обращается в шеллинговскую натурфилософию. Критика эстетической способности суждения служит исходным пунктом Шиллеру, а

вытекающая отсюда эстетика, критика телеологической способности суждения – исходным пунктом Шеллинга и его натурфилософии.

Нам необходимо ответить еще на два вопроса. Как относится принцип организации к принципу механизма? Как вообще относится телеологическое созерцание к познанию вещей? На первый вопрос дает ответ диалектика, на второй – методология телеологической способности суждения.

## Глава шестая

### ДИАЛЕКТИКА ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

#### I. АНТИНОМИЯ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

##### 1. МЕХАНИЧЕСКОЕ И ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЕ ОБЪЯСНЕНИЕ

В метафизических первоосновах естествознания Кант доказал, что формы, как явления движения тел, могут быть познаваемы только на основании внешних или механических причин; в критике телеологической способности суждения выяснено, что органические тела могут быть рассматриваемы не только сообразно механическим основоположениям: по отношению к нашему созерцанию и рассмотрению тел должны иметь силу два различных принципа, следовательно, две максимы способности суждения, по-видимому, противоречащие друг другу. Если такое противоречие действительно



существует, то оно создает "антиномию способности суждения". Первая максима утверждает: "необходимо, чтобы о всяком произведении материальных вещей и их форм возможно было судить только на основании механических законов". Вторая же максима утверждает: "о некоторых продуктах материальной природы нельзя судить только на основании механических законов (их рассмотрение требует совершенно другого закона причинности, именно закона конечных причин)". В исследованиях критической философии задача диалектики открывать и разрешать подобные антиномии, вытекающие из природы нашей познавательной способности и потому ведущие за собой неизбежное заблуждение. Вышеупомянутая антиномия содержит поэтому тему, которую должна исследовать "диалектика телеологической способности суждения"<sup>460</sup>.

Объяснение тел и их форм из внешних, материальных причин или из движущих сил дело физического или механического объяснения, напротив, объяснение их из внутренних, идеальных причин или целедеятельных сил дело телеологического объяснения, которое по аналогии с искусством может быть также названо техническим. В нашей антиномии тезис

утверждает единственное и исключительное значение первого способа объяснения, тогда как антитезис отрицает это значение и требует для организованных тел другого способа рассмотрения.

Если мы допустим, что обе эти максимы имеют значение по отношению к одной и той же способности суждения, то их антиномия неразрешима. Если же они должны относиться к различным видам способности суждения, тезис к определяющей, антитезис – к рефлектирующей способности суждения, то их противоречие не составляет совершенно никакой антиномии, но имеет лишь видимость таковой: оба положения не противоречат друг другу.

Если мы допустим, что оба эти утверждения не могут быть рассматриваемы как максимы нашей способности суждения, но должны иметь значение совершенно безотносительно к нашей познавательной способности в силу самой природы вещей, то их антиномия неразрешима, именно если оба положения могут быть доказаны; если они недоказуемы, то мы имеем невозможную контрадикцию, но не антиномию.

## 2. ПРИЗРАЧНОСТЬ И РАЗРЕШЕНИЕ АНТИНОМИИ

Поэтому для разрешения нашей антиномии или доказательства простой прозрачности ее, положения этой антиномии должны приниматься не догматически, а критически, т. е. они должны быть отнесены к нашей познавательной способности и исследованы в их интеллектуальном происхождении из нашего разума: это не принципы вещей, а максимы способности суждения. Затем следует строго различать виды способности суждения, по отношению к которым они имеют значение: тезис имеет значение по отношению к определяющей, антитезис – по отношению к рефлектирующей способности суждения. Перед нами путь, которым диалектика телеологической способности суждения разрешает свою задачу<sup>461</sup>.

Коль скоро мы принимаем эти положения догматически, они трактуют уже не о способах нашего объяснения и рассмотрения тел, а о способах возникновения и происхождения последних: они уже не максимы, а законы природы, которые действительно независимо от

явления тел и опыта. Тогда первое положение гласит: "Всякое происхождение материальных вещей возможно лишь в силу чисто механических законов". И второе положение гласит: "Некоторое происхождение этих вещей невозможно только в силу чисто механических законов". В этом заключается контрдикторное противоречие. Если одно положение верно, то другое должно быть неверно; тезис утверждает всеобщий закон природы, действительность которого отрицается антитезисом: это противоречие между основоположениями, которые должны быть действительны по отношению к опыту, но в данном случае недействительны, так как начало или первооснова вещей никогда не может быть объектом нашего опыта. Поэтому ни одно из обоих утверждений недоказуемо, а потому их противоречие в сущности не есть антиномия, а лишь контрдикция таких положений, из которых оба недействительны. "Разум не может доказать ни того, ни другого из этих основоположений, так как мы не можем иметь никакого определенного принципа априори о возможности вещей в силу чисто эмпирических законов природы"<sup>462</sup>.

Тезис не физический закон, а максима нашей способности суждения: он не объявляет, что все материальные вещи могут возникать только

механически, а говорит лишь, что их механическое возникновение понятно нашему рассудку, так как в силу устройства нашей познавательной способности мы не в состоянии познавать никаких иных причин материальных явлений помимо внешних или механических. Антитезис также не физическое положение, а максима способности суждения: он отнюдь не говорит, что некоторые произведения материальной природы, именно органические тела, никоим образом не могут возникать механически, но говорит только, что механическое возникновение этих тел нам неясно, ибо в силу свойств нашей познавательной способности мы не в состоянии объяснить эмпирический факт органической целесообразности исключительно механическими причинами. Следовательно, антиномия, о которой идет речь, существует не между законами природы или основоположениями опыта, а между максимами способности суждения: оно касается не возникновения материальных вещей и их форм, а только нашего объяснения последних; она утверждает в тезисе всеобщее значение механического объяснения, в антитезисе значение телеологического объяснения, ограниченное органическими телами. Но так как оба

утверждения имеют значение по полному праву, то между этими максимами существовала бы неразрешимая антиномия, если бы антитезис действительно отрицал то, что утверждает тезис.

Но так дело не обстоит. Если тезис объявляет, что познанию доступно лишь механическое возникновение материальных вещей и их форм, то тем самым он не утверждает ни механического возникновения всех тел, ни познаваемости всякого механического возникновения. Весьма возможно, что существуют известные тела, механическое возникновение которых непознаваемо. Это утверждает антитезис относительно органических тел: следовательно, он отнюдь не противоречит в этом пункте точно и правильно понятому тезису. Если последний учит, что познаваемо только механическое возникновение материальных вещей и их форм, то из этого вытекает непосредственно, что всякое возникновение их иного рода, как происхождение из целедеятельных причин, непознаваемо. Если же антитезис стремится утверждать, что возникновение органических тел в силу целедеятельных причин познаваемо, то это, правда, противоречило бы тезису, но не могло бы привести к антиномии, потому что противоречие обоих положений могло бы быть тотчас же

разрешено: тезис верен, а антитезис неверен.

Между тем последний настолько мало утверждает познаваемость целедеятельных причин в природе, что скорее прямо отрицает ее: телеологическое объяснение отнюдь не претендует на то же самое значение, какое имеет механическое объяснение и потому нигде не оспаривает у него сферы применения; говоря точнее, он вообще не дает никаких правил для объяснения, а лишь для рассмотрения органических тел: это не принцип познания, а принцип рассуждения, т. е. основоположение не определяющей, а рефлектирующей способности суждения. Неразрешимое противоречие между их принципами возникает лишь в том случае, когда не проводится различия между этими двумя видами способности суждения. "Следовательно, вся эта кажущаяся антиномия между максимами собственно физического (механического) и телеологического (технического) объяснения основывается на смешении основоположения рефлектирующей способности суждения с основоположением определяющей и автономии первой (имеющей в применении к частным эмпирическим законам лишь субъективное значение для нашего разума) с гетерономией второй, которая должна сообразовываться с

данными рассудком (всеобщими или частными) законами"<sup>463</sup>.

Таким образом всякий спор между натурфилософией и критикой способности суждения, между механическим и телеологическим объяснением окажется лишним, если телеологическое объяснение выступает в качестве основоположения рефлектирующей способности суждения, которое: 1. не отвергает возможности механического возникновения органических тел, а только утверждает непознаваемость подобного происхождения и объясняет ее устройством нашего рассудка, 2. отнюдь не утверждает познаваемость организующих или целедеятельных причин, скорее отрицает их и пользуется принципом целесообразности только для рассмотрения органических форм природы, следовательно, 3. применяет этот принцип только к фактам опыта и притом не как конститутивное, а как регулятивное основоположение, т. е. как руководящую нить наблюдения<sup>464</sup>.

Понятие целей природы есть и остается "чуждым понятием в естествознании", взятом в самом тесном смысле<sup>465</sup>. Но так как мы принуждены пользоваться этим понятием при рассмотрении и опытным изучении органических

явлении природы, что делают и должны делать также и отказывающие ему в каком-либо значении, то применение этого понятия необходимо регулировать и ограничить таким образом, чтобы оно не выходило из сферы опыта. Последнее случается, когда о происхождении органических тел и материальных вещей вообще, т. е. о самой созидающей первосиле, судят телеологически. Мы не можем познать механического возникновения органических тел: причина кроется в устройстве нашего рассудка. Вследствие этого мы принуждены рассматривать явления и формы органических тел телеологически. Но мы не можем телеологически определять или устанавливать происхождение как органических тел, так и вещей вообще. Все попытки этого рода приводят к различным противоречивым системам, из которых ни одна не действительна.

Следовательно, диалектика телеологического способа суждения должна еще разобрать два пункта. Чтобы обосновать необходимость телеологического рассмотрения, надо доказать, что наш рассудок не обладает средствами объяснять механически органические тела. Чтобы обеспечить границы телеологического рассмотрения и не направлять его на ложные

цели, необходимо доказать, что никакие теории о целедеятельных силах природы не действительны и не выполняют того, что обещают.

## II. СИСТЕМЫ ДОГМАТИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ

### 1. ПОДЛЕЖАЩИЙ ОБЪЯСНЕНИЮ ФАКТ

Опыт устанавливает факт, что органические тела кажутся нам целесообразно устроенными, и что мы судим о них соответственным образом. Этот факт необходимо объяснить. Он вытекает или из устройства самой природы, или из устройства нашего рассудка. Если все попытки первого объяснения тщетны, то остается лишь второе. Если все возможные теории о созидающих причинах вещей не могут обосновать, как возникает эта невольная иллюзия целесообразности форм природы или наше необходимое представление их, и оставляют этот факт необъясненным и необъяснимым, то все эти догматические теории не достигают цели. Посмотрим, каковы эти системы, и разрешают ли они свою задачу.

2. Идеализм и реализм естественной целесообразности.

Если природа должна производить само явление целесообразных произведений, то ее

силы должны действовать целесообразно или целесообразно, и им должна быть приписана техника, поступающая или намеренно, или ненамеренно, по плану или слепо и без плана. В первом случае сама природа имеет цели, которые она осуществляет в своих произведениях, поэтому целесообразность последних реальна; напротив, во втором случае природа не имеет никаких целей, поэтому ее произведения не могут быть устроены действительно целесообразно, а лишь казаться таковыми; это – целесообразность не природы, а нашего представления, следовательно, она не реальная, а идеальная или только представляемая. В зависимости от этого на понятии о целях и целедеятельных силах природы основывается система "реализма", а на понятии о слепо и без плана действующих силах природы система "идеализма естественной целесообразности".

Действующие же в природе силы, как слепые, так и целедеятельные, могут быть рассматриваемы или как материальные, или как нематериальные: в первом случае они имеют "физическое", во втором "гиперфизическое основание". Поэтому каждая из систем будет физического и гиперфизического характера. Если слепые силы приписываются материи, то они

совпадают с движущими силами природы, и тогда в мире нет другой причинности и других законов, кроме законов всеобщего механизма природы. Что в произведениях природы обнаруживается единство, порядок и целесообразность, должно при этом предположении считаться делом случая: поэтому Кант называет физическую систему идеализма естественной целесообразности также системой казуальности и находит ее в развитом виде в учении атомистов, в особенности Демокрита и Эпикура.

Если же, напротив, слепые силы будут отнесены к первооснове мира и приписаны единственному первосуществу без рассудка и воли, то из единства первосилы вытекает также совершенное единство и порядок всех вещей, представляющийся нам согласованностью и целесообразностью; эту связность создает не случай, а слепо господствующая необходимость мира или судьба, поэтому философ называет эту гиперфизическую систему идеализма также системой "фатальности" и выставляет Спинозу представителем, но не творцом этого значительно более древнего учения. Так же точно существует и физическая и гиперфизическая система реализма: первая полагает целедеятельные силы в материи и

рассматривает последнюю как живое и одушевленное существо, последняя относит их к абсолютной первооснове всех вещей и рассматривает эту первооснову как личного интеллигентного творца мира. Физическая система реализма основывается на понятии "мировой души", гиперфизическая на понятии "творца мира", первое – "гилозоизм", второе – "теизм".

Таким образом, четыре системы всякой догматической телеологии суть системы: казуальности и фатальности, гилюзоизма и теизма: их принципы суть: "мертвая материя" и "мертвое божество", "живая материя" и "живое божество"<sup>466</sup>.

## 2. ОПРОВЕРЖЕНИЕ ЭТИХ СИСТЕМ

Если, как это полагают атомисты, в мире действуют только слепые силы материи, то техника природы совпадает с ее механикой, и до вывода отсюда целесообразной организации произведений природы так далеко, что даже простая видимость подобной целесообразности возникает только благодаря случаю. Поэтому система казуальности не может объяснить то, что должно быть объяснено: необходимость этой видимости или, что то же самое, необходимость нашего телеологического представления<sup>467</sup>.

Если, как учит Спиноза, все вещи вытекают с необходимостью из единства субстанции или безличного первосущества, то они не могут быть иными, чем они есть, они не могут ни выполнять целей, ни не выполнять их, следовательно, вообще не могут иметь целей, а также не могут обосновывать видимость целесообразной организации. Эта система, правда, объясняет связь и единство вещей, но не их целесообразную согласованность или соединение. Ибо онтологическое единство не есть единство целей и не объясняет единства целей. Поэтому система фатальности так же мало может разрешить свою

задачу, как и система казуальности<sup>468</sup>.

Мы неоднократно встречались с гилозоизмом и развивали его. Он не может объяснить факта, о котором идет речь, потому что основание его объяснения не имеет силы. Этим основанием является или живая, или одушевленная материя; первое – абсурдное понятие, так как безжизненность (инертность) или отсутствие всех внутренних целедеятельных причин составляет сущность материи; последнее – бессодержательное понятие, которое в объяснении исходит из ложного круга, свойства живых индивидуумов переносят на материю в целом и представляют себе последнюю как одушевленную, чтобы мыслить ее, как созидающую причину органических тел.

Допуская архитектурный рассудок, т. е. интеллигентное и целедеятельное первосущество, теизм уяснил бы нам реальность целесообразных произведений природы, если бы он был в состоянии обосновать свое допущение или, что то же самое, опровергнуть возможность механического возникновения органических тел. Но так как происхождение вещей вообще непознаваемо, то наша определяющая способность суждения не может ни утверждать, ни отрицать возможности механического



происхождения живых существ. Поэтому теизм, поскольку он обосновывает необходимость сотворения мира невозможностью материального возникновения органических существ, представляет догматическую и, следовательно, неосновательную систему, так же мало объясняющую нам факт, о котором идет речь, как и атомистическое, пантеистическое и гилозоистическое воззрение. Относительно значения, которое должно быть признано за теизмом в телеологии, может решить не определяющая, а только рефлектирующая способность суждения. Как догматическая система он не имеет значения. Какое значение он имеет, покажет методология способности суждения.

### **III. ОБОСНОВАНИЕ ТЕЛЕОЛОГИИ**

#### **1. НЕВОЗМОЖНОСТЬ ОБЪЕКТИВНОГО ОБОСНОВАНИЯ**

Ни одна из систем, рассматривающих догматически природу и возникновение вещей, не уясняет нам, почему устройство их, в особенности же устройство органических, тел кажется нам целесообразным. Если мы будем держаться системы "казуальности" и "фатальности", то эта видимость лишена основания и иллюзорна, следовательно, не необходима; если мы будем держаться гилозоизма, то эта видимость так же недействительна, как и основание для ее объяснения, и потому в основе своей невозможна: если мы будем держаться теизма, то, правда, эта видимость необходима, ибо вещи должны были быть созданы согласно намерениям архитектурного рассудка, но сами вещи уже не произведения природы, а произведения божественного искусства. Мы ставим вопрос относительно неизбежности кажущейся целесообразности известных произведений природы. Если нам отвечают на этот вопрос

таким образом, что при этом или кажущаяся целесообразность утрачивает характер необходимости, или вещи утрачивают характер произведений природы, то мы не узнаем ничего нового.

## **2. НЕОБХОДИМОСТЬ СУБЪЕКТИВНОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ**

Таким образом остается лишь единственно возможное объяснение – именно критическое. Основание, почему мы принуждены рассматривать органические произведения природы как целесообразные, нельзя искать в природе вещей, а должно искать в устройстве нашего разума или в свойстве нашей познавательной способности. Мы не отвергаем возможность механического происхождения живых существ, а только познаваемость подобного возникновения; мы отвергаем эту познаваемость не вообще, а только со стороны нашей познавательной способности. Если бы мы были в состоянии объяснить себе механически возникновение и устройство живых существ, то мы не были бы принуждены судить о них телеологически.

Итак, основание к тому, что мы рассматриваем их как цели природы, лежит в нашей неспособности познавать их как механические произведения природы, и эта неспособность не есть какой-либо недостаток, от которого мы со временем сможем освободиться

путем прогрессирующего познания, но из самой природы и своеобразности человеческого рассудка вытекает, что мы неспособны постигать факты органической природы как механические произведения и в интересах самого опыта должны судить о них телеологически. "Совершенно достоверно, что на основании исключительно механических принципов природы мы не можем даже достаточно ознакомиться с организованными существами и с их внутренней возможностью, а тем менее объяснить их себе, и достоверно настолько, что смело можно сказать, что нелепо даже допускать подобное предположение или надеяться, что когда-нибудь появится какой-нибудь Ньютон, который объяснит хотя бы произрастание стебля на основании естественных законов, не регулируемых никакою целью, и необходимо самым решительным образом отрицать у людей такое прозрение. И если бы в сфере природы мы могли проникнуть в спецификации ее всеобщих известных нам законов до ее принципа, то совершенно явно было бы достаточное основание возможности организованных существ без всякого приписывания их возникновению какого-то намерения (т. е. в чистом механизме их). Но такое суждение было бы опять-таки

опроектировано с нашей стороны, ибо откуда могли бы мы знать это? Вероятности совершенно теряют цену там, где дело идет о суждениях чистого разума"<sup>469</sup>. "Решительно ни один человеческий разум (а также никакой конечный разум, по качеству равняющийся нашему, как бы он ни превосходил его по степени) не мог бы надеяться понять на основании чисто механических причин возникновение хотя бы единой травки"<sup>470</sup>.

### 3. ОСОБЕННОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ИЛИ ДИСКУРСИВНОГО РАССУДКА

Одно из основных положений критической философии состоит в том, что всякое человеческое познание состоит из двух элементов, созерцаний и понятий, что первые без последних слепы, последние без первых пусты, что в каждом познавательном суждении действуют совместно способность созерцания и способность понятий, но что обе эти способности от природы различны: первая – чувственность, вторая – рассудок. Наш рассудок есть способность только понятий, она проявляется лишь в мышлении, а не в созерцании; поэтому в интеллектуальной организации человеческой природы нет созерцательного или интуитивного рассудка. Это не есть утверждение, что подобный рассудок невозможен в других существах или сам по себе: он невозможен в нас. Рассудок мыслит, т. е. он создает и образует понятия. Интуитивный же рассудок должен одновременно созерцать то, что он мыслит, его понятия – созерцательные объекты, т. е. они представляют действительные, не только возможные предметы. С различием между мышлением и созерцанием уничтожается

всякое различие между простою возможностью и действительностью, поэтому интуитивный рассудок не имеет других объектов, кроме действительных<sup>471</sup>.

Человеческий рассудок не является подобным рассудком. Объекты даны нам лишь в созерцании, а не через понятия, они нам даны не через интеллектуальное, а через чувственное созерцание: поэтому мы должны различать возможность и действительность. В нашем созерцании может быть дано нечто, о чем мы не имеем никакого понятия, и в нашем рассудке мы можем мыслить нечто, чего не существует в созерцании; для нас существуют действительные объекты, возможности которых мы не постигаем, и возможные или мыслимые объекты, действительность которых нам неясна. Если бы наш рассудок был интуитивным, то интеллигибельные объекты были бы также созерцаемыми и познаваемыми: вещи в себе только потому непознаваемы для нас, что человеческий рассудок не созерцает, а только мыслит.

Так как наши созерцания и понятия не совпадают или неидентичны, то мы прежде всего должны соединить или связать те или другие, субсумируя наши созерцания под наши понятия,

частное под общее: поэтому наше сознание состоит не в интеллектуальном созерцании, а в суждении, и познавательная способность нашего рассудка заключается в определяющей способности суждения. Так как наш рассудок не созерцает понятия, то он должен идти от своих понятий к созерцаниям или от общего к частному, и так как последнее не содержится в первом и, следовательно, не может быть из него выведено, то он должен устанавливать связь между тем и другим синтетически, пользуясь способностью суждения. Он должен сравнивать и обобщать созерцания, чтобы образовать понятия, он должен сравнивать их с этими понятиями, чтобы образовать суждения, он должен применять правильно свои первоначальные понятия, т. е. категории, к явлениям и представлять последние посредством первых, чтобы достигнуть общезначимых познавательных суждений. То, чего он не в состоянии познать этим путем, остается для него непознаваемым, тогда как интуитивному рассудку все уясняется сразу: поэтому человеческий рассудок не интуитивен, а "дискурсивен"<sup>472</sup>.

Если же этому рассудку целое дано в опыте, притом во внешнем опыте, т. е. в вещественном мире, то он сможет познать это целое, только

отправляясь от общего к частному, от условий к обусловленному, от причины к действию; он должен представить себе каждую часть особо и целое, как сочетание этих частей или как действие совокупности их движущих сил, т. е. как механический агрегат или как механический продукт. Отсюда явствует, что человеческий рассудок познает явления вещественного мира по механическим основоположениям, и что если возникновение материального целого ясно ему из условий и сил частей, то он вполне познал это целое и не нуждается ни в каком другом объяснении.

Но если ему даны в опыте такие тела, как органические, устройство которых не дает ему возможности понять целое как простой агрегат или результат частей, то дискурсивный рассудок, каким является человеческий, не в состоянии объяснить возникновения и устройства подобных тел чисто механически. Факты его опыта и наблюдения принуждают его к противоположному методу. Он не может объяснить себе целое из частей, а должен во всем, что касается формы или характера действия и связи, объяснять последнее, исходя из первого, или должен рассматривать целое, как условие и созидающее основание частей. Для дискурсивного

же рассудка реальное целое дано только благодаря частям, которые составляют элементы или факторы этого целого. Поэтому если такой рассудок принужден признать целое, как производящее основание (свойств и характера действия) частей, это предшествующее частям целое никогда не может быть реальным, а лишь идеальным, т. е. понятием или идеей целого. Теперь представление целого имеет значение причины, а реальное целое – следствия. Но если причина определяется представлением следствия, то последнее преследуется как цель, а первое проявляется целедеятельно. Так под влиянием условий нашего дискурсивного рассудка необходимо возникает созерцание такого рода, которое кладет в основу органических тел целедеятельные причины и в соответствии с этим судит о них телеологически. Но так как цель никогда не может быть объектом нашего внешнего созерцания, то и телеологическое рассмотрение – дело не определяющей, а рефлектирующей способности суждения<sup>473</sup>.

Если в вещественном мире части существуют прежде целого, и последнее должно быть составлено или выведено из первых, то как возникновение, так и объяснение целого является чисто механическим. Для человеческого

дискурсивного рассудка познаваемо лишь такого рода возникновение тел. Но если, как говорили древние о государстве, целое существует прежде частей, и последние происходят из первого, то дискурсивный рассудок не может объяснить подобного возникновения тел механическими основоположениями и, следовательно, вообще не может познавать его. Ибо в явлении реальное целое природы никогда не бывает ему дано раньше частей; поэтому он может лишь мыслить или представлять через понятия подобное целое, следовательно, он должен мыслить понятие о целом, как причину данного явления, или, что то же самое, считать эту причину за определяемую представлением следствия: он рассматривает ее, как целедеятельную силу, и сообразно этому судит телеологически о ее действии. Иначе говоря: если дискурсивному рассудку будет поставлена задача представить целое в известных телах производящею силою частей, то он может разрешить эту задачу только через понятие цели и именно естественной цели. При рассмотрении же органических тел он должен сам ставить себе эту задачу: поэтому он должен применять понятие естественной цели к этим явлениям и судить о них или мыслить их телеологически.

Наоборот, интуитивный рассудок не только

мыслил бы, но в то же время и созерцал бы целое, существующее раньше частей и являющееся их производящим основанием: в его интеллектуальном созерцании такое целое было бы дано непосредственно, следовательно – оно имело бы характер реального целого, из которого части происходят с такою же необходимостью, с какою на основании механических основоположений целое происходит из частей. Между тем как дискурсивный рассудок не в состоянии познавать происхождения органических тел, а может лишь представлять его телеологически, интуитивный рассудок прозрел бы механическую необходимость этого происхождения. Поэтому механическое происхождение организованных произведений природы непознаваемо для нас, но само по себе столь же возможно, как и сам интуитивный рассудок. Для дискурсивного рассудка созерцания и понятия суть два различных рода представлений: поэтому мы должны различать возможность и действительность объектов, отделять механическое объяснение от телеологического и применять последнее при помощи рефлектирующей способности суждения, тогда как в интуитивном рассудке возможность и действительность объектов, конечные и

действующие причины, телеологическое и механическое созерцание совпадают и являются идентичными. Как в познании созерцающего рассудка непосредственно соединяются эти два способа объяснения, так и эти два рода происхождения – целедеятельное и механическое – непосредственно соединяются в первооснове явлений, в том "сверхчувственном, что мы должны полагать в основу природы, как феномена". Но первооснова вещей непознаваема для нас, так как наш рассудок не интуитивный рассудок. Поэтому мы должны строго различать оба способа рассмотрения, и одна из важнейших задач и заслуг критики заключается в правильном расчленении и соединении их. Никогда один метод не должен применяться вместо другого, их смешение может так же мало быть оправдано научно, как и их координирование. Механическое объяснение есть метод научный, он применим по отношению ко всем телам, также и по отношению к органическим, поэтому от него нигде нельзя уклоняться, и он всегда должен быть проводим по возможности и в области органической природы. Там, где наша познавательная способность достигает границ этого метода, нам помогает телеология, освещающая лабиринт жизненных явлений, но не заменяя механического

объяснения и не вступая в его права<sup>474</sup>.

Мы исследовали и изложили так подробно обоснование телеологического мышления потому, что этот пункт критики телеологической способности суждения составляет собственную тему критики, и потому, что исследование субъективного происхождения естественных понятий цели принадлежит к самым глубокомысленным и трудным изысканиям кантовского учения. Так как философ выяснил нам телеологическую способность из интеллектуальных условий человеческой природы, то отсюда явствует, что как ее происхождение, так ее значение лишь субъективное, и ее применение исключительно эмпирическое. Она простирается на опыт, объектами которого являются органические тела, она не определяет его, а только направляет, она служит руководящей нитью нашему опыту, чтобы мыслить связь явлений в области органической природы по иному принципу, чем принцип чистого механизма, тем обнаруживая следы скрытых законов природы: поэтому ее основоположения неконститутивны и не имеют законодательного характера, а регулятивны и эвристичны.

Путь телеологической способности суждения

имеет свое определенное направление, в котором следует прогрессировать, не уклоняясь от него, и у нее есть определенные границы, которых нельзя переходить. Поэтому для правильного развития этой способности необходима методология, которою Кант заканчивает свою критику способности суждения, и которою мы закончим изложение его системы.



## Глава седьмая

### МЕТОДОЛОГИЯ ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

#### I. ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЕ СОЗЕРЦАНИЕ ПРИРОДЫ

##### 1. ПЕРВОНАЧАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ МАТЕРИИ

Так как телеологическое созерцание претендует на принципиальное значение, то оно должно развиваться в целое мировоззрение и войти в качестве полноправного члена в систему разума и наук. Только такое положение и такое развитие должны быть направлены так, чтобы отвечать характеру телеологии, который мы обосновали предыдущими критическими изысканиями. Телеологическое созерцание не относится к области практической философии, так как оно есть известного рода рассмотрение и обсуждение вещей, и если теоретическая философия должна быть, с одной стороны,

рациональным естествознанием, с другой – рациональным богословием, то мы не можем отнести телеологию к первому, так как она не имеет характера науки, и также ко второму, так как ближайшим ее объектом является не Бог, а природа: она есть своего рода учение о природе, лишенное доктринального характера науки, она наука, которая является совсем не доктриной, а критикой и именно критикой нашей рефлектирующей способности суждения. Поэтому тема ее методологии заключается в вопросе: как надлежит судить о природе по принципу конечных причин?<sup>475</sup>

В объяснении природы мы можем самым широким образом пользоваться механическими основоположениями, но мы не можем применять их всюду с одинаковым успехом. Компетенция механического объяснения природы неограничена, но способность такого объяснения ограничена. Относительно органических явлений природы механические принципы оказываются недостаточными, и телеологическое созерцание становится необходимым. Объяснять физические тела мы можем только механически, судить о живых телах мы можем только телеологически: поэтому естественно-научное рассмотрение должно объединять первый способ объяснения с

последним способом суждения. Мы никак не можем себе представить, что из безжизненной материи возникают живые тела, теория так называемого "generatio aequivoca" никоим образом не уясняет нам возникновения организмов, но можно себе представить, что живые тела возникли из первоначально организованной материи через механические изменения первоначальных форм, и таким образом можно было бы соединить принцип механизма с принципом телеологии: тогда по отношению к живым телам механизм был бы принципом объяснения, а организм – принципом происхождения. Живые тела должны были возникнуть из первоначальной организации, и образование их должно быть объяснено механически: это было бы "generatio univoca", которое не уничтожает основания телеологического объяснения, но относит его к происхождению вещей.

## 2. ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЕ ФОРМЫ И ГРАДАЦИЯ ФОРМ ПРИРОДЫ

В таком понимании телеологический принцип доказывает свою эвристическую способность, так как он заставляет нас отыскивать первоначальные организации, устанавливая их путем сравнения с существующими органическими формами, сводить их к простейшим первообразам, к элементарным начаткам, не дающим места дальнейшим упрощениям и сведениям, и отсюда проследивать процессы образования и открывать изменения, благодаря которым из первоначальной формы развилось многообразие специфических форм. Таким образом телеологическая мысль становится даже плодотворной и приобретает существенное значение для научного наблюдения природы. Она дает толчок сравнительной анатомии, указывая на первоначальные формы и морфологии, проследивая превращения. То, что Гете назвал в своих размышлениях о природе первоявлением, напр., растений, представляет собою ту элементарную форму органического образования, отыскивать которую побуждает естествоиспытателя телеологический принцип

суждения. Из всех сочинений Канта критика способности суждения была именно тем сочинением, которое наиболее отвечало Гете по духу, равно как из всех принципов критической философии ни один не был ему в такой степени сроден, как идея внутренней целесообразности природы в том методологическом значении, которое приобретает эта идея у Канта в качестве регулятива наблюдений природы или в качестве эвристического принципа.

Сравнение органических форм природы и сведение их к простейшим первообразам обнаруживает нам их сродство, их семейственную связь, единство их возникновения и происхождения. Царства живой природы теснее сближаются друг с другом, обнаруживая переходы от одного к другому, приближая постепенно один род животных к другому, восходя до человека, нисходя до полипа и давая возможность проследить отсюда переходы к низшим царствам природы, вплоть до мхов и лишайев и, "наконец, до самой низшей доступной нам ступени природы – грубой материи, от которой (включая сюда и ее силы) может быть, по-видимому, выведена путем механических законов (подобно тем, по которым образуются кристаллы) вся техника природы, в такой степени

непонятная нам в органических существах, что мы считаем себя вынужденными применять к ним другой принцип". "Здесь археологу природы предоставлено производить от сохранившихся следов древнейших революций это великое семейство творений (ибо именно таким надо представлять последнее, если упомянутое обнаруживающееся повсюду сродство имеет какое-либо основание) на основании известного ему или предполагаемого организма. Лоно природы, только что вышедшее из хаотического состояния, он может заставить производить (подобно большому зверю) сначала создания менее целесообразной формы, а их в свою очередь заставить производить другие, образующиеся в большем соответствии с местом их рождения и их взаимными отношениями, до тех пор, пока сама эта праматерь, оцепенев и окостенев, не ограничит свои рождения определенными, не вырождающимися далее видами, и многообразие останется таким, каким оно явится в конце операции этой плодородной созидательной силы. Однако в конце концов он принужден приписать этой всеобщей матери организацию, целесообразную по отношению ко всем этим созданиям, в противном случае не может быть и мыслима целесообразная форма

произведений животного и растительного царства. Но в таком случае он только отодвигает основание объяснения, не решаясь признать происхождение этих двух царств совершенно независимым от условий конечных причин"<sup>476</sup>.

### 3. АРХИТЕКТОНИЧЕСКИЙ РАССУДОК

Если первоначальная организация должна иметь значение созидającego принципа органических форм природы, согласно основоположению, что живое может происходить только от живого, то возникает двойкий вопрос: 1. откуда берется первоначальная организация и 2. каким образом из нее вытекают живые тела.

Материя, которая сама по себе не организована, не может никоим образом быть последним основанием живого, точно так же не может материя сама себя организовать, по крайней мере человеческий рассудок, которому материя понятна лишь как внешнее явление, никогда не сможет постичь ее самоорганизации; он может лишь приписывать ей движущие, слепо действующие силы и не может поэтому рассматривать ее как всемогущий принцип природы. К явлениям жизни неприменим принцип "автократии материи". Если же органические произведения природы предполагают организованную материю в качестве своей естественной первоосновы, а материя не может сама себя организовать, то мы должны выводить ее первоначальную

организацию из причины, действующей согласно намерениям, т. е. из интеллигентной причины или архитектурного рассудка. Живые тела суть цели природы и, в то же время, произведения природы; в качестве целей природы они являются преднамеренными действиями, которые указывают на архитектурный рассудок, как на свою последнюю причину; в качестве произведений природы они материальные действия, которые происходят от механических причин.

Вот пункт, в котором телеологический принцип суждения и созидания соединяется с механическим объяснением. Телеологическая основа без дополнения механическим принципом недостаточна для объяснения жизни. Из чистых намерений нельзя вывести телесного бытия, из одних механических сил нельзя вывести живого бытия: объяснять все в природе телеологически – это фантазерство, так же как объяснить жизнь в природе чисто механически. Если бы в природе господствовал один целедеятельный принцип, и все живые тела объяснялись бы исключительно телеологически, то цели природы уже не были бы произведениями природы. Первая причина возникновения живых существ целедеятельна, посредствующие причины – механические. Таким

образом механическая деятельность подчиняется технической. Механизм есть средство или орудие, при помощи которого архитектурный рассудок действует как природа. Следовательно, вся суть теорий, объясняющих жизнь, заключается в определении, насколько возникновению живого индивидуума способствует божественная деятельность (архитектурный рассудок), и насколько природа.

#### 4. ОККАЗИОНАЛИЗМ И ПРЕСТАБИЛИЗМ. ЭВОЛЮЦИЯ И ЭПИГЕНЕЗИС

Здесь сталкиваются два противоположных взгляда. Живые индивидуумы рассматриваются или как непосредственные, или как посредственные произведения божественной деятельности: или каждый возникающий живой индивидуум должен исходить непосредственно от руки Бога, являясь таким образом в собственном смысле его созданием, причем природа представляет к тому лишь внешний повод, или Бог должен был в начале вещей создать все живое и привить природе способность к жизни, так что последней остается лишь развивать живые тела. Первая точка зрения есть "окказионализм", вторая – "престабилизм". Ясно, какой из этих взглядов должна тотчас же отвергнуть критика телеологической способности суждения. Окказионализм уничтожает природу и превращает всю жизнь в чудо, он противоречит всякому применению разума в объяснении и обсуждении явлений жизни, и идея внутренней целесообразности природы совершенно несоединима с подобным представлением<sup>477</sup>.

Таким образом остается только пре­стабилизм,

по учению которого способность к жизни заложена первоначально во всем царстве жизненных форм божественной деятельностью. Что в силу последней на мировую сцену выступают живые индивидуумы – это действие естественного процесса рождения, условия которого определены самим творческим актом. Таким образом первая причина жизни – творение, все посредствующие причины – произведение. На этом основном воззрении пре­стабилизма расходятся научные мнения противоположного характера. Мыслимы две возможности более детального определения этой первоначальной способности, в силу которой путем произведения возникает живой индивидуум. Согласно первому взгляду, эта первоначальная способность и есть уже сам индивидуум, который должен быть не произведен, а только выведен природой; появляясь на мировой сцене, он представляет собою вовсе не продукт, а лишь эдукт природы, путем естественного рождения он не возникает, а лишь развивается. Его произведение или рождение есть "эволюция" (развитие); его состояние перед рождением и произведением есть "инволюция" (включение); произведение или рождение не означает здесь в сущности

возникновения, а переход из состояния "инволюции" в состояние "эволюции" – простое изменение жизненного состояния или метаморфозу. Таково было учение Лейбница о рождении и смерти, о жизни и умирании: способность к жизни не семя, а семенное животное. Этот взгляд называется "эволюционной теорией". Ему противоположен другой взгляд, по которому предрасположение живого индивидуума дано первоначально, но оно не сам индивидуум, а лишь его зародыш, пробуждающийся к индивидуальной жизни только в силу оплодотворяющего процесса рождения. Согласно этому взгляду, живой индивидуум действительно производится или порождается, а не только развивается. Одно поколение порождает из себя новый род, настоящее потомство, эпигонов в собственном смысле: теория "эпигенезиса". Поэтому престабилизм объясняет естественное возникновение живых тел или эволюцией, или эпигенезисом. Согласно той и другой теории, способность к жизни дана, т. е. первоначально живое существо само преформировано: согласно первому взгляду – как индивидуум, согласно второму – как род (т. е. в виде способности). Поэтому эволюционную или эдукционную

теорию можно назвать учением об "индивидуальной преформации", а теорию эпигенезиса или произведения учением о "родовой преформации".

В силу критических оснований преимущество на стороне того из этих двух взглядов, который более всего согласуется с опытом и требует возможно меньшего участия сверхъестественных сил. Этого преимущества, очевидно, не имеет теория эволюции: здесь больше всего действует Бог, меньше всего природа, поэтому это учение стоит ближе всего к окказионализму. Каждый индивидуум происходит непосредственно от рук творца, естественный процесс произведения есть простая формальность, Бог образует плод, на долю матери остается лишь вскармливание и развитие, мужское семя не имеет образующей силы, определяющей плод, и служит эмбриону только первым средством питания. Здесь мы встречаем наибольшее участие сверхъестественного, наименьшее согласование с опытом, который тотчас же делает возражение: если Бог творит индивидуумы, и естественный процесс рождения нисколько не способствует их образованию, то откуда в природе помеси?

Происхождение органического может быть обсуждаемо только по телеологическому

принципу и представлено только в силу намеренно действующей причины: в этом пункте критическая телеология подтверждает престабилизм, но в пределах его она становится на путь природы и принимает то направление, которое всего больше удаляется от учения об окказионализме. С организованной материей в природе появляется жизнеобразующая и производящая сила, которую Блюменбах, особенно прославившийся обоснованием и применением теории эпигенезиса, назвал в отличие от механической образующей силы образующим стремлением<sup>478</sup>.

## **II. ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЕ МИРОСОЗЕРЦАНИЕ**

### **1. ЧЕЛОВЕК, КАК КОНЕЧНАЯ ЦЕЛЬ ПРИРОДЫ**

Все понятия природы, как телеологические, так и механические, относятся к соединению и к связи явлений и потому направлены на целое природы. Телеологическое созерцание природы связывает явления по целям и судит о природе как о целесообразном порядке вещей, оно направлено на целесообразное целое существ природы и обосновывает телеологическую систему природы, в которой произведения природы связаны как цели природы, и каждая является целью по отношению к другой, которая, в свою очередь, является целью по отношению к следующей и т. д. Если в этом порядке вещей произведение природы не имеет никакой другой цели, кроме своего собственного бытия, то это и есть последняя цель, конечная цель природы, если же оно существует только ради другого, то это средство природы или относительная цель природы. Эта относительная целесообразность



есть внешняя целесообразность, обоснованная во внутренней целесообразности всего естественного порядка. Целесообразными вещи могут быть в природе только по отношению к организованным существам. Вода, воздух, земля могут иметь значение средства для растений и животных, но они не могут иметь значение средства для гор. Существует только одна-единственная внешняя целесообразность в природе, являющаяся в то же время и внутренней целесообразностью, только один-единственный случай, где внутренняя естественная целесообразность заключается в том, чтобы служить средством для другого бытия: когда два явления организованы по отношению друг к другу таким образом, что образуют вместе одно живое, организующее целое. Так в пределах одного и того же рода относятся друг к другу оба пола, составляющие вместе производящий род. Цепь естественных целей распространяется на внешнюю целесообразность, которая подчиняет бытие одной вещи бытию другой вещи, как средство. Так растения средство для травоядных животных, последние – средство для хищных животных, они в свою очередь – средство для человека, или, повторяя обратный путь Линнея: "травоядные животные существуют, чтобы умерять роскошные

произрастания растительного царства, которое должно было бы заглушить многие виды последнего; хищные животные – чтобы класть пределы их прожорливости; наконец, человек – для установления путем преследования последних и сокращения их числа известного равновесия производящих и разрушающих сил природы. Таким образом человек, как бы он ни хотел в известных отношениях быть почитаем, как цель, все же в других отношениях он обладает лишь ценностью средства"<sup>479</sup>.

Если телеологическая система должна быть завершена, то в цепи естественных целей должен быть последний член, которому все другие вещи подчинены как средство: последняя естественная цель – конечная цель природы и творения. В чувственном мире существуют только обусловленные цели или средства. Как показывает опыт, было бы величайшим противоречием всему характеру действий природы, если бы мы допустили, что какая-либо вещь есть последняя цель природы; по крайней мере сама природа не относится ни к одному из своих созданий так, как будто бы для нее вся суть в его сохранении. Каждое создание подвержено опустошительным силам природы и подлежит действию механизма природы, управляющего

всем и господствующего над всеми. В пределах чувственного мира целесообразность природы нигде не является рассчитанной на последнюю цель, да и таковая не может быть открыта в ее явлениях. Последнюю целью могло бы быть только такое существо, бытие которого служит не средством для другого, а его собственной целью. Но делать самого себя своею целью может только существо, способное ставить цели, действовать согласно целям и подчинять себе природу как средство. Для этого нужна способность разума и свободы, которой не обладают материальные явления. Среди творений природы есть только одно единственное, которое обладает этой способностью, – человек. Поэтому он один может быть рассматриваем как последняя цель природы не постольку, поскольку он представляет собой создание природы или живое существо, а поскольку он является интеллигенцией и волей: здесь телеология приводит нас обратно к тому пункту, из которого исходила критическая философия – именно к человеку, как разумному существу.

## **2. ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ БЛАЖЕНСТВО, ОБЩЕСТВО И ОБРАЗОВАНИЕ**

Однако человек не должен иметь безусловно и во всех отношениях значение конечной цели природы. Совершенство его чувственного состояния, т. е. всестороннее, длительное и величайшее удовлетворение побуждений или блаженство не есть последняя цель природы. Ее цель не заключается в том, чтобы сделать человека счастливым. Сумма ее действий, цель ее деятельности, итог ее счета сводится не к тому, чтобы быть нашей благодетельницею. Таковую воображал природу Руссо. Этому противоречит опыт. Если блаженство человека было последнею целью природы, то природа не достигла своей цели. Человек не счастлив. Всякое человеческое счастье мимолетно, всякое наше удовлетворение отличается небольшой производительностью, оно пробуждает новые потребности, а всякая потребность есть чувство недостаточности, боль, неудовлетворенность, противоположность блаженству.

Человек так же мало является любимцем природы, как всякое другое создание; он, как и всякое другое существо природы – вещь среди

вещей, звено в цепи явлений, а цепь исключает блаженство. Он так же мало, как и всякая другая вещь, гарантирован от страданий и разрушений природы. И даже если бы человеческое блаженство было последней целью природы, оно никогда не могло бы быть последней целью самого человека. Свободное существо никоим образом не может стремиться только к простому благополучию, тем менее может оно ставить своею целью, к тому же последней целью, быть благодетельствованным. Здесь телеология приводит нас назад к тому пункту, в котором учение о нравственности заявило, что цель человека не есть его блаженство<sup>480</sup>.

Последняя цель природы есть человек, как интеллигентное, самодеятельное существо, поскольку он сам определяет свои цели, выбирает свои средства, пользуется природой как средством для собственных целей: эта человеческая, господствующая над природой целесообразная деятельность есть наша культура. Первым условием культуры является уменье. Человеческое образование есть естественная цель, далеко превосходящая человеческое блаженство. На место естественного наслаждения становится труд, изобретательная деятельность, которая преобразует и возвышает нашу жизнь; каждый

применяет свои силы и измеряет их в соревновании со всеми другими, отсюда возникает неравенство и раздоры со всеми их страданиями и препятствиями свободному развитию человеческих природных способностей. Чтобы устранить эти препятствия и восстановить условия, открывающие и обеспечивающие простор человеческим силам, нет иного средства, кроме гражданского общества, правового государства и в конце концов всемирно-гражданской федерации. Здесь телеология снова приводит нас к заключительному пункту кантовского учения о праве<sup>481</sup>.

Образование обуздывает и упорядочивает грубые природные побуждения, оно утончает человеческие желания, разнообразит, благодаря общественной культуре, потребности и склонности, пробуждает влечение к излишнему, благодаря прогрессирующему уменью и возрастающему богатству, и создает таким образом роскошь, откуда, без сомнения, вытекает целый ряд зол. Руссо видел в роскоши лишь вырождение человеческой природы и в результате только гибель. Между тем любовь к излишнему имеет также свое благодетельное и освободительное действие. По мере того, как

человек освобождается от житейской нужды, его дух расширяется и возвышается над жалким удовлетворением материального бытия и над узким кругом низменных желаний; он хочет вещей не для грубого наслаждения, а начинает созерцать их и испытывать удовольствие от их вида, от их формы. Образование пролагает путь к эстетическому созерцанию природы, к искусству и науке. Грубый первобытный человек относится к вещам с чувственным желанием и именно потому без эстетического созерцания. "Связанный с явлениями лишь слепыми оковами желаний, утратил он прекрасную душу природы, неизведанную, неиспытанную"<sup>482</sup>.

Конечная цель чувственного мира является нам в человечестве не в естественном состоянии, а в состоянии образования, в свободном правовом государстве, в научном и эстетическом созерцании вещей, в философии и искусстве. Здесь телеология снова приводит нас к тем пунктам, которые освещены в критике эстетической способности суждения: к той гармонии душевных сил, из которой вытекает созерцательное удовольствие и наслаждение эстетическим созерцанием мира<sup>483</sup>.

### **3. ПРАВСТВЕННАЯ КОНЕЧНАЯ ЦЕЛЬ МИРА**

По мере возрастания свободы человека природа все более и более приближается к последнему выполнению своей конечной цели. Человек истинно свободен, если он действует совершенно необусловленно, совершенно независимо от природы и от вещей, следовательно, независимо также от своих собственных естественных, т. е. своекорыстных целей: такая свободная от всякого своекорыстия деятельность есть деятельность моральная. Истинная свобода только нравственная свобода, только моральный человек действительно свободен: чистота настроения есть высочайшая цель человеческой жизни, единственная безусловная цель, которую мы знаем, последняя цель природы, конечная цель творения. Не в том, чем наслаждаются, кроется ценность жизни, а в том, что делают. Если бы ценность жизни состояла в сумме жизненных наслаждений, то она была бы ничтожна, так как всякое наслаждение – тлен. Только свобода составляет ценность нашей деятельности. В зависимости от природы и наших вожеланий наши действия не имеют никакой

другой цели и потому никакой другой ценности кроме наслаждения. Если ценность жизни состоит не в наслаждении, то ее можно искать лишь в моральном настроении и в моральной деятельности. Поэтому конечная цель природы – человек, как субъект моральности. Здесь телеология снова приводит нас к тому пункту, в котором кантовское учение о нравственности объявило: цель человека – нравственная жизнь, основанная на добром настроении<sup>484</sup>.

### III. ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКАЯ ИДЕЯ БОГА

#### 1. ФИЗИКО-ТЕОЛОГИЯ И ЭТИКО-ТЕОЛОГИЯ

Телеологическое созерцание связывает вещи через понятия целей и образует таким образом представление целесообразного порядка вещей; оно не может остановиться где-нибудь в любом пункте, а должно прогрессировать и расширяться до системы телеологического мирозерцания, до идеи мира, устроенного согласно целям. Чтобы образовать понятие целесообразного мирового целого, необходимы три условия: 1. опыт целесообразно определенных объектов (организованных явлений) и непрерывное соединение их в ряд естественных целей, 2. завершение этого ряда последнею естественной целью и конечной целью мира, 3. обоснование ее последнею высшей причиной. Бесконечный ряд не образует системы. Чтобы образовать систему, последний ряд вещей должен быть закончен принципом, из которого он вытекает, и последним звеном, которое его завершает.

Этот последний член в порядке естественных

целей, эта конечная цель мира определена: это человек, как ставящее цели существо, моральный человек, возводящий свободу в цель своих поступков, это человеческая свобода как самоцель. Определение цели есть определение ценности. Если мир имеет цель, он должен иметь также ценность. Всякое определение ценности есть понятие, суждение. Если в мире не существует разумных существ, способных обсуждать ценность вещей, то последние не имеют цены, и мир не имеет цели. Это судящее существо – человек: он единственно среди всех творений природы. Поэтому вся целесообразность природы обусловлена бытием человека, и он – конечная цель вещей.

Во-первых: мы познаем в мире цели и связываем наши телеологические опытные суждения; во-вторых: мы замыкаем ряд последним членом; в-третьих: мы обосновываем его высшей причиной. Понятие естественных или эмпирических целей служит темой "физической телеологии", понятие моральных целей – темой "нравственной телеологии", идея высшей причины мира, устроенного согласно целям, – темой "теологии". Поэтому наша последняя задача – определение теологии на основе телеологии, т. е. изложение телеологической идеи

Бога. Телеология разделяется на физическую и моральную. И в том, и в другом направлении можно искать путь к теологии. Если мы определяем понятие высшей конечной причины мира согласно критерию физической целесообразности, то возникает физико-теология; если мы определяем это понятие согласно критерию моральной целесообразности, то возникает "моральная теология" или "этико-теология".

Проследим прежде всего, разрешает ли физико-теология свою задачу, т. е. возможно ли, отправляясь от основания физической телеологии, прийти к теологии, т. е. к понятию Бога. Пусть нам даны в опыте целесообразные явления природы, произведения природы, которые мы не можем рассматривать иначе, как естественные цели; пусть будет дозволено заключать от действия к соответствующей ему причине, от целесообразных явлений природы к целедеятельным и потому интеллигентным силам природы, к разумным первосущностям или божественным действующим в природе силам: такие силы не Бог, такие натуры, одаренные известными совершенствами, не абсолютно совершенные существа. Целый ряд совершенств не составляет еще всех совершенств, известные

божественные или скорее демонические силы природы не имеют характера божественного единства. Физическая телеология не приходит даже к единству, не говоря уже к совершенству и мудрости божественного существа. И если мыслить единство мировой причины вместе со Спинозой пантеистически, то на этом пути терпит ущерб ее разумность и мудрость. Таким образом физическая телеология, если она строго придерживается руководящей нити, обозначающей ее исходные пункты, приходит к демонологии, а не к теологии. Поэтому физико-теологии не существует. То, что называют этим именем, есть неправильно понятая физическая телеология; понятие естественных целей может подготовить пропедевтически понятие Бога, но не обосновать его философски. Следовательно, для определения высшей мировой причины или для обоснования телеологической системы мира остается только этико-теология<sup>485</sup>.

Нельзя определить высшую мировую причину без прозрения последней цели мира. Ни одна естественная цель не безусловна, ни одна не является последней. Уже из одного этого основания физическая телеология не годна для обоснования теологии. Мы должны обзреть всю

цель естественных причин и проникнуть вполне в естественную целесообразность прежде, чем можно будет заключить что-либо относительно высшей причины мира. Только человек может иметь значение конечной цели мира, не человеческое наслаждение миром, не человеческое созерцание мира, а человеческая воля, не чувственная, своекорыстная, а свободная, моральная воля. "Бытие человека может иметь абсолютную ценность, и бытие мира может иметь конечную цель только в силу способности желания, не той способности, которая делает человека зависимым от природы (через чувственные побуждения), не той способности, благодаря которой ценность бытия основывается на том, что он получает и чем наслаждается, а в силу ценности, которую он один может себе придать и которая состоит в том, что он делает, как и на основании каких принципов поступает не в качестве члена природы, а в полной свободе своей способности желания, т. е. в силе доброй воли. Следовательно, конечной целью мира будет человек не в силу моральных законов, а при условии моральных законов, т. е. человек, который действует не по принуждению нравственного закона, а выполняет данный самому себе закон свободно и только ради самого

закона, моральный человек не может поставить свою конечную целью не что иное, кроме высшего блага: быть достойным блаженства – т. е. блаженство как следствие добродетели. Поэтому он должен рассматривать природу в связи с нравственностью, т. е. как целесообразную по отношению к моральной свободе, как условие осуществления высшего блага, поэтому он должен рассматривать мир как обусловленный причиной, которую природа устроила целесообразно по отношению к моральной свободе, сделав последнюю конечной целью мира, а нравственно совершенное человечество – целью творения: он должен мыслить высшую мировую причину как морального виновника мира, т. е. как Бога. К такой идее Бога приводит нас моральная телеология".

Нет другого доказательства бытия Бога, кроме морального аргумента, нет другой теологии, кроме той, которая основывается на этических понятиях: это не теологическая этика, а "этико-теология". Моральное доказательство не имеет значения для познания, а только для деяния: оно необходимо не для нравственности, а благодаря нравственности. Не убеждение в бытии Бога создает нравственность, а нравственность

создает это убеждение. Таким образом критика-телеологической способности суждения приводит нас снова к тому пункту, где критика чистого разума усматривала единственно возможный выход, который удержала рациональная теология после того, как все ее исторические основания были разрушены. Она приводит нас как раз к положению, которое заняла критика практического разума, установив понятие высшего блага и разрешив антиномию последнего<sup>486</sup>.



## 2. МОРАЛЬНАЯ ТЕОЛОГИЯ И РЕЛИГИЯ

Понятие моральной целесообразности мира дает единственно возможное и прочное основание для доказательства бытия Бога. Из понятия Бога никак не следует бытие Бога, так же мало следует оно из понятия мира и существующих вещей и так же мало из понятия естественной целесообразности. Это последнее физико-теологическое доказательство, в котором особенно прославился Реймарус, смешивается невольно в изложении с моральным аргументом и приобретает благодаря этому убедительную силу доказательства, которой недостает его собственным средствам; оно само не имеет права говорить о конечной цели мира, следовательно, не имеет также права ссылаться на мудрость Бога, ибо нет мудрости без конечной цели, и нет понятия Бога без мудрости. Подобное смешение разнородных представлений могло бы сойти, если бы речь шла только о приведении доказательств для удовольствия. Но раз речь идет о критическом взгляде, необходимо старательно избегать всякого смешения и строго отличать нравственное доказательство от физико-теологического.

В сущности, физическая телеология уже инспирирована и проникнута моральной телеологией, как это выясняет Кант во "Всеобщем примечании к телеологии". "Этот заимствованный из физической телеологии аргумент достоин уважения. Он производит одинаковое действие в смысле убеждения как на простой рассудок, так и на самого тонкого мыслителя; и Реймарус приобрел бессмертную заслугу своим еще не превзойденным сочинением, в котором он детально излагает этот довод со свойственной ему основательностью и ясностью". "Что физико-теологическое доказательство убедительно в такой мере, как если бы оно в то же время было и телеологическим, происходит не от применения идеи естественных целей в качестве эмпирических доводов высшего рассудка; моральный довод, присущий каждому человеку как самый глубокий двигатель его души, примешивается к заключению, по которому существу, непостижимо художественно обнаруживающемуся в целях природы, приписывается также конечная цель, а тем самым и мудрость, и таким образом произвольно восполняется присущий этому аргументу недостаток"<sup>487</sup>.

Моральный довод основывается на понятии

моральной мировой цели, следовательно, на телеологическом, т. е. рефлектирующем суждении, поэтому он имеет только субъективное значение. По свойству нашей познавательной способности мы можем рассматривать мир только как обусловленный нравственной конечной целью и, следовательно, как созданный божественной мудростью. Моральное доказательство вполне убедительно, но не теоретически, ибо нет такой степени теоретического признания истины, которая могла бы сделать бытие Бога постижимым или допустимым. Бог не объект опыта и не может быть сравниваем с объектом опыта: поэтому его бытие не может быть доказано ни логическим умозаключением, ни путем аналогии.

Бог не обусловлен: поэтому его бытие также не должно иметь обусловленного значения; относительно бытия Бога нет ни вероятного доказательства, ни гипотетического умозаключения. Представление нравственной конечной цели основывается на способности свободы, она факт в нас самих, из всех идей она единственная, существование которой прочно установлено. Отсюда моральное доказательство получает свое значение. Свобода есть практическая способность, поэтому

основывающееся на ней убеждение есть практическая уверенность или вера, вера в силу потребности разума, рациональная вера. Так этико-теология обосновывает не познание Бога, а веру в Бога; законы свободы, нравственные обязанности, моральные конечные цели человека являются теперь общественными велениями, и в них веруют как в таковые. Эта моральная вера есть религия.

Таким образом понятие моральных целей обосновывает теологию не как науку, а как религию и как учение о религии. Моральное доказательство, столь же старое по своей тенденции, как и сам человеческий разум, ставит теологии необходимое ей и полезное ограничение; она возможна не как наука, а лишь как религия. Отрицание значения религиозной истины на том основании, что она недоказуема научным путем, есть "догматическое неверие", уничтожающее также значение и нравственных основоположений. Пока недостаток теоретических водов тревожит еще наше религиозное убеждение, мы находимся в состоянии, "религиозного сомнения", это сомнение прекращается, и вера становится убеждением, лишь только нам уясняется высшее оправдание и сила практических доводов<sup>488</sup>.

Теология как наука есть теософия, теология, основанная на раскрывающейся в природе целесообразности, есть демонология; первая превышает человеческий разум, последняя очеловечивает божественное существо; в первом случае возникают чрезмерные и затемняющие разум понятия Бога, в последнем – антропоморфические понятия Бога. И то и другое портит и искажает религию; теософия создает магию и "теургию", т. е. иллюзию возможности постигать божественную деятельность и влиять на нее; демонология создает служение богам или "идолослужение", т. е. иллюзию приобретения внешними поступками божественного благоволения. Первая иллюзия – мистицизм, последняя – суеверие. Истинная теология, т. е. истинная идея конечной цели, и первоосновы мира делает невозможными оба эти вида лжеверия, она охраняет учение о Боге от всякой теософии, так же как учение о душе от всякой пневматологии и от всякого материализма. Именно в этом состоит "польза" морального доказательства Бога. Так, телеология, обсуждая причины мира на основании его конечной цели, подтверждает результаты кантовского учения о нравственности и учения о вере.

### 3. ЗАКЛЮЧЕНИЕ СИСТЕМЫ

Критика телеологической способности суждения воспроизводит в своем заключении обоснование того морального мирозерцания, которое, как мы видели, возникает в течении развития критической философии, укрепляется все глубже и, наконец, стремится получить значение непоколебимого основания всей системы. Ход последнего исследования заставил нас оглянуться на результаты всех прежних исследований и привел нас к пункту, дающему место самому свободному обзору всех исследованных и освещенных критикой областей человеческого разума.

Исследование его познавательной способности составляло тему главного произведения. Было показано, как из устройства и организации нашего разума возникают явления и их всеобщее и необходимое познание, которое не может перейти границ чувственного мира. Это учение о происхождении чувственного мира и о его вполне феноменальном характере называлось трансцендентальным идеализмом, который Кант обосновал своим учением о пространстве и времени. "Согласно критике все в явлении в свою

очередь есть опять-таки явление"<sup>489</sup>.

Но так как не разум происходит из чувственного мира, а чувственный мир из разума, то последний имеет независимый от явлений, опыта и его законов характер; этот характер состоит в свободе или в моральном разуме, закон которого лег в основу метафизики нравов, и способность которого послужила обоснованием критики практического разума. Трансцендентальный идеализм не только делает возможным, но и требует реальности свободы; мы уясняли многократно точную и глубокую связь между трансцендентальной эстетикой (идеальностью пространства и времени) и учением о свободе нашего философа. Так как один и тот же разум порождает мир явлений, познает его и именно потому отличает себя от него и является свободным, то должно существовать свободное созерцание и целесообразное суждение о явлениях, т. е. эстетическое и телеологическое мирозерцание, обоснование и изложение которого составляло задачу критики способности суждения. Методология телеологии подтверждает, что свобода в смысле нравственного очищения составляет самую суть мировой проблемы.

Этим разрешается задача кантовской философии и завершается наше изложение во всем его объеме. Из того, как Кант поставил и разрешил свою задачу, вытекает неизбежно ряд новых проблем, которые образуют исходные пункты и темы последующей философии. За богатством, разнородностью и противоположностями ее систем не следует забывать об их общем происхождении и общей зависимости от Канта; они составляют в широком смысле слова школу Канта, которая имеет совершенно иной вид, чем школы трех главных философов до него: я разумею направления, ведущие свое начало от Бэкона, Декарта и Лейбница. От Бэкона к Локку и от последнего к Берклею и Юму, от Декарта к Спинозе и Лейбницу и от последнего к Вольфу и к формам немецкого просвещения наблюдается движение в одном и том же направлении вперед; эти пути сходятся как в фокусе в Канте, и из отдельных противоположных сторон его учения развивается ряд новых направлений. Первый существенный толчок, повлиявший определяющим образом на ход развития послекантовской философии, дан И. Г. Фихте. Переход к нему и самое развитие его учения составляет главную тему нашей ближайшей задачи и содержание следующего

тома. Но путь к послекантовской философии ведет через критику философии Канта.

## **Книга четвертая**

### **КРИТИКА КАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

#### **Глава первая**

#### **КАНТОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК УЧЕНИЕ О ПОЗНАНИИ**

#### **I. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ИДЕАЛИЗМ**

##### **1. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЯВЛЕНИЙ**

Чтобы судить о кантовской философии, мы должны прежде всего припомнить в кратком обзоре главные черты этой системы и устранить всякое неверное или ложное толкование ее, искажающее представление о ней, заменив его правильным и соответствующим содержанию пониманием. Ибо верно судить можно только о том, что верно понято. Из критического познания системы вытекает обоснование заключающихся в ней новых проблем, которые определяют ход

развития послекантовской философии. Поэтому от характеристики кантовского учения мы перейдем к его критике и выведем отсюда те задачи, которые привели к его преобразованию и дальнейшему развитию.

Если мы остановимся на самом главном, то заметим, что общий характер кантовской философии сводится к соединению трех основных черт, которые должны быть верно представлены и связаны для того, чтобы нам вполне выяснилась их существенная особенность: это учение о познании, учение о свободе и учение о развитии. Новым характером теории познания обуславливается новый характер учения о свободе, а то и другое обуславливает в свою очередь новый характер теории развития. Мы расположим эти темы в том порядке, в котором они следуют одна за другой в критическом исследовании.

Первая задача, определяющая основные вопросы кантовского исследования, касается происхождения человеческого познания.

Нет более простого выражения для обозначения характера основной проблемы и руководящей нити, которая направляла философа в разрешении этих вопросов и которая лучше всего поможет нам ориентироваться в характере и

расположении его системы.

Для выяснения происхождения человеческого познания необходимо исследовать условия, которые предшествуют ему и, следовательно, должны заключаться в способности нашей интеллектуальной природы, но еще не могут составлять познания. Эту предпосылку установили философы до Канта – одни вполне сознательно, другие вполне бессознательно, но они относились догматически к исследованию человеческого познания, поэтому не достигли решения и не выяснили ничего в самой сущности вопроса. Поэтому задача должна была подвергнуться изменениям и понята в таком смысле, что новое исследование человеческого разума должно искать факторы человеческого познания или его условия на том пути, который Кант назвал критическим или трансцендентальным.

Познание не объяснено, пока его происхождение остается темным. Это очевидное положение применимо не только к познанию, но и к каждому объекту, так как познать объект значит то же, что прозреть его происхождение: поэтому не может быть речи о познании вещей, пока происхождение объектов остается темным. Вопрос о человеческом познании неизбежно

совпадает таким образом с вопросом о происхождении объектов нашего познания или познаваемых нами вещей. Все объекты нашего познания суть и должны быть явлениями, которые мы себе представляем, причем вначале и не возникает вопроса, обнаруживается ли в них сущность вещей адекватно или неадекватно или вообще совсем не обнаруживается. Вопрос о происхождении объектов нашего познания равнозначен поэтому с вопросом о происхождении явлений или мира явлений, т. е. тех феноменов, которые очевидны человеческому разуму как таковому или которые мы представляем себе или познаем одинаковым, общим для всех образом. Совокупность этих явлений есть наш чувственный мир.

Можно установить, как твердый и непреложный факт, что мы имеем и представляем себе такой общий нам всем чувственный мир, при котором невозможно допустить, чтобы мы не были вынуждены представлять себе вещи одинаковым образом или по одним и тем же законам. Вопрос о происхождении

человеческого познания, раз он ставится серьезно и основательно, включает в себя вопрос о происхождении нашего чувственного мира или нашего общего миропредставления. Нельзя

реформировать проблему познания и исследовать ее происхождение, не поставив вопрос в только что выясненном смысле. Подобно тому как мы могли начать правильные наблюдения над звездным миром лишь после того, как нашли точку зрения, с которой нам выяснилось положение и движение нашей Земли, точно так же правильное понятие и оценку всего чувственного мира вообще может дать нам лишь уразумеение точки зрения и деятельности нашего познающего разума. Критическая или трансцендентальная точка зрения в философии имеет то же значение, что коперниковская точка зрения в астрономии.

Если мы производим сами какой-нибудь предмет, то происхождение его нам столь же понятно, как и наша собственная деятельность, и он сам поэтому вполне познаваем. Если же в объекте заключается нечто, имеющее и сохраняющее характер "данного", что мы не можем сами создать или не можем разрешить в нашу производящую деятельность, то в таком случае наше познание наталкивается на непреодолимую преграду. Поэтому наши объекты познаваемы вполне постольку, поскольку они являются нашими произведениями, т. е. поскольку мы в состоянии их произвести и

осветить это произведение в нашем сознании: лишь настолько простирается познаваемость вещей. Сообразно этому вопрос о происхождении нашего познания и его объектов, совокупность которых составляет наш общий чувственный мир, должен быть поставлен таким образом, чтобы под этим происхождением разумелось воспроизведение их при помощи факторов или способностей нашего разума. Если наш чувственный мир произведение нашего разума, то он в то же время и вполне познаваемый предмет. Он является таким предметом, лишь поскольку он произведение разума. "Ибо прозреть вполне мы можем лишь то, что мы в состоянии создать сами и осуществить посредством понятий"<sup>490</sup>.

## 2. ИДЕАЛЬНОСТЬ ЯВЛЕНИЙ

Кант доказал, что в каждом нашем явлении есть нечто, имеющее и сохраняющее характер данного: именно наши впечатления или ощущения, которые, впрочем, как таковые, еще никоим образом не предметы и не явления, а лишь их содержание, из которого только возникают объекты или явления по законам нашего представляющего разума, т. е. посредством формирующей деятельности нашего созерцания и мышления. Таким образом, чувственный мир возникает из материала наших впечатлений, которые оформляются и связываются по необходимо и произвольно выполняемым законам нашего представления таким образом, что мы все представляем себе один и тот же естественный порядок вещей. Законы представления суть основные формы созерцания и рассудка: время, пространство и категории. Невольное или бессознательное выполнение этих законов совершается через воображение, тогда как познание их является делом критического исследования.

Так как законы нашего представления создают явления и опыт, то они должны



предшествовать последнему, и потому они даны не эмпирически и a posteriori, а a priori или трансцендентально: они – формы, ощущения же – содержание или материя всякого явления. Это содержание воспринимает наш разум, оно дано ему, а не через него: поэтому оно не априорно, а апостериорно. Все же нельзя сказать, что впечатления даны нам a posteriori или эмпирически. Это неточное и неверное выражение совершенно искажает понимание кантовского учения. Что мы черпаем из опыта и что дается через опыт, то апостериорно или эмпирично. Кант ясно говорит: "Все, что получается исключительно из опыта, познается лишь a posteriori или эмпирически"<sup>491</sup>.

Теперь ясно, что впечатления, так как они составляют содержание всякого явления и опыта, относятся к условиям и элементам последнего, т. е. хотя и содержатся в нем, но не создаются им: не они происходят из опыта, а опыт происходит из них. Эмпирично то, что дается нам через опыт. Ощущения – это материал опыта, следовательно, они даны в опыте, а не через опыт; поэтому они действительно апостериорны, но не эмпиричны. Кант ясно говорит: "Созерцание, которое относится к предмету через ощущение, называется эмпирическим"<sup>492</sup>.

Эмпирический предмет предполагает ощущение. Хотя это отношение ощущения к опыту разумеется само собой, все же крайне необходимо внедрять правильное представление этого отношения, так как бесконечное число раз приходится читать, будто Кант учил, что форма нашего познания дана a priori, а содержание его a posteriori или эмпирически. Кант якобы утверждал вопреки всякому смыслу, что содержание опыта дается через опыт. В таком случае Кант не объяснял опыта, а предпосылал его, как и его предшественники; в таком случае основание ощущения надо искать в опыте, в таком случае вещь в себе кроется в явлениях, в таком случае кантовская философия перевернута и поставлена на голову.

Так как наш чувственный мир состоит только из явлений, то он всецело феноменален. Так как содержание всякого явления состоит из ощущений, а его форма – из созерцаний и понятий, то его элементы вполне субъективного характера, как материальные, так и формальные составные части их заключаются в нашем познающем разуме и имеют характер представлений (в самом широком смысле слова): поэтому все наши явления суть представления, они представляемы и потому вполне идеальны.

Это учение об идеальности всех явлений или о происхождении их из состояний ощущений и форм разума называется "трансцендентальным идеализмом".

Все явления находятся во времени, внешние явления также и в пространстве. Если бы они содержали в себе что-нибудь независимо от наших представлений, но все же существующее во времени и пространстве, то время и пространство не могли бы быть основными формами нашего представления, т. е. чистыми созерцаниями. Так как время и пространство суть чистые созерцания, а не реальности в себе, то все, что в них есть, должно иметь исключительно характер представления. Бытие всех предметов во времени и пространстве заключается в том, что они представляемы. Поэтому из кантовского учения о времени и пространстве вытекает учение об идеальности всех явлений. Трансцендентальная эстетика обосновывает этот трансцендентальный идеализм, характеризующий все кантовское учение о познании.

Так как время и пространство суть формы созерцания нашего разума, то чистые величины времени и пространства (ибо других величин не существует), вообще чистые величины, суть произведения созерцательной или

конструктивной деятельности нашего разума и, как таковые, вполне познаваемы. Отсюда учение о величинах или чистая математика имеет преимущественно перед всеми остальными теоретическими науками характер вполне ясного и чистого рационального познания, почему Кант определенно заявляет: "в каждой естественной науке в отдельности собственно науки заключается лишь постольку, поскольку в ней встречается математика"<sup>493</sup>.

Опровержение трансцендентальной эстетики затрагивает весь трансцендентальный идеализм, как основание и характер кантовского учения о познании и всей критической философии вообще. Неверное понимание не есть опровержение. Мы имеем теперь дело с такими толкованиями, которые неверно понимают смысл кантовского учения и опровергают его основаниями, которые не приводят против него ничего.

## **II. ВОЗРАЖЕНИЯ ПРОТИВ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ЭСТЕТИКИ**

Против кантовского учения о времени и пространстве, как о первоначальных созерцательных формах нашего разума, приводится два возражения, из которых одно опровергает первоначальный и априорный (трансцендентальный) характер этих представлений, другое – антропологический их характер: первое отрицает безусловное значение математических, в особенности геометрических, аксиом и делает представление пространства зависимым от эмпирических условий, второе отрицает антропологическое происхождение и характер этих основных созерцаний, защищая космологическое и универсальное значение времени и пространства. Так как оба возражения настолько просты, что философ не мог не предусмотреть их, то достаточно уяснить смысл его учения, чтобы утвердить его основание.

### **1. ПЕРВОЕ ВОЗРАЖЕНИЕ. ОТНОСИТЕЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ГЕОМЕТРИЧЕСКИХ АКСИОМ**

Кант никоим образом не утверждает безусловного значения геометрических аксиом, а говорит лишь о значении, зависящем всецело от наших представлений пространства. Почему мы имеем то, а не другое созерцание пространства, почему вообще наш разум устроен так, а не иначе, этот вопрос философ хотя и не оставляет незатронутым и неисследованным, но все же неразрешенным и даже объявляет его неразрешимым. Согласно его учению, устройство человеческого разума и содержащееся в нем созерцание пространства надо рассматривать, как первоначальный факт, но не считать его эмпирическим, так как опыт является продуктом разума, а не его условием.

Если бы существовали плоскостные существа, для них было бы первоначальным фактом созерцание двумерного пространства, вследствие чего стереометрические представления так же неизбежно отсутствовали бы у них, как неизбежно мы их имеем и как неизбежно должны их развивать. Если относительно плоскости

верно, что между двумя лежащими на ней точками прямая есть кратчайшее расстояние, что между ними возможна только одна такая линия, что две прямые линии не могут заключать пространства и т. д., то эти положения вообще не опровергаются тем, что две точки на поверхности шара могут быть соединены иначе, например, конечные точки диаметра. Что определенное пространственное созерцание есть очевидное основание познания, из которого вытекают известные заключения, которые при таком условии имеют значение раз навсегда, т. е. аподиктически, – вот факт, остановивший на себе внимание нашего философа, факт, который он смог объяснить только тем, что рассматривал все наши пространственные представления и самое пространство как основную форму нашего представления или основное созерцание нашего разума.

Таким образом, по ясно выраженному положению нашего философа, значение наших математических прозрений ни в коем случае не безусловно, а вполне зависимо от нашего созерцания пространства и времени, но при этом условии оно аподиктично в такой степени, как никакой другой вид нашего теоретического познания. Вместе с условиями познания

варьирует и род познания. Если на место нашего дискурсивного рассудка мы поставим интуитивный рассудок, на место нашего чувственного созерцания – интеллектуальное созерцание, то познание уже не пойдет путем опыта, а будет прозревать и проникать все сразу. Если на место нашего внешнего трехмерного созерцания пространства мы поставим другое, то соответственно этому изменится характер и объем наших математических представлений, но не аподиктическая достоверность суждения, основанного на конструкции и созерцательном прозрении. В этом пункте заключается факт, подлежащий объяснению и присущий характеру учения о величинах. Поэтому возражения, основывающиеся на возможности другого созерцания пространства другого рода геометрию с ее аксиомами, совершенно не способны опровергнуть учение Канта, они, наоборот, могли бы и должны были бы ссылаться на это учение.

Если бы можно было доказать, что  $2 + 2$  не во всех случаях равно 4, что в нашем созерцании плоской поверхности прямая линия не во всех случаях описывает кратчайшее расстояние между двумя точками и т. д., то тогда только учение Канта было бы опровергнуто. Чистая математика казалась ему единственной наукой, в которой

совпадают познание и воспроизведение, объект и продукт. Так как чистые величины суть конструкции или продукты нашего созерцания, поэтому для него время и пространство имеют значение созерцаний нашего разума или самой созерцательной деятельности нашего разума. Так как наши понятия величин предполагают созерцательное или чувственное познание величин, то время и пространство имеют для него значение основных форм нашей чувственности, а не рассудка.

Даже если бы возражения, стремящиеся основываться на эмпирическом происхождении геометрии, были сильнее, чем они есть, они все же не доказывали бы ничего против учения об идеальности всех явлений, так как они относятся только к пространству, но не ко времени. Раз время есть простое представление или форма созерцания, то явления во времени не могут содержать в себе ничего независимого от всякого представления, т. е. они не могут быть сами ничем иным, как представлениями. Во времени находятся все явления, как внешние, так и внутренние. Но раз внешние явления суть представления, то и пространство, так как в нем находятся все внешние явления, не может быть чем-либо реальным в себе, а лишь основной

формой нашего внешнего созерцания. Трансцендентальная идеальность времени обосновывает идеальность всех явлений, также и идеальность внешних явлений, следовательно, и идеальность пространства.

## **2. ВТОРОЕ ВОЗРАЖЕНИЕ. ЕСТЕСТВЕННОЕ МИРОСОЗЕРЦАНИЕ**

Возражения, которые наше естественное сознание противопоставляет системам великих мыслителей, являются обыкновенно в глазах последних самыми незначительными, но вследствие того, что они служат постоянным препятствием пониманию и распространению этих систем, они оказываются всегда самыми сильными, ибо от них, как от чувства и ощущения нельзя отделаться словами: "они, – как говорит шиллеровский Валленштейн, – словно женщины, которые постоянно возвращаются к тому, что они сказали сначала, хотя бы их урезонивали целыми часами". Такому упорному, коренящемуся в нашем естественном мышлении сомнению подвергалась издавна больше всех других частей кантовского учения трансцендентальная эстетика, так как она утверждает, что время и пространство суть чистые созерцания человеческого разума и независимо от него не представляют собою ничего.

Согласно этому, время и пространство могли, по-видимому, явиться в мире только вместе с нашим разумом, т. е. с бытием человечества и не

могут быть даны до его происхождения, равно как и продолжаться после его гибели. Итак, мы должны представлять себе человеческий род возникшим и преходящим, тогда как мы никак не можем себе представить вселенную, заключающую в себе условия происхождения и разрушения Земли и ее обитателей, без времени и пространства. Поэтому представляется в высшей степени нелепым стремиться включить эти два основных условия всякого естественного бытия в устройство и границы человеческого разума, как будто бы они составляют его собственность и монополию. Ведь Кант сам учил о механическом происхождении и развитии космоса, о естественной истории неба, Земли и ее органических творений, прежде чем ввел свое новое учение о трансцендентальной идеальности времени и пространства.

С этим эволюционным мировоззрением идеалистическое учение о времени и пространстве находится, по всей видимости, в самом явном противоречии. Конечно, философ, должно быть, не чувствовал этого противоречия, так как он нигде не делает его предметом особого исследования и разъяснения. Тем не менее возражения естественного сознания, которое, исходя из своих представлений о времени и

пространстве, не может ориентироваться в кантовских представлениях, не отпадают. Даже почитатель и знаток критической философии, человек удивительного остроумия, говорил об этом учении, качая головой: "я стою перед ним, как верблюд перед игольным ушком". Но учение Канта о времени и пространстве является основой его учения о познании и путем к его учению о свободе. Поэтому от критической философии не останется ничего, если отбросить это учение.

В действительности нет противоречия между естественно-научным мирозерцанием Канта и его критикой разума. Прежде всего у них различные темы исследования: тема первого – объяснение мира, тема второй – обоснование нашего познания. Тема объяснения мира гласит: как возник по естественным и механическим законам мир, в котором мы живем? Тема критики разума гласит: как возникло по законам нашего разума и нашего представления такое наше объяснение мира? В первом случае дело касается явлений природы, во втором – их познаваемости. Эти явления не были бы тем, что они есть, т. е. они не могли бы являться нам, если бы они не были понятны и познаваемы. Самый факт нашего представления мира не мог бы иметь места, если бы естественные вещи были

непредставляемы или содержали бы в себе что-нибудь непредставляемое. Это имело бы место, если бы элементы, из которых состоят вещи, определялись бы не характером и условиями нашего представления. Материя вещей определяется характером и многообразием наших впечатлений, которые мы получаем благодаря нашей чувственности и потому рассматриваем как данные: эти впечатления составляют материю наших явлений. Форма их определяется законами нашего представления, которые мы рассматриваем как формы разума, и совокупность которых наш философ назвал чистым разумом: законы эти создают форму наших явлений. Поэтому явления суть представления, они являются представлениями все без остатка. По рациональным законам нашего созерцания и мышления, которые носят характер частью конститутивных, частью регулятивных принципов, из материи ощущений создаются явления, объекты опыта и прогрессирующая опытная наука. Эти законы управляют миром явлений, так как они создают его. Поэтому, поскольку простирается царство явлений, они суть условия мира или принципы мира, смысл которых будет совершенно неправильно понят, если им приписывать только антропологическое

или психологическое значение: они не могут быть обоснованы психологией, так как они сами обосновывают ее. Кантовская критика разума не есть антропологическое исследование.

Здесь опровергаются те возражения, которые наше естественное мирозерцание противопоставляет критической философии с ее учением о времени и пространстве. Время и пространство суть рациональные законы нашего созерцания, которые как таковые управляют всем чувственным миром, так как они делают его впервые возможным. Поэтому их космическое и универсальное значение, которого по праву требует и на котором настаивает естественное чувство, весьма мало опровергается критикой разума, скорее обосновывается собственно через нее, но вместе с тем и ограничивается, допуская еще и нечто не зависящее от времени и пространства, тогда как обыкновенное сознание, некритическое и лишенное самоисследования, рассматривает пространство, как огромный ящик, и время, как огромный поток, в которых содержится все, что есть.

Человек, в качестве естественного индивидуума, как его рассматривает антропология, относится к явлениям природы и представляет собою часть чувственного мира; он

произошел из определенного состояния мира, которое образует звено в цепи мировых изменений и предполагает чередование прежних мировых состояний. От отрицания, что происхождение и развитие человечества должно рассматриваться и исследоваться естественно-исторически, Кант был далек в такой степени, что, наоборот, сам поставил себе эту задачу и обосновал ее необходимость из условий нашего познания своею критикою разума, в особенности также своим учением о времени и пространстве. Естественно-исторический человек не является поэтому никоим образом собственником времени и пространства. Они не зависят от него, а как все явления вообще он обусловлен ими.

Если время и пространство называются чистыми созерцаниями человеческого разума, то необходимо различать, в каком смысле следует понимать это слово: оно обозначает человека как субъекта познания, а не как одного из объектов познания. В качестве субъекта всякого познания, поскольку мы в состоянии исследовать и испытать это последнее, наш разум есть условие всех объектов вообще, всего чувственного мира, в котором в течение времени является естественный человеческий род и развивается в



период времени, которому неизбежно предшествует прежнее поколение и которое сменяется последующим поколением. Ибо все явления находятся во времени, каждое явление имеет свою продолжительность, до и после которой есть время, так как они возникают и исчезают, за исключением одной материи, которая остается. Но субъект познания находится не во времени, а время находится в нем, ибо оно есть основная форма его представления.

Если, напротив, рассматривать вместе с Шопенгауэром время и пространство как формы созерцания нашего интеллекта и в то же время объявлять их животными мозговыми функциями, то только тогда возникает эта нелепость, представляющая явный *circulus vitiosus*: время и пространство должны зависеть от условий, которые, как животная организация и предшествующие ей ступени природы и жизни, возможны сами только под условием времени и пространства. Раз эти последние, как учит Шопенгауэр, суть "*principium individuationis*", т. е. основание всякого множества и разнообразия, то они никоим образом не могут быть, как он тоже учит, следствием и функцией индивидуальной организации. И ему никогда не удалось бы отговориться словами или разрешить

этот ложный круг, обоснованный на характерной черте его учения.

### III. УЧЕНИЕ О ВЕЩАХ В СЕБЕ

#### 1. ЧУВСТВЕННОСТЬ ЧИСТОГО РАЗУМА

Субъект познания не находится во времени и пространстве, а время и пространство находятся в нем, поэтому весь мир во времени и пространстве есть только явление или представление, он всецело феноменален и идеален. В этом учении состоит трансцендентальный идеализм, обосновывающий и характеризующий теорию познания Канта. Если бы в субъекте познания не было ничего дано, а все было бы произведено через него, то мир явлений был бы весь, без остатка, его творением; тогда его понятия были бы непосредственными созерцаниями, его познавательная способность состояла бы в созерцательном мышлении, то есть в интуитивном рассудке или в интеллектуальном созерцании, тотчас же уясняющем в виде предмета или вещи то, что оно производит. Здесь познание и творение вполне идентичны, здесь нет различия между чувственностью и рассудком, созерцанием и мышлением, предметами и понятиями, явлениями и вещами в себе.

Такая познавательная способность возможна и мыслима сама по себе, но это не наша способность; наша не создает вещей, а развивается и развивает свои объекты. Кант неоднократно и настоятельнейшим образом доказывал, что наш рассудок дискурсивен, а не интуитивен, наше созерцание чувственно, а не интеллектуально: поэтому он тщательно различал чувственность и рассудок и объяснял человеческое познание тем, что мы производим явления и их познание (опыт) из материи впечатлений и ощущений, которые имеют и сохраняют характер данного.

Интуитивный рассудок творческий и потому божественный, человеческий разум не таков, не таков также и чистый разум или познающий субъект, так как к характеру чистого разума, который Кант исследует в своей критике, относится чувственность, т. е. способность получать и воспринимать впечатления или аффицироваться различным образом. Чувственность нельзя отождествлять с органами чувства, являющимися ее орудиями, также с определенными чувственными ощущениями, опосредствованными ею, так как к орудиям чувства относится устройство и организация человеческого тела. Но наши чувственные

ощущения, как таковые, предполагают способность чувственности или восприимчивости, посредством которой мы воспринимаем впечатления или можем быть аффицированы различным образом и без которой у нас не было бы никакой познаваемой материи, наше познание осталось бы пустым, т. е. его вообще не было бы совсем. Эту чувственность Кант относит к чистому разуму, так как речь идет не о свойстве аффекций или о качестве, впечатлений, но прежде всего просто о способности воспринимать данное. Наш разум должен перерабатывать данную материю по законам своего представления (созерцания и мышления) и формировать в явления, в опыт и эмпирическое познание.

Наш познающий разум был бы творческим, следовательно, божественным, если бы он не был подвержен чувственному аффицированию, т. е. аффицированию посредством впечатлений, которые он должен воспринимать и которые он может только связывать и приводить в порядок. Поэтому в сознании он не создает материи, а лишь формирует, т. е. он относится не творчески, а архитектурно: так как он не создает материи, а воспринимает, он рецептивен, и в этом отношении не первоначален, а зависим. Но его

чувственностью обуславливается вся организация его познания. Одна способность – чувственность, другая – рассудок, одна воспринимает материю, другая формирует, одна – рецептивна, другая – продуктивна, одна пассивна, другая активна, одна воспринимает впечатления, другая создает понятия. Поэтому наша способность созерцания не интеллектуальна, а чувственна, наш рассудок не интуитивен, а дискурсивен, т. е. воспринимаемые им созерцания он должен схватывать по частям, соединяя одну часть с другою, сравнивая одно созерцание с другим и переходя от созерцаний к понятиям посредством связывания и суждения.

Поэтому объекты нашего познающего разума не вполне его продукты, они образуются из материи и формы, первая дана ему, вторая дается или прибавляется через него; поэтому наше познание вещей (объектов) состоит в постепенном опыте, оно не готово сразу, оно возникает и развивается; мы должны представлять себе наши объекты один за другим и потому один наряду с другим, ибо в простом следовании ничто не удерживается, а следовательно, ничто и не может быть представлено: поэтому время и пространство суть основные условия нашего представления. Они основные формы нашего

представления, так как без них ничто не может быть представлено, они основные формы нашего созерцания, так как всякое созерцание составляется по частям, и они основные формы нашей чувственности, так как способность нашего созерцания не интеллектуальна, а чувственна. Словом, они основные созерцания нашего разума.

Когда мы мыслим творческий и божественный разум, то познание и творение, представление и вещь должны составлять в нем одно и то же. "Как он повелевает, так и есть". В нем нет ни времени, ни пространства. Наш разум отличается от божественного своею чувственностью, в нем время и пространство – необходимые формы всякого представления и познания. Единственное чувственно-разумное существо, которое мы знаем, это мы сами. Поэтому чувственный разум для нас тождествен с человеческим. Так как к чистому разуму, который Кант исследует в своей критике, принадлежит чувственность, то этот единственно известный нам разум он называет человеческим. Чувственность, как способность воспринимать материю, является по природе зависимой и производной. Это применимо по отношению ко всему устройству и свойству нашего познающего

разума, так как без чувственности он был бы совсем иным, чем он есть.

Выслушаем по этому поводу самого философа. В самом начале своей трансцендентальной эстетики он прямо говорит: "способность получать представления (восприимчивость) посредством нашего аффицирования предметами называется чувственностью. Итак, посредством чувственности нам даются предметы, она одна доставляет нам созерцания; рассудком же они мыслятся, и из него возникают понятия". "Действие предмета на способность представления, поскольку предмет аффицирует нас, есть ощущение. Созерцание, которое относится посредством ощущения к предмету, называется эмпирическим. Неопределенный предмет эмпирического созерцания называется явлением. То в явлении, что соответствует ощущению, я называю его материей; но то, благодаря чему многообразное в явлении располагается в известных соотношениях, я называю формой явления. Так как то, в чем ощущения единственно могут располагаться и заключаться в определенные формы, не может быть само в свою очередь явлением, то хотя материя всех явлений дана нам лишь a posteriori,

форма же их должна лежать готовой a priori в душе и потому может быть рассматриваема обособлено от всех явлений"<sup>494</sup>.

В заключении трансцендентальной эстетики Кант говорит: "Необходимо также ограничить созерцание во времени и пространстве чувственностью человека. Возможно, что все конечные мыслящие существа должны неизбежно согласоваться в этом с человеком (хотя мы и не можем этого решить), тем не менее чувственность не перестает быть чувственностью благодаря этой общезначимости, ибо она производна (*intuitus derivatus*), не первоначальна (*intuitus originarius*), следовательно, она не интеллектуальное созерцание, каковое из только что приведенного основания, по-видимому, может быть присуще только первосуществу, никоим образом не существу, зависимому как по своему бытию, так и по своему созерцанию, определяющему его бытие по отношению к данным объектам, хотя последнее замечание в нашей эстетической теории должно считаться лишь объяснением, а не побудительным основанием"<sup>495</sup>.

## 2. ВЕЩЬ В СЕБЕ

Наш познающий разум относится согласно этому к материи всякого явления и познания не как производящий, а лишь как воспринимающий фактор; он воспринимает материю посредством своей восприимчивости или чувственности, поэтому последняя зависима или обусловлена. Здесь возникает неизбежный вопрос о происхождении наших впечатлений или ощущений. Так как они суть материал, который формируют и упорядочивают наши познавательные способности, то они не вытекают из последних, а являются неизбежными условиями, посредством которых последние возбуждаются и приводятся в действие. Так как они составляют материю всех явлений, то мы не можем выводить их из последних, не впадая в ложный круг, производя сперва явления из ощущений, а потом ощущения из явлений; они не могут произойти из чувственного мира, так как чувственный мир происходит из них. Отсюда явствует, что происхождение наших ощущений не есть явление, а следовательно, не есть и познаваемый объект, оно предмет необходимого вопроса, но не возможного познания, оно – нечто,

предшествующее всякому опыту и лежащее в его основе, но никоим образом не подлежащее само восприятию, представлению, опыту; этот неизвестный и непознаваемый предмет есть тот трансцендентальный  $x$ , с которым кантовское учение должно было встретиться на пути своего исследования по ту сторону или, вернее говоря, по эту сторону границ человеческого разума.

Нечто, производящее впечатления, которые мы воспринимаем, нечто, лежащее в основании нашей чувственности и потому в основании самого свойства нашего познающего разума, а следовательно, и явлений, и всего чувственного мира и именно в силу этого не могущее быть ни чувственным, ни явлением, ни объектом познания. Этот "сверхчувственный субстрат" Кант называет "вещью в себе", обозначая этим тот трансцендентальный  $x$ , который критика разума принимает в расчет и который она вынуждена принять в расчет из указанных оснований. Это нечто называется вещью в себе в отличие от всех явлений. Если бы наш разум был не чувственным, а божественным, не воспринимающим материю, а творящим, то его представления были бы сами вещами, и не было бы различия между явлениями и вещами в себе. Но так как он чувственный, то время и

пространство суть основные формы его созерцания, то объекты его познания суть явления, а явления суть только представления, следовательно, не вещи в себе. Поэтому с точки зрения критического самоисследования наш разум должен отличать самым тщательным образом явления от вещей и смотреть на всякое отождествление их как на пагубное смешение.

Так как предметы, которые должны быть отнесены к вещи в себе, или отношения, которые указывают на нее, многочисленны и различны, то выясняется, почему вещь в себе выступает у нашего философа в таких многочисленных и различных соотношениях. Ибо в качестве сверхчувственного субстрата нашей чувственности она в то же время и субстрат всех свойств нашего познающего разума, а следовательно, и скрытая основа наших явлений, как внешних, так и внутренних, вместе с тем и субстрат всего чувственного мира.

В отношении к нашей чувственности, которая является исключительно воспринимающей материю, она (вещь в себе) имеет значение принципа, доставляющего материю, или причины наших ощущений; в отношении к устройству нашего познающего разума вообще она имеет значение скрытой основы нашего созерцания и

мышления, т. е. причины, почему мы созерцаем и мыслим, представляем себе внешние и внутренние явления. Так как явления находятся во времени и пространстве и потому состоят всецело из внешних связей и соотношений, то вещь в себе в отличие от них называется "тем внутренним, что принадлежит объектам в себе", выражение, которое необходимо хорошо понимать, чтобы не быть приведенным к ошибочному представлению, будто вещь в себе находится где-то в явлениях. Она не внешняя, не относится к другому и не зависит от другого, следовательно, она вообще не во времени и не в пространстве, вот что обозначает вышеприведенное выражение. Так как все явления суть эмпирические объекты, то вещь в себе, в отличие от них, называется "трансцендентальным объектом".

Так как все явления суть представления, а не предметы вне и независимо от них, то вещь в себе называется "истинным коррелятом наших представлений". И так как только явления суть объекты познания, то вещь в себе обозначает границу нашего познания и имеет значение "предельного понятия нашего рассудка". Во всех этих многообразных соотношениях мы видим не преобразующегося Протея, а одну и ту же вещь,

которую философ вынужден представить в различных постановках благодаря различным соотношениям, в которых она обнаруживается.

Предоставим говорить ему самому. В учении о пространстве сказано: "Трансцендентальное понятие явлений в пространстве есть критическое напоминание, что вообще ничто созерцаемое в пространстве не есть вещь в себе, и пространство не есть форма вещей, свойственная им сама по себе, но что предметы в себе нам неизвестны, и то, что мы называем внешними предметами, есть не что иное, как только одни представления нашей чувственности, форма которых есть пространство, истинный же коррелят которых, т. е. вещь в себе, вовсе не познается через эту форму и не может познаваться, о ней в опыте никогда и не возникает вопроса"<sup>496</sup>. "В подтверждение этой теории об идеальности как внешнего, так и внутреннего чувства и вместе с тем обо всех объектах чувств, как только одних явлениях, может особенно служить следующее замечание: все то, что относится в нашем познании к созерцанию, не включает в себе ничего, кроме голых соотношений, соотношений мест в созерцании (протяжение), перемены мест (движение) и законов, по которым определяется эта перемена (двигающие силы). Но то, что

присутствует в известном месте, или то, что действует в самих вещах помимо перемены места, не дано. Но через голые соотношения еще не познается вещь в себе; следовательно, можно придти к такому суждению: так как через внешнее чувство нам даны лишь простые представления соотношений, то само это внешнее чувство может заключать в себе лишь отношение предмета к субъекту в его представлении, а не то внутреннее, что принадлежит объекту в себе. Точно так же обстоит дело с внутренним созерцанием"<sup>497</sup>.

Субстрат нашего внешнего и внутреннего созерцания есть также субстрат наших внешних и внутренних явлений, вообще субстрат свойства нашего познающего разума, субстрат чувственности и рассудка, следовательно, основание как нашего пространственного представления, так и нашего понимания. "Нечто, лежащее в основе внешних явлений и аффицирующее наше чувство таким образом, что оно получает представление пространства, материи, образа и т. д., это нечто, рассматриваемое как ноумен (или вернее, как трансцендентальный субъект), могло бы в то же время быть и субъектом мыслей, хотя через аффицирование им нашего внешнего чувства мы

и не получаем созерцания представления, воли и т. д., а лишь созерцание пространства и его определений. Но это нечто не протяженное, не непроницаемое, не составное, так как все эти предикаты относятся только к чувственности и ее созерцанию, поскольку мы аффицируемся подобными объектами, в остальном нам совершенно неизвестными"<sup>498</sup>.

Что мы представляем себе внешние и внутренние явления, имеем чувственность и рассудок, созерцаем и мыслим: в этом состоит устройство нашего познающего разума. Мы открываем, что он организован так, а не иначе, но не почему. "Допустимый вопрос относительно общности мыслящего и протяженного, если выделить все воображаемое, должен касаться следующего: как возможно вообще в мыслящем субъекте внешнее созерцание, именно созерцание пространства (его наполнение, форма и движение). Но на этот вопрос ни один человек не может найти ответ. Этот пробел нашего сознания нельзя никогда заполнить, но можно лишь обозначить его, приписывая внешние явления трансцендентальному предмету, который является причиной такого рода представления, но которого мы совершенно не знаем и никогда не получим о нем понятия. Во всех задачах,



могущих возникнуть в области опыта, мы относимся к таким явлениям, как к предметам в самих себе, не заботясь о первой основе их возможности (как явлений). Но раз мы переходим их границу, необходимо понятие трансцендентального предмета"<sup>499</sup>.

Философ Эбергард в Галле, считавший кантовскую критику разума ненужной и излишней после лейбницеvской теории познания, сделал против нее возражение, что она не может объяснить без вещей в себе материю нашей чувственности, именно ощущения. "Мы можем выбирать, что угодно, мы все равно придем к вещам в себе". Наш философ лишает это возражение силы, подтверждая и исправляя его. "Но ведь это именно и есть постоянное утверждение критики; только она полагает эту основу материи чувственных представлений не снова в вещах, как предметах чувств, а в чем-то сверхчувственном, лежащем вне их основы, и о чем у нас не может быть никакого познания. Она говорит: предметы, как вещи в себе, дают материю эмпирическим созерцаниям (они заключают основание для определения способности представления согласно чувственности), но они не суть материя их"<sup>500</sup>.

Для верной оценки и правильного суждения о кантовской философии в высшей степени важно познакомиться с учением о вещи в себе в его возникновении и в целом, а не брать его неправильно и односторонне, как обыкновенно случается, когда вещи в себе относят лишь к объектам познания или явлениям или обращают их в объекты познания или явления, как будто бы они заключаются в них, как ядро в скорлупе, оставаясь только скрытыми для нас вследствие нашего чувственного представления. Эмпиристы, не признающие, как Бэкон и Локк, значения ни за каким иным познанием, кроме чувственного, объявили вещь в себе непознаваемой, тогда как рационалисты, как Декарт и Лейбниц, считали чувственность спутанным рассудком, ясное же и отчетливое мышление истинной формой познания, а потому вещи в себе истинными объектами познания. Тогда вещи в себе и явления – одни и те же объекты: воспринятые предметы суть вещи, как они нам являются, ясно к отчетливо мыслимые предметы суть вещи, как они есть в себе. Одна и та же вещь в зависимости от того, как мы ее себе представляем, чувственно ли, или мысленно, неясно ли, или ясно, может быть явлением или вещью в себе. Именно в этом смешении Кант видел основную ошибку

догматической философии, в особенности ошибку метафизики. По его учению, то и другое должно быть строго различаемо: вещь в себе есть сверхчувственный субстрат явлений, так как она есть субстрат нашего познающего разума, так как она субстрат нашей чувственности, которая имеет ощущения, но не создает их, и получает впечатления, причиной которых не может быть ни она сама, ни один из их объектов.

## Глава вторая

### КАНТОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК УЧЕНИЕ О СВОБОДЕ

#### I. КАНТОВСКИЙ РЕАЛИЗМ И ИДЕАЛИЗМ

Мы не будем исследовать теперь, согласуются ли между собою или противоречат друг другу основные учения Канта, и поскольку они считаются непровергнутыми или даже непровержимыми. Мы должны установить, что признание вещей в себе и отличие их от явлений принадлежит к этим основным учениям. Оно относится к учению об идеальности явлений, как вещь в себе относится к явлениям, и образует в системе Канта необходимое дополнение и как бы фундамент трансцендентального идеализма. Отрицать отличие вещей в себе от явлений или проводить его неправильно значит потрясать основы критической философии. Если реальность вещей в себе и утверждается, но они недостаточно отличаются от явлений, то происходит смешение их, составляющее отличительную черту и основную ошибку догматической философии.

Если бы существовали только вещи в себе, а не явления, то никакое познание не было бы возможно. Если бы существовали только явления, а не вещи в себе, то чувственный мир, который мы себе представляем, был бы сном, который снится всем нам, хотя и связным, но субъективным видением, без действительного основания и прочности. Познаваемость мира состоит в его идеальности, т. е. в его представляемости: эту отличительную черту критическая философия проповедует и обосновывает в виде трансцендентального идеализма. Реальность мира заключается в том, что лежит в основе всех явлений, как и в основе всех представлений и всех способностей представления, и обозначается критикой как вещь в себе. В этом смысле учение о явлениях может быть названо кантовским идеализмом, учение о вещах в себе кантовским реализмом.

## II. ВЕЩЬ В СЕБЕ КАК ВОЛЯ

### 1. ИНТЕЛЛИГИБЕЛЬНАЯ ПРИЧИННОСТЬ

Наш философ рассматривает вещи в себе как сверхчувственный субстрат нашего познающего разума и чувственности, как принцип, дающий материю, или как причину наших ощущений, поэтому он приписывает им причинность, которая должна пониматься совсем в другом смысле, чем та категория причинности, которая определяет временное следование явлений, делает тем возможным наш опыт и осуществляет его, но именно в силу этого имеет значение только в пределах его. Это понятие является правилом рассудка, которое может применяться только к явлениям, следовательно, не к вещам в себе. Кант знал это и учил этому. Нельзя допустить без дальнейших доказательств, чтобы такой мыслитель мог запутаться в таком грубом и очевидном противоречии с самим собой и применять это понятие к вещам в себе после того, как он сам обосновал недействительность его для вещи в себе. Он разграничивает два различных по существу рода причинности: "обусловленную или

чувственную" и "безусловную или интеллигибельную". Первая имеет значение только для явлений, временная последовательность которых определяется и осуществляется лишь через нее; вторая не имеет места по отношению к явлению и не зависит от времени. Вещи в в себе безвременны и причинны: поэтому их причина безусловная или интеллигибельная, заключающаяся, согласно учению нашего философа, в свободе или в чистой воле, которая составляет моральный мировой принцип.

## 2. МОРАЛЬНЫЙ МИРОПОРЯДОК

Существует еще другой мир, помимо чувственного и временного, совершенно независимый от последнего, мир интеллигибельный. Мы не должны искать и представлять себе этот мир по ту сторону нашего общего опыта, как небесный мир духов, который, следовательно, должен был бы также быть во времени и пространстве – это было бы прямым путем к фантазиям Сведенборга, – но мы познаем его как мир моральный, в котором действуют и исполняются законы свободы. Интеллигибельный мир есть "мир как воля", чувственный мир есть "мир как представление", первый относится к последнему, как вещь в себе к явлениям: он есть вещь в себе и лежит в основе чувственного мира, поэтому он не зависит от чувственного мира, тогда как этот последний зависит от него. Но как чувственный мир относится к интеллигибельному, так наша способность познания должна относиться к воле, или, что то же самое, так наш теоретический разум должен относиться к практическому: последний не зависит от первого, тогда как первый зависит от последнего. Этим определяется отношение,

которое Кант назвал "приматом практического разума". Он должен был признать реальность и причинность вещей в себе, он должен был отождествить причинность как интеллигибельную причинность с чистой волей или свободой и потому учить примату практического разума. Иными словами: собственный или реальный мировой принцип есть, согласно Канту, не познающий разум, а воля.

Согласно закону свободы цель нашей воли чистота желания: к этой цели надлежит стремиться, и она должна достигаться. Стремление к этой цели осуществляется в очищении воли, которое составляет собственную основную тему морального мира. Так как без чувственного мира в нас не могли бы действовать никакие чувственные побуждения и желания, следовательно, не мог бы был дан материал очищения, и оно само, вследствие этого, было бы беспредметно и излишне, то ясно, что весь чувственный мир, сохраняя свои собственные законы, составляет необходимое звено и неотъемлемую часть морального мира, что чувственный мир обнимается и управляется моральным, что законы природы подчинены законам свободы, хотя последние и не могут

остановить их действие или уничтожить их.

Наша чувственная жизнь приобретает теперь моральное значение и становится моральным феноменом, в котором запечатлевается и изображается известное настроение мысли, т. е. воля в определенном характере своего очищения или своей нечистоты. Благодаря постоянству этого настроения мысли наши моральные действия являются как необходимые, т. е. как следствия нашего данного эмпирического характера. Но то, что настроение или направление воли проявляется в нашем эмпирическом характере и составляет его тему, обращает последний в феномен воли, или в желаемое явление, т. е. в явление интеллигибельного характера, или свободы. Здесь мы видим, как учение Канта об интеллигибельном и эмпирическом характере неизбежно вытекает из его учения о свободе и очищении.

Без идеальности времени и пространства нет возможности чувственного мира, а также нет возможности свободы, нет необходимости очищения воли, нет моральных феноменов чувственного и эмпирического свойства, следовательно, нет эмпирического характера как явления интеллигибельного характера, нет

совмещения свободы и необходимости в действиях и характере людей. Шопенгауэр назвал "величайшей из всех заслуг человеческого глубокомыслия", что наш философ впервые осветил это совмещение. И так как путь к этому прозрению мог быть найден только через учение о времени и пространстве, то он оценил трансцендентальную эстетику и учение об интеллигибельном и эмпирическом характере как "два алмаза в венце кантовской славы".

### **III. УЧЕНИЕ О БОГЕ И БЕССМЕРТИИ**

#### **1. КАНТОВСКИЙ ТЕИЗМ**

Идея и значение морального миропорядка включает в себе вопрос о его первоначальном основании и достижимости его высшей цели, именно чистоты воли в себе. Моральный творец мира есть Бог, и чистота воли или нравственное совершенство может быть достигнуто не во временной, а только в вечной жизни, т. е. через бессмертие души. Идеи свободы, Бога и бессмертия идут у нашего философа рука об руку. В критике чистого разума они суть простые идеи, в критике практического разума они имеют значение реальностей, причем через реальность свободы и нравственного миропорядка реализуются и становятся морально достоверными и обе другие идеи. Невозможно познать и доказать бытие свободы, Бога и бессмертия из чувственного мира: вместе со средствами нашего теоретического познания должны рухнуть все направленные на это доказательства, они опровергаются критическим исследованием, так что становится ясной

недоказуемость этих объектов и остается неустановленной их реальность. Учение об идеальности времени, пространства и чувственного мира уже устранило невозможность свободы. Так как время есть только наше представление, то мы можем отличать себя от него и должны это мочь; есть что-то в нас, что совершенно независимо от времени. Это безвременное нечто есть свобода, она есть единственное условие, при котором осуществляется факт нашего нравственного самопознания и действия в нас нравственного закона, поэтому приходится утверждать не только ее возможность, но и ее действительность.

В исполнении ее законов заключается моральный миропорядок; без него ее законы остаются невыполненными, без него они не были бы законами, и сама свобода была бы простым воображением. Из нравственного миропорядка, которому должен быть подчинен чувственный, явствует реальность моральной основы мира (Бога), достижимость моральной мировой цели, которая включает в себе чистоту воли, а следовательно, бессмертие. Это так называемые моральные аргументы, при помощи которых Кант пытался доказать через свободу примат практического разума и необходимое выполнение

его постулатов, бытие Бога и бессмертие души. Своим религиозным значением и своей удобопонятностью эти моральные доводы приобрели нашему философу многих приверженцев. По своей кажущейся несовместимости с выводами критики разума они доставили ему и целый ряд противников, направивших на них свои удары и обративших их в насмешку. Утверждалось, что в критике практического разума Кант пытался восстановить слабыми доводами в утешение слабым душам то, что он разрушил в критике чистого разума самыми сильными аргументами. Среди знатоков критической философии Шопенгауэр является представителем такого взгляда и самым явным противником кантовского теизма.

Учение о свободе и абсолютном значении морального миропорядка или о примате практического разума покоится у нашего философа на прочном основании. Этим учением держится и вместе с ним рушится моральное доказательство бытия Бога. Относительно теоретической доказуемости последнего Кант думал различно в различные периоды своего философского исследования: в свой докритический период он пытался преобразовать и заново обосновать его, в критике разума он не

только отрицал его, но опровергал или доказывал его невозможность, и этот вывод он не взял назад и не смягчил, но в полном согласовании с ним доказал в критике практического разума и в критике телеологической способности суждения известными нам и очевидными доводами из необходимости морального миропорядка необходимость морального основания мира или бытие Божие.

Поэтому, что касается вопроса о доказуемости божественного бытия, то в различных взглядах нашего философа мы находим не противоречие, а дальнейший шаг вперед. Но как различно он ни думал относительно этого пункта, именно относительно познаваемости Бога, нет такого момента в развитии его философских убеждений, когда бы он отрицал реальность Бога или хотя бы только сомневался в ней. И есть еще второй и третий пункт, который оставался для него непоколебимым даже тогда, когда он был настроен наиболее скептически и осмелял фантазии Сведенборга о мире духов и нашем общении с ним: я понимаю его убеждение, что моральность независима от какого бы то ни было научного познания, как и от какого бы то ни было сомнения, которое колебало бы ее возможность, что мир духов, как и общение духов, состоит

исключительно в моральном общении или в моральном миропорядке<sup>501</sup>.



## 2. КАНТОВСКОЕ УЧЕНИЕ О БЕССМЕРТИИ

Наоборот, то, как понимается высшее благо в критике практического разума и как оно устанавливается с помощью Бога и бессмертия, вызывает целый ряд серьезных сомнений.

Мы должны здесь включить в нашу характеристику кантовского учения о бессмертии и критику его, чтобы получить правильное представление о вопросе. Так как критическая философия, с точки зрения своего совершенно нового мирозерцания, должна утверждать бессмертие, то все зависит от того, чтобы это утверждение понималось правильным образом.

Высшее благо имеет значение необходимого соединения добродетели и блаженства, состояния блаженной жизни, заслуженного нашим достоинством и данного нам в удел божественной справедливостью. Так как чистота воли должна быть достигнута и не может быть достигнута в этом нашем земном бытии, то практический разум постулирует будущую жизнь, т. е. продолжение и непрекращаемость нашего личного бытия или бессмертие души. Мы анализируем подробно это представление, пользуясь руководящей нитью, которую

предписывает нам критическая философия.

Прежде всего неясно, почему чистота настроения совершенно недостижима или совсем невозможна в пределах нашего земного бытия. Кант сам противоречил этому утверждению в своем учении о религии, потому что он установил исключение в этом для Спасителя, не только в идее, но и согласно действительности, в лице Иисуса, и определенно заявил, что этот прообраз не будет иметь практического значения и действия, если отрицать в нем эту чистоту или если приписывать ему ее, как сверхъестественную и чудесную силу<sup>502</sup>. Поэтому положение, что наша нравственная конечная цель может быть достигнута только в будущей и вечной жизни, неосновательно.

Если устранить это возражение, то не ясно, что может дать непрекращаемость нашего бытия. Эта непрекращаемость, как и вообще продолжительность, есть определение времени и как таковое осуществляется во времени и чувственном мире. Если в настоящем чувственном мире нравственное совершенство недостижимо в силу временного и чувственного свойства нашего бытия, то оно останется так же недостижимым и в будущем чувственном мире, так как условия его невозможности никоим

образом не устраняются. Вечная жизнь должна быть отличима от временной: поэтому и бесконечная продолжительность не может быть рассматриваема, как вечная жизнь, и достойно порицания, что Кант не различал в своем учении о бессмертии вечной жизни и бесконечной продолжительности. Он требует "продолжающегося в бесконечность бытия и личности одного и того же разумного существа". Но если бессмертие имеет значение продолжительности или будущей жизни, то мы должны спросить: как может наша личность продолжить еще существование во времени и чувственном мире после того, как наше телесное бытие прекращается? И путем ли земных перерождений (переселений душ) или путем перемещения на другое небесное тело, может быть, состоящее из более тонкого вещества, на Юпитер что ли, как сам Кант считал это в прежнее время возможным, или в виде странствования по звездному миру, или как-нибудь еще?

Такие вопросы должны ставиться, и на них не может быть дан ответ, или может быть дан только фантастический ответ, посредством которого учение о бессмертии души, как о продолжении нашего личного бытия во времени

и чувственном мире переносится из постулатов практического разума в объект воображения и фантазерства. Согласно требованиями практического разума наше достоинство должно быть причиной нашего счастья, наша чистота – причиной блаженства. Если мы достигли первого, то мы заслужили и второе и получаем его из руки Бога. Но не ясно, какого рода счастье, не происходящее само из чистоты, могло бы еще быть присоединено к ней? Самоотречение довершено, все побуждения себялюбия и своекорыстия преодолены, с этим вместе отпадают все бедствия, которые делают нас несчастными. Ад злой совести уничтожен, небеса доброй совести достигнуты. Если этому блаженству еще чего-нибудь недостает, то только избытка внешних благ в возмездие за перенесенные внешние бедствия. Достигнув небес чистой совести, мы должны, выражаясь образно, еще блаженствовать в лоне Авраама. Не ясно, по какому праву философ, проводивший в своем учении о нравственности самое строгое и тщательное различие между нравственностью и блаженством и подчеркнувший его с особой силой, требует для восстановления высочайшего блага необходимого соединения того и другого, сохраняя предпосылку их различного по существу

происхождения. Нравственность следует из чистой воли, стремление к счастью из эмпирической воли или из себялюбия, которое желает всего, что служит его благоденствию. Разве стремление к будущему и вечному счастью менее эвдемонистично, менее желательно и своекорыстно, чем стремление к счастью настоящему? Правда, сказано: стремитесь прежде всего к чистоте настроения, тогда счастье выпадет вам на долю само собою в силу божественной справедливости. Последнего вы не должны желать и требовать, но должны надеяться на него. Как будто эта надежда не была бы тоже молчаливым ожиданием, желанием и требованием! С такой надеждой относимся мы и к будущему счастью, как вышколенные слуги, которые ничего не требуют и уверяют, что они ничего не берут, но при этом украдкой протягивают руку.

Все эти слабые места кантовского учения о бессмертии, как оно выступает перед нами в постулатах практического разума, могут быть сведены к одной основной ошибке. Протоϕϰεῦδος кроется в том, что божественная справедливость понимается по образцу временной и полагается в возмездии, согласно которому несоответствие между добродетелью и

счастьем в нашем настоящем жизненном состоянии требует исправления, которое может и должно быть достигнуто только в будущей жизни. На необходимости возмездия Кант основал карающее правосудие, отданное в руки государственной власти: на этом самом понятии он основывает и награждающее правосудие, совершенное и непреложное отправление которого возможно лишь через Бога, и которое осуществляется только в потусторонней жизни. Поэтому он отождествляет вечную жизнь с будущей жизнью, бессмертие с продолжением личности, чистоту с недостижимой в настоящем целью, нравственную жизнь с рядом состояний очищения, с которыми идут рука об руку состояния возмездия.

Следуя этой основной мысли, надо было бы, по удачному замечанию Е. Арнольда, требовать, чтобы заслуженная мера счастья соответствовала бы и была бы пропорциональна нашей нравственной воле и чтобы нечистота связывалась бы с соответствующим ей наказанием, и так как не вполне очищенная воля имеет еще характер нечистоты, то божественная справедливость должна была бы распределять потустороннее возмездие в виде больших или меньших наказаний, которые она присуждает нам

в зависимости от большей или меньшей меры нашей нечистоты<sup>503</sup>. Таким путем следуя руководящей нити кантовского учения, мы попадаем в самый лабиринт платоновского учения о бессмертии и возмездии.

Но не ясно, почему в нашей настоящей жизни прерывается или отодвигается воздающая божественная справедливость, а в будущей жизни карающая божественная справедливость, так как о последней философ почти не говорит в своем учении о бессмертии? Почему в том состоянии мира, в котором мы живем, допускается столько несоответствия между добродетелью и счастьем? Есть ли действительно несоответствие то, что нам кажется несоответствием. Если же мы, веруя в вездесущего Бога и его справедливость, не можем признать это несоответствие, то отпадают и условия, при которых божественная справедливость приобретает значение и характер уравнивающего возмездия.

Кант хотел слить свое новое учение о свободе со старым учением о бессмертии и потустороннем возмездии, устанавливая последнее, как необходимый постулат первого. Эта попытка должна была не удалиться и разбиться о принципы самой критической философии. Если действие Бога остается для нас непостижимой тайной, как

учил и должен был учить Кант, то он не должен был вскрывать действие божественной справедливости и стараться определить его по образцу, взятому из временных условий. Если он без достаточного основания рассматривал и объяснял это действие, как возмездие, то все же он не должен был обставлять последнее таким образом, чтобы мы были лишены божественного возмездия в настоящих состояниях мира и могли ожидать его лишь в будущей жизни, и чтобы в настоящей жизни нам недоставало воздающей, а в будущей жизни карающей божественной справедливости.

Мы рассматриваем кантовское учение о бессмертии по основным положениям критической философии и, основываясь на них, хотим оправдать его, а не отвергнуть. Ибо мы видим, что новое учение о свободе в корне изменяет и учение о бессмертии, и что вопрос о последнем вводится трансцендентальным идеализмом в новую стадию утверждения. Как постановка, так и решение этого вопроса зависит от того, находимся ли мы со всем тем, что составляет нашу сущность, во времени и пространстве, или время и пространство находятся в нас. Если время и пространство суть всеобъемлющие основные условия всякого бытия,

и ничто не может быть независимо от них, то пребывает только материя, тогда как ее формы меняются, то все отдельные вещи должны возникать и преходить, то никакое единичное существование, никакой индивидуум и никакая личность не могут продолжаться вечно, а каждое имеет свою определенную продолжительность, с которой связано его существование: границы этой продолжительности суть непреходимые грани всякого временного личного бытия. При этой предпосылке, по которой время и пространство суть вещи или определения вещей в себе, нам не остается ничего более, как либо отрицать всякое индивидуальное (личное) бессмертие согласно с этим допущением, либо вопреки ему фантастически утверждать и представлять себе это бессмертие, чтобы таким образом удовлетворить известным потребностям души. Всякое возникновение и уничтожение осуществляется во времени и возможно только в нем. То, что независимо от времени или имеет характер безвременного бытия, не может ни возникать, ни уничтожаться: только это вечно. Так как время, как таковое, не есть вещь в себе, а необходимая форма нашего представления, то все временные вещи суть представления или явления, которые не могут быть без существа, которому

они являются или которое представляет и познает их; но это существо, так как оно составляет условие всякого явления, само не есть явление, оно не во времени, а время в нем, поэтому оно независимо от времени, т. е. безвременно или вечно.

Невозможно, чтобы известные явления возникали, но не прекращались, а должны были продолжаться в бесконечность; точно так же невозможно, чтобы известные явления прекращались, и в то же время собственно не прекращались, а таинственным образом продолжали жить во времени и чувственном мире. Это обычный способ представления бессмертия человеческой души, утверждение и в то же время отрицание преходимости человеческого явления и взгляд на смерть, как на простую формальность. Истинное понятие бессмертия совпадает с понятием вечности. Такое бессмертие утверждает и обосновывает критическая философия своим новым учением о времени и пространстве, об идеальности нашего чувственного мира и о реальности того сверхчувственного субстрата, который лежит в основе нашего познающего разума и его явления, и который Кант назвал "вещью в себе", установив его как принцип морального миропорядка. Так

как все чувственные объекты вообще феноменальны, то наша чувственная жизнь имеет также характер простого явления: так как весь чувственный мир есть явление интеллигибельного или морального миропорядка, то эмпирический характер человека есть явление интеллигибельного характера: первый – временный и преходящий, второй – безвременный и вечный.

Вечность нашей интеллигибельной сущности мы должны утверждать так же, как и свободу, хотя мы так же не способны представить себе истинное бессмертие или создать его силою воображения, ибо представить и оформить его образно значило бы сделать его временным и, следовательно, отрицать его. Так как без чувственных представлений нет познаваемых объектов, то бессмертия души никак нельзя доказать теоретически. Но так как все чувственные представления находятся под условием времени, которое само есть лишь форма нашего представления, то наша сущность безвременна или вечна, поэтому бессмертие души никоим образом нельзя опровергнуть: все доказательства против него так же тщетны, как теоретические аргументы за. И та, и другая сторона ошибочно предпосылают реальность

времени и временность нашего существа. Одна демонстрирует имматериальность и вечность души, дабы обосновать ее бессмертие; другая, напротив, указывает материальность и бренность души, дабы опровергнуть ее бессмертие.

Недействительные доказательства можно опровергнуть, доказав их невозможность, но нельзя обессилить их противоположными доводами, которые так же недействительны. Поэтому противники не могут быть побеждены демонстрациями бессмертия, но, не переходя границ правильного применения разума, им можно противопоставить гипотезу, которую они не могут опровергнуть, и которая совершенно не имеет притязаний быть теоретически доказуемой.

Методология критики разума содержит в своем отделе "О дисциплине чистого разума по отношению к гипотезам" в высшей степени замечательное и характерное место, в котором Кант рекомендует сторонникам учения о бессмертии это учение в следующей гипотетической постановке, противопоставляя его противникам.

"Итак, если допущение невещественной природы души, не подверженной никакому телесному превращению, встречается (в каком-нибудь ином, не спекулятивном

отношении) с возражением, что опыт доказывает нам, что как подъем, так и расстройство наших духовных сил является лишь модификацией наших органов, вы можете ослабить силу этого довода тем, что признаете, что наше тело есть не что иное, как основное явление, к которому в теперешнем нашем состоянии, в жизни, всякая чувственная способность, а следовательно, и всякое мышление, относится, как к условию. Смерть тела есть конец чувственного употребления вашей познавательной способности и начало интеллектуального. Итак, тело не есть причина мышления, по лишь ограничительное условие его, следовательно, его надо рассматривать, как содействие чувственной и животной жизни и как препятствие к чистой и спиритуальной жизни, и зависимость чувственной и животной жизни от телесных свойств несколько не доказывает зависимости духовной жизни от состояния наших органов. Но вы можете идти еще дальше и открывать новые, еще не возбужденные или недостаточно опровергнутые сомнения. Случайность рождений, которые у людей, как и у неразумных существ, зависят от случайных условий, но кроме того и от материального уровня жизни, от правительства, от его настроений и капризов, часто даже от

пороков, представляет собою серьезное возражение против мнения о вечности существа, жизнь которого началась при таких низменных, вполне подчиненных нашей свободе обстоятельствах. Что касается продолжительности целого рода (здесь на земле), то это возражение не имеет за себя ничего значительного, так как случай в частном подчинен тем не менее правилу в общем; но по отношению к каждому отдельному индивидууму ожидать столь могущественного действия от таких незначительных обстоятельств кажется, во всяком случае, рискованным. Этому вы можете противопоставить трансцендентальную гипотезу, что всякая жизнь в сущности лишь интеллигибельна, совершенно не подчинена изменениям времени и не начинается рождением и не кончается смертью, что эта жизнь есть не что иное, как простое явление, т. е. чувственное представление о чистой духовной жизни, и весь чувственный мир есть лишь картина, рисуемая нашему теперешнему познанию и подобно ему не имеющая в себе никакой объективной реальности; что если бы мы должны были рассматривать вещи и самих себя такими, каковы они есть, мы увидели бы себя в мире духовных существ, наше истинное общение с которыми не

начинается с рождением и не прекращается с телесной смертью (как с одним только явлением) и т. д. И хотя бы мы ничего не знали обо всем том, что мы защищаем гипотетически от нападков, не будучи в состоянии утверждать это серьезно, и хотя бы все это было даже не идея разума, а простое понятие, измышленное в защиту, мы все-таки поступаем в данном случае вполне разумно, если противнику, полагающему, что он исчерпал всякую возможность, ошибочно выдавая недостаточность ее эмпирических условий за доказательство полной невозможности того, во что мы верим, мы доказываем, что он в такой же степени неспособен охватить одними законами опыта всю возможную область вещей в себе, в какой мы неспособны достигнуть помимо опыта чего-нибудь обоснованного для нашего разума. Тот, кто выставляет такие гипотетические средства против притязаний смело отрицающего противника, не должен считаться человеком, стремящимся признать их своими истинными мнениями. Он отбросит их, как только покончит с догматическим самомнением противника. Ибо как ни скромно и умеренно на вид ограничиваться по отношению к чужим положениям одними опровержениями и отрицаниями, достаточно захотеть сделать эти

возражения доказательством противного, чтобы притязания приняли гордый и уверенный характер утверждающей стороны". "Отсюда, следовательно, явствует, что в спекулятивном употреблении разума гипотезы не имеют никакого значения, как мнения сами в себе, а только по отношению к противоположным трансцендентальным притязаниям. Ибо распространение принципов возможного опыта на возможность вещей вообще настолько же трансцендентно, как утверждение объективной реальности таких понятий, которые находят свои предметы лишь за пределами возможного опыта"<sup>504</sup>.

В этой гипотезе бессмертия легко различить то, что должно быть отнесено на счет теоретического представления и изложения, и то, что должно рассматриваться, как внутреннее убеждение самого философа. Его убеждение, основанное на новом учении об идеальности времени и чувственного мира, заключается в том, что наша чувственная жизнь имеет характер только одного явления, что наша интеллигибельная сущность независима от времени, а следовательно, безвременна и свободна, вечна и бессмертна.

Если бы чувственный мир был не чем иным,



как сном, который носится пред нами, или картиной, которую мы рассматриваем, как зрелище, то само собою очевидно было бы, что мы должны пережить это пассивное состояние представления, потому что конец сна не есть еще кончина сновидца, и конец зрелища не есть еще кончина зрителя. Вопрос, однако, не так прост. Мы относимся к чувственному миру не только созерцательно, но и активно, мы в этом мировом театре не только зрители, но и актеры: в этом мире для зрителей нет иного места, как на сцене, она арена, где мы живем и действуем, где мы являемся и сами наблюдаем и познаем свое собственное появление. Поэтому состояние жизни и состояние представления, актер и зритель, здесь совпадают таким образом, что, когда зритель перестает быть актером, он в то же время перестает быть и зрителем.

Вместе с нашим существованием в чувственном мире исчезает из нашего созерцания и явление вещей; вместе с нашей чувственной жизнью упраздняется и наше чувственное представление, а вместе с тем и характер того познания, основными созерцаниями которого являются время и пространство. Нашей вневременной сущности соответствует состояние вневременного познания или того

интеллектуального созерцания, которое непосредственно освещает сущность вещей. Именно это думает философ, предлагая нам принять в вышеприведенном месте следующее допущение: "Наше тело есть не что иное, как основное явление, к которому в нашем теперешнем состоянии всякая наша чувственная способность, а вместе с тем и всякое мышление относится, как условие; отделение от тела есть конец этого чувственного употребления нашей познавательной способности и начало интеллектуального". "Если бы мы должны были созерцать вещи и самих себя, как они есть, то мы увидели бы себя в мире духовных существ". Если это вневременное познание присуще только первосуществу, как учит наш философ в другом месте, то согласно этому конец нашего чувственного бытия должен быть рассматриваем, как возвращение к первосуществу, а наша вечная или чисто духовная жизнь, как жизнь в Боге. Вместе с чувственным состоянием представления должны были бы тогда отпасть и чувственные состояния желания, а вместе с тем и та потребность очищения, ради которой Кант требовал в своем практическом учении бессмертия, бесконечной продолжительности нашего личного бытия. Тогда чистота была бы не

задачей и целью, а условием и характером бессмертной жизни.

Вместе с кантовским теизмом Шопенгауэр отвергает и учение о бессмертии, которое требуется в критике практического разума и совпадает с учением о возмездии; он утверждает бессмертие нашей сущности на основании трансцендентальной эстетики. "Если бы, как это часто случалось, стали требовать постоянства индивидуального сознания для того, чтобы связать с ним потустороннее возмездие или наказание, то это значило бы, в сущности, только посягать на совместимость добродетели с эгоизмом. Но и то и другое никогда не сможет сочетаться: они противоположны по существу". "Самый основательный ответ на вопрос о жизни индивидуума после смерти кроется в великом учении Канта об идеальности времени, которое оказалось особенно значительным и плодотворным в этом месте, заменяя вполне теоретическим, но хорошо доказанным прозрением догмы, ведущие и с той, и с другой стороны к абсурду, и таким образом устраняя сразу наиболее захватывающий из всех метафизических вопросов. Начало, конец, вечность – все это понятия, которые заимствуют свое значение единственно от времени и,

следовательно, имеют значение только при предположении времени. Но время не имеет абсолютного бытия, оно не есть род и форма бытия в себе вещей, а лишь форма нашего познания, нашего бытия и сущности и бытия и сущности всех вещей, форма, которая именно поэтому очень несовершенна и ограничена одними явлениями".

Так как нашему разуму при настоящем его устройстве совершенно невозможно получить представление о состоянии вневременного бытия и познания, то мы не можем ничего знать о жизни после смерти. Мы приветствуем поэтому то, что ясно высказал наш философ: что его гипотеза стремится не защитить догму бессмертия, а только опровергнуть ее противников. Тем не менее весьма достойно внимания, что Кант выбрал для дозволенных и годных к полемике "гипотез чистого разума", как единственный и лучший пример, то учение, которое изображает наше настоящее бытие, как одно только явление или чувственное представление нашей вечной и духовной жизни. Если мы сравним кантовское учение о бессмертии на основании этой гипотезы чистого разума с таковым же по постулату практического разума, то там вечная жизнь понимается, как

вневременная, сверхчувственная и чисто духовная, здесь же, напротив, как временная, а потому и чувственная и нуждающаяся в очищении; там она имеет значение завершения, которое мы должны мыслить, как жизнь в Боге, здесь, напротив, бесконечно продолжающегося развития, находящегося в процессе нравственного очищения и подчиненного воздающей божественной справедливости. Согласно первому пониманию, наша вечная жизнь независима от времени и пространства. То, что называется состоянием души после смерти, является для наших настоящих познавательных способностей – *mysterium magnum*, и праздный вопрос – когда? как? и где? – отбрасывается тем самым, как нелепый и бессмысленный, ибо он ищет во времени и пространстве безвременное и беспространственное бытие. Согласно второму пониманию, напротив, душа продолжает свое бытие после смерти и переживает целый ряд прогрессирующих состояний очищения, а следовательно, продолжает существовать во времени и вместе с тем и в чувственном мире; в известный момент она должна оставить тело, отыскать себе новое местопребывание, принять новую форму жизни, а так как все это может происходить только во времени и пространстве, а

следовательно, в нашем чувственном мире, то кажется, что мы могли бы найти соответствующим чутьем ее скрытые пути. Теперь мы уже не чувствуем себя поставленными перед тем *mysterium magnum*, относительно которого мы прекрасно знаем, почему он остается для нас закрытым, а мы стоим беспомощные, как Мефистофель перед трупом Фауста: "И хотя бы я надрывался дни и ночи, вопрос: когда? где? как? – остался бы таким же праздным".

## Глава третья

### КАНТОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК УЧЕНИЕ О РАЗВИТИИ

#### I. ОСНОВНАЯ КАНТОВСКАЯ ПРОБЛЕМА

Факт, что мы представляем себе общий со всеми чувственный мир, был первой проблемой, решение которой составило тему кантовской теории познания. Если бы этот чувственный мир не был всецело феноменальным, то есть представляемым, то этот факт должен был бы считаться необъяснимым. Чувственные объекты суть феномены или явления. Чтобы объяснить последние, необходимо ответить на три вопроса, в которых содержатся в сущности кантовские основные проблемы.

Во-первых, должен быть субъект, для которого вообще что-нибудь может быть или являться объективным, без чего никакие явления не были бы возможны. Вопрос гласит: кто есть субъект познания? Во-вторых, должно быть существо, которое лежит в основе всех явлений и самого познающего субъекта, если только

последний не создает из себя те вещи, которые он представляет и притом вполне и без остатка. В таком случае познающий субъект был бы в то же время существенной основой всех явлений. Но так как этот случай не имеет места, то надо поставить вопрос: что такое тот субстрат, который лежит в основе как познающего субъекта, так и всех явлений? В-третьих, между этой существенной основой и всем тем, что на ней покоится, должна быть связь, которая, выясняясь нам, обосновывает существенную особенность как наших форм познания, так и наших объектов познания (явлений) и объясняет ее. Вопрос заключается в следующем: почему наше познание и вещи носят такой характер, а не иной? Резюмируем все три вопроса, обозначив их лишь начальными словами: кто? что? почему?

Разрешение первого вопроса дает критика чистого разума своим исследованием наших способностей познания и своим учением о происхождении чувственного мира из материальных элементов наших впечатлений, из формальных элементов наших созерцаний и понятий. На второй вопрос Кант отвечает своим различением явлений и вещей в себе. Что такое эти последние, уясняет критика практического разума своим учением о свободе и о моральном

миропорядке, с чем тесно связано ее учение о Боге и бессмертии. Третий вопрос считается нашим философом неразрешимым, в силу особенностей человеческой способности познания.

Если бы нам уяснилась связь вещей в себе и явлений, то была бы познана первопричина и вместе с тем происхождение вещей, вневременное творение, и разрешена загадка мира. Но эта связь остается непознаваемой, загадка мира неразрешимой, сущность вещей неиспытываемой. Этих неразрешимых проблем три: космологическая, психологическая и моральная. Если интеллигибельный характер мира заключается в свободе, то как своеобразное устройство нашего познающего чувственного разума, так и своеобразные свойства явлений зависят от воли и создаются ею. Как это происходит, вот вопрос, заключающий в себе загадку мира.

Кант верно понял и поставил этот вопрос, но считал ответ на него невозможным. Шопенгауэр претендует на отыскание единственно верного ответа и на разрешение в своем учении загадки, которую Кант только отметил. Психологическая и моральная проблемы должны быть не столько координированы с космологической, сколько

подчинены ей, так как они заключают в себе тот же вопрос в применении к человеческому разуму и человеческому характеру. Психологическая проблема касается особенности наших познавательных способностей, в устройстве которых чувственность и рассудок и разобщены и соединены: "Как возможно вообще в мыслящем субъекте внешнее созерцание, именно созерцание пространства?" Если мы назовем мыслящий субъект "душой" и наше внешнее явление "телом", то психологическая проблема в этой своей правильной постановке содержит старый вопрос о связи или общении между душой и телом. Моральная проблема касается факта нашего настроения, связи нашего интеллигибельного и эмпирического характера, или способа, каким свобода и необходимость связаны и объединены в нашей моральной деятельности.

По учению нашего философа, нет человеческой возможности найти ответы на все эти вопросы, они неразрешимы и остаются неразрешимыми для нашего теоретического или научного познания<sup>505</sup>. В основном вопросе речь идет о связи между вещами в себе и явлениями, или, что то же самое, между свободой и природой, между интеллигибельным и чувственным, моральным и материальным

миропорядком или между причинностью воли и механической причинностью. Соединение той и другой кроется в принципе естественной целесообразности и основанном на нем телеологическом миропонимании, которое хотя и не претендует нисколько на значение научного теоретического познания, но претендует на значение необходимого и неизбежного для нашего разума суждения. Но с представлением внутренних целей природы так тесно связано представление о сообразном с природой развитии, что эти оба представления не могут быть отделены одно от другого. То, что развивается, должно развиваться во что-нибудь, т. е. оно имеет внутреннюю, заложенную в нем цель, которая стремится быть осуществленной; и то, что имеет такую внутреннюю цель, и склонность, которая стремится к развитию, должно развиваться в силу этого. В понятии естественного развития соединяются целедеятельная и механическая причинность, воля и механизм, свобода и природа, вещь в себе и явление. Сообразно с этим мы понимаем кантовскую теорию развития, как соединение его учения о познании с учением о свободе.

## II. ЭВОЛЮЦИОННО-ИСТОРИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

### 1. ЕСТЕСТВЕННОЕ РАЗВИТИЕ

Если мы сравним докритические исследования нашего философа с критикой разума и теми мыслями, которые в ней заключаются и из нее вытекают, то мы найдем основное воззрение, которое проходит красной нитью через развитие идей обоих периодов: это кантовское эволюционно-историческое мировоззрение, которое никоим образом не отрицается и не ограничивается критикой разума, а лишь обосновывается глубже, чем это было возможно до нее. Поскольку задачей такого мирозерцания являются естественные изменения мира или временное следование различных состояний мира, которые связаны по законам причинности таким образом, что позднейшие вытекают из предыдущих, постольку развитие вещей совпадает с их естественной историей, представляющей собою нечто совершенно иное, чем обычное описание природы. Последнее ограничивается тем, что

искусственно классифицирует вещи, сопоставляет их внешние признаки и рассказывает, что они представляют собою в настоящем своем состоянии, тогда как естественная история объясняет, как вещи возникли и образовались, какие изменения и преобразования претерпели они в течение времени, как и при каких условиях из прежних состояний вытекают настоящие.

Такого естественно-исторического миропонимания философ не находил в существовавшем до него состоянии научного познания, он требовал его, как новую и смелую задачу, которую необходимо попытаться решить. Он сам подал пример и своей "общей естественной историей и теорией неба" положил начало такому новому научному миропониманию. Его небольшие геологические статьи, равно как и его физическая география, могут рассматриваться, как добавления к естественной истории земли и ее творений. "Истинная философия", – говорит Кант, – "должна проследить через все времена различие и многообразие одной вещи"<sup>506</sup>.

## 2. ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ РАЗВИТИЕ

Критика разума учит, как из условий нашей представляющей природы возникают явления, чувственный мир и опыт, как последний прогрессирует и усложняется, как он расширяется и упорядочивается и, руководствуясь идеями разума, стремится к научной системе познания, конечная цель которой, если бы она была достижима, не могла бы быть ничем иным, как вполне уясненной системой развития мира<sup>507</sup>. Если мы проследим исследования критики разума в развитии ее выводов и рассмотрим, как из наших ощущений и формирующих способностей нашего созерцания и нашей интеллигенции она выводит явления или объекты, из их соединения – опыт, из соединения отдельных опытов по руководящей нити идей – систематически упорядоченный опыт, т. е. науку в ее отраслях и ее успехах, а следовательно, и историю наук, то задача и итог всей критики разума не может быть формулированы более коротко и метко, чем это сделано в выражении, которое мы выбрали: она есть учение о происхождении и развитии человеческого познания.

Во всякой эволюции каждая достигнутая

ступень развивающейся формы или достигнутое состояние является всегда условием, материалом, основанием для дальнейшего формирования. Это имеет значение в применении к нашим познавательным состояниям: впечатления – это материал, из которого формируются явления; явления или ощущения – это материал для опыта, проделанный опыт – материал науки или действительного опытного познания. Таким образом, состояния познания, о происхождении которых учит критика разума, суть состояния развития человеческого познания<sup>508</sup>.

### **3. КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ И СОЦИАЛЬНОЕ РАЗВИТИЕ**

Естественная история человечества есть условие и материал для истории нашей свободы, естественное и интеллектуальное развитие служит моральному, которое не только продолжает и развивает первое, но и управляет им, и властвует над ним. В служении свободе прогрессирующее развитие наших природных и духовных способностей является в виде человеческой цивилизации или истории культуры, характерная особенность которой состоит, по учению нашего философа, в том, что она непроизвольно влечется естественными целями и интересами человечества и вынуждается к исполнению законов свободы, но завершается лишь идеей самой свободы.

Моральная свобода может развиваться только культурно-исторически, а история культуры может только тогда завершиться, когда мы стремимся к ее высочайшим целям путем самого ясного познания и намерения, ибо законы свободы требуют не слепого, а свободного исполнения. Для того чтобы способности человеческой природы достигали своего полного развития и своих естественных целей, необходим



антагонизм интересов, соревнование сил, разделение труда и дифференциация его отраслей, раздоры и борьба за существование, необходим переход от изолированного состояния жизни к общественному, от варварской свободы к социальной и гражданской, внутри которой продолжается борьба интересов, осложняясь и повышаясь с ростом наших потребностей, но без взаимного уничтожения и без вреда для существования и свободы.

Ибо полное развитие способностей возможно только при условии безопасности жизни; безопасность относится к естественным жизненным целям: поэтому необходимо стремиться к наиболее обеспеченным формам общественного единения и общественного правопорядка. Самая обеспеченная форма есть конституционное правовое государство, которое, однако, остается само необеспеченным, а следовательно, оставляет необеспеченным как существование всех индивидуумов, так и развитие всяких культурных интересов до тех пор, пока государства и народы пребывают в состоянии варварской свободы, воюют между собою и истребляют друг друга в войнах: поэтому естественные жизненные цели или человеческая потребность в безопасности вызывают

необходимость не только гражданского, но и интернационального правопорядка, вернейшая форма которого есть федерация свободных, конституционно организованных культурных народов.

#### 4. МОРАЛЬНОЕ И РЕЛИГИОЗНОЕ РАЗВИТИЕ

Но свобода осуществляется и как бы воплощается в известном нравственном состоянии только тогда, когда она достигается не ради безопасности, а ради самой себя и силою своих собственных факторов; факторы эти не механизм наших склонностей, а сознательное намерение, нравственное познание, моральное настроение. Поэтому Кант требовал, чтобы необходимость федерации народов в видах вечного мира мотивировалась не только интересами нашей безопасности и культуры, а проповедовалась бы с точки зрения нравственных оснований, чтобы она освещалась как моральная цель мира, и чтобы универсальная история человечества писалась с этой общегражданской целью<sup>509</sup>. Чтобы доказать что "эволюция естественно-правового строя" кроется в плане мировой истории, и что время ее настало, он ссылаясь на то нравственное одушевление и полное энтузиазма участие, которое пробудила во всех культурных народах попытка французского народа основать правовое государство. В своей эпохе он видел начало самостоятельного

мышления и самопознания, "эпоху просвещения", целью которой не могло быть ничто иное, как просвещенный век, в своей культурности проникнутый идеей свободы и освещенный морально<sup>510</sup>.

С прогрессом наших культурных интересов и нашей внешней социальной цивилизации моральное развитие никоим образом не идет рука в руку. Напротив, чем богаче и разнообразнее формируется человеческое общество, тем больше оно должно и раскалываться, порождая в отдельных случаях величайшее неравенство жизненных состояний, тем больше оно питает и возбуждает себялюбие и дает безмерно разрастаться в своих недрах раздорам, ненавистническим злым страстям, этому "порождению противозаконных настроений". Так как дьявольские пороки, неблагодарность, ненависть, зависть, злорадство, злость, злословие и т. п., разрастаются и развиваются особенно плодотворно в недрах общества, то ему необходимо изменение и очищение до основания, социальное возрождение, которое может быть осуществлено не "юридическим", а только "этическим государством", не государством, а церковью, как моральным Царством Божиим на земле. Ею должны быть искоренены все эти злые

настроения, из которых вытекают все бедствия, которые люди намеренно причиняют друг другу, и ею должны очиститься сердца, дабы в мире восторжествовало доброе настроение. Основание такого Царства Божия на земле необходимо для решения вопроса о спасении людей, этой важнейшей из всех проблем, и является поэтому для нашего философа обязанностью человечества по отношению к самому себе, единственной обязанностью такого рода. В ее выполнении заключается собственно тема нашего религиозного развития, истинная задача и цель которого нашла свое историческое выражение в явлении христианства, и которое при эволюции видимой церкви нуждается в постоянном очищении, чтобы не окаменеть во внешних формах и не потерять из виду сущности дела. К истинной вере относится и правдивость, которая совпадает с искренним убеждением, основанным на нашем моральном самопознании. Ничто не противоречит в такой степени религиозной вере, как лицемерие, создаваемое и вызываемое стеснениями в вероисповедании. Поэтому Кант видел в религиозном просвещении, в силу его принципиальной терпимости, характерную черту самого просвещения, а на эпоху просвещения смотрел, как на необходимую ступень очищения в

истории церкви<sup>511</sup>.

Прекрасным примером кантовского учения о развитии вообще может служить то, как он понимает соотношение религии и Откровения, невидимой и видимой церкви: подобно Лессингу он придает Откровению значение религиозного воспитания человечества, видимой церкви – значение формы проявления и развития невидимой и приписывает большой вес тому, чтобы эти исторические ступени развития были верно оценены, ибо одинаково неправильно было бы как считать их незначительными и преходящими, так и придавать им значение сущности дела и неизменных форм.

Как видимая церковь относится к невидимой, так и наша естественная история и история культуры относится к свободе и нравственной конечной цели человечества, наша чувственная жизнь – к нашей интеллигибельной сущности, и чувственный мир – к моральному.

### III. ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

#### 1. РАЗВИТИЕ МИРА, КАК ЯВЛЕНИЕ

Таким образом кантовская философия в ее общем мировоззрении является нам, как учение о развитии: она рассматривает эволюционно-исторически как природу, так и свободу, как культуру, так и государство, как религию, так и церковь, и если она и не доводит этих тем до конца, а лишь набрасывает их крупными и общими штрихами, то задачу такого мировоззрения она поставила еще до критики разума и обосновывает ее критикою.

Законы развития мира являются частью законами природы, частью законами свободы; первые заключаются в законах движения телесного мира, в причинности как внешних, так и внутренних изменений, в необходимом чередовании мировых состояний, вторые – в нравственной цели разума, из которой вытекают внешние и внутренние законы свободы, которые должны восполняться в развитии культуры и государства, религии и церкви.

В докритический период кантовское историко-эволюционное мировоззрение ограничивалось естественной историей и главным образом механическим происхождением мировых тел и их изменением. Между тем он уже тогда объявил, что происхождение органических тел непонятно по одним механическим законам. Вопрос о познаваемости закономерных изменений или о причинной связи вещей был еще чужд нашему философу, когда во "Всеобщей естественной истории и теории неба" он дал свою механическую космогонию. Он брал мир и его законы как данные и считал установленным, каким образом они нам уясняются, или в силу каких способностей мы их познаем. Основательное исследование этого вопроса, касавшегося причинной связи вещей, вынудило его покинуть сначала путь рационализма, а затем и путь эмпиризма старой школы и вступить на совершенно новый путь критики разума. Критика разума дала решение, она открыла, каким образом из материалов наших впечатлений в силу устройства нашего разума и по законам нашего чувственного и интеллектуального представления возникают явления и их необходимая связь, т. е. закономерно устроенный чувственный мир или природа. Согласно свойствам и законам

нашего разума мы должны представлять себе материальную вселенную в механическом развитии, царство живых тел в органическом развитии, а человечество в моральном развитии. И так как все эти виды развития не содержат в себе ничего такого, что не было бы представляемо и не было бы представлено, то развитие мира всецело феноменально. Его законы суть законы природы и законы свободы, и те и другие суть необходимые представления нашего разума. Первые обуславливают чувственный, вторые моральный опыт: поэтому история природы и история свободы, т. е. все развитие мира, имеет характер представления или явления. И чем иным могло бы оно быть, раз состояния развития какого бы то ни было рода постепенны или образуют временное следование и, следовательно, должны иметь место во времени, которое само, как простая форма представления, не может содержать в себе ничего иного, кроме представлений или явлений.

## **2. РАЗВИТИЕ МИРА КАК ЦЕЛЕСООБРАЗНОЕ ЯВЛЕНИЕ**

Между тем понятие явления по необходимости понимается в учении о развитии глубже, чем в учении о познании. В качестве предметов нашего опыта или естественно-научного познания явления должны мыслиться и объясняться не целями, в качестве же форм развития они не могут быть представлены без целей. То, что развивается, должно развиваться для чего-нибудь, оно несет в себе свое определение и обнаруживает характер самоопределения и свободы.

Если мы сравним явление, как объект познания, с явлением, как состоянием развития, то различие заключается в представлении внутренней целесообразности, которое исключается в первом и предполагается во втором. И представление внутренних действующих в явлениях целей должно применяться ко всему развитию мира, не только органическому и моральному, но и механическому. В органическом развитии понятие цели имеет значение необходимой максимы нашего суждения, потому что живые

тела являются нам телами, которые сами себя формируют или организуют и поэтому совершенно не могут быть представлены без идеи внутренней целесообразности.

В моральном развитии понятие цели имеет значение необходимого принципа не только нашего суждения, но и самих поступков и явлений, ибо воля действует согласно целям, и моральный характер ее действий определяется и оценивается нравственным законом. В моральном мире цель имеет реальное значение, в органическом – идеальное, в механическом она как будто не должна иметь никакого значения. Но по учению нашего философа существует только одно время и одно пространство, а потому также и один чувственный мир или одна общая связь всех явлений. Если же некоторые из явлений действительно совершаются согласно целям, другие должны мыслиться как целесообразные, то не может быть таких явлений, которые были бы совершенно бесцельны. Ибо моральное развитие человечества есть и органическое развитие, без нашего органически-чувственного характера оно совершенно не было бы развитием, а живые тела суть также материальные и механические тела, поэтому и неодушевленные тела, хотя они должны быть объясняемы без понятия цели, все

же не могут существовать без целей, иначе не могло бы быть никакой общей связи всех явлений, никакого единства чувственного мира, никакого единства времени и пространства, под которым мы разумеем не замкнутое единство в смысле цельности, а противоположность тех бесчисленных, друг от друга независимых миров, которые были приняты Лейбницем, оставлены на первых порах неприкосновенными Кантом, но потом причислены им вместе с учением о монадах к числу "легенд из сказочного мира метафизики"<sup>512</sup>.

Наше мирозерцание идет от безжизненного мира к живому и от живого к моральному; оно наблюдает, как из неорганического мира происходит органический, из органического – человечество и нравственный миропорядок, и оно рассыпалось бы в прах, если бы в первой стадии развития мира оно отрицало абсолютно значение целей, затем должно было бы признать во второй стадии необходимость применения целевых понятий и в конце концов в третьей стадии должно было бы открыть их реальность. Не таков смысл кантовского учения. Оно не отрицает значения целей, а отрицает лишь их теоретическую или естественно-научную познаваемость в телесном мире, также и в

органическом; оно утверждает их познаваемость в моральном мире, ибо действие целей явствует здесь непосредственно из самой воли. Материя делает цели несознаваемыми, воля, наоборот, делает их познаваемыми. Цели суть внутренние причины, материя же пространственна и как пространство несет всецело внешний характер, в ней все находится одно вне другого и во внешних отношениях одно к другому, поэтому в ней нет никаких познаваемых внутренних причин. Это относится к внешним явлениям вообще, следовательно, ко всем телам, также и к органическим, которые вынуждают нас судить о них, как о целесообразных, только потому, что они сами формируются, создаются и размножаются, т. е. потому, что они развиваются.

Единство мира есть также и единство развития мира: поэтому конечная цель, обнаруживающаяся в моральном порядке вещей и составляющая его очевидное содержание, должна также иметь значение принципа, лежащего в основе естественного порядка, вещей, но не выступающего наружу в качестве познаваемого принципа ни в каком его явлении. Эта конечная цель есть свобода. Сообразно этому мы должны судить обо всем развитии мира, как о явлении свободы, о чувственном миропорядке как о

явлении морального миропорядка и подняться таким образом на такую высоту созерцания, где разрешается загадка мира, вскрывая сущность вещей, остающуюся навсегда скрытой от нашего познания в собственном смысле слова.

### 3. РАЗВИТИЕ МИРА КАК ЯВЛЕНИЕ ВЕЩЕЙ В СЕБЕ

Так объединены в кантовском учении о развитии обе основные черты критической философии: учение о познании и учение о свободе, или, что то же самое, понятие природы и понятие свободы. Критика разума завершается в телеологическом мирозерцании и, выполняя его, становится систематическим взглядом на вещи. Наши выводы точно следуют за учением Канта и выражены так, что философу никоим образом не приписываются и не навязываются положения, которых бы он не высказал сам и не подтвердил бы в своем учении. Он учил единству мира, как развитию вещей, идеальному значению органической и реальному значению моральной целесообразности, свободе, как нравственной конечной цели мира, и интеллигибельному характеру свободы и отождествлял вещь в себе с интеллигибельным характером.

Целесообразность, какова бы она ни была, состоит в согласовании вещи с какою-нибудь целью или намерением, что предполагает намеренную деятельность, следовательно, целедеятельную силу и ставящую цели

способность, т. е. волю и свободу. Такое согласование или дано в самой вещи и имеется в действительности, или нашему разуму кажется, что оно должно существовать: в первом случае, оно фактическое и реальное, во втором – оно лишь наше необходимое представление, а потому только идеально; к первому роду относится моральная целесообразность, ко второму – органическая или естественная целесообразность.

Так как без цели или намерения, т. е. без воли или свободы, целесообразность вообще не может ни существовать, ни быть представляемой, и так как всякое развитие должно мыслиться как целесообразное, то последнее и будет явлением свободы или вещи в себе. Иначе выражаясь: мировое развитие состоит в естественном и моральном порядке вещей, но последний является не только более высокой степенью развития первого, но и его основанием; чувственный мир не есть только временное условие морального, но его феномен. Короче говоря: общее мировое развитие или мировой порядок есть явление свободы.

Что дело действительно обстоит так, а не иначе, это Кант изложил в своем учении о примате практического разума и подтвердил в критике способности суждения. Он объявил, что



тот сверхчувственный субстрат нашего познающего разума и всех явлений, "то сверхчувственное, что мы должны подставлять природе как феномену", тождественно со свободой. Вот его объяснение в буквальном изложении: "Должно же существовать какое-нибудь основание единства того сверхчувственного, что лежит в основании природы, с тем, что содержит в себе практически понятие свободы, причем соответствующее этому понятие, хотя оно ни теоретически, ни практически не доходит до познания этого основания и, следовательно, не имеет самостоятельной области, тем не менее делает возможным переход от мышления по принципам одного к мышлению по принципам другого"<sup>513</sup>.

То, что содержит в себе практически понятие свободы, по учению нашего философа, есть не что иное, как моральная конечная цель. То, что с нею согласуется или составляет с нею одно, может быть только самою моральной конечной целью, потому что она равна только себе самой. Поэтому если речь идет "о единстве того сверхчувственного, что лежит в основании природы, с тем, что понятие свободы содержит в себе практически", то этот сверхчувственный

субстрат не может быть ничем иным как самой моральной конечной целью. И если философ говорит: "должно же существовать основание этого единства", – то под этим можно разумеать только основание моральной конечной цели. А такой целью является единственно и исключительно воля или свобода.

То "сверхчувственное, что лежит в основании природы", есть поэтому воля или свобода. Ни по духу, ни по букве кантовского учения не может быть другого ответа. О свободе, как о моральной конечной цели, мы не имеем, правда, теоретического познания, но имеем практическое; о свободе же, как о сверхчувственном субстрате всех явлений, мы не имеем ни теоретического, ни практического познания, т. е. мы не можем составить себе никакого представления об основании единства того сверхчувственного, что лежит в основании природы, с тем, что содержит в себе практически понятие свободы. Поэтому философ говорит: должно существовать такое основание, понятие о котором позволяет нам соединять принципы природы с принципами свободы, хотя мы ни теоретически, ни практически не можем достигнуть познания этого основания. Соединение природы и свободы состоит в понятии естественной свободы или

целесообразности, которым мы руководствуемся при созерцании органических явлений и при суждении о них. О естественной необходимости, или о механизме вещей, мы имеем теоретическое познание, о моральной свободе практическое, о естественной свободе мы не имеем никакого познания, т. е. воля или свобода в природе непознаваемы, естественные цели или конечные причины необходимо должны быть представляемы, но никогда не могут быть познаны.

Все явления природы суть проявления силы; естественная свобода состоит в свободе силы или мощи; она – свобода явления или явление в своей свободе. В пределах телесного мира свобода является нам в саморазвитии тел, т. е. в тех телах, которые сами формируются, создаются и размножаются: это живые явления природы, которые мы поэтому вынуждены представлять себе, и о которых мы вынуждены судить по принципу объективной и внутренней целесообразности. Этот необходимый способ созерцания органической природы послужил темой, которую Кант развил в своей критике телелогической способности суждения.

Существует также свободное созерцание вещей, в котором свобода не является нашей

целью или задачей, а нашим состоянием, гармоническим состоянием наших душевных сил, в котором мы хотим не познавать и исследовать явления, а оставить их в покое и воспринимать их с чисто созерцательным удовольствием. Этому нашему вполне свободному, не зависящему ни от какого интереса и не стесненному представлению соответствует свободное явление, т. е. явление в своей полной свободе: оно предмет нашего чистого удовольствия, о котором мы судим, как о прекрасном или возвышенном.

На принципе такой субъективной целесообразности явлений основывается наше эстетическое созерцание, которое Кант сделал темой своей Критики эстетической способности суждения. Его исследование ограничивается анализом нашего эстетического суждения или нашего представления в состоянии свободы: оно нуждалось в дополнении, которое бы состояло в том, чтобы был исследован и коррелирован наш эстетический созерцательный акт, т. е. явление в состоянии свое и свободы. Это была попытка обосновать и объективно эстетическую целесообразность. Этот дополнительный шаг сделал Шиллер, который, не покидая основ критической философии, развил и расширил кантовскую эстетику как никто другой вплоть до

Шопенгауэра. Если свобода есть высший закон нашего разума и в качестве такового лежит в основании нашего познания, законам которого (законам рассудка) подчинен чувственный мир, то мы должны представлять себе свободу и в явлениях, а явление в своей свободе есть красота. Шиллер не мог более метко и энергично выразить свою кантовскую точку зрения, а равно и дальнейшие свои шаги в этом направлении, чем он это сделал в нескольких словах, в одном из тех писем к Кернеру, которые отражают его основные эстетические идеи со всею их непосредственной свежестью. Они свидетельствуют о том глубоком понимании критической философии, которым он обладал. "Несомненно, ни одним смертным не было сказано более великих слов, чем эти слова Канта, которые составляют содержание всей его философии: "определи себя из себя самого", равно как в области теоретической философии: "природа подчинена законам рассудка". Эта великая идея самоопределения сквозит в известных явлениях природы, и их мы называем красотой"<sup>514</sup>.

Мы не исследуем в настоящий момент, противоречат ли друг другу кантовские учения о познании и развитии. В первом вещи в себе вполне непознаваемы и отличны по существу от

явлений, в последнем же обнаруживается явление свободы. Вместе с целью в явление входит воля, с волей свобода, интеллигибельный характер или вещь в себе, и выступает все отчетливее по мере того, как прогрессирует развитие вещей.

Мировое развитие имеет в учении нашего философа значение проявления и возрастающего обнаружения свободы. То, что в механическом мире совершенно не обнаружено и вполне скрыто, в такой степени уже выступает в органическом мире, что мы даже не можем познавать вполне в опыте жизненные явления без представления их внутренней целесообразности; в моральном мире это вполне ясно и обнаружено. В органическом мировом развитии мы относим цель на свой счет, в моральном развитии она — сама вещь.

Однако между тем и другим учением, как они сложились в духе нашего философа, на первых порах нет никакого противоречия, а есть согласование, имеющее глубокий смысл. Против возражения, что согласно учению о познании вещи в себе совершенно темны и остаются темными, а по учению о развитии, напротив, они являются во все возрастающей познаваемости. Кант защищен уже своим различением видов познания. Он ответил бы, что вещи в себе

очевидны для нас лишь постольку, поскольку они практически познаваемы; теоретически же они нигде не познаваемы. Всякое явление как объект познания есть звено в общей связи всех вещей, всякое явление имеет в нашем представлении мира свое определенное время, равно как и свое определенное место, ни одно явление не мыслимо без вещи в себе, которая лежит в основании всех явлений, ни в одном явлении эта вещь в себе не познаваема, нигде она не является, т. е. она никогда не проявляется так, чтобы мы могли отыскать ее в нашем познании вещей и сказать: "вот она!"

Чтобы познать явление, мы должны его анализировать, расчленять, разлагать его на познаваемые факторы и оттуда уже составлять его: среди этих факторов нет никогда вещи в себе, творческой и производящей основной причины самих явлений. Она не является, потому что она производит явления, она не является также и в развитии вещей, потому что не исчерпывается ни в какой форме или ступени развития и не переходит в нее: она может обнаружиться, но не явиться; она обнаруживается и все-таки остается вечной скрытой, как настроение в действии, как гений художника в его произведении, как воля к жизни или внутренняя цель жизни в организме,

сила в действии, Бог в мире. Является – это значит в строгом смысле слова содержится в каком-нибудь объекте таким образом, что отыскивается нами в анализе этого объекта. Но самый тщательный анализ не в состоянии найти или открыть ни в одном явлении причину, почему и зачем оно существует, т. е. другими словами – его внутреннюю сущность. Об этом вопросе нечего беспокоиться, и в опытном познании и так называемых точных наук совсем даже не принято этим заниматься; от этого вопроса можно совершенно отделаться как от праздного, но этого никогда не в состоянии сделать глубокие мыслители философы, носящие в душе эту мировую загадку. Поэтому кантовское различение вещей в себе и явлений, как учение о непознаваемости первых путем научного анализа вторых, сохраняет свой глубокий и постоянный смысл.

Вопрос о вещи в себе как об основной причине всех явлений заставляет нас вернуться к первопричине вещей, которая, по учению Канта, не может уясняться нам ни из каких явлений какого бы то ни было рода, а явствует только из конечной цели мира, т. е. из той цели, которую ставит сам себе наш разум в силу своей независимости от представляемого нами мира

(чувственного мира) и осуществляет в очищении воли. В этом смысле человек может иметь значение конечной мировой цели. "Только способность желания, не та способность, которая делает его в силу его чувственных побуждений зависимым от природы, не та способность, в силу которой ценность его бытия обуславливается тем, что он ощущает и чем наслаждается, а только та ценность, которую он сам себе может придать и которая заключается в том, что он делает, как и по каким принципам поступает не в качестве звена природы, а в свободе своей способности желаний, т. е. добрая воля, – вот то, благодаря чему его бытие может иметь абсолютную ценность, и по отношению к чему бытие мира может иметь конечную цель"<sup>515</sup>. Наш философ мыслит, как и наш поэт: "Наслажденье опошляет". "В деянии все, ничтожна слава". Этим признанием гетевский Фауст подымается на свою последнюю ступень очищения.

Если бы целью нашего бытия было блаженство или наслаждение миром в непрерывном удовольствии, если бы мы являлись в мир подобно героям фарса только ради забавы и пустых развлечений, то поспешный, инспирированный современными поисками наслаждений пессимизм был бы прав, что эта

цель жизни не может быть достигнута, а может быть достигнуто противоположное, ибо сумма радостей гораздо меньше, чем сумма страданий, и скуки значительно больше, чем забав. В таком случае результат жизни, как и результат фарса, печальная "шутка". Но нет ничего глупее, и ничто в такой степени не противоречит действительному знанию, как подобный расчет, который рассматривает радость и горе, веселие и страдание как статьи, которые можно, как деньги, складывать и вычитать, получая в результате такого детского занятия итог жизни. Обыкновенный пессимизм и оптимизм стоят на одной линии, и тот и другой настроены эвдемонистически и считают блаженство единственно желанным благом. Но пессимисты находят, что мир устроен так скверно, что мы никогда не достигнем и не вкусим этого блага, что мы можем лишь гнаться за ним и жаждать его и, следовательно, обречены на вечные муки Тантала, на страданье, больше которого нельзя и придумать. Оптимисты, напротив, находят, что мир и наш разум так хорошо устроены, что мы в состоянии достигнуть блаженства жизни истинным познанием и соответствующим поведением.

Так как теперь очень много занимаются

Кантом, то немало идет и всяческих споров о том, должно ли его учение пониматься в смысле пессимистического или оптимистического взгляда на жизнь. Уже одно то, что такой вопрос ставится и что на него стараются ответить "да" или "нет", является свидетельством, как мало знают философа. Его учение ни то и ни другое, ибо оно вообще рассматривает цель нашей жизни в этом мире не эвдемонистически. Если бы этой целью было блаженство, которого мы вынуждены желать вследствие чувственных стремлений нашей природы, то такое состояние блаженства, если бы даже оно могло быть достигнуто в самом полном объеме, оставило бы пустой и неудовлетворенной нашу моральную сущность, ибо этим мы совершенно не достигли бы истинно человеческой или личной цели жизни, которая нам не дана, а только может быть поставлена нами самими, т. е. может быть желаемая<sup>516</sup>.

Цель человеческого бытия в мире состоит в нашем моральном саморазвитии, которое прогрессирует непрерывно, охватывая собою культуру со всею ее работой. Каждая решенная задача заключает в себе новые задачи, которые подлежат решению. Здесь нет спокойного счастья, которым мы могли бы наслаждаться сложа руки, нет ни минуты приятного

удовлетворения, и все-таки только на этом пути свободного саморазвития может быть найдено достойное человека удовлетворение. Его не находят, а завоевывают: "только тот заслуживает свободы и жизни, кто принужден завоевывать ее в каждодневной борьбе!"

Удовлетворение не в единичном моменте, но во всем жизненном пути, как в счастье, так и в муках творчества. Того, кто идет этим путем, уже не может тревожить забота, которая нарушает и портит человеку всякое приятное наслаждение жизнью; только моральная деятельная сила не в состоянии его нарушить, только она способна его повышать. О цели и ценности человеческой жизни Кант говорит в заключении своего телеологического мировоззрения то же, что говорит Гете в заключении своего Фауста. Не надо никакой магии, чтобы освободить человека от заботы и призраков страдания. "Постоянно неудовлетворенный, он находит и счастье и страданье в движении вперед".

Цель нашего морального развития есть свобода от мира. Если "человек, подчиненный моральным законам", имеет значение конечной цели мира, то эти моральные законы должны иметь значение мировых законов, а порядок всех вещей должен иметь значение морального

миропорядка, тогда должен быть и моральный творец мира или первопричина всех вещей, которая не может быть ничем иным, как творящей мир волею или Богом. Так кантовское телеологическое мировоззрение завершается в моральной телеологии, на которой основывается единственное состоятельное доказательство бытия Бога, в реальности которого наш философ никогда не сомневался, доказуемость которого он отрицал и опровергал в своем учении о познании, и бытие которого он утверждал с полной достоверностью в своем учении о свободе и своем учении о вере. Без воли, как первопричины мира, в мире нет ни свободы, ни целей, ни развития<sup>517</sup>.

## Глава четвертая

### КРИТИКА ОСНОВНЫХ УЧЕНИЙ КАНТА

#### I. КРИТИКА УЧЕНИЯ О ПОЗНАНИИ

##### 1. ПРОТИВОРЕЧИЕ В КРИТИКЕ РАЗУМА

Выяснив основные учения Канта и установив между ними связь, мы получили верное представление о характере системы в том виде, как она рисовалась в то время самому ее творцу. Она охватывает довольно много тем, едва лишь намеченных философом в общих чертах или совсем не разработанных, довольно много проблем, частью оставленных им неразрешенными, частью признанных неразрешимыми. Отыскать пробелы и восполнить их – вот что составляет задачу учеников, желающих завершить и развить дело учителя, не затрагивая его основных принципов. Попытка же вывести систему за ее пределы, двинуть ее дальше того пункта, где остановился Кант, составляет задачу, которая стремится к своему разрешению

путем развития и преобразования кантовского учения. Но для того, чтобы обосновать постановку такой задачи, мы должны исследовать, прочны ли принципы его учения в той форме, в какой возвестил их философ, согласуются ли между собою его основные положения и не противоречат ли они друг другу.

Остановимся главным образом на учении о познании, составляющем главную тему критики разума. И вот наш первый вопрос: сохраняется ли в самой критике разума вне всяких противоречий характер трансцендентального или критического идеализма, обосновать которого доставило Канту славу Коперника философии? Основное значение этой новой системы не подлежит сомнению, но иное дело ее последовательная выдержанность. Таким образом, как мог уже заметить сведущий читатель, мы подходим к тому пункту, в котором заключается главное различие между первым и вторым изданием критики разума, различие, о котором так много говорили и так много спорили, и которое мы сделали предметом очень подробного и тщательного анализа в заключении четвертого тома нашего сочинения.

Настоящая задача, относящаяся к оценке учения Канта, вынуждает нас вернуться к этому важному пункту, при чем мы должны сделать

ссылку на упомянутое место<sup>518</sup>.

Важно изложить этот вопрос возможно короче и точнее. Трансцендентальный идеализм учит: все наши явления или объекты опыта суть только одни представления, а не что-либо от них независимое. Что таковы внутренние явления – это вне сомнения. Вопрос только во внешних явлениях: они – вещи вне нас, явления в пространстве, т. е. тела или материя. Кант должен был учить и учил самым недвусмысленным образом в "Паралогизмах чистого разума", как они изложены в первом издании критики разума, что материя есть только одно представление. Во втором издании критики разума он дал "опровержение идеализма" и учил в нем, что материя не есть только одно представление. Вот пункт, о котором идет речь. Мы встречаем в учении Канта противоречие, которое не может быть устранено никаким искусным толкованием смысла и слов его подлинных выражений.

Вот эти подлинные выражения. Первое издание критики разума утверждает в "Паралогизмах чистого разума" и в "Рассуждении о объеме чистой психологии" следующее: "В трансцендентальной эстетике мы доказали неопровержимым образом, что тела суть только явления нашего внешнего чувства, а не вещи в



себе". "Но под трансцендентальным идеализмом всех явлений я понимаю принцип, согласно которому мы рассматриваем все явления только как представления, а не как вещи в себе". О трансцендентальном идеалисте говорится: "Так как он придает материи и даже ее внутренней возможности значение голого явления, которое, будучи отделено от нашей чувственности, есть ничто, то для него материя есть лишь известный вид представлений (созерцаний), называемых внешними не потому, что они относятся к предметам, внешним самим по себе, а потому, что они относят восприятия к пространству, в котором все находится одно вне другого, само же пространство находится в нас. За такой трансцендентальный идеализм мы уже высказались вначале". "Но внешние предметы (тела) суть только явления, следовательно, не что иное, как известный вид моих представлений, предметы которых становятся чем-нибудь только через эти представления; отделенные же от них суть ничто".

"Ясно доказано, что если я отниму мыслящий субъект, отпадает весь телесный мир, который есть не что иное, как явление в чувственности нашего субъекта и известный вид представления последнего"<sup>519</sup>.

По учению нашего философа субстанция познаваема только через свое постоянство, а последнее познаваемо только в тех явлениях, которые наполняют пространство во всякое время: таким образом материя есть единственно познаваемая субстанция, потому что она единственно постоянный из всех объектов. Второе же издание говорит в своем опровержении идеализма дословно следующее: "Итак, восприятие этого постоянства возможно только через вещь вне меня, а не через только одно представление вещи вне меня"<sup>520</sup>.

Поэтому, что касается вещей вне нас, т. е. тел или материи, то Кант учит в первом издании критики, что внешние предметы (тела) суть нечто только через наше представление, вне же него они ничто; напротив, во втором издании, что восприятие материи возможно только через вещь вне меня, а не через одно только представление вещи вне меня. В первом случае он учит, что вещи вне нас только одни представления, во втором же, что они не только одни представления. В первом случае он учит, что вещи вне нас суть нечто только через наше представление, отделенные же от него, они ничто; а во втором, что никоим образом не через наши представления, а лишь отделенные от них, они

суть нечто, следовательно, наши представления о вещах вне нас и сами вещи вне нас различны между собою, поэтому последние должны быть предметами, независимыми от наших представлений, т. е. вещами в себе. А так как вещи вне нас находятся в пространстве, то и пространство должно быть чем-то независимым от нашего представления, что сводится к коренному отрицанию трансцендентального идеализма и возвращению на всех парусах к старому догматизму. В своем обосновании трансцендентального идеализма Кант является Коперником философии, в своем опровержении психологического идеализма, напротив, Птоломеем или смесью того и другого, вроде Тихо де Браге.

Это противоречие между обоими изданиями совершенно очевидно. Второе издание, в котором текст критики разума должен считаться окончательно установленным, содержит в себе обоснование трансцендентального идеализма и в то же время такое опровержение идеализма, которое прямо ему противоречит: таким образом мы имеем здесь в буквальном изложении внутреннее противоречие критики разума или учения о познании.

## 2. ОБЪЯСНЕНИЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ

Новое опровержение идеализма во втором издании критики, равно как и примечания и добавление к Пролегоменам, было вызвано недоразумениями, которые обнаружились при первой же рецензии на главное сочинение Канта и заключалось в смешении трансцендентального идеализма нового учения с догматическим идеализмом старого учения, особенно с идеализмом Беркли<sup>521</sup>. Наш философ хотел защитить свое сочинение от такого ложного понимания связным и демонстративным доказательством и потому хотел совершенно отделить сущность нового идеализма от старого. Новый идеализм обосновывает явления и опыт, старый, напротив, основывается на фактах внутреннего опыта: поэтому Кант называет этот догматический идеализм "эмпирическим" или "психологическим". Он указывает две главные формы его развития. На основании нашего внутреннего опыта, не дающего ничего, кроме представлений в нас, эмпирический идеализм объявил существование вещей вне нас, с одной стороны, сомнительным, с другой – совершенно невозможным: первое через Декарта, второе через

Берклея; поэтому наш философ назвал учение первого "проблематическим идеализмом, а учение второго – догматическим идеализмом".

Берклей имел совершенно ложное представление о пространстве, которое он относил, подобно цвету, вкусу и проч. к нашим ощущениям и потому считал совершенно невозможным и иллюзорным представление о пространстве, независимое от ощущений. Он считал материей представления то, что было формой представления. Поэтому он отрицал бытие вещей вне нас. Кант сказал совершенно справедливо: "основание для такого идеализма уничтожено нами в трансцендентальной эстетике"<sup>522</sup>.

Оставалось, следовательно, только опровергнуть Декарта. С этой целью надо было доказать, что наш внутренний опыт возможен только при условии внешнего опыта, который состоит в представлении вещей вне нас. Но так как все представления находятся в нас, также и представления вещей вне нас, то надо было доказать, что эти представления возможны только при условии бытия вещей вне нас, что "представление материи возможно только через вещь вне меня, а не через простое представление вещи вне меня". Совершенно такое направление

приняло на этом основании "опровержение идеализма" во втором издании Критики. Чтобы доказать бытие вещей вне нас, Кант поставил внутренний опыт в зависимость от внешнего, последний – в зависимость от бытия вещей вне нас, т. е. он сделал бытие вещей вне нас независимым от нашего представления, а наше представление зависимым от бытия вещей вне нас; он сделал вещи вне нас, тела, материю вещами в себе. Таким образом, желая защитить и предохранить трансцендентальный идеализм от смешения с эмпирическим, Кант разрушил в этом месте трансцендентальный идеализм. Чтобы совершенно отделить первый от второго, он оторвал его от последнего в том пункте, в котором они согласуются. Ибо они согласуются в том, что все наши объекты познания суть явления или представления и как таковые находятся в нас. Чтобы показать, что он может доказать то, что Декарт не смог доказать, он пользуется доказательством, которым пользовался тот и даже тем же самым образом: он демонстрирует, что наше представление о телах возможно только при условии независимого от наших представлений бытия тел. Совершенно так же Декарт доказал, что материя или протяженная субстанция есть не зависящая от всякого мышления и представления

вещь в себе, а пространство есть не зависящий от всякого мышления и представления атрибут этой вещи<sup>523</sup>.

Конечно, такое опровержение идеализма являет собою замечательный пример того, как легко потерять позицию при защите своего положения даже такому могучему мыслителю, как Кант для того только, чтобы отделаться от всякого признака общности с известными родственными точками зрения, против которых он борется. Кант и Берклей учат, что пространство находится в нас, и что вещи вне нас суть наши явления или представления, а не что-либо независимое от них. Несмотря на это согласование учения обоих различны по существу. По Берклею пространство такое же ощущение, как вкус и цвет; по Канту – это совершенно независимое от всяких ощущений созерцание. По Берклею пространство это данное вещество представления, как и все наши ощущения, по Канту – оно необходимая форма представления или основной закон нашего представления. Поэтому берклеевский идеализм был опровергнут кантовской трансцендентальной эстетикой, и смешение этих двух точек зрения неприемлемо и ложно в самом корне. Кант правильно отклонил и это опровержение, но он

должен был бы остановиться на этом. Но он не пожелал иметь ничего общего с берклеевским догматическим идеализмом и доказал, что вещи вне нас никоим образом не одни только представления, и что материя есть нечто, не зависящее от наших представлений. Берклей объявил материю несуществующей; Кант доказал теперь ее реальность, как будто бы материя есть вещь в себе. Берклей сказал: пространство находится в нас; Кант доказал теперь, что оно вне нас. И таким образом, как говорит поговорка, ребенок был выплеснут из ванны вместе с водой.

### 3. НОВОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ИДЕАЛИЗМА. КАНТ ПРОТИВ ЯКОБИ

Между тем философ не удовлетворился своим опровержением идеализма в тексте второго издания критики разума; он нашел повод снабдить и предисловие к этому сочинению довольно длинным примечанием, которое должно было возобновить это опровержение и подтвердить его самым определенным образом и сбить с позиции противника, выступившего только в самое последнее время. Этим противником был Фридрих Генрих Якоби со своими "письмами об учении Спинозы" и со своей "беседой о Давиде Юме". Письма появились спустя два года после Прологоменов (1785), а "беседа" в том же году, как и второе издание критики разума, только несколькими месяцами ранее ее. Якоби утверждал, что мы никогда не сможем доказать бытия вещей вне нас, и что удостовериться в нем мы можем только через веру, такое бытие уясняется нам только через непосредственное откровение. Такую свою точку зрения он противопоставлял не только всякому догматизму, но и всякому философскому идеализму, так как последний вынужден считать

вещи вне нас только представлениями в нас. Этот упрек применим и к трансцендентальному идеализму.

Понятно, что под вещами вне нас Якоби понимает независимое от наших представлений бытие вещей, т. е. вещи в себе. Кант хочет повести доказательство от противного: хочет продемонстрировать бытие вещей вне нас в том самом смысле, в котором Якоби утверждает его недоказуемость. Таково происхождение примечания, которое он включил, вероятно, уже после в предисловие<sup>524</sup>. Уже вперед видно, что он вторично изменяет своей точке зрения: он будет доказывать, что вещи вне нас суть вещи в себе. Действительно, нападение Якоби до такой степени сбilo его с позиции, что он сразу отказывается от идеализма. "Каким бы невинным ни казался идеализм с точки зрения существенной цели идеализма (что в действительности неверно), все-таки остается скандалом для философии и всеобщего человеческого разума, что мы должны только принимать на веру бытие вещей вне нас (от которых мы имеем весь познавательный материал, даже для нашего внутреннего чувства), и что мы не сможем противопоставить ни одного достаточного доказательства тому, кто вздумает усомниться в нем". Правда, он опроверг идеализм

и освободился от упреков в нем, но в форме выражения этого доказательства встречаются "некоторые неясности", которые должны теперь совершенно исчезнуть. И вот опровержение идеализма ведется теперь в измененной форме так, что мы не можем более сомневаться в том, что вещи вне нас фигурируют в качестве вещей в себе. Иначе и его доказательство против философии веры Якоби не могло бы ничего сделать.

Мы знаем, что по учению нашего философа весь материал наших познаний состоит из наших впечатлений или ощущений, которые мы не производим, а только воспринимаем, которые нам даются вещами в себе<sup>525</sup>. Новое примечание учит нас: "весь материал для познания, даже нашего внутреннего разума" мы получаем от вещей вне нас. Таким образом вещи вне нас фигурируют как вещи в себе.

По учению нашего философа из всех наших объектов познания единственная субстанция как единственный постоянный предмет есть материя, которая в качестве наполняющего пространство бытия есть не что иное, как внешнее явление или представление<sup>526</sup>. В новом примечании нам внушают весьма выразительно и подчеркивая слова совершенно противоположное: "Но это

постоянное не может быть созерцанием во мне, потому что все определяющие основания моего бытия, которые только могут быть во мне констатированы, суть представления и как таковые нуждаются в чем-то отличном от них постоянном, по отношению к чему могла бы определяться их смена и вместе с тем мое бытие во времени, в котором они сменяются". Нет поэтому никакого сомнения, что для опровержения всякого идеализма и для доказательства бытия вещей вне нас материя должна здесь иметь значение чего-то независимого от наших представлений, т. е. вещи в себе.

Итак, пред нами снова демонстрируется зависимость внутреннего опыта от внешнего и зависимость последнего от бытия вещей вне нас. Затем следует: "К этому можно еще прибавить замечание: представление чего-то постоянного в бытии не одно и то же, что постоянное представление, ибо последнее может быть очень неустойчивым и изменчивым, как и все наши представления, и даже самое представление наше о материи все-таки относится к чему-то постоянному, что, следовательно, должно быть отличною от всех наших представлений внешнею вещью" и т. д.

По учению нашего философа материя, во-первых, единственный постоянный объект и, во-вторых, только явление или представление: следовательно, она единственное постоянное представление, и как таковое она совершенно одно с представлением чего-то постоянного в бытии. Если это постоянное нечто, как учит новое примечание, есть "отличная от всех моих представлений внешняя вещь", то материя есть вещь в себе. С таким же правом мы должны будем, согласно этому примечанию, отличать пространственное представление от представления пространства, а самое пространство объявить отличным и независимым от нашего пространственного представления предметом, т. е. вещью в себе или свойством вещи в себе.

Таким образом пространство становится у Канта опять тем, чем оно было у Декарта.

Если делать различие между представлением и предметом представления, как этому учит Кант в своем опровержении идеализма и в примечании к своему предисловию, то это значит сказаться от трансцендентального идеализма и, следовательно, от всякой возможности объяснить согласование между представлением и предметом, т. е. познание, и понять критику разума. Поэтому

Сигизмунд Бек объявил такого рода различие между представлением и предметом невозможною исходною точкою для понимания и верной оценки критики разума. Ибо представление только тогда может согласоваться со своим предметом, когда его предмет есть тоже представление. Такую точку зрения, при которой предмет представления не есть независимая от него вещь, а только необходимый продукт представления, Бек считал "единственно возможною" для понимания и верной оценки критики разума. С этой самой точки зрения он и комментировал произведения Канта "по совету Канта", как говорит он в заголовке своего сочинения. Это вполне достойный внимания факт, мимо которого не следует проходить, оставляя его неизученным, если поставить целью исследование и разрешение вопроса об истинном учении Канта и противоречивых местах в его сочинениях. Бек очень хорошо знал эти противоречия и думал устранить их слишком простым способом, заставляя подчас философа говорить для большей понятности языком догматизма и обыденного сознания. Если Кант говорит о предмете представления как о независимой от последнего вещи, то он говорит, как Коперник о восходе и заходе Солнца,

пользуясь обычным словоупотреблением, не меняя своей исходной точки. Но мы находим, что в тех местах, на которые мы указывали, Кант меняет свою точку зрения на точку зрения обычного сознания, ибо он учит, что бытие вещей вне нас может быть доказано в том именно смысле, в котором его отрицает догматический идеализм и предполагает здравый смысл.

Кант доказал бытие вещей вне нас вполне соответствующим трансцендентальному идеализму образом и притом так, что факт бытия внешних вещей, каким он представляется обычному сознанию, объясняется вполне. Он показал, что (и почему) бытие вещей вне нас уясняется непосредственно всякому человеческому сознанию, чего никогда не могло бы быть, если бы вещи были чем-нибудь другим, а не явлениями или представлениями. "Итак, все внешние предметы (тела) суть только явления и, следовательно, не что иное, как род моих представлений, предметы которых становятся чем-нибудь только через эти представления, отделенные же от них ничто. Следовательно, внешние вещи существуют совершенно так же, как я сам существую – и то и другое по непосредственному свидетельству моего самосознания, с той разницей, что представление

о себе самом как о мыслящем субъекте основывается только на внутреннем чувстве, представления же, обозначающие протяженные существа, основываются и на внешнем чувстве. В отношении действительности внешних предметов у меня так же мало нужды делать заключения, как и в отношении действительности предмета моего внутреннего чувства (моих мыслей), ибо и то и другое не что иное, как представления, непосредственное восприятие (сознание) которых уже вполне достаточное доказательство их действительности"<sup>527</sup>. Это весьма важное и проливающее свет объяснение находится в первом издании критики разума, оно выпущено во втором издании и во вставленных вместо него объяснениях замещено положением, которое ни в коем случае не может считаться равнозначным, хотя и здесь в конце критики рациональной психологии делается замечание, что внешние и внутреннее предметы "отличаются друг от друга лишь постольку, поскольку одно является внешним для другого, и то, что лежит в основании явления материн как вещь в себе, может быть, не должно бы было быть в такой степени неоднородным"<sup>528</sup>. Разве он не осветил бытие вещей вне нас с критической точки зрения и не доказал с побеждающей ясностью, что нам



не надо (и почему не надо) заключать о действительности внешних предметов; и однако во втором издании критики он дает опровержение идеализма, в котором бытие вещей вне нас доказывается путем силлогизмов. В кратком изложении этот силлогизм гласит: наш внутренний опыт зависит от внешнего, а последний зависит от бытия вещей вне нас, следовательно, они независимы от нашего внутреннего опыта и не суть только одни представления.

#### 4. ВОЗРАЖЕНИЯ И РАЗБОР ИХ

Эмиль Арнольд, заявивший о себе целым рядом ученых исследований, настолько основательный знаток как жизни, так и учения нашего философа, что его исследования заслуживают самого внимательного к себе отношения. В своей обстоятельной оценке моего сочинения он остановился и на тех пунктах, в которых он не разделяет моего понимания: самый важный из них касается доказанного противоречия в кантовском учении о познании. Во взгляде на характер и основное значение трансцендентального идеализма мы вполне согласны, и Арнольд тоже "не намерен заговаривать фразами философское различие обоих изданий критики разума", он согласен, что второе издание может способствовать и действительно способствовало ложному пониманию этого учения Канта, что первому изданию должно быть отдано преимущество перед вторым ввиду энергичного и недвусмысленного тона, которым оно проповедует идеальность телесного мира<sup>529</sup>. Но Арнольд оспаривает, что это различие между обоими изданиями касается основных положений

кантовского учения о познании, и что в особенности это "опровержение идеализма", которое философ проводит во втором издании, противоречит трансцендентальному идеализму. Напротив, Кант хотел только доказать в этом месте в опровержение Декарта, что наш внутренний опыт зависит от внешнего и опосредствован им; это доказательство ему удалось и представляет собою собственную заслугу его "опровержения идеализма"<sup>530</sup>. Я должен противопоставить остроумному объяснению Э. Арнольда следующие положения: 1. трансцендентальный идеализм учит полной и равной непосредственности внутреннего и внешнего опыта. Придавать внешнему опыту значение средства и условия внутреннего опыта значит противоречить этому учению; он не может быть таким условием, так как он сам есть также внутренний опыт, он есть часть или особая необходимая сфера последнего; 2. что наш внутренний опыт зависит от внешнего и является опосредствованным внешним опытом – это в новом "опровержении идеализма" Канта не цель, а только этап аргументации. Цель его – зависимость внешнего опыта от бытия вещей вне нас, т. е. независимость внешних вещей от нашего представления. Тогда вещи вне нас имеют

значение вещей в себе, тогда смешиваются явления и вещи в себе, что самым резким образом противоречит трансцендентальному идеализму и всему кантовскому учению о познании. Вот пункт, в котором заключается суть. Я утверждаю поэтому, что трансцендентальный идеализм, как в первом, так и во втором издании критики, в сравнении с новым "опровержением идеализма" и с примечанием в предисловии второго издания критики, относится к этим последним выводам, как А к не-А. Следовательно, для того, чтобы опровергнуть меня, надо доказать, что в первом издании критики Кант не везде отрицал независимость внешних вещей (тел) от наших представлений, а в указанных местах второго издания никоим образом не утверждал и не пытался доказать ее.

Э. Арнольд отрицает противоречие обоих изданий и старается представить его как различие в степени. "Первое издание доказывает с большею силой, что тела суть явления, и с меньшею силой, что души суть явления; оно приближается к спиритуализму. Второе доказывает с большею силой, что души суть явления, и с меньшею силой, что тела суть явления; перед спиритуализмом, который оно устраняет, оно защищает относительные права

материализма, который оно тоже устраняет". Если бы только знали, до каких степеней доходит в том и другом случае разница в "большей и меньшей силе": ведь в первом издании Кант со всею силою объявляет тела только явлениями, и в обоих изданиях он со всею же силою отрицает, что души суть явления или познаваемые объекты<sup>531</sup>!

В прекрасной статье о моей истории философии и в особенности о моем сочинении о Канте, написанной с точным знанием и основательным пониманием сущности дела, Иоганн Витте коснулся занимающего нас критического вопроса. Он придерживается в ней моего же мнения, что "измененное изложение второго издания не должно считаться исправленным", но он отрицает, что оно противоречит основным учениям первого издания, и он склонен ограничить различие между обоими изданиями тем, что "второе несколько ослабляет идеалистический характер первого". Я должен ему возразить, что это выражение слишком неопределенно, и что его дальнейшее толкование неверно. То, что Кант стремится доказать, – согласно тенденции и буквальному смыслу приведенных мест, – это не независимость внешних вещей от чисто

субъективного или индивидуального представления, как думает Витте, а независимость их от представления как такового.

Вставленное в предисловие ко второму изданию примечание, которое согласно намерению философа должно поддерживать заключающееся в тексте "опровержение идеализма", не оставляет ни малейшего сомнения в этом. Не оставляет также сомнения и само "опровержение", по которому восприятие этого постоянного возможно только через вещь вне меня, а не через одно представление вещи вне меня. И вот Витте интерпретирует: "восприятие этого постоянного (т. е. моего бытия во времени)" и т. д. Это толкование представляется мне неприемлемым по двум основаниям: 1. потому что мое бытие во времени не постоянно, и 2. потому что по точному учению Канта из всех познаваемых вещей никакое другое бытие, кроме бытия материи, не постоянно. Если Кант, по мнению Витте, под "вещью" понимает всегда "представленный предмет" или представление вещи, то в вышеприведенном месте он говорит нам: "восприятие этого постоянного возможно только через вещь (т. е. через представление вещи) вне меня, а не через простое представление вещи вне меня". Ясно, что никакое искусство

толкования не может устранить это противоречие, которое я установил, объяснив его происхождение. И я мог бы, кажется, быть гарантирован от мнения, которого не должен бы иметь такой пронизательный и справедливый судья как Витте, что какое-то предубеждение в пользу учения другого философа, например Гегеля, может иметь хотя малейшее влияние на мою оценку Канта<sup>532</sup>.

Всякий знаток критики разума знает, что Кант считал точки зрения трансцендентального идеализма и эмпирического реализма, с одной стороны, и точки зрения трансцендентального реализма и эмпирического идеализма, с другой, неизбежно связанными одна с другой, и что обе первые он стремится соединить в своем учении, а обе вторые, как свойственные догматизму, он стремится опровергнуть. Трансцендентальный идеализм объясняет происхождение всего нашего мира явлений, эмпирический реализм учит, что поэтому нет никаких других объектов знания, кроме явлений или чувственных вещей: отсюда обе эти точки зрения необходимо связаны одна с другой, и их наименования обозначают лишь различные стороны одного и того же способа представления.

Так же обстоит дело и во втором случае.

Трансцендентальный реализм учит, что вещи вне нас независимы от наших представлений, что они вещи в себе; эмпирический идеализм учит, что, именно поэтому мы представляем себе вещи вне нас не непосредственно, а только посредством, т. е. посредством заключения, отсюда мы можем быть менее уверены в их бытии, чем в бытии нашего собственного мышления, или, что то же самое, что только бытие нашей мыслящей сущности (души) достоверно, напротив, бытие вещей вне нас недостоверно или сомнительно. Тот, кто считает вещи вне нас вещами в себе, должен считать их бытие сомнительным, так как он не может быть непосредственно уверен в нем. Иначе выражаясь: "трансцендентальный реалист должен быть в то же время и эмпирическим идеалистом". Эти обе точки зрения не противоречат одна другой, они тождественны, и их наименования обозначают лишь различные стороны одного и того же способа представления.

Если вопрос относительно бытия вещей вне нас обстоит так, как это утверждает трансцендентальный реалист, то вопрос относительно наших представлений этих вещей и достоверности их бытия должен обстоять так, как этому учит эмпирический идеалист. Эти обе точки зрения не нуждаются ни в каком

примирении, потому что они не противоречат одна другой, а необходимо связаны одна с другой и составляют сущность того догматического рационализма, который обосновал Декарт, и который Кант опроверг критическим рационализмом. Вот как обстоит дело<sup>533</sup>. Если же кто-нибудь, как, например, А. Краузе, утверждает, что "Кант употребил всю свою могучую силу на то, чтобы примирить противоречие между эмпирическим идеализмом и трансцендентальным реализмом", то едва ли возможно в немногих словах сказать большую нелепость. Кант будто бы примирил противоречия двух точек зрения, которые, по его мнению и учению, вполне гармонируют одна с другой; Кант будто бы примирил точки зрения, которые он опроверг, и, наконец, чтобы примирить противоречие, которое, по его мнению, совсем не противоречие, употребил свою силу и к тому же – всю силу.

Я возвращаюсь к выводу моей проверки кантовского учения о познании, и я должен признать его неопровергнутым. Согласно основному учению Канта, вещи в себе должны быть самым тщательным образом отличаемы от явлений, следовательно, также от вещей вне нас, и смещения их необходимо избегать самым

старательным образом. В тексте же и предисловии ко второму изданию критики разума Кант дал такое опровержение идеализма, что вещи вне нас имеют значение независимых от нашего представления вещей, то есть вещей в себе, и таким образом последние смешиваются с явлениями.

Приписывать вещам в себе реальность и причинность вполне соответствует кантовскому учению, согласуется как с духом, так и с буквальным его смыслом. Но приписывать вещам в себе теоретическую познаваемость (эмпирическую реальность) и внешнюю причинность – в такой же степени противоречит этому учению. Вещи в себе суть причины наших чувственных впечатлений или нашего эмпирического познавательного материала, но не внешние причины, потому что внешние причины суть внешние вещи или явления, происходящие из ощущений, следовательно, не могущие их создавать. Поэтому считать вещи в себе внешними причинами наших чувственных ощущений – совершенно ложное и превратное понимание основного учения Канта. Такое понимание абсолютно отрицается трансцендентальным идеализмом, но не отвергается позднейшим опровержением

идеализма и даже в такой степени им поддерживается, что оно стало общепринятым у кантианцев обычного пошиба.

Это именно тот взгляд, который с такой силой оспаривал, как противокантовский и нелепый, Фихте в своем опровержении кантианцев, позднее Шопенгауэр в своей критике кантовской философии. Фихте говорил: "Пока Кант не выскажет ясно, что ощущение должно объясняться в философии из вне нас находящегося трансцендентального предмета, до тех пор я не поверю тому, что рассказывают нам о Канте эти толкователи. Но если он заявит это, я буду считать критику чистого разума скорее делом самого неожиданного случая, чем произведением мыслителя"<sup>534</sup>.

Но отрицать, основываясь на кантовском учении, за вещами в себе вообще всякую реальность и причинность потому, что они не могут быть внешними причинами наших ощущений, и считать их не чем иным, как простыми недейственными понятиями – совершенно ложное, превратное понимание этого учения. Исходя из духа и буквы кантовского учения, я доказал, что наш философ учил и должен был учить реальности и причинности вещей в себе, только эта реальность не

эмпирическая, и причинность не чувственная и внешняя, а сверхчувственная, интеллигибельная, т. е. причинность воли. Разве по Канту воля и свобода не вещи в себе и вместе с тем не реальность и действительность? Вещь в себе по точному учению Канта есть причина наших ощущений; вещь в себе по точному учению Канта есть воля. Как может вообще воля быть причиной наших ощущений, нашей чувственности, устройства нашего разума? Так поставлен вопрос, который остается неразрешимым по Канту, и в котором Шопенгауэр видел загадку мира, стремясь разрешить ее своим учением о воле. И органическая эволюционная теория наших дней, исходящая от Дарвина, в вопросе об отношении функций к органу считается с тем фактором, который Шопенгауэр назвал волею к жизни<sup>535</sup>. В одном премированном сочинении, "Учение Канта об идеальности времени и пространства", мы читаем следующее: "даже Куно Фишер не свободен от упрека в неправильном толковании, когда он говорит о реальности вещи в себе". Конечно, я об этом говорю и предоставляю неправильное толкование премированному сочинению. Но слыша, как автор премированного сочинения заявляет своим читателям, что в кантовской философии "вещь в

себе есть всегда только неясное отражение нашего рассудка", я уже не удивляюсь его упреку, а удивляюсь лишь присудившим ему премию. Если бы Кант не утверждал независимое от всяких представлений и явлений бытие вещей в себе, то из числа послекантовских метафизиков такой человек, как Герbart, этот решительный противник всякого идеализма и монизма, некогда не считал бы себя кантианцем и не был бы убежден, что "Кант имел правильное понятие о бытии". Тот, кто опроверг возможность онтологического доказательства бытия Божия, как это сделал Кант в своей критике разума, был, по мнению Герbartа, "способен разрушить старую метафизику".

## **II. КРИТИКА УЧЕНИЯ О СВОБОДЕ И РАЗВИТИИ**

### **1. ШОПЕНГАУЭРОВСКАЯ КРИТИКА КАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

В своей критике кантовской философии, основанной на втором издании этого произведения, Шопенгауэр признал ее величайшим явлением в истории философии. В сравнении с прежними системами кантовское учение относится к старой метафизике о сущности вещей (Бог, мир, душа), как истинное мирозерцание к ложному или как новейшая химия к алхимии; даже самые глубокомысленные и идеалистические системы старого времени, которые, как индийская религия или платоновская философия, пришли к тому взгляду, что наш чувственный мир только представляемый или феноменальный, относятся к кантовскому учению как неверно обоснованная истина к верно обоснованной, или как гелиоцентрическое мирозерцание каких-нибудь пифагорейцев к мирозерцанию Коперника.

Однако кантовской философии недостает

законченности и согласованности. Ее обе главные заслуги связаны с ее двумя главными недостатками. Величайшая заслуга Канта состоит в "различении явлений от вещей в себе", откуда явствует полное отличие реального и идеального и лишь представляемое или феноменальное (следовательно не истинное) бытие нашего чувственного мира. Его вторая заслуга состоит в "познании неопровержимого морального значения человеческой деятельности как чего-то вполне отличного и независимого от законов явлений, необъяснимого при помощи их и непосредственно касающегося вещи в себе"<sup>536</sup>.

Первую основную ошибку Канта Шопенгауэр усматривает в том, что тот недостаточно различает созерцательное и абстрактное познание или познание через понятия, откуда вытекает путаница, отчасти благодаря неправильному смешению, отчасти благодаря ложному противопоставлению. Поэтому он отрицает за рассудком созерцательное познание, как будто созерцаемый мир может быть вне рассудка; отсюда он определяет разум не как способность абстрактного познания или познания через понятия, суждения и заключения, а как способность принципов и моральной

деятельности, между тем как он только познает правила, которыми руководствуется умное поведение. Моральный или добродетельный, разумный или умный – далеко не тождественны: макиавеллистская политика недобродетельна, хотя и умна, тогда как жертвующее собою благородство настолько же добродетельно, насколько и неблагоразумно. Из созерцательного познания рассудка происходит через способность рефлексии или мысли (разум) абстрактное познание. Поэтому созерцания относятся к понятиям, как чувственные объекты к мыслимым, или как "феномены" к "ноуменам", но не как явления к вещам в себе, потому что абстрактные понятия представляют собою не что иное, как явления. Что Кант отождествил различие между феноменами и ноуменами с различием между явлениями и вещами в себе и вследствие этого объявил последние ноуменами – было серьезным и роковым заблуждением, вытекавшим из той первой основной ошибки<sup>537</sup>.

Вторая основная ошибка, резко противоречащая основному идеалистическому воззрению критики разума, состоит в ложном представлении вещей в себе как внешних причин наших ощущений. Ложно не признание вещи в себе данным явлением, а тот способ выведения,



который ложится тяжестью на второе издание критики с его опровержением идеализма. "Пусть не воображает никто, что, изучив критику чистого разума, можно получить точное понятие об учении Канта, если читать ее во втором или одном из следующих его издавай; это прямо невозможно, потому что это значит читать лишь изуродованный, искаленный и в известной мере неточный текст"<sup>538</sup>.

Считать вещь в себе по закону причинности внешней причиной наших ощущений, значит противоречить основному идеалистическому воззрению кантовского учения. Отрицать вообще вещь в себе или отрицать ее реальность, т. е. отрицать в ней черты первосущего, значит отрицать все учение Канта или в корне неправильно понимать его. Считая такое понимание кантовской системы "бессмысленной болтовней", Шопенгауэр хотел неправильно приписать его философу Фихте, который, подобно Шопенгауэру, утверждал, что последовательная критика разума не может утверждать внешнее бытие и причинность вещи в себе, и, подобно ему, отрицал ее непознаваемость в том смысле, что вещь в себе познается непосредственно в нашем самопознании и притом как воля<sup>539</sup>.

Для нас не представляет здесь интереса дальнейшее исследование шопенгауэровской критики кантовского учения о познании, так как это должно было бы повести к исследованию его собственного учения, которое согласно своему различению между рассудком и разумом, между созерцательным познанием первого и абстрактным познанием второго оказалось вынужденным совершенно отбросить кантовское учение о категориях рассудка и постулатах разума. В обоих основных пунктах, определяющих характер кантовской системы, т. е. в учении об идеальности всех явлений (объектов) и реальности вещи в себе, которая вполне независима и отлична от всех явлений, он согласен с Кантом, и в этом направлении он старался развить свою собственную систему: "мир как воля и представление".

В этом его взгляде на основоположения кантовской философии мы должны с ним согласиться. Мы согласны и в том, что смешение явлений и вещей в себе противоречит этим основоположениям, и что вещи в себе, если они должны иметь значение вещей вне нас и внешних причин наших ощущений, смешиваются при этом с явлениями; согласны и с тем, что в "опровержении идеализма", как оно проведено во

втором издании критики, вещи вне нас фигурируют как нечто независимое от всякого представления, следовательно, как вещи в себе.

Но если Шопенгауэр, как это и случилось, считал несовместимой с кантовским учением не только внешнюю причинность вещей в себе, но их причинность вообще, ибо, согласно этому учению, понятие о причинности вообще неприменимо к вещам к себе, то мы не можем с ним согласиться ни в том, что такой взгляд содержит в себе отмечаемое им противоречие, ни в том, что первое издание критики свободно от этого противоречия, если это противоречие.

Что вещи в себе суть сверхчувственный субстрат или скрытая первопричина свойства нашего разума, а следовательно, и наших ощущений и чувственного мира – это учение, которое сам Кант объявлял всегда "постоянным утверждением его критики"; ему и в голову не приходило отнести к вещам в себе временную и чувственную причинность; их причинность вневременная или интеллигибельная, точно так же, как их реальность не временное, а вневременное бытие<sup>540</sup>.

Если Шопенгауэр не хочет допустить никакой другой причинности, кроме временной, то это его дело и составляет предмет изложения и

исследования его учения, которым мы теперь не занимаемся. Он упрекает Канта за то, что тот приписывает причинность вещам в себе. Почему же он его хвалит за то, что он утверждает их реальность? Ему самому оказалось нелегко (и в конце концов не удалось) одновременно и приписать вещи в себе (воле) первобытие, и отрицать за ней причинность.

После того как я показал, в каком пункте я согласен с Шопенгауэром по вопросам различия обоих изданий критики разума и противоречия кантовского учения о познании, я хотел бы, чтобы здесь не были упущены пункты, в которых я с ним расхожусь.

## 2. СВЯЗЬ МЕЖДУ УЧЕНИЕМ О ПОЗНАНИИ И УЧЕНИЕМ О СВОБОДЕ

Кантовское учение о познании с указанным противоречием не согласуется с учением о свободе. Без него оно чуть ли не единственная из всех систем, обосновывающая возможность свободы, ибо нет никакого сомнения, что согласно этому учению совершенно отличная от всех явлений и совершенно независимая от времени и пространства вещь в себе есть не что иное и не может быть ничем иным, как свободой или волею. Мы уже настолько подробно рассмотрели этот пункт и настолько ясно установили его, что для подтверждения его не потребуется ни новых обоснований, ни приведения отдельных кантовских положений.

Три главных критических произведения могут служить нам разъясняющими документами этого учения: критика чистого разума с ее учением об интеллигибельном и эмпирическом характере, критика практического разума с ее учением о реальности свободы и о примате воли, и критика способности суждения с ее учением о естественной целесообразности и внутренних целях природы, равно как и с учением о

моральной конечной цели и первопричине мира.

После того как Кант с такою обстоятельностью и доказательностью выяснил связь своего учения о познании с учением о свободе или, что то же самое, тождественность вещи в себе и воли, мы никак не можем полагать вместе с Шопенгауэром, что эта мысль была ему неясна, носила характер какого-то смутного предчувствия, и что он признал вещь в себе волею не убежденно как философ, а как хороший человек, уверенный в истинности своего пути. "Я допускаю поэтому", – говорит Шопенгауэр, – "хотя этого и нельзя доказать, что в темной глубине души у Канта смутно шевелилась мысль о воле всякий раз, когда он говорил о вещи в себе"<sup>541</sup>.

Но после того как в "отличии явления от вещи в себе" и в "познании неопровержимого морального значения человеческой деятельности, как чего-то непосредственно относящегося к вещи в себе", Шопенгауэр сам признал обе величайшие заслуги нашего философа и воздавал должное его учению о времени и пространстве, равно как и учению об интеллигибельном и эмпирическом характере, как "двум жемчужинам в венце кантовской славы", мы можем усмотреть в только что приведенном положении не только

неправильную и преуменьшенную оценку заслуг Канта, но и явное противоречие с его собственными заявлениями. Кант знал, что он говорил, когда рассматривал вещи в себе как идеи, идеи как цели, цели как определения воли, а самую волю как свободу, которая уясняется нам только из нашей собственной моральной сущности с непосредственной и полнейшей достоверностью и является неизбежно тождественной тому "сверхчувственному, что мы должны полагать в основу природы как феномена", т. е. вещи в себе<sup>542</sup>.

### 3. ПРОТИВОРЕЧИЕ В УЧЕНИИ О СВОБОДЕ

Между последовательным учением о познании Канта и его учением о свободе нет противоречия, а есть полная и глубокая связь, раскрытие и освящение которой составляет бессмертную заслугу и обнаруживает самобытную гениальность, придавшую кантовской философии то значение, которое она имеет.

Из учения о свободе вытекала мораль, совершенно чуждая учению о блаженстве, стоящая выше всякого эвдемонистического мирозерцания и, следовательно, выше всякого спора между оптимизмом и пессимизмом; Кант и установил такую мораль, разграничив добродетель и блаженство, но он не сохранил ее в своем учении о высшем благе, а вполне отвергнул ее своим соединением добродетели и блаженства. После того как эвдемонистическая цель жизни была совершенно исключена в учении о нравственности из свободы и очищения воли, она не должна была бы быть снова введена учением о высшем благе и о бессмертии души. Мы уже раньше рассмотрели это противоречие в учении о свободе, когда имели целью выяснить учение

нашего философа о бессмертии, и потому избавляем себя от всяких повторений, отсылая к этим разъяснениям<sup>543</sup>.

#### **4. ПРОТИВОРЕЧИЕ МЕЖДУ УЧЕНИЕМ О ПОЗНАНИИ И УЧЕНИЕМ О РАЗВИТИИ**

Что Кант еще до критики требовал историко-эволюционного метода в рассмотрении вещей и поставил его своей задачей, что он обосновал его критикой разума и установил его основные черты в своем воззрении на природу и цивилизацию, на органический, моральный и социальный мир, все это доказано в одном из предыдущих параграфов. Мы доказали также, что, согласно его учению, развитие мира должно быть рассматриваемо, как явление и как явление целесообразнее, что в своем единстве, как и в своем основании является, и может являться не чем иным, как прогрессирующим проявлением свободы. Поэтому кантовское учение о развитии имело для нас значение соединения его учения о познании и учения о свободе, а самое развитие мира – соединения явления и вещи в себе: такого соединения, которое не смешивает одного с другим и не уничтожает непознаваемости вещи в себе, ибо вещь в себе, как внутреннейшая причина вещи, не может быть выделена в явлении как в объекте нашего опыта никаким самым точным расчленением. Таким образом

существует точка зрения, с которой кантовское учение о развитии не противоречит учению о познании<sup>544</sup>.

Мы должны представлять себе телеологически развитие вещей и брать его универсально: мы должны распространять его на весь мир, но ограничивать его познаваемость моральным порядком вещей, так как цели уясняются нам только из воли, а воля только из собственного практического разума. Поэтому как цели вообще, так и развитие вещей остаются теоретически непознаваемыми. Так как все явления суть предметы нашего опыта или научного (теоретического) познания, а развитие есть явление, но не должно быть объектом познания, то здесь мы встречаем противоречие между кантовским учением о познании и учением о развитии, противоречие, касающееся последнего учения и заключающееся в том, что развитию приписывается характер явления и отрицается за ним характер научной познаваемости. Кантовская философия учит непознаваемости вещи в себе и познаваемости явления: она покидает это свое основное учение, коль скоро она вынуждена допустить или познаваемость первой, или непознаваемость последнего.

К этому она вынуждается своим учением о развитии. Без познания причины или вещи в себе, лежащей в основе развития вещей, последнее становится непонятным, непознаваемым, вообще, строго говоря, не явлением. Если нам не уясняется внутренняя причина вещей, то в природе вещей нам не является и развитие. Поэтому кантовское учение о развитии оказывается перед следующей дилеммой: необходимо или отрицать очевидный, познаваемый, т. е. феноменальный характер развития, или утверждать познаваемость вещи в себе, и притом не только практическую и моральную познаваемость, но также и теоретическую и научную.

### **III. КРИТИКА УЧЕНИЯ О ЯВЛЕНИЯХ И ВЕЩАХ В СЕБЕ**

#### **1. ПОЗНАВАЕМОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РАЗУМА**

Научное значение учения о развитии требует этого утверждения. Поэтому кантовское учение о познании не может быть сохранено в том виде, какой ему придала критика разума, согласно которому только чувственные явления суть объекты познания, всякое теоретическое познание ограничивается сферой явлений или чувственных объектов, всякое же практическое познание сферой свободы или идей, и всякое дальнейшее познание считается невозможным. Сама критика разума противоречит этому выводу, потому что она должна допустить познание, которое не является практическим (моральным) и не имеет своими объектами чувственные вещи или явления, таким познанием является она сама, поскольку она исследует и усматривает условия опыта.

В своей трансцендентальной эстетике и аналитике она утверждает, что познала

устройство или организацию человеческого разума: это познание не практическое, ибо его объект не свобода; и предметы этого познания не явления, ибо время и пространство, как учит критика разума, суть не явления – так же как и продуктивное воображение, чистый рассудок и чистое сознание; это познание не есть опыт, потому что его объекты суть те условия, которые предшествуют всякому опыту и создают его. Если всякое познание, имеющее целью лишь прозрение, а не деятельность, должно быть названо теоретическим и научным, то кантовская критика разума дает такое познание, которое не является ни эмпирическим, ни практическим, но теоретическим и претендует на характер науки.

Оно есть учение о познании, и оно не было бы им, если бы его учение о познании само не было познанием; оно обосновывает опытное познание, показывая, как оно возникает, и оно не удовлетворяло бы этой своей цели, если бы было само опытом, ибо это значило бы обосновывать опыт опытом, следовательно, не обосновывать, а предпосылать, как это делала догматическая философия. Пусть нам не возражают, что Кант пользовался индуктивным методом опытных наук для обоснования своего учения о познании, и что критика разума возникла, следовательно, сама

путем опыта. Не следует затемнять смысл дела двусмысленною игрою слова опыт! В строгом смысле слова опытом является для нашего философа только такое познание, объекты которого суть явления, тогда как критика разума ведет к такому познанию, предметы которого не явления, а субъективные условия всякого явления.

Одно – факт опыта, другое – его условие. То, что обосновывается опытом, познается эмпирически, то же, чем обуславливается самый опыт, уже потому именно является делом не эмпирического, а трансцендентального познания; это два рода познания, которые наш философ должен был различать так, как он их различал. Если, согласно его учению, всякое познание является или теоретическим, или практическим (моральным), то трансцендентальное познание имеет характер теоретического познания, а не эмпирического. Поэтому мы должны сказать, что критика разума своими прозрениями переходит ту границу, которую она сама устанавливает всякому теоретическому познанию, как непреходимую.

Прозрение тех субъективных условий, из которых возникают наши явления (объекты опыта) и их познание, составляло трансцендентальный идеализм; обоснованное им

прозрение, что мы не можем иметь никаких других объектов познания, кроме чувственных явлений, составляло эмпирический реализм. Мы знаем неизбежную связь между тем и другим: они относятся друг к другу, как причина и следствие. Поэтому нет ничего бессмысленнее, когда в оценке критической философии, как это теперь можно встретить во многих сочинениях, совершенно упускается из виду характер трансцендентального идеализма, по незнанию ли или по непониманию, и кантовское учение объявляется эмпиризмом.

Критика разума взяла на себя задачу вывести из сущности нашего разума, уясняющей нам лишь путем глубочайшего самопознания, условия опыта, которые Кант назвал "способностью познания", и таким образом развить учение о познании в настоящее учение о развитии познания. В самой кантовской философии эта задача является неразрешенной, но мы показали, что критика разума включает уже в себе данные к тому, и что она так располагает свои исследования, что представляет нам в основных чертах ход развития человеческого познания от восприятия до науки и прогресса наук<sup>545</sup>.

Учение о познании само есть научное познание, и учение о развитии основывается на



понятии цели, без которого не понятно никакое развитие, как таковое: поэтому это понятие должно рассматриваться не только как моральный принцип познания нравственного порядка вещей и не только как максима суждения об органическом мире, но оно является познавательным принципом, имеющим значение для всего познаваемого миропорядка, как естественного, так и морального.

## **2. ПОЗНАВАЕМОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ЕСТЕСТВЕННЫХ ЦЕЛЕЙ И СЛЕПОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ**

Исследуем основание, почему Кант ограничил познаваемость цели моральным миром и исключил ее из естественного мира, почему он считал себя вынужденным отрицать познаваемость внутренней естественной цели, которую он ввел как необходимую идею в наше рассмотрение органического мира и как принцип телеологической способности суждения в свою критику разума. Он рассуждал, что цели познаваемы лишь постольку, поскольку они сознаны и желаемы, что только воля и интеллигенция ставят цели и могут действовать целесообразно, что поэтому природа или телесный мир не имеют целей, познаваемых целей, что поэтому и цели, без которых мы не можем ни понять, ни познать на опыте возникновение и устройства живых тел, суть не действующие в природе силы, не познаваемые объекты, а одни лишь идеи, которые мы должны иметь, ибо в организованных телах части должны познаваться из целого, мы же можем своим дискурсивным рассудком лишь составлять и

понимать целое из частей: поэтому мы не в состоянии созерцать целое, которое само делится и расчленяется, и, не будучи в состоянии познавать его как производящую причину жизни, должны представлять его себе как цель последней.

Целое, которое мы должны себе представлять, но не можем созерцать как объект, мы должны мыслить как идею и потому судить о живых телах телеологически. Если бы у нас был интуитивный рассудок, то нам не нужна была бы телеологическая способность суждения. К этой способности прибегает в своем бессилии и наш разум, он развивает ее из своих основных сил, потому что он нуждается в ней, чтобы восполнить по возможности их несостоятельность. В том виде, как Кант обосновывает рефлектирующую способность суждения вообще и телеологическую в особенности, последняя является необходимой формой развития человеческого разума, которая стремится разрешить задачу, удовлетворить познавательную потребность и не может, в силу своеобразного устройства своих интеллектуальных способностей, никаким иным путем достигнуть этой цели<sup>546</sup>.

Цели в природе потому непознаваемы и в сущности невозможны по кантовскому учению,

что они должны быть поставлены волей и интеллигенцией, а такая бессознательная интеллигенция, такая в одно и то же время и целедеятельная, и слепая сила противоречит понятию материи, ибо гилозоизм, принимающий живую, действенную из внутренних причин материю, есть по взглядам нашего философа "смерть всякой натурфилософии". Так как существует живая и организованная материя, которую мы не можем себе представить без целесообразного устройства, то целедеятельную силу, лежащую в ее основе, Кант должен был вывести из моральной первопричины вещей, т. е. из божественной воли, и обосновать теистически свое телеологическое жизнесозерцание и мирозерцание. Но таким образом те внутренние естественные цели, идея которых управляет нашей телеологической способностью суждения, превращаются в божественные намерения, а сама жизнь остается необъясненной и необъяснимой, как всякое естественное развитие.

Непознаваемость естественных целей обосновывается у нашего философа невозможностью бессознательной интеллигенции или слепой воли, реальность которых Лейбниц освещал в своем учении о бессознательных или

маленьких представлениях (*perceptions petites*), придав ей основное значение в своей системе познания. Мы видим, что и Кант был вынужден допустить познаваемость естественных целей и бессознательную деятельность нашей интеллектуальной способности. Он признает в человеческой природе то, что отрицает в органической.

"Механизмом склонностей", как называет Кант побуждения наших естественных жизненных целей, мы содействуем нравственным жизненным целям, не познавая их и не желая. Наши естественные интересы создают ту борьбу за существование, то прогрессирующее разделение труда, из которых бессознательно и помимо воли вытекают нравственные формы жизни. Повсюду, где философ обосновывает необходимость последних, он придает величайший вес реальности и деятельности наших чисто естественных и в то же время явных жизненных целей.

Что мы представляем себе общий для всех чувственный мир – это факт, который наше рефлектирующее сознание находит готовым, а не создает, который выводится из материи наших впечатлений путем формирующей способности представления нашего разума, следовательно,

возникает в силу нерекфлектирующей или бессознательной деятельности интеллигенции. Философ признал в продуктивной способности воображения эту формирующую основную способность, которая действует бессознательно по законам чистого сознания и служит связью между чувственностью и рассудком. "Синтез есть вообще простое действие воображения, слепой, хотя и неизбежной функции души, без которой мы не имели бы никакого познания, но которую мы редко сознаем. Однако свести этот синтез к понятиям, это функция, принадлежащая рассудку, который только через нее дает нам познание в собственном смысле"<sup>547</sup>.

Поэтому если Кант приписывает лишь субъективное значение и субъективную необходимость понятию цели в созерцании природы и особенно органической, то этому противоречит его теистическое учение, по которому конечная цель вещей, особенно происхождение жизни, выводится из первоосновы вещей, следовательно, признается целедеятельная сила, которая никоим образом не является простым представлением.

Если Кант отрицает вообще познаваемость естественных целей, то этому противоречит его учение о естественных целях человеческой жизни,

которые он рассматривает как вполне познаваемый целесообразный механизм склонностей, чем естественно-исторический ход человечества неизбежно приводится к нравственному развитию, содействуя бессознательно и помимо воли цели последнего (хотя и не осуществляя ее).

Если Кант отрицает возможность бессознательной интеллигенции и целедеятельности, которая должна была бы лежать в основании внутренних естественных целей, то этому противоречит не только его учение о нравственности в вышеприведенном пункте, но и его учение о познании, а именно самая критика разума в дедукции чистых рассудочных понятий, особенно в учении о продуктивном воображении как о "слепой, хотя и необходимой функции души, без которой мы совершенно не имели бы никакого познания".

### **3. ПОЗНАВАЕМОСТЬ ЖИЗНИ И КРАСОТЫ**

Если Кант учит, что все явления происходят из субъективных условий нашего разума, именно, из материала впечатлений и из формирующих способностей или законов нашего представления, то этому противоречит его взгляд на органические явления. Согласно этим условиям во всем чувственном мире не должно быть объектов, которые не состоят из частей, предшествующих целому; поэтому философ и учит, что явления, в особенности тела, познаваемы лишь механически. Но существуют известные объекты, с которыми дело обстоит как раз наоборот: здесь не целое происходит из частей, а части из целого. Каждый из этих объектов есть целое, которое делится, расчленяется, развивается. Такие явления представляют собою живые тела. Если бы мы могли созерцать целое раньше его частей и выводить последние из первого, то и организм был бы познаваем механически, следовательно, был бы объектом научного познания в точном смысле слова. Мы этого не можем, потому что нам недостает такой способности созерцания, такого интуитивного рассудка: поэтому мы

должны выводить устройство и части организма из идеи целого и, следовательно, судить телеологически.

Следует заметить: характер живого тела заключается в целом, которое делится, расчленяется, развивается; не этот характер организма, а только телеологическое представление должно быть отнесено на счет нашего разума".

Поэтому то, что характеризует живые явления и делает их тем, что они есть, не может быть выведено из субъективных условий наших впечатлений и форм представления и обосновывается не в общей, а лишь в специфической закономерности или в своеобразности самих явлений. Если существуют живые тела, то Кант в своей критике способности суждения объясняет нам, почему мы должны представлять их себе телеологически. Но что живые тела существуют, или, что то же самое, что жизнь является нам в чувственном мире – этого критика разума и трансцендентальный идеализм нам не уясняют<sup>548</sup>.

Наоборот, если мы сравним, как Кант обосновывает явления, с тем, как он рассматривает характер и факт жизни, то остается необъясненным и необъяснимым, что жизнь

вообще является нам в телесном мире. Поэтому мы должны сделать вывод, что или жизнь, как таковая, не принадлежит миру явлений, или что в ней проявляется нечто такое, чего критика разума не может вывести из наших познавательных способностей – ни из чувственности, ни из рассудка, нечто такое, что лежит в основе жизни независимо от наших представлений и явлений и составляет явление жизни.

Факт и явление жизни неопровержимы. Производящая причина жизни, так как она существует независимо от наших представлений и явлений, относится к вещам в себе, которые должны мыслиться как идеи и цели, а в сущности есть воля: принцип интеллигибельного или морального миропорядка. Мы вынуждены представлять себе эту производящую причину жизни как внутреннюю естественную цель, т. е. как бессознательную интеллигенцию и слепую волю, и мы уже не можем считать это представление простой идеей, которую мы подставляем под явление жизни, так как без реальности и деятельности внутренних целей природы, т. е. без слепой воли, факт и явление жизни вообще не могут иметь места. Следовательно, всякое прибавление со стороны нашего разума будет беспредметным. Но целое,

которое дифференцируется, делится и расчленяется – это определенная цель жизни или воля к жизни, которая должна обнаруживаться и развивать необходимые для своих функций органы.

То, что имеет силу по отношению к живым явлениям, должно иметь силу и по отношению к эстетическим явлениям. Что в нашей способности разума имеет место такое состояние гармонии и свободы, в котором мы независимо от всяких интересов, как нашего желания, так и нашего познания, можем только созерцать и наслаждаться формой, – это вытекает из устройства нашей интеллектуальной сущности. Эстетическое удовольствие есть чисто субъективное состояние, без отношения к которому вообще не может быть и речи об эстетических предметах.

Но что в этом состоянии свободного созерцания мы ощущаем один предмет как красивый, другой как отвратительный, третий как возвышенный – это должно обуславливаться своеобразным родом явления и так же мало, как и характер жизни, может быть выведено из субъективных факторов, обосновывающих их всеобщую закономерность. Поэтому в основании самих явлений должно лежать нечто, совершенно

независимое от способностей нашего разума, нечто, делающее их тем, что они есть, и относящееся к данному явлению так, как интеллигибельный характер относится в нас к эмпирическому. Мы должны добавить, что это нечто уясняется нам из самих явлений, хотя мы и не находим его в анализе данных объектов.

#### 4. ПОЗНАВАЕМОСТЬ ВЕЩЕЙ В СЕБЕ

Это нечто есть вещь в себе, полную непознаваемость которой наш философ хотя и утверждает, но никоим образом не удерживает в своих дальнейших исследованиях, освещая ее даже в критике практического разума и критике способности суждения в такой форме, которую он не мог предвидеть в критике чистого разума. Мы знаем, что еще во втором издании последней он отрицал возможность тех принципов, необходимость которых он затем открыл и положил в основание своей критики эстетической способности суждения.

Необходимо обратить должное внимание на этот замечательный факт и не упускать из виду при оценке кантовского учения, что оно ни в коем случае не вышло из критики разума в виде законченной системы, а развивалось постепенно и привело к таким результатам, которые не намечались в этом сочинении и не согласуются с его основоположением, а также не могут быть приспособлены к нему путем искусственной симметрии, к которой философ охотно прибегал. Явления, с которыми мы связываем представления красоты, возвышенности, а также

внутренней целесообразности, не покрываются явлениями, происхождение которых объясняет критика разума: это явления особого рода и содержат в себе гораздо больше, чем другие явления.

По критике разума вещи в себе суть субстрат как нашего разума, так и явлений; поэтому они должны быть строго отличаемы от последних и никогда не должны быть смешиваемы с ними, а также, следовательно, и с вещами вне нас, а должны быть мыслимы, как непознаваемая основа вещей: вот учение, которое проходит красной нитью через всю критику разума, и трудно поверить, чтобы кто-нибудь, прочтя это сочинение, мог сомневаться в кантовском характере этого учения. Философу не могло прийти в голову считать вещи в себе только одним представлением или только мыслимой вещью, не чем иным, как первоосновой, которую мы приписываем явлениям, как это можно прочесть во многих современных сочинениях о Канте. Если бы вещь в себе была только мыслимой вещью, не более, то она, как таковая, была бы вполне познаваема, а никоим образом не непознаваема и непостижима, что особенно подчеркивает критика разума.

Если бы вещам в себе не принадлежал

характер чего-то истинно действительного или реального, как первоосновы всех представляемых и являющихся вещей, то учение о их непознаваемости не имело бы никакого смысла, не только не имело бы значения, но было бы нелепо. Как может что-нибудь, что, в сущности, совсем не существует, а только мыслится, серьезно считаться непознаваемым? Поэтому тот, кто полагает, что, по кантовскому учению, не может быть и речи о реальности вещей в себе, должен утверждать также, что Кант не говорил о их непознаваемости. Если же он действительно утверждает это, то он принадлежит к тем многочисленным знатокам нашего философа, которые пишут целые книги о его учении, но для которых критика разума и поныне остается вещью в себе.

Всякий проследивший в этом сочинении основополагающие исследования до конца трансцендентальной аналитики, вынесет из очерка "Об основе различения всех вообще предметов как феноменов и ноуменов" такое впечатление, что вещи в себе непознаваемы и остаются непознаваемыми, что они являют собою неразрешимую мировую загадку, а наше познание должно ограничиваться чувственными объектами и опытом над ними. Это новое обоснование

эмпиризма, с которыми рука в руку идет уничтожение всякой метафизики, считается главной заслугой и собственным делом кантовской критики. Такое впечатление сохранили наши современные неокантианцы и многие из наших естествоиспытателей, которые меньше знают, чем восхваляют кенигсбергского философа. Они проглядели, что обоснование эмпиризма не есть и не может быть эмпиризмом, что это обоснование должно состоять в исследовании принципов всякого опыта и объектов опыта, а потому должно иметь своим результатом учение о принципах или "метафизику явлений", обоснование которой Кант считал своей задачей и заслугой своего нового учения о познании. Иначе он не написал бы своих "Пролегомен ко всякой будущей метафизике, которая найдет возможным выступить как наука".

Но когда мы проследим дальше ход критики разума и дойдем до конца трансцендентальной диалектики, мрак, которым были покрыты вещи в себе, уже начнет несколько проясняться, хотя их непознаваемость и подкреплена доказательствами.

Мы уже знаем, что мы должны себе представлять вещи в себе и почему, знаем, что хотя они не объекты познания, но необходимые



идеи, которые имеют своей темой основу вещей, представляющих и являющихся, основу всякого бытия, возможного и действительного. Мы знаем теперь также, что надо представлять себе под этими первоосновами или безусловными принципами, а именно: душу, мир как целое и Бога. Среди мировых идей трансцендентальная свобода представляется нам единственной, которая никогда не может быть явлением или объектом познания, но вполне может быть мыслимой первоосновой явлений и их естественно-законного порядка.

Наконец, идеи служат нам также руководящей нитью познания, они даются как руководящие принципы познания, т. е. как цели опыта, которые никогда не могут быть достигнуты, но всегда должны быть преследуемы ради упорядочения нашего познания и такого объединения единства с высшим многообразием, при котором отдельные части опытного знания все теснее и теснее сближаются и сливаются, приближаясь к идеалу познавательной системы, образующей целое как бы из одного отлива. Если бы этот идеал был достижим, все науки стали бы частями одного целого, миропорядок был бы нам очевиден как генеалогическая система, в которой все явления с их специфическими формами

происходят из одной единой первоосновы. Эта первооснова непознаваема. Поэтому и идеи, предписывающие опытной науке принципы гомогенности, спецификации и сродства, должны иметь значение лишь максимы нашего познания, а не принципов вещей. Между тем в учении об идеях вещи в себе уже настолько освободились от окружавшего их мрака, что хотя они и не являются нашему познанию как предметы, но ставят ему цели и указывают путь<sup>549</sup>. Из учения об идеях уясняется также, почему к вещам в себе применима множественность.

Учение о методе чистого разума делает еще шаг дальше: оно открывает нам в своем "каноне" возможность познания вещей в себе не путем опыта и науки, а на основании нравственных законов путем непосредственного самопознания или моральной достоверности. Если такие законы существуют, то они имеют безусловное, независимое от какого бы то ни было опыта, стоящее выше всякого знания, мнения и сомнения значение, которое непосредственно очевидно нам. И насколько достоверны они сами, настолько же делают они в наших глазах достоверной реальностью нравственного миропорядка и тех идей, в которых заключается сила, конечная цель и первоосновы этого миропорядка: это – идеи

свободы, бессмертия и божественности. Так критика разума открывает нам в перспективе возможность познания вещей в себе, заставляя лишь нас понимать это познание не теоретически, а практически, рассматривать его не как объективную, а как субъективную или индивидуальную достоверность и называть ее не наукой, а верой.

Критика практического разума реализует эту возможность, которую рисует в перспективе учение о методах чистого разума: она констатирует факт нравственного закона и познает реальность свободы и морального миропорядка. Что в основе нашего теоретического разума лежит вещь в себе – этому учит критика чистого разума. Что эта вещь в себе есть воля – этому учит критика практического разума. Безразлично, какое название носит познаваемость вещи в себе: суть в том, что она входит в кругозор нашего разума не только как идея, но как реальность и сила; мы познаем, что это такое и что история человеческой культуры состоит в выполнении законов свободы и нравственных целей разума, которым подчинены и которым служат наши естественные жизненные цели. Кантовская философия права и религии вместе с относящимися сюда

историко-философскими очерками объясняет нам историю мира, как необходимое развитие и проявление свободы.

А что не только нравственный, но и чувственный или естественный миропорядок, что не только культурно-историческое, но и естественно-историческое развитие мира есть явление воли и свободы – этому учит нас философ в своей критике способности суждения. Воля – это вещь в себе, лежащая в основе нашей познавательной способности, производящая наше интеллектуальное развитие и подчиняющая его моральному развитию. Воля есть вещь в себе, лежащая в основе явлений и формирующая их эмпирический характер так своеобразно, что мы (в состоянии нашего свободного созерцания) вынуждены судить эстетически о их формах и телеологически о их жизни. Здесь обнаруживается, что в эмпирическом характере вещей дано нечто такое, что не может быть объяснено из нашего теоретического разума и не может быть познано из нашего опыта и анализа явлений и тем не менее неизбежно и помимо сознания очевидно нашему представлению. Это нечто есть явление свободы и свобода явления, словом, естественная свобода, без которой нет развития, нет жизни, нет красоты, без которой

поэтому наша эстетическая и телеологическая способность суждения была бы беспредметна.

Что между вещью в себе, лежащей в основе нашей способности познания, и вещью в себе, лежащей в основе явлений или чувственного мира, должно быть согласование – это наш философ отметил уже в своей критике разума (в обоих изданиях) и подтвердил в критике способности суждения, в которой он вместе с тем и выяснил, в чем состоит это согласование. Только таким образом становятся ясными известные, весьма замечательные положения, которые должны остановить на себе внимание всякого проницательного читателя при основательном изучении критики разума и произвести впечатление, что философ говорит больше, чем это позволяет его учение о познании. Он высказывает как возможное, что в основе внешних и внутренних явлений или, что то же самое, в основе тел и мыслей лежит одна и та же вещь в себе. Выслушаем его собственные слова: "это нечто, аффицирующее наше чувство таким образом, что оно получает представления пространства, материи, формы и т. д., это нечто, рассматриваемое как ноумен (или лучше как трансцендентальный предмет), могло бы в то же время быть и субъектом мыслей, хотя, что

касается того, как аффицируется наше внешнее чувство, то помимо созерцания пространства и его определений мы не имеем никаких созерцаний представлений, воли и т. д."

До тех пор, пока душа и тело считались вещами в себе и по существу различными субстанциями, невозможно было объяснить их общность. "Трудность которую представляет эта задача, заключается, как известно, в предполагаемой неоднородности предмета внутреннего чувства (души) с предметами внешних чувств, ибо к формальным условиям созерцания первого относится только время, а к формальным условиям созерцания последних относится также и пространство. Но если принять во внимание, что оба рода предметов различаются в этом отношении не внутренне, а лишь постольку, поскольку один предмет является другому внешним образом, и то, что в качестве вещи в себе лежит в основе явления материи, пожалуй, не должно было бы быть так неоднородно, то трудность исчезает и т. д."<sup>550</sup>.

Если мы обозначим вещь в себе, лежащую в основе наших форм представления или в основе устройства нашей способности познания (теоретический разум), неизвестною величиною  $x$ ,

а вещь в себе, лежащую в основе внешних явлений или телесного мира, неизвестною величиною  $y$ , то критика разума уже указывает нам в своих обоих изданиях возможность того, что  $x = y$ . Она должна была это сделать, ибо тела суть ведь не что иное, как наша необходимая форма представления. И все-таки, если вещи в себе так непознаваемы, как она утверждает, она не должна была говорить о возможности того, чтобы  $y$  был равен  $x$ .

Обосновывая примат практического разума, критика (практического разума) учит, что он есть вещь в себе, лежащая в основе нашего теоретического разума и господствующая над ним: она учит, что  $x =$  воле или свободе, причем не оговаривает этого положения каким-нибудь "пожалуй" или "возможно что", а устанавливает его с полной достоверностью.

Если же  $y = x$ , а  $x =$  воле или свободе, то  $y$ , этот сверхчувственный субстрат телесного мира, должен перестать быть совершенно неизвестным или непознаваемым нечто: следовательно,  $y =$  воле или свободе. Философ должен быть прийти к этому уравнению, он это и сделал во введении к своей критике способности суждения, вся тема которой основана на том, что скрытая причина природы или телесного мира совпадает со

свободой, что воля и свобода лежат в основе и телесного мира, что и телесный мир есть феномен воли или явление свободы. Если бы телесный мир не был этим, то не было бы саморазвития тел, не было бы явления жизни, не было бы предметов нашего эстетического и телеологического суждения, не было бы содержания способности суждения, а следовательно, не было бы и задачи для ее критики. Поэтому философ говорит во введении к последней: "Итак, должно же существовать основание единства сверхчувственного, лежащего в основе природы, с тем, что понятие свободы содержит в себе практически, и хотя понятие этого основания не приводит ни теоретически, ни практически к познанию его, а следовательно, не имеет своей особой области, тем не менее оно делает возможным переход от мышления по принципам одного к мышлению по принципам другого"<sup>551</sup>.

Если мы сравним теперь обоснование кантовской критики с ее завершением, критику чистого разума с критикой способности суждения, то станет ясно, как это произведение развивалось и преобразовалось под пером философа. Ни учение о явлениях, ни учение о вещах в себе не осталось тем же самым: явления

выступают перед нами с характером своеобразности и свободы, а вещи в себе с характером тождества и познаваемости, ибо согласование между сверхчувственным субстратом нашего чувственного разума и субстратом чувственного или телесного мира основывается в конечном счете на их тождестве: они суть воля и свобода. Таким образом с вещей в себе спадает та завеса, которая окутывала их, как казалось, непроницаемым мраком. После того, как критика практического разума установила реальность свободы и морального миропорядка, подчинила первой наш чувственный и теоретический разум, а последней чувственный и телесный мир, весь миропорядок получает значение явления вещи в себе, как феномена воли, т. е. развития и явления свободы.

С дальнейшим ходом кантовских исследований от учения о познании к учению об идеях, к учению о моральной свободе и миропорядке, к историко-философскому учению, к учению о естественной свободе явлений (тел) – причем с последним совпадает критика эстетической и телеологической способности суждения – все отчетливее выясняются вещи в себе. И по мере того как кантовское учение уясняет вещи в себе из явлений, заставляя

последние принять характер феноменов воли, на нем самом отпечатлевается характер учения о развитии, и согласно требованию критического мышления оно все определеннее приобретает значение философского обоснования и развития историко-эволюционного миропознания. Таково направление, которое указывает и принимает кантовское учение.

Поэтому понимать учение о явлениях и вещах в себе таким образом, как будто мир разделяется ко благу человечества между наукой и поэзией, как будто первая санкционирует эмпиризм и материализм как единственно имеющее силу познание, последняя сажает метафизику на пегаса, а учение об идеях уполномочивается и вынуждается искать себе место лишь в области грез – значит обнаруживать весьма поверхностное и совершенно ложное понимание кантовской философии. Таким образом вместе с автором "истории материализма" подвергаются опасности смешать кантовскую критику разума с шиллеровским "разделением земли".

Наше исследование основных учений Канта привело к выводу, что, пройдя через три главных критических произведения, система развилась в такую форму, на которую основной ее фундамент не мог быть рассчитан. После того как второе из

главных произведений сделало познаваемый разум зависимым от закона моральной свободы, а третье открыло как в красоте, так и в жизни явлений характер естественной свободы, возникли новые проблемы, которые уже не могут считаться неразрешимыми на основании непознаваемости вещей в себе. Эти проблемы становятся темами послекантовской философии.

## **Глава пятая**

### **ЗАДАЧИ И НАПРАВЛЕНИЯ ПОСЛЕКАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

#### **I. ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПОСЛЕКАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

##### **1. МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА**

Целый ряд разнообразных систем, имевших большое значение в истории философии, вырос в продолжение нескольких десятилетий из корней кантовской философии. Уже этот факт доказывает, как плодотворно и разносторонне было влияние критики разума, как глубоко и широко было возбуждение философской мысли под этим влиянием. Ни один философский период со времени аттической философии, ведшей свое начало от Сократа, не был, пожалуй, столь продуктивен и столь способен к великим и быстрым переворотам, как этот открытый Кантом период. Новые задачи поставлены были его критическим сочинением: вопросы,

касающиеся основоположений философии и требующие такого всестороннего рассмотрения, что их исследование не могло не обнаружить противоположных точек зрения.

Этим объясняется та запутанность и раздробленность, которою характеризуется ход развития послекантовской философии: мы видим, что она распадается на несколько противоположных друг другу направлений; они тоже распадаются на противоречивые течения, которые в свою очередь раскалываются по линии еще менее значительных противоречий. Так образуется пестрое, растущее с течением времени многообразие мнений, систем и школ, производящих на первый взгляд впечатление путаницы и разброда. Тем не менее в этих явлениях господствует неизбежный закон развития. Чтобы разобраться в ходе и формах развития послекантовской философии, простирающейся до настоящего времени, необходимо знать постановку задач, вытекающих из формулировки и завершения того, что сделал Кант.

Вся тема его произведений заключается, с одной стороны, в учении о происхождении явлений из свойств и способностей чувственного (человеческого) разума, с другой – в учении о

первооснове явлений или о вещи в себе, лежащей в основе самого познающего разума и его чувственного мира. Ибо, так как познающий разум по основному учению Канта чувственной природы, т. е. способной к восприятию или ощущению, то сам он никак не может быть первоосновой. Так как явления происходят из впечатлений или ощущений, как из своей материи, то последние никак не могут быть объяснены из первых, ибо наш философ не придерживался того мнения, что земля покоится на большом слоне, а большой слон покоится на земле. Учение о происхождении явлений из материи и форм представления нашего разума – есть трансцендентальный или кантовский идеализм, учение о первооснове нашего познающего разума и явлений мы назвали кантовским реализмом, так как под "трансцендентальным реализмом" философ понимал такую форму представления, для которой вещи вне нас (т. е. внешние явления) имеют значение вещей в себе<sup>552</sup>.

Кант довел до конца идеалистическое обоснование своего учения о познании и объявил невозможным реалистическое обоснование со всеми относящимися к нему вопросами благодаря непознаваемости вещи в себе.

Реалистическое обоснование должно было бы ответить на вопрос, почему наш познающий разум имеет такую, а не иную форму представления, почему он такой, а не иной, но дать ответ на эти вопросы невозможно человеку. Все же наш философ ответил на этот вопрос постольку, поскольку осветил вещь в себе в реальности свободы и чистой воли и положил в основу теоретического разума разум практический.

Итак, если в учении о познании мы отделим вопрос о субъективном происхождении явлений от вопроса о их реальной первооснове, то последний представит собою метафизическую проблему, которую Кант хотя и объявил совершенно неразрешимой, но сам никоим образом не оставил ее совершенно неразрешенной. Он проливает так много света на этот вопрос, что по необходимости приходится искать еще большего света и стремиться к полному освещению вещи в себе, строго отличая ее от всех явлений и без смешения с последними. Чтобы устранить всякие недоразумения, пусть наши читатели обратят внимание на то, какое значение придается на основании кантовского учения эмпирическому реализму и какое метафизическому: первый относится к явлениям,

последний к вещам в себе, трансцендентальный идеализм обосновывает эмпирический реализм, и сам должен быть обоснован метафизическим.



## 2. ПРОБЛЕМА ПОЗНАНИЯ

Кантовское учение о познании в своем широчайшем объеме заключалось в отделении, установлении и объяснении основных фактов познания разума. Эти факты были как теоретического, так и практического (нравственного) характера: теоретические факты делились на факты науки или познания в более тесном смысле, и факты нашего необходимого взгляда на вещи или обсуждения их, руководимого идеей цели. Основные факты научного и в собственном смысле слова теоретического познания были математические и естественно-научные факты; необходимые виды обсуждения вещей, направленные на целесообразность явлений, были эстетическое и телеологическое мировоззрение, тогда как практическое познание имело своим предметом характер, т. е. настроение и моральную цену наших поступков.

Все эти факты разума, как они ни различны, согласовывались в том, что они претендовали на необходимое и всеобщее значение, которое выражалось в форме синтетического суждения *a priori*. Вопрос, поставленный философом, гласил:

как возможны эти факты? Он касался наследования их условий или факторов, обнаруживающихся на пути индуктивного исследования. Насколько достоверны эти факты, настолько же достоверны и условия, из которых они следуют; и так как они факты разума, то их условия должны быть способностями разума. Как условия предшествуют обуславливаемому, так и эти способности должны предшествовать своим продуктам, т. е. фактам нашего познания и объектам познания, а следовательно, и факту нашего опыта и объектам опыта: следовательно, они предшествуют всякому опыту или, как выражается Кант, они *a priori* (трансцендентальны), т. е. они чистые способности разума: способности, принадлежащие разуму не такому, каким он становится в силу сделанного им опыта, а способности, предшествующие всякому опыту, который разум должен еще создать.

Мы видим, как поступает критическая философия. Она выделяет и констатирует факты разума: таков ее исходный пункт, включающий в себя постановку вопроса. Она расчленяет эти факты и находит таким индуктивным путем необходимые и первоначальные способности разума, которые создают эти факты: таков ее

метод. Она познает, в чем состоит чистый разум, или совокупность каких способностей составляет разум: вот ее вывод. Уничтожь одну из найденных способностей, например чувственность или рассудок, и ты уничтожишь возможность опыта! Поэтому способности эти необходимы. Прибавь к найденным способностям еще новую противоположную им способность, например созерцающий рассудок или сверхчувственное созерцание, и ты уничтожишь факт человеческого познания и опыта. Поэтому такой способности не существует: вот ее аргументация, которую наш философ назвал критической или трансцендентальной. Этим индуктивным путем Кант хочет открыть устройство нашего разума и законы нашего представления и познания с той же методичностью и достоверностью, с какою Кеплер открыл гармонию вселенной и законы движения планет. Уничтожь кеплеровские законы, и явления движения планет станут невозможными.

Сколько условий требуется для факта человеческого познания, столько же основных способностей должен содержать в себе человеческий разум; каждая из них является в общем итоге критической философии достоянием

чистого разума, как статья его первоначального владения. Так, факт чистой математики обосновывается тем, что время и пространство суть две основные формы нашей чувственности или чистые созерцания. Факт опытного познания или естественной науки обосновывается тем, что рассудок, эта совершенно отличная от чувственности способность, образует и связывает явления при помощи своих чистых первоначальных понятий. Это не представляющие, а связывающие понятия (понятия суждения). То, что они связывают, должно быть дано, а следовательно, воспринято при помощи ощущений, т. е. чувственного характера, а потому наш разум в состоянии познавать только чувственные предметы, а не сверхчувственные, как вещи в себе.

Поэтому в устройстве наших познавательных способностей нет интеллектуального созерцания или интуитивного рассудка, которому единственно вещи в себе могли бы быть даны и очевидны. Нет объекта без субъекта, нет представления без представляющего, нет явления без существа, которому оно является. Мы не могли бы иметь общего всем чувственного мира и не могли бы проделывать объективного опыта, если бы не были в состоянии связывать и

упорядочивать данный материал наших впечатлений по одним и тем же имеющим всеобщее значение законам представления. Чтобы создать общие явления, необходимо "чистое сознание" и "продуктивное воображение", которое бессознательно действует по его законам. Чтобы представить данные явления, необходимы "способности аппрегензии, репродуктивного воображения и рекогниции в понятии", как их назвал Кант. Таким образом, мы имеем пред собой целый ряд различных основных способностей, которые необходимы по расчету критики для создания фактов нашего познания и совокупность которых представляет основной капитал теоретического разума. Но эта совокупность имеет лишь характер коллективного единства.

К этому присоединяется факт практического познания, заключающегося в моральной оценке наших настроений и действий, которая была бы невозможна без представления абсолютного веления и безусловно обязывающего нравственного закона. Но закон, который предписывает направление настроению и, следовательно, касается нашей собственной внутренней сущности, должен быть дан нами самими и требует поэтому способности

автономии или свободы, которая заключается в совершенно безусловной или чистой воле. Из факта нашего морального суждения явствует нравственный закон, а из последнего – свобода. Нравственный закон повелевает: "ты должен быть безусловно настроен так, а не иначе, поступать так, а не иначе!" Отсюда мы познаем автономию нашей чистой воли, или реальность нашей свободы, которая выражается в положении: "ты можешь, ибо ты должен". Таким образом посредством анализа факта, т. е. индуктивным путем, философ приводит нас и к познанию нашей свободы, утверждая очень определенно, что это познание отнюдь не эмпирического характера. То же самое должно относиться и к познанию наших теоретических основных способностей.

Согласно выводам критики, теоретический разум распадается на два совершенно различных корня познания, чувственность и рассудок, а весь разум на теоретический и на практический разум или на способности познания и чистой воли. Этим способностям разума соответствуют его две области: область чувственного и нравственного миропорядка, природы и свободы. В первой господствует механическая, во второй целедеятельная причинность. Но фактически

существуют явления, которые невольно кажутся нам целесообразными или нецелесообразными, и о которых мы поэтому судим, смотря по тому, зависит ли эта целесообразность только от нашего созерцания или же от ее собственного бытия, эстетически или телеологически. Теперь к теоретическим и практическим основным способностям присоединяется еще рефлектирующая способность суждения, которая занимает среднее место между обеими первыми способностями и сама делится на два рода: эстетическую и телеологическую способность суждения.

Таким образом индуктивный путь кантовской критики дает в результате посредством анализа фактов нашего теоретического и практического познания, нашего эстетического и телеологического созерцания вещей целый ряд различных первоначальных способностей, общее содержание которых образует чистый разум. Эти способности обосновывают указанные факты. Теперь возникает вопрос: чем обоснованы они сами? Ибо мы никоим образом не можем довольствоваться представлением, что разум есть лишь их сумма, или их коллективное понятие. Как связь между явлениями есть произведение разума, так и связь между его способностями есть

его характер. Совокупность последних поэтому не только коллективна, но и систематична, и система наших способностей разума должна иметь свой общий подлежащий исследованию корень, из которого она развивается. Исследование этого корня и выведение из сущности самого разума всех способностей, которые Кант установил как основные силы и положил в основание мира явлений, составляют основной вопрос, возникающий с завершением критической философии, вытекающий из ее выводов и определяющий направление дальнейших исследований. Мы сейчас увидим, что для разрешения этого вопроса Кант сам указал уже известные пути, и что он не только перечислил способности разума, но и сделал попытку их упорядочения и систематизации.

## II. НАПРАВЛЕНИЯ ПОСЛЕКАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

### 1. НОВОЕ ОБОСНОВАНИЕ УЧЕНИЯ О ПОЗНАНИИ

На очереди, следовательно, дальнейшее развитие учения о познании и разрешение его проблемы для нового обоснования способностей познания. То, что Кант нашел индуктивным путем, должно теперь быть развито дедуктивным путем. Возможность такой дедукции требует познания принципа, лежащего в основании наших познавательных способностей, а следовательно, и устройства нашего разума вообще. Наблюдением и расчленением фактов познания Кант открыл законы нашего представления и познания, как Кеплер открыл законы движения планет наблюдением и исчислением их явлений. После того как Кеплер открыл эти законы индуктивным путем, явился Ньютон, чтобы дедуцировать их из одной основной силы, одного основного закона. Как Ньютон относится к Кеплеру в обосновании законов движения небесных тел, так в

обосновании законов представления нашего разума послекантовская философия относится к Канту. Я не хочу распространять это сравнение дальше, чем требует постановка задачи, и оно мне нужно только для того, чтобы представить отчетливее ее дедуктивное направление.

Кант сам назвал это направление дедуктивным или синтетическим методом, которому он следовал не только в своем главном произведении, но и в самом определении способностей разума; он не только их координировал, но и старался тщательно систематизировать. Продуктивное воображение служило для него связывающим звеном между рассудком и чувственностью, общий корень которых он считал возможным, но непознаваемым; практический разум имел для него значение главенствующей способности, теоретический – подчиненной и зависимой от первой способности, а рефлектирующая способность суждения – связывающего звена между обеими. Таким образом он сам дал уже систему способностей разума, которой недоставало лишь единства и принципиального обоснования для того, чтобы действительно быть системой.

Это единство философ объявил

непознаваемым, то есть вещью в себе. Если оно будет познано, то решение проблемы познания совпадает с решением метафизической проблемы. Отсюда объясняется, почему послекантовская философия, стараясь обосновать дедуктивно учение о познании, принимает метафизическое направление, примыкая при этом самым непосредственным и ближайшим образом к кантовскому учению. В своих прогрессирующих формах развития она складывается в познание вещи в себе, и легко предвидеть, что в дальнейшем развитии вопрос о вещах в себе и их познаваемости станет темой, имеющей весьма серьезное и решающее значение. К этому пункту мы хотим прибавить сейчас же второе замечание. Если по общепринятому академическому пониманию кантовского учения, в особенности согласно установленным положениям критики разума, вещь в себе считать непознаваемой, то учение о ее непознаваемости становится в то же время учением о ее ничтожестве, и послекантовская философия немедленно вступает в стадию, в которой она сочтет необходимым освободиться вообще от вещей в себе. Так в ходе развития послекантовской философии возникает важный и решающий вопрос: должно ли рука об руку с познанием вещей в себе идти отрицание

или утверждение их реальности? Утверждение объявляет себя истинным реализмом, установленным правильным пониманием кантовского учения, в противоположность трансцендентальному идеализму, не имеющему базиса. Так в послекантовской метафизике возникает противоречие между реализмом и идеализмом, сохранившееся до наших дней.

## 2. ТРОЙНАЯ АНТИТЕЗА: ФРИС, ГЕРБАРТ, ШОПЕНГАУЭР

Ближайшей темой послекантовской философии является обоснование нового учения о познании из единого принципа разума. Это направление имеет три характерные черты: в качестве учения о принципах оно метафизично, в качестве учения о единстве монистично, или, как гласит современный термин, оно представляет собою учение об идентичности, и так как его принципом является сам мыслящий и познающий разум, оно идеалистично. Каждое из этих основных определений создает противоположное себе направление, которое тоже ссылается на кантовское учение и старается оправдать себя из истинного познания и оценки этого учения. Так возникает тройная антитеза в главных направлениях послекантовской философии, из которых каждое со своей точки зрения дает объяснение и тщательную критику кантовской философии. Суть дела заключается всякий раз в вопросе о правильности критической философии, равно как и о недостатках и ошибках ее, и о том, что должно считаться в кантовском творении незыблемым и что преходящим.

Первая антитеза идет дальше всего: она утверждает необходимость нового обоснования учения о познании, но она отвергает метафизическое, монистическое и идеалистическое (априористическое) направления как средства для решения этой задачи и в качестве единственного пути для познания системы наших способностей разума требует наблюдения над нашей внутренней жизнью, эмпирического и психологического исследования. Истинная критика разума не может быть ничем иным, как "внутренней антропологией, теорией внутренней жизни, естественной историей человеческой души". Соответственно этому основным учением является не метафизика, а "философская антропология": в этом направлении должны быть заново обоснованы критика разума и учение о познании. Представителем этой точки зрения, основавшим школу и оказавшим известное влияние, является Яков Фридрих Фрис<sup>553</sup>; основные его сочинения: "Система философии, как очевидная наука" (1804), "Знание, вера и предчувствие" (1805) и "Новая критика разума" (1807). Последнее – его главное сочинение. Послекантовская философия распадается на метафизическое и антропологическое направления. Чем иным, если

не внутренней или философской антропологией, может стремиться стать познание человеческого разума, а следовательно, критика разума. Так учит Фрис и его сторонники. Как может антропология стремиться быть основной философской наукой, если она сама, как вообще все опытные науки, нуждается в обосновании? Так отвечают противники.

Вторая антитеза возникает в пределах послекантовской метафизики: она утверждает метафизическое обоснование учения о познании, но в корне отвергает как монистическое, так и идеалистическое направления его; первому (учению об идентичности) она противопоставляет множественность принципов, а последнему – реализм, который должен обосновать и познать истинно существующее (вещь в себе), как нечто совершенно независимое от всяких представлений. Поскольку Кант верно понял вещи в себе, как нечто лежащее в основании всяких явлений и представлений и совершенно от них независимое, постольку характер их должен быть сохранен, и познание их должно вызвать к себе серьезное отношение. Эта принявшая монистическое и идеалистическое направление метафизика покоится на некритическом и совершенно ложном предположении, что один и

тот же субъект имеет различные способности или силы, то есть на противоречивом представлении, что единое множественно. Кант сам исходил из этого предположения, когда рассматривал человеческий разум, как сущность, обладающую многими, совершенно различными силами и объединяющую их в себе. Его критика разума в этом отношении, и не только в этом одном, была недостаточно критична: в этом именно и заключается ее основная ошибка. Поэтому она нуждается не только в дальнейшем развитии, но и в существенном преобразовании и обновлении, ибо она оперировала с понятиями, полными противоречий, следовательно, негодными для познания, а следовательно, негодными также и для исследования и обоснования познания. Такими противоречивыми понятиями являются: вещь с ее свойствами и изменениями, причинность, материя, я. Поэтому первая и основная задача философии исследовать и исправить наши познавательные понятия. Эта переработка и исправление составляют тему новой метафизики, которая противоречит всякому монизму и идеализму и, устраняя противоречия, наполняющие наше естественное мышление и характеризующие его жалкое состояние, прокладывает себе путь к познанию



истинного бытия, дабы отсюда объяснить происхождение явлений и представлений.

Основатель этой точки зрения – Иоганн-Фридрих Герbart<sup>554</sup>; первое обоснование появляется в сочинении: "Главные пункты метафизики" (1808), обзор всей системы в "Руководстве к введению в философию" (1813), основное сочинение "Всеобщая метафизика" (1809). В заключении предисловия к этому произведению говорится: "Кант учит: наше понятие о каком-нибудь предмете может содержать что угодно и сколько угодно, мы, тем не менее, должны выйти из пределов понятия, чтобы приписать предмету бытие". "Это – главный пункт, на который вообще постоянно указывает рассматриваемая книга, а потому автор ее кантианец, если даже и только с 1828 года, а не со времен категорий и критики способности суждения, как это скоро заметит внимательный читатель. Нет надобности предсказывать дальнейшее. Но необходимо вооружиться терпением, ибо прежде должен быть показан хаос нынешней метафизики, как факт действительности, а приведен в порядок он может быть только постепенно"<sup>555</sup>.

Третья антитеза возникает в пределах принявшей монистическое направление

метафизики: она утверждает метафизическое и монистическое познание вещи в себе как единой первосущности, лежащей в основании всех явлений, а потому и всякого познания, но она отвергает всякое идеалистическое полимание ее, следуя которому первосущность (вещь в себе) идентифицируется с мыслящим или познающим разумом, превращается в абстракт, а следовательно, смешивается с представлениями и явлениями; она требует поэтому в противоположность идеалистическому и абстрактному пониманию реалистического и индивидуалистического понимания. Чем абстрактнее мыслится первосущность, или чем более она обобщается и обозначается такими названиями, как "абсолютная идентичность, абсолютный разум, абсолют" и проч., тем ожесточеннее становится этот противник, происходящий сам из семьи философов идентичности. Всеединое никак не может быть всеобщим, первое – первоначально, второе – производно, всегда производно и тем более производно, чем более оно всеобщее. Разум образует свои понятия, абстрагируя их от представлений, которые сами абстрагированы от чувственных созерцаний, которые производятся из материи наших чувственных впечатлений и

форм созерцания нашего интеллекта (время, пространство, причинность), последние же суть мозговые функции как таковые, предполагающие телесную организацию и ступени ее развития.

Нет поэтому ничего превратнее этого понимания всеединого, которое стремится перевернуть все на голову и придать значение первоначального и абсолютно первого тому, что в действительности представляет собою одно из последних звеньев в цепи производных и обусловленных явлений.

Но так как первосущность не может быть всеобщей, то ее надо искать в самой сущности индивидуальности; так как она не может быть произведена или познана посредственно, то, следовательно, она может быть познана только непосредственно, т. е. в нас самих, в нашем собственнейшем внутреннем существе. Сущность же нашего самосознания есть стремление или хотение: воля к этому явлению жизни, к этому отдельному бытию, к этой индивидуальности, к этому характеру. Это не воля, заключающаяся в сознании, а воля, создающая это сознание только на известной ступени своего телесного проявления и организации, следовательно, бессознательная или слепая воля. То же, что составляет ядро или внутреннюю сущность

нашего явления, тот же самый принцип, есть ядро и сущность всех явлений. Поэтому всеединое, первосущность или вещь в себе есть воля. Мир и цепь вещей – это ее явление или "объективация". Что это так, это вполне очевидно. Почему и как воля обнаруживается в явлении – остается непостижимым.

Основатель этой точки зрения Артур Шопенгауэр<sup>556</sup>. Он выводит свое учение непосредственно из кантовского и считает себя единственным философом, последовательно его продумавшим и завершившим. По отношению к Фрису он выступает, как метафизик, по отношению к Гербарту, как трансцендентальный идеалист, по отношению к идеалистам учения об идентичности, как реалист и индивидуалист. Он охотно называет Фихте, Шеллинга и Гегеля тремя великими философами, по отношению к которым он сам себе представляется философом в возвышенном смысле слова. Своим первым сочинением, "О четверояком корне закона достаточного основания" (1813), он положил начало обоснованно своей точки зрения, а своим главным произведением, "Мир, как воля и представление" (1819), завершил его. Он дожил стариком до апогея своей славы, но не пережил ее, ибо она еще находится в расцвете.

### III. ХОД РАЗВИТИЯ ПОСЛЕКАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

#### 1. МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ ИДЕАЛИЗМ

Та тройная антитеза, которую мы описали, предполагает, что теза, против которой она восстает, не только установлена, но и выражена в таких охватывающих и могучих формах, что эти последние представляют настоящее и господствующее положение послекантовской философии. Как ни различны противники и их направления, они все же имеют один общий объект нападков, ибо они все отвергают метафизический идеализм, т. е. то направление, которое обращает критический или трансцендентальный идеализм в метафизику или, что то же самое, ищет первооснову явлений в пределах познающего разума.

Это совершенно ложно, учит Фриз, так как критический идеализм не метафизичен, а антропологичен, и познание наших трансцендентальных способностей не трансцендентально (априорно), а эмпирично. В этом ошибочном понимании, которое смешивает

психологию с метафизикой, объект познания со способом познания, принимая познание трансцендентального за трансцендентальное познание, заключается "предрассудок трансцендентального, кантовский предрассудок", господствующий во всяком метафизическом идеализме. Это направление совершенно ложно, учит и Герbart, так как предмет метафизики – не познающий разум, а реальное, независимое от всякого представления и познания бытие в себе. Это направление совершенно ложно, учит также Шопенгауэр, ибо познающий разум – это субъективное возникновение явлений, но ни в коем случае не первооснова вещей.

Между тем метафизический идеализм или принявшее идеалистическое направление учение об идентичности было первым и ближайшим направлением, происшедшим из кантовской критики. Сам философ не только наметил это направление, но и пошел по этому пути; он произнес знаменательные слова, что чувство и рассудок, эти две совершенно различные теоретические способности, имеют, может быть, один общий неизвестный нам корень, он поставил теоретический разум в зависимость от практического и связал их посредством рефлектирующей способности суждения.

Соединение интеллигибельного и эмпирического характера он сделал темой основной космологической проблемы, а соединение в одном и том же субъекте мышления и внешнего созерцания – темой основной психологической проблемы. Всюду в кантовской критике возбуждается вопрос о принципе и единстве наших способностей разума, и так как это единство считается непознаваемым, то оно идентифицируется с вещью в себе, следовательно, становится предметом метафизической проблемы, которую философ объявил неразрешимой. Попытка решить эту проблему из сущности разума была и должна была быть следующим шагом вперед.

## **2. ДАЛЬНЕЙШЕЕ РАЗВИТИЕ: РЕЙНГОЛЬД, ФИХТЕ, ШЕЛЛИНГ И ГЕГЕЛЬ**

Дело касается целого ряда подлежащих разрешению противоречий, содержащихся в нашем разуме. Чем глубже эти противоположные силы и чем шире их сфера, тем глубже и шире единство или корень, из которого они вытекают. Поэтому метафизический идеализм проходит ряд необходимых ступеней развития и повышает или углубляет и расширяет с каждым шагом понимание единства разума. И так как здесь должно быть познано происхождение наших способностей разума из единой первоосновы, то общая тема этого метафизического идеализма, заложенная уже в критике разума, есть учение о развитии разума. Познающий или теоретический разум содержит противоположность между чувством и рассудком, разум в целом – противоположность между познанием и хотением, а вселенная – противоположность между природой и свободой.

Первый вопрос, самый незначительный по объему, касается единства или корня наших теоретических способностей: доказывається, как из одной и той же способности представления

происходит чувственность и рассудок. Эту попытку делает Карл-Леонард Рейнгольд (1758–1823) в своей элементарной философии (1789).

Второй вопрос, захватывающий дальше и шире, касается единства всех способностей разума – теоретических и практических. Доказывается, как из чистого самосознания (я), корень которого есть воля, происходят все способности разума по необходимым законам развития духа, который должен созерцать и познавать, что он такое, и что он делает. Этот весьма важный и решительный шаг вперед делает Иоганн Готлиб Фихте (1762–1814) в своем учении о науке (1794–1799), главная тема которого не что иное, как учение о развитии духа.

Третий вопрос, самый широкий по объему, касается единства всего царства разума, общего корня чувственного и нравственного миропорядка, природы и свободы: противоположность между природой и духом должна быть разрешена из абсолютного принципа единства, который получает теперь название "абсолютной идентичности или разума". Это направление называется преимущественно "учением об идентичности" и имеет своими главными представителями Фридриха

Вильгельма Иосифа Шеллинга (1775–1854) и Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (1770–1831). Развитие разума в мире или разумное развитие мира – вот тема, в которой они оба согласуются до расхождения их точек зрения. Главные произведения первого, поскольку они касаются этой темы, относятся к 1797–1801 годам, оба основных сочинения второго – к 1807–1816 годам. Я не буду характеризовать здесь ближе эти, равно как и все другие формы развития послекантовской философии, а лишь отмечу их основные черты<sup>557</sup>.

Главная проблема этой принявшей монистическое и идеалистическое направление метафизики заключается в разрешении противоположности или в познании единства природы и духа. Прежде всего противоречие должно быть разрешено внутри человеческой природы, затем – внутри вселенной. Чувственность и разум находятся в конфликте в существе человека, и самая человеческая жизнь, ограниченная и конечная, являет собою противоположность божественной жизни. Единство чувственной и духовной природы человека состоит в эстетической свободе и развивается в красоте и искусстве, единство божественной и человеческой жизни, как оно

познается и ощущается в человеческой душе, заключается в религиозном чувстве и благочестивом самопожертвовании. Эстетическое понимание идентичности находит своих представителей во Фридрихе Шиллере, как философе (1759–1805)<sup>558</sup>, религиозное понимание во Фридрихе-Даниэле-Эрнсте Шлейермахере (1768–1834).

Во вселенной или в совокупной природе вещей подлежащая решению противоположность носит точно так же двоякий характер: более узкая противоположность между естественным и духовным миром, более глубокая и всеобъемлющая противоположность между вселенной и Богом. Разрешение первой осуществляется через понятие естественного и разумного развития, которое Шеллинг понимал натурфилософски и эстетически (художественно), а Гегель логически и теологически. Разрешение второй осуществляется через противоречащее пантеизму, мыслимое теистически учение о развитии Бога, т. е. через теософию, тему которой составляет мир в Боге или свобода и необходимость Божественного Откровения. Эту точку зрения старались обосновать: Франц фон Баадер (1765–1841) мистически, Шеллинг в своем позднейшем учении, претендующем на характер

позитивной философии, "исторически" и религиозно-философски, и Карл-Христиан-Фридрих Краузе (1781–1832) рационалистически и онтологически.

Основной проблемой было новое обоснование открытых Кантом принципов познания и свободы, естественного и морального миропорядка. Первый вопрос относился к характеру обоснования: метафизическое или антропологическое? В пределах метафизического направления возник спор о единстве или множественности принципов, о их идеальности или реальности. В пределах метафизического учения об идентичности возник вопрос о характере всеединого, о его идеальности или реальности: разум или воля? универсальная воля или индивидуальная воля? божественная или слепая воля? Бог в мире или мир в Боге?

### 3. ПОЗИТИВНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Противоположности еще не исчерпаны. Остается еще одна точка зрения, которая должна теперь выступить на арену философии, чтобы вызвать антитезу, которая пойдет гораздо дальше, чем все рассмотренные до сих пор противоположения, и которая касается не только метафизического идеализма на всех его ступенях, но и метафизического реализма и вообще всей метафизики, начатой Декартом и завершенной Гегелем, и не только метафизики нового времени, но и метафизики древности, начиная от древних ионических физиологов и кончая неоплатониками.

Эта антиметафизическая и антифилософская точка зрения обоснована и развита во Франции под именем "позитивной философии" в лекциях Огюста Конта. Он создал школу во Франции и в Англии и не остался без влияния в Германии и Италии<sup>559</sup>.

Согласно основному закону всякого интеллектуального развития и философия переживает три возраста: детство, юность и зрелый возраст. В детстве мыслят религиозно и теологически, в юности – метафизически, а в

зрелом возрасте – научно. Религия объясняет все при помощи богов и Бога, метафизика причинами и силами, наука – позитивными фактами и законами. Представления религии суть фикции, представления метафизики – абстракция, представления науки – законы, которые суть не что иное, как обобщенные факты и случаи. Религия достигает своей вершины в монотеизме, метафизика – в пантеизме, позитивная наука – в теории молекул.

Позитивная философия имеет дело только с могущими быть удовлетворенными и удостоверенными уже гипотезами, к которым, напр., не относятся материалистические гипотезы; она имеет дело только с обобщаемыми и обобщенными фактами, к которым не относятся, напр., психологические факты. Ее система есть распределение установленных фактов, начиная от самых общих и восходя к самым специальным: от величин к телам, от мировых тел к земным телам, от неодушевленных к одушевленным, от одушевленных к общественным или социальным; отсюда так называемая иерархия наук: математика, механика, астрономия, физика, химия, биология, социология.

#### 4. ПОРЯДОК ПОСЛЕКАНТОВСКОЙ СИСТЕМЫ

Этим логическим распределением и обзором дается также и исторический обзор. Правильность первого подтверждается согласованием со вторым. Ближайшее развитие критической философии должно было принять метафизическое и идеалистическое направление, оно должно было разработать через Рейнгольда, Фихте и Шеллинга точку зрения элементарной философии, учения о науках натурфилософии и учения об идентичности прежде, чем Фрис мог противопоставить им свою "антропологическую критику". История этих точек зрения относится к 1789–1801 годам. "Новая критика разума" Фриса появляется в 1807 году.

Принявшая монистическое и идеалистическое направление метафизика должна была достигнуть своей вершины в Шеллинге и Гегеле прежде, чем Гербарт мог выступить со своей новой метафизикой, противоречащей всякому монизму и идеализму. Феноменология Гегеля появляется в 1807 году, его логика в 1812–1816 годах. Главные пункты метафизики Гербарта следуют в 1808 году, его руководство к введению в

философию в 1813 году.

В том же самом году появляется первое сочинение Шопенгауэра. Когда он опубликовал свое главное произведение (1819), Гегель уже выпустил в свет свое основное произведение и уже начал свою имевшую огромное влияние ученую деятельность в Берлине. Ни против кого из своих противников Шопенгауэр не выступает так ожесточенно, как против Гегеля, ибо, оставляя в стороне другие мотивы ненависти, он видел в Гегеле завершение противоположного направления философии идентичности, "этой бессмыслицы", как он его называл. После того как Гегель закончил свою карьеру, а школа обнародовала его сочинения, появляются лекции о позитивной философии Канта.

В короткий период одного поколения (1790–1820) послекантовская философия установила и развила свои основные руководящие мысли, направления и противоречия. При этом весьма замечателен и значителен один факт. Эта новая философия придерживается еще сначала всецело кантовского направления и в стадии научного учения еще не желает быть ничем иным, как хорошо понятным кантовским учением. С Шеллингом она начинает смотреть на Канта свысока, и входит в моду говорить о "старом



Канте" как об отошедшей в прошлое величине. Тогда тройко развившемуся идеализму противопоставляется тройная антитеза, представители которой каждый по-своему призывают обратно к Канту. Фрис хочет быть кантианцем, но без тех ошибок, которые породил в предшествовавших ему идеалистах "кантовский предрассудок". Гербарт хочет выполнить требования кантовской критики, применяя ее к самому кантовскому учению, и называет себя кантианцем 1828 года. Шопенгауэр восхваляет основателя критической философии, как своего учителя, как величайшего из всех мыслителей, и хочет быть истинным кантианцем, единственным из всех продумавшим до конца учение своего учителя и разрешившим его проблему.

Так кантовское учение оказывает могучее влияние на последующие системы, которые описывают пути вокруг него, как вокруг своего центра, и, будучи удалены от солнца, стремятся снова к солнцу. Настоящее свидетельствует, что ни один философ не изучается так усердно, как Кант, произведения которого служат источником живой истины.

## Примечания

\* **Текст приводится по изданию:**

Фишер К. История новой философии. Иммануил Кант и его учение. Часть вторая. – Спб.: Издание т-ва "Знание", 1906.

*Перевод с нем. Д. Е. Жуковского и О. А. Аносовой.*

<sup>1</sup> Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Vorr. (Bd. VIII S. 444).

<sup>2</sup> Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (Bd. VIII S. 445 u. 446).

<sup>3</sup> Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Polgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft (1758). Hartenstein. I. Kants Werke Bd. VIII s. 428–438.

<sup>4</sup> Сравн. это сочинение т. IV кн. I. Гл. VII, Гл. IX.

<sup>5</sup> Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Haupts. I. Met Anfangsgr. der Phoronomie Erklär. 2 Anmerk. 2 und 3 (Bd. VIII s. 459–461).

<sup>6</sup> Metaph. Anfangsgr. der Naturwiss. Hptst. I Erklär.  
1 Anmerk. 1 und 2.

<sup>7</sup> Metaph Anfang. der Naturwiss. Hauptst. I Lehrs. 1.

<sup>8</sup> Metaph. Anfangsgr. der Naturwiss. Hauptst. I  
Lehrs. 1. Beweis Erster Fall.

<sup>9</sup> Там же. Hauptst. I Lehrs. 1. Zweiter Fall.

<sup>10</sup> Там же. Hauptst. I Lehrs. 1. Dritter Fall.

<sup>11</sup> Metaph. Anfngsgr. d. Naturwis. Hauptst. II Met.  
Anfgr. d. Dynamik. Erkl. 1.

<sup>12</sup> Там же. Hauptst. II. Lehrs. 1. Beweis.

<sup>13</sup> Там же. Hauptst. II. Erkl. 2. Zusatz.

<sup>14</sup> Там же. Hauptst. II Lehrs. 2. Beweis.

<sup>15</sup> Там же. Hauptst. II Zusatz.

<sup>16</sup> Там же. Hauptst. II Erkl. 3. Lehrs. 3. Beweis Erkl.  
4. Anmrk. 1.

<sup>17</sup> Там же Hauptst. II Erkl. 5 Anmrk Bd. VIII, S.  
3482–480.

<sup>18</sup> Ср. это сочинение т. IV кн. II, гл. XII, стр.  
540–541.

<sup>19</sup> Metaph. Anfangsgr. u. s. f. Hauptst. II Lehrs. 4  
Bew. Anm. In. 2.

<sup>20</sup> Там же. Hauptst. II Lehrs. 5. Bew. Anmkg.

<sup>21</sup> Там же Hptst. II Lehrs. 6.

<sup>22</sup> Там же Hauptst II Lehrs 5 Anmkg.

<sup>23</sup> Там же Hauptst. II Erkl. 6 Anmrkg.

<sup>24</sup> Там же Hauptst. II Schrs. 7 Beweis.

<sup>25</sup> Met. Anfangsg. u. s. f. Hauptst. II Lehrs. 7 Anmkg.

<sup>26</sup> Там же Hauptst. II Enkl. 7.

<sup>27</sup> Там же Hauptst. II Erkl. 7 Zusatz.

<sup>28</sup> Там же Hauptst. II Lehrs. 8 Beweis.

- 29 Met. Anf. u. s. f. Haupt. II Schrs. 8 Zusatz 2.
- 30 Там же, Hauptsr. II Lehrs. 8. Anmkg. 1 u. 2.
- 31 Там же. Hauptst. II Anmkg. zur Dynamik.
- 32 Met. Anf. u. s. f. Hauptst. II Aug. Anmkg. zur Dynamik: 2.
- 33 Met. Anfgsgr. u. s. f. Hauptst. II Allgem. Anmkg. zur Dinam.: 2.
- 34 Там же. Hauptst. II Allg. Anmk. zur Dynam.: 3.
- 35 Там же. Hauptst. II Allg. Anmkg. zur Dynamik: 4 (Bd. VIII S. 1523–526).
- 36 Сравн. это сочинение т. IV, Кн. II, Гл. VI, стр. 435–439.
- 37 Met. Anfangsgr. Hauptst. II Allg. Anmrg. z. Dynam. (Bd. VIII. 526–530).
- 38 Там же. Hauptst. III Met. Anfangsgr. der Mechanik. Erklär. 1 Anmkg.
- 39 Там же. Hauptst. III Erkl. 2 Lehrs. 1 Beweis.

- Zusatz. Anmrk.
- 40 Там же Hauptst. III Schrs. 2.
- 41 Сравн. опровержение идеализма (Кр. ч. р. 1787). Сравн. это сочинение Т. IV Кн. II гл. VII.
- 42 Там же. Hauptst. III Lehrs. 2. Beweis. Сравн. это соч. т. IV, кн. II, гл. VII, стр. 443–446.
- 43 Met. Anf. f. s. f. Haupt. III Lehrs. 2 Anmrg. Ср. т. IV этого сочин. кн. II, гл. VII, стр. 445, след. там же гл. X, стр. 501–502.
- 44 Met. Anf. u. s. f. Haupt. III Lehrs. 3.
- 45 Там же. Hauptst. III Lehrs. 3 Beweis.
- 46 Там же. Hauptst. III Lehrs. 3. Anmrg.
- 47 Там же Haupts. III. Lehrs. 4.
- 48 Там же Hauptst. III Lehrs. 4. Anmrk. 1.
- 49 Metaph. Anf. u. s. f. Hauptst. III Lehrs. 4 Beweis. Zus. 1 u. 2.

50 Metaph. Anfangsgs. u. s. f. Hauptst. III Allgem. Anmkg. zur Mechanik.

51 Там же Hauptst IV Met. Anfangsgr. der Phänomenologie. Erklärung.

52 Там же. Hauptst. IV Erkl. Anmkg.

53 Там же. Hauptst. IV Lehrs. 1. Beweis.

54 Там же Hauptst. IV Lehre. 1. Beweis.

55 Met. Anfangsgr. u. s. f. Hauptst. IV Lehrs. Bew. Anmkg.

56 Met. Anfangsgr. u. s. f. Hauptst. IV Lehrs. 3. Bew. Anmkg.

57 Там же Hauptst. IV Allg. Anmkg. zur Phänomenologie.

58 Там же Hauptst. IV Allg. Anmkg. z. Phänomenologie (Bd. VIII s. 559–564).

59 Сравн. это сочинение т. IV, книг. II, гл. XI, стр. 523–525.

60 Metaph. Anfangsgr. der. Naturwiss. Hauptst. IV Allg. Anmkg. z. Phän. (Bd. VIII S. 567).

61 Сравн. выше Гл. II. стр. 31–33.

62 Metaph. Anf u. s. f. Hauptst. IV Allg. Anm. z. Phän. (Bd. VIII s. 565–568).

63 Сравни это сочинение т. IV. Кн. II Гл. XIII, стр. 548–556. Гл. XV, стр. 588–593.

64 Grundlegung sur Metaph. der Sitten. Abschnitt I. Uebergang von der gemein. sittlichen Vernunfterkennniss zur philosophischen (Bd. IV. s. 10–26).

65 Grundl. z. Metaph. der Sitten. Abschn. I (Bd. IV, S. 10–14).

66 Grundl. zur Metaph. der Sitten. Abschn. I (Bd. IV, S. 14–18).

67 Grundl. z. Metaph. der Sitten. Abschn. I (Bd. IV, S. 18–22).

68 Grundl. z. Met. der Sitten. Abschn. II: Uebergang von der popul. sittlich. Weltweisheit z.

Metaph. d. Sitten. (Bd. IV. S. 26–30).

<sup>69</sup> Там же. Abschn. II (Bd. IV. S. 26–33).

<sup>70</sup> Там же. Abschn. II (Bd. IV. S. 33–36).

<sup>71</sup> Там же. Abschn. II (Bd. IV. S. 36–41).

<sup>72</sup> Там же. Abschn. II (Bd. IV. S. 40–43).

<sup>73</sup> Там же. Abschn. II (Bd. IV. S. 43–51).

<sup>74</sup> Grundl. z. Metaph. der Sitten. Abschn. II (Bd. IV. S. 51–60).

<sup>75</sup> Grundl. z. Met. der Sitten. Abschn. II (Bd. IV. S. 58–59).

<sup>76</sup> Grundl. z. Metaph. der Sitten. Abschn. II (Bd. IV S. 56–57).

<sup>77</sup> Grundl. z. Metaph. der Sitten. Abschn. II (Bd. IV S. 60–72). Сравн. Kr. d. pr. Vern. Th. I. Buch I. Hauptst. I. § 8 (Bd. IV. S. 142–145).

<sup>78</sup> Grundl. z. Met. d. Sitt. Abschn. III. Uebergang von der Metaph. d. Sitt. zur Krit. d. prakt. Vernunft (Bd.

IV S. 73–93).

<sup>79</sup> Kr. d. pr. Vern. (Bd. IV, s. 103 Anmkg). Kr. практ. разума пер. Соколова стр. 8.

<sup>80</sup> Kr. чист. раз. трансц. диал. Кн. II, отд. II, гл. IX, 4, III. Сравн. это сочинение, т. IV, кн. II, гл. XIII, стр. 546–556.

<sup>81</sup> Kr. d. pract. Vern. Kritisch. Beleucht. der Analyt. d. r. pr. Vern. (Bd. IV, s. 204–224, в особен. 209–220). Kr. пр. раз. пер. Сок. Критич. освещен. аналитики практ. разума, стр. 109–127.

<sup>82</sup> Krit. d. prakt. Vern. Krit. Beleucht. der Anal. u. s. f. (Bd. IV, s. 209), Крит. практического разума пер. Соколова. Критическое освещение и т. д. стр. 113.

<sup>83</sup> Сравн. это сочинение т. IV, кн. II. Гл. XIII стр. 546 и след.

<sup>84</sup> Krit. d. prakt. Vern. Kritische Beleucht. u. s. f. (Bd. IV, S. 210–213). Крит. практ. раз. стр. 115–117.

<sup>85</sup> Там же (Bd. IV, s. 210), стр. 114.

<sup>86</sup> Сравни это сочин. т. IV кн. II, гл. XIII, стр. 548, след.

<sup>87</sup> Kr. d. pr. Vern. Kritische Beleucht. u. s. f. (Bd. IV, S. 220). Кр. практ. раз. Критич. освещ. и т. д. стр. 123.

<sup>88</sup> Сравни Einzig, möglich. Beweisgr. u. s. f. (Bd. V S. 117 flgd.). Сравни это сочинение т. IV, кн. I, гл. XIV, стр. 231–240. Kr. d. pract. Vern. (Bd. IV. S. 217 flgd.). Кр. пр. раз. стр. 120 след.

<sup>89</sup> Там же, S. 217–218, стр. 120–121.

<sup>90</sup> Там же S. 219, стр. 122.

<sup>91</sup> Сравни Einzigmöglicher Beweisgrund u. s. f. (S. 219)

<sup>92</sup> Сравни Einzigmöglich. Beweisgrund u. s. f. 219–220.

<sup>93</sup> Kr. d. pr. Vern. (Bd. IV, S. 214). Кр. практ. раз., стр. 117.

<sup>94</sup> Kr. d. pr. V. (Bd. IV, S. 214). Кр. ч. раз., стр.

117–118.

<sup>95</sup> Сравни это сочинение, т. IV, книг. II, гл. XIII, стр. 551–556.

<sup>96</sup> Jos. Priestley. The doctrine of philosophical necessity (1777).

<sup>97</sup> Krit. d. pr. Vern. (Bd. IV, S. 214–211). Кр. практ. раз., стр. 118.

<sup>98</sup> Kr. d. pr. Vern. (Bd. IV S. 215 flgd.). Кр. пр. раз. стр. 118–119.

<sup>99</sup> Kr. d. pr. Vern. (Bd. IV S. 216). Кр. практ. раз. стр. 119.

<sup>100</sup> Krit. d. pract. Vern. (S. 216–217). Кр. пр. раз. стр. 114–120.

<sup>101</sup> A. Trendelenburg, Hist. Beitr. Th. III. S. 257. Сравн. мою Prorectorsrede "Ueber das Problem der menschlichen Freiheit" (Heidelberg. 1875 S. 23–28).

<sup>102</sup> A. Schopenhauer. Die beiden Grundprobleme der Ethik. Ueber die Grundlage der Moral. S. 10. § 180–182.

<sup>103</sup> A. Schopenhauer. Die beiden Grundprobleme der Ethik. Ueber die Grundlage der Moral. § 9. S. 172–178.

<sup>104</sup> Сравни это сочинение т. IV кн. II гл. X стр.

<sup>105</sup> Krit. d. pr. V. (Bd. IV S. 220). Кр. пр. раз. Крит. Осв. стр. 123.

<sup>106</sup> Grundl. zur. Met. der. Sitten. (Bd. IV S. 74–76).

<sup>107</sup> Krit. d. pr. Vern. (Bd. IV S. 97 и 98). Кр. пр. раз. стр. 3.

<sup>108</sup> Kr. d. pr. Vern. (Bd. IV S. 116–146). Кр. пр. раз. Об основоположениях чистого практического разума стр. 20–52.

<sup>109</sup> Kr. d. pr. Vern. S. 127–128. Кр. пр. раз. стр. 32

<sup>110</sup> Kr. d. r. V (Bd. IV S. 146–164). Кр. пр. раз. стр. 55–62.

<sup>111</sup> Krit. d. pr. Vern. S. 163–175 S. 182. Кр. пр. раз. Понятие о предмете чистого практическ. раз. стр. 73–80, стр. 88.

<sup>112</sup> Kr. d. pr. V. (Bd. IV, T. 183–224). Кр. пр. раз. О побуждениях чист, пр. раз., стр. 88–107.

<sup>113</sup> Перевод Вл. Соловьева.

<sup>114</sup> Там же (Bd. IV S. 195–198).

<sup>115</sup> Kr. d. pr. V. (Bd. IV, T. 198–203, T. 249). Кр. пр. раз., стр. 102–107, стр. 152 след. примечание.

<sup>116</sup> Кр. пр. раз. стр. 104–105.

<sup>117</sup> Kr. g. pr. Vern. (Bd. IV. S. 208). Кр. пр. раз., стр. 112.

<sup>118</sup> Kr. d. pr. V. (Bd. IV, S. 225–228). Кр. пр. раз. О диалектике чистого пр. раз. вообще, 128–131.

<sup>119</sup> Там же (Bd. IV. S. 229–232), стр. 132–135.

<sup>120</sup> Kr. d. pr. V. (Bd. IV, S. 233 след.). Кр. пр. раз.

<sup>121</sup> Kr. d. pr. V (Bd. IV, S. 240–243). Кр. пр. раз. О первенстве чистого практического разума в его соединении со спекулятивным, стр. 143–145.

<sup>122</sup> Kr. d. pr. V. VI (Bd. IV, S. 243–245). Кр. пр. р. Бессмертие души, как постулат и т. д. (стр. 146–148).

<sup>123</sup> Kr. d. pr. V. (Bd. IV, S. 245–254). Кр. пр. раз. Бытие Божие, как постулат и т. д., стр. 149–157.

<sup>124</sup> Kr. d. p. V. (Bd. IV. T. 268). Кр. пр. р. Об уверенности из потребности чист. раз., стр. 172 примеч.

<sup>125</sup> Kr. d. pr. V. (Bd. IV, T. 254–270). Кр. пр. р., стр. 158–174. Ср. это сочин. т. IV, книга II, гл. XIV, стр. 568 сл.

<sup>126</sup> Kr. d. p. V. (Bd. IV T. 274–287). Кр. пр. раз. Учение о методе, стр. 177–190.

<sup>127</sup> Там же (Bd. IV, S. 288–290). Учение о методе, стр. 191–193.

<sup>128</sup> Metaph. d. Sitten Th. I Metaph. Anfangsgr. d. Rechtslehre Einleitung Recension von Schulz's Versuch einer Einleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion 1783 (Bd. V T. 337 flg.). Vorr. Einltg. in die Metaph. d. Sitten III (Bd. V T. 3 flg. T. 17).

<sup>129</sup> Met. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einleit. in die Rechtsl. § A – C (Bd. V. S. 29–31).

<sup>130</sup> Recension von Gottl. Hufeland's Versuch über den Grundsatz des Naturrechts 1786 (Bd. V. S. 357–362). Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehr. Einleitung in die Rechtslehr. § D (Bd. V. S. 32).

<sup>131</sup> Metaph. Anf. die Rechtslehre. Einl. in die Rechtslehr. § B. – Anhang zur Einleit. in die Rechtslehr. Vom zweideutigen Recht (jus aequivocum), I и II (Bd. V S. 34–37).

<sup>132</sup> Там же. A. Einteil. der Rechtspflichten (Bd. V. S. 37 flgd.).

<sup>133</sup> Там же. Allg. Rechtsl. Th. I. Hauptst. I § 8 и 9 (Bd. V. S. 58–60). Ср. Hauptst. II § 15 (Bd. V. S. 68).

<sup>134</sup> Там же. B. Allg. Einth. d. Rechte (Bd. V. S. 38–40).

<sup>135</sup> Metaph. Anf. d. Rechtslehr. Th. I (Bd. V. S. 47–55). Сравн. Hauptst. II, § 13, S. 67.



<sup>136</sup> Там же Th. I. Hauptst. III, § 10 (Bd. V, S. 62 flgd.).

<sup>137</sup> Там же Th. I. Hauptst. I, § 4. (Bd. V, S. 49–51). Hauptst. II, § 10 (Bd. V. S. 64).

<sup>138</sup> Anf. d. Rechtslehre Th. I. Hauptst. II Abschn. I, § 14 (S. 67 flgd.).

<sup>139</sup> Там же Th. I. Hauptst. II Abschn. II, § 18–21 (Bd. V, S. 76–81 flgd.).

<sup>140</sup> Met. Anf. d. Rechtsl. Th. I. Hauptst. II, Abschn. III, § 31 (Bd. V. S. 91–93).

<sup>141</sup> Там же Th. I. Hauptst. II. Abschn. III, § 31 (Bd. V S. 98 flg.).

<sup>142</sup> Met. Anf. d. Rechtslehr. Th. I Hauptst. II. § 31. Mr. II (Bd. V. S. 97 und. 98). Сравни Von. der. Unrechtmässig des Büchernachdruckes 1785 (Bd. V. S. 345–356).

<sup>143</sup> Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Th. I. Hptst. II. Abschn. III, § 22–30 (Bd. V. S. 83–86).

<sup>144</sup> Там же § 28–30 (Bd. V. S. 86–90).

<sup>145</sup> Смотри выше, стр. 138. Сравни Rechtslehre § 41–42. Uebergang von dem Mein und Dein im Naturzustande zu dem im rechtlichen zustande überhaupt (Bd. V. S. 116–119).

<sup>146</sup> Met. Anf. der. Rechtsl. Th. III Das. öffentliche Recht. § 43 u. 44. Bd. V. S. 143–145.

<sup>147</sup> Там же, § 45 (S. 146).

<sup>148</sup> Met. Anf. der Rechtsl. § 46 (S. 146 и 147).

<sup>149</sup> Там же, § 46 Anmerk. (S. 147 flgd.).

<sup>150</sup> Met. Anf. d. Rechtsl. § 47.

<sup>151</sup> Там же, § 51 (S. 175 и 176).

<sup>152</sup> Met. Anf. Rechtsl. § 52 (S. 177 flgd.).

<sup>153</sup> Там же, § 47 (S. 148).

<sup>154</sup> Там же, § 47. Allg Anmkg. C (S. 162).

<sup>155</sup> Там же, § 52 (S. 77).

<sup>156</sup> Там же, § 48 (S. 149).

<sup>157</sup> Met. Auf. der Rechtsl. Th. II, Abschn. I, § 49 (Bd. V. S. 149–151).

<sup>158</sup> Колебания и противоречия в учении о праве Канта бросаются в глаза всякому читателю, который внимательно прочтет и сравнит следующие места о реформе и революции: Rechtsl. Th. II, Abschn. I, Allg., Anmkg. A (S. 151–157) и § 52 (S. 176–179).

<sup>159</sup> Rechtsl. Th. II, Abschn. Allg. Anmkg. von den rechtl. Wirkungen aus der Natur des bürgerlichen Vereins. A (V. S. 152–153).

<sup>160</sup> Rechtslehre § 52 Anmkg. (S. 178 u. 179).

<sup>161</sup> Rechtsl. Th. II, Abschn. I, Allg. Anmg. A (S. 154).

<sup>162</sup> Там же (S. 151 flgd.).

<sup>163</sup> Rechtsl. S. 153–156, Anmkg.

<sup>164</sup> Там же. Allg. Anmkg. A. (S. 156).

<sup>165</sup> Rechtsl. Th. II, Abschn. I, § 49 (S. 150).

<sup>166</sup> Там же. Allg. Anmkg. A. (S. 155 flgd.).

<sup>167</sup> Rechtsl. Th. II, Abschn. I, § 52 (S. 177).

<sup>168</sup> Там же (S. 156).

<sup>169</sup> Rechtsl. Th. II, Abschn. I, Allg. Anmkg. B. (S. 157 flgd.).

<sup>170</sup> Там же, B. (S. 159).

<sup>171</sup> Rechtsl. Allg. Anmkg. C. (V. S. 160–162).

<sup>172</sup> Там же, D. (S. 162–164).

<sup>173</sup> Rechtsl. Allg. Anmkg. E. I. (S. 166 und 167).

<sup>174</sup> Rechtsl. B. I (S. 167–169. S. 168–173).

<sup>175</sup> Rechtsl. E. II (S. 173).

<sup>176</sup> P. I. A. Feuerbach: Revision der Grundsätze und Grundbegriffe des positiven und peinlicher Rechts (Erfurt 1799). Cap. I. S. 49 flgd. Anhang zu dem vorhergehendem Gap. S. 76 flgd. S. 89–Derselbe:

Ueber die Strafe als Sicherungsmittel u. s. w. (Chemnitz 1800) S. 94–96 и S. 100–113.

<sup>177</sup> Rechtsl Th. II, Abschn. II Das Volkerrecht § 53–59 (V S. 180–187).

<sup>178</sup> Rechtslehre Th. II, Abschn. II, § 61 (Bd. V S. 188 flgd.).

<sup>179</sup> Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf (1795) (Bd. V. S. 411–466).

<sup>180</sup> Zum ewigen Frieden Abschn. I (Bd. V. S. 414–420).

<sup>181</sup> Смолр. предшествующ. главу.

<sup>182</sup> Zum ewigen Frieden Abschn. II (Bd. V. S. 421–434). Сравни Rechtsl. Th. II, Abschn. III § 62 Besche. (Bd. V. S. 190–194).

<sup>183</sup> Zum ewigen Frieden Abschn. II. Erster Zusatz: Von der Garantie des ewigen Friedens (Bd. V. S. 435–444).

<sup>184</sup> Met. Anfangsgr. d. Tugendlehre. Einleit. I. Erörterung des Begriffs einer Tugendlehre

(Bd. V. S. 202 flgd.).

<sup>185</sup> Смолр. выше глава VI, стр. 78–80.

<sup>186</sup> Met. Anfanggr. d. Tugendlehre. Einleit. II. III (Bd. V. S. 206–310).

<sup>187</sup> Met. Anfangsgr. d. Tugendl. Einleit. IV. – V (S. 210–214).

<sup>188</sup> Met. Anf. d. Tugendl. Einleit. VII (S. 215), XVIII Anmkg. (S. 239).

<sup>189</sup> Там же, Einleit. II Anmkg. VII (Bd. V. S. 208. S. 215).

<sup>190</sup> Met. Anfangsgr. d. Tugendl. Einl. XIII. Allg. Grunds. d. Metaph. der Sitt. in Behandlung einer reinen Tugendlehre (V. S. 229–232). Сравни: Tugendlehr. Buch I, Abth. I, Hptst. II. Zweiter Artikel § 10 (Bd. V. S. 264).

<sup>191</sup> Met. Anfangsgr. d. Tugendl. Einleit. XII a. c. d. XVI, XVII (Bd. V. S. 225, 228, 229, 235–237).

<sup>192</sup> Там же, Th. I, Buch I, Hptst. III, Absch. II. Von dem ersten Gebot aller Pflichten gegen sich selbst, §

14–15 (V. S. 275–276).

**193** Metaph. Anfangsgr. d. Tugendl. Einltg. XII b. (V. S. 226 и 227). Eth. Elementarl. Buch I, Einltg. § 1–3 (V. S. 245–247). Ebendas. Buch I, Hauptst. III, Abschn I, § 13 (V. S. 271–273 Amrkg.). О кантовском учении о совести смотри выше гл. VII. II. 2.

**194** Tugendl. Th. I, Buch II, Hauptst. III, Abschn. I. § 13 (V. S. 273). Ebendas. Th. II, Abschn. II. Beschl. (V. S. 329–332). Schlussanmkg. § 18 (S. 278 flgd.).

**195** Tugendl. Th. I, Buch I, Hauptst. III, Episod. Abschn. Von der Amphibolie der moral. Rechtsbegriffe u. s. f. § 16 и 17 (V. S. 276–278).

**196** Tuganlehre. Th. I, Buch I Hauptw. I Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst als ein animalisches Wesen § 6 и 8 (Bd. V. S. 250–259).

**197** Tugenl. Th. I. Buch I. Hauptst. II, Die Pflicht des Menschen gegen sich selbstbloss als moralisches Wesen betrachter § 9–12 (Bd. V. S. 259–271 Schlus.). Сравни Kant: Ueber ein vermeintl. Recht aus Menschenliebe zu lügen (1797) (Bd. V. S. 467–476).

**198** Eth. Elementarlehre. Buch II, Hauptst. I Erster Abschnitt § 23–25 (Bd. V. S. 284–286).

**199** Eth. Elementarl. Th. I, Buch II, Hauptst. 1, Absch. I, A. § 29–31 (Bd. V. S. 289 flgd.). B. § 32–33 (V. S. 292–293). § 361 b. (V. S. 297 flgd.).

**200** Там же. Th. I, Buch II. Hauptst. 1. Abschn. I § 36 a. (V. S. 297)

**201** Eth. Elementarl. Th. I Buch II. Hauptst. I Abschn. § 31 (V S. 294–295).

**202** Eth. Elementarl. § 36 c. (V. S. 298).

**203** Eth. Elementarl. Th. I Buch II. Hauptst. I Abschn. II § 42–44 (V. S. 304–507).

**204** Там же, Beschlus. der Elementarl. Zusatz: Von den Umgangstugenden § 43 (V. S. 315).

**205** Eth. Elementarl. Th. I. Buch II Hauptst II Beschluss der Elementarlehre. Von der wenigsten Vereinigung der Liebe mit der Achtung m der Freundschaft § 46–47 (V. S. 309–314).

<sup>206</sup> Eth. Elementarl. Th. II Eth. Methodenlehr. Abschn. I Die ethische Didactik § 49–52 (V. S. 319–327).

<sup>207</sup> Eth. Element. Th. II Abschn. II Die ethische Asketik § 53 (V. S. 328–329).

<sup>208</sup> Kant über Pädagogik Herausgegeben von Dr. Fr. Th. Rink (Kgsb. 1803. ges. Ausg. Bd. X. S. 379–450). В объявлении о лекциях Кенигсбергского Университета на зимний семестр 1776–1777 обозначено: "Практические указания для воспитания детей, читает господин профессор Кант, публично".

<sup>209</sup> См. это сочин. т. IV, кн. I, гл. XV (стр. 257–262).

<sup>210</sup> О Базедовском Филантропине в Дессау смотр. Н. Goring. I. B. Bosedows ausgewählte Schriften u. s. f. (Langensalz. 1880) S. LXXXVIII – XCII.

<sup>211</sup> Kants sämmtl. Werke. (Herausg. von. Hartenstein Lpz. 1867) Bd. II S. 457. Статья, подписанная К., появилась 27 марта 1777 года. Сравни, К. Reike: Kantiana, Beitrage su I. Kants Leben und Schriften

(Kgsb. 1860) S. 68–81. Здесь сообщаются еще две другие статьи из Кенигсбергской газеты, касающиеся Базедовского Филантропина от 28 марта 1776 и 24 августа 1778 года, которые Рейке приписывает перу нашего философа. Гартенштейн оставляет вопрос о первой статье нерешенным, вопрос же о последней решает в отрицательном смысле, основываясь на стиле (Voir. Bd. II. S. X и XI). В оценке Филантропина обе эти статьи совпадают с безусловно кантовскою статьей от 27 марта 1777 года. В первой говорится: "Для всякого общества и для каждого отдельного гражданина мира очень важно познакомиться с учреждением, при посредстве которого устанавливается совершенно новое положение вещей". В последнем говорится: "Когда же наступит счастливая эпоха, когда при упоминании о других замечательных событиях можно будет сказать: со времени улучшения школьного дела?" Филантропин был открыт 27 декабря 1771 года в день рождения князя Дессауского и 13 мая 1776 года должен был представить миру первый результат своих начинаний. Кант смотрел на учреждение как на единственную в своем роде "школу-эксперимент", но после некоторого опыта он ясно видел и ошибки.

[212](#) Pädagogik. Von der praktischen Erziehung (Bd. X S. 440 und S. 443).

[213](#) О поговорке: это может быть правильно в теории, но не годится для практики (Berl. Monatshefte Sept. 1793 ges. Ausg. Bd. V S. 363–410). Содержание этой статьи указывает, почему я отвожу ему это место в моем изложении: теория, о которой здесь говорится, есть учение о праве и нравственности.

[214](#) О поговорке и т. д. (Bd. V S. 365–307\*\*\*).

[215](#) О поговорке и т. д. (Bd. V S. 367–368).

[216](#) О поговорке и т. д. (Bd. V S. 368–369. S. 382 S. 303).

[217](#) Там же (V S. 369–382).

[218](#) О поговорке и т. д. (Bd. V S. 385–402).

[219](#) О поговорке и т. д. (Bd. V. S. 403–410).

[220](#) Zum ewigen Frieden (1795) Anhang I. Ueber die Misshelligkeit zwischen der Moral und der Politik in

Absicht auf den ewigen Frieden II Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach dem transc. Begriff des öffentlichen Rechts, Bd. V. S. 446–466).

[221](#) Zum ewigem Frieden. Anhang I (Bd. V S. 446–459 u. s 451–452).

[222](#) Zum ewigen Frieden Anhang II (Bd. V. S. 459–466).

[223](#) Сравн. это сочинение т. IV, гл. XI, стр. 189.

[224](#) Сравн. это сочин. т. IV, кн. I, гл. X, стр. 174–175.

[225](#) Von der verschiedenen Racen der Menschen zur Ankündigung der Vorlesungen über physische Geographie im Sommerjahr 1775. Эта статья была переработана и переиздана в сборнике Энгельса "Philosoph für die Welt" (Собр. соч. Bd. X, S. 23–44). Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace (Berl. Monatsschrift Novemb. 1785 и собр. соч. Bd. X, S. 45–64). Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie (Deutscher Merkur Jena 1788. Собр. соч. Bd. X, S. 65–98). Сравни это сочинение т. IV, книг. I, глав.

VII, стр. 130–131.

<sup>226</sup> Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798) Vorrede (собр. соч. Bd. X, S. 115 след. Существует в русском переводе Соколова).

<sup>227</sup> Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace (Bd. X, S. 57).

<sup>228</sup> Von den verschiedenen Racen der Menschen 1 (Bd. X. S. 25).

<sup>229</sup> Там же, 3 (Bd. X. S. 32 Anmrk.).

<sup>230</sup> Там же, 4 (S. 44) Сравн. Physische Geographie Einl. § 4. Th. II Abschn. I § 3 (Bd. IX. S. 140–143 S. 327 flgd.). Сравн. это сочинение т. IV, стр. 189.

<sup>231</sup> Там же, 1 (Bd. X S. 25).

<sup>232</sup> Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace 6 (X S. 58).

<sup>233</sup> Von den versch. Racen. d. M. 1 (X. S. 26).

<sup>234</sup> Там же (X S. 26).

<sup>235</sup> Von den verschied. Racen. d. M. (X S. 26–27).

<sup>236</sup> Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace 1–6 (X S. 57–50).

<sup>237</sup> Von den versch. Rac. d. M. 2 (X S. 28–30). Bestimm. des Begriffs, u. s. f. 2 (X S. 49 след.).

<sup>238</sup> Там же 2 (X S. 49–50).

<sup>239</sup> Von der verschied. Racen d. M. 2 (X S. 28–30) Bestimmung des Begriffs u. s. f. (X S. 49).

<sup>240</sup> Von den versch. Racen d. M. (Bd. X. S. 32–33).

<sup>241</sup> Von d. verseil. Racen. d. M. 3 (X. 33–37).

<sup>242</sup> Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace 6 Anmkg. (X S. 61).

<sup>243</sup> Сравн. это сочин. т. VI, кн. II, глава IX. Сравн. Н. Карт.: Die Entwicklung der Chemie in der neuern Zeit S. 61–64 S. 182. Того же автора: Beitr. St. III S. 225.

<sup>244</sup> Ueber den gebrauch teleolog. Principien in der Philosophie (Bd. X S. 72–78).

[245](#) Там же (Bd. X S. 91–92).

[246](#) Там же (X. S. 82–89).

[247](#) Ueber den gebrauch teleol. Principien in der Philosophie (X. S. 92).

[248](#) Ueber den gebrauch teleol. Principien in der Philosophie (Bd. X S. 92–94).

[249](#) Mutmassl. Anfang der Menschengeschichte (Berl. Monatsschr. Jan. 1786) Bd. IV S. 339–358.

[250](#) Idee zur allgemeinen geschiente in weltbürgerl Absicht (Berliner Monatsschr. Now. 1784) Bd. IV S. 291–309.

[251](#) Idee su einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht IV – VI (Bd. IV, S. 297–301).

[252](#) Idee sur allg. Gesch. in weltbürg. Absicht VII (Bd. IV, S. 301–304).

[253](#) Хилиазм есть учение о наступлении тысячелетнего Царства Христова на земле.

Примеч. переводчика.

[254](#) Idee sur allgemein. Geschieht, in weltbürg. Absicht (Berl. Monatsschrift. Nov. 1784) VIII (Bd. IV. S.).

[255](#) Beantwortung der Frage: Was ist Auklärung (Berliner Monatsschrift. Dec. 1784). Смотр. собр. соч. (Bd. I S. 109–118).

[256](#) Там же (Bd. I. S. 111).

[257](#) Beantwortung der Frage u. s. f.

[258](#) Beantwort. der Frage u. s. f. (Bd. I S. 112 flgd.).

[259](#) Там же (Bd. I S. 113).

[260](#) Beantwortung der Frage u. s. f. (Bd. I S. 114 и 115).

[261](#) Beantwortung der Frage u. s. f. (Bd. I S. 115–116). Смотри глава XI стр.

[262](#) Beantwort. d. Frage u. s. f. (Bd. I S. 117–118).

[263](#) Там же (стр. 117). Возвращаясь к вопросу:



"что называется просвещением", в немного более позднем сочинении Кант повторяет, что просвещение заключается не в том, чтобы иметь знания, а в том, чтобы пользоваться ими, т. е. чтобы самому мыслить. "Нельзя сохранить разума, не пользуясь им. Поэтому просвещение заключается в максиме самосохранения разума. Значительно легче воспитывать в этой максиме отдельных людей, чем сделать ее основным направлением всей эпохи. Заложить посредством воспитания просвещение в единичных субъектах сравнительно легко, нужно только начать рано приучать молодые головы к этой рефлексии. Просветить же эпоху очень трудно, ибо оказывается очень много внешних препятствий, которые частью запрещают, частью затрудняют эту педагогическую работу" (что значит: ориентироваться в мышлении?) (Bd. I. S. 126).

<sup>264</sup> Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie (Bd. IV S. 96).

<sup>265</sup> Kants Recension des zweiten Theiles der herderschen Ideen (Bd. IV S. 328–337).

<sup>266</sup> Сравни это сочинение т. IV, кн. I, гл. X, стр. 175–176.

<sup>267</sup> Kants Rezension der Schrift von Moscati (Konigsb. gel. und hol. Zeitungen 1771). Сравни Reicke: Kantiana Nachtrag za I. Kants Schriften S. 66–68.

<sup>268</sup> Kants Recension des I Th. der herdersch. Ideen (Bd. IV S. 323 и 324).

<sup>269</sup> Erläuterung des Recensenten der herderschen Ideen zu einer Philos. der Gesch. der Menschheit über ein im Febr. des deutsch. Merkur (1785) gegen diese Recension gerichtetes Schreiben (Bd. IV S. 325–328).

<sup>270</sup> Kants Recension d. II Theils der herderschen Ideen (Bd. IV. S. 336–337).

<sup>271</sup> Recension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Meuschen ohne Unterschied der Religion Theil I (Räsonnirendes Bücherverzeichniss. Königsberg 1783). Bd. V S. 337–344.

<sup>272</sup> Ср. т. IV, кн. I, гл. XVI стр. 296–298

<sup>273</sup> Там же, т. IV. кн. II, гл. XV стр. 593–596.

<sup>274</sup> Там же, т. V, кн. I, гл. VII стр. 102–104, гл. IX, стр. 125–129, гл. XIII стр. 190. Ср. Kant: Ueber einen neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie (Bd. I. S. 191).

<sup>275</sup> "Einige Bemerkungen..." Bd. VI. S. 129–135. "Was heisst: sich im Denken orientieren". Bd. I. S. 119–136. "Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton..." Bd. I. S. 173–194. "Verkündigung des nahen Abschlusses..." Bd. III. S. 395–408. "Ausgleichung..." Bd. I. S. 105–198.

<sup>276</sup> "Ueber das Misslingen..." Bd. VI S. 137–158. "Das Ende aller Dinge" Bd. VI. 391–408.

<sup>277</sup> "Einige Bemerkungen..." Bd. VI, S. 133.

<sup>278</sup> Там же. Bd. VI, S. 133–135.

<sup>279</sup> Там же Bd. IV, S. 131.

<sup>280</sup> "Was heisst: sich im Denken orientieren" (Bd. I. S. 121, 122).

<sup>281</sup> "Was heisst: sich im Denken orientieren?" Bd. I. S. 124. Anmerkung S. 125.

<sup>282</sup> "Was heisst: sich im Denken Orientiren?" B. d. I. S. 125–130.

<sup>283</sup> Там же Bd. I. 8 131–133.

<sup>284</sup> См. выше, кн. I, гл. XVII.

<sup>285</sup> Там же (Bd. I S. 132–135).

<sup>286</sup> Там же Bd. I. S. 135–136.

<sup>287</sup> "Von einem, neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie Bd. I. 175–177.

<sup>288</sup> Там же Bd. I S. 185.

<sup>289</sup> Там же (Bd. I S. 177–180 и S. 194). Математические положения не имеют таинственных оснований. Не следует, как заметил по этому поводу Кант, размышлять о том, почему рациональное отношение сторон прямоугольного треугольника может быть только отношением чисел 3, 4, 5 (Bd. I S. 180). Это замечание опровергал младший Реймарус, так как в бесконечном множестве возможных чисел имеются более рациональные отношения сторон,

чем отношение чисел 3, 4, 5. Кант возражал: в естественном ряде возрастающих чисел, среди тех, которые непосредственно следуют одно за другим, нет более рационального отношения этих сторон, как отношение чисел: 3, 4, 5 (Ausgleichung eines auf Missverständnis beruhenden mathematischen Streites Bd. I. S. 197, 198).

<sup>290</sup> Там же В. I S. 181–184, S. 186–188 Anmkg. S. 194. Anmkg.

<sup>291</sup> См. выше Bd. III. Кн. I. Гл. XV.

<sup>292</sup> Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in d. Phil. (I. S. 194).

<sup>293</sup> Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie. Absch. II (Bd. III. S. 405–408).

<sup>294</sup> Там же. Bd. III. S. 397–404. Absch. II. 405–408.

<sup>295</sup> См. выше кн. II, гл. I. стр. 274 след.

<sup>296</sup> См. выше: кн. II, гл. 1. Стр. 274.

<sup>297</sup> Das Ende aller Dinge (Bd. VI. S. 408).

<sup>298</sup> Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. (Bd. VI). S. 160–170.

<sup>299</sup> Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Vorwort zur ersten Auflage. Erstes Stück. Von der Einwohnung des bösen Principe (Bd. VI. S. 177–180).

<sup>300</sup> Religion innerhalb... Bd. VI. S. 177–184, S. 182 (Anmerkg). Сочинение Шиллера "О прелести и достоинстве" появилась в 3 части Thalia (1793), см. К. Fischer Schiller Schiften (1890 I. B. Cap. V. S. 253–272).

<sup>301</sup> Religion innerhalb... Vorwort zur 1-sten Auflage, 1-stes Stück. II (Bd. VI. SS. 188–192).

<sup>302</sup> Relig innerh... Vorw. z. erst. Auflage. Erst, stück (Bd. VI S. 192–200).

<sup>303</sup> Religion innerhalb der Grenzen der reinen, Vernunft. (Bd. VI. 200 202).

<sup>304</sup> Religion innerball... (Bd. VI. S. 202–206).

<sup>305</sup> Relig. 2-te Ausgabe (Bd. VI S. 206–216).

306 Religion innerhalb Vorwort zur ersten Ausgabe (Bd. VI S. 206–217).

307 Там же (Bd. VI. S. 214–215).

308 Там же (Bd. VI. S. 220 Anmrkg).

309 Religion innerhalb. 2 tes Stück. Absch. I (Bd. VI S. 223 flgd.).

310 Religion innerhalb... 2 tes Stück. Absch. I (Bd. VI, S. 224 flgd.).

311 Religion innerhalb... 2 tes Stück. Absch. I (Bd. VI S. 225–230).

312 См. выше: кн. II, гл. III стр. 316.

313 См. это соч.: т. IV, кн. II, гл. XIII. стр. 548–557. и т. V, кн. I гл. VII. стр. 93–104.

314 Religion innerhalb... I tes Stück. Allg. Anmkg. (Bd. VI, S. 206–214).

315 Kuno Fischer. Prorektoratsrede über das Problem der menschlichen Freiheit. S. 23–29.

316 Religion innerhalb... 2-tes Stück. Absch. (Bd. VI. 230–231).

317 Утешитель – третье лицо св. Троицы. Прим. пер.

318 Religion innerhalb... 2 tes Stück. Absch. I c. (Bd. VI. S. 231–236).

319 Religion innerhalb... 2 tes Stück. Absch. I c. (Bd. VI. S. 236, 237).

320 Religion innerhalb... 2 tes Stück. Absch. I c. (Bd. VI, S. 237–239).

321 Religion innerhalb... 2 tes Stück. Absch. I c. (Bd. VI, S. 239).

322 Там же, 2 tes Stück. Absch. I c. (Bd. VI S. 240–243).

323 Religion innerhalb... 2-tes Stück. II Abschn. (Bd. VI. S. 244, 245).

324 Religion innerhalb... (Bd. VI. S. 245–247 An.).

- 325 Religion innerhalb... (Bd. VI. S. 249, 250).
- 326 Religion innerhalb. Allg. Anmkg. (Bd. VI. S. 250–257).
- 327 Religion innerhalb. 3 tes Stück. (Bd. VI S. 261–263).
- 328 Relig... 3-tes Stück. Abtheil. I (Bd. VI S. 264–267).
- 329 Там же (Bd. VI. S. 268–272).
- 330 Religion innerhalb... 3-tes Stück. (Bd. VI. S. 277–281).
- 331 Religion innerhalb... 3-tes Stück. VI (Band VI S. 281–287).
- 332 Religion innerhalb... 3-tes Stück. VII (Bd. VI. S. 287–291).
- 333 Там же (Bd. VI. S. 292).
- 334 Там же (Bd. VI. S. 292–298).
- 335 Там же (Bd. VI. S. 299, 300).

- 336 Там же 3-tes Stück. (Bd. VI, 300–303). См. выше, гл. III, и IV.
- 337 Religion innerhalb (Bd. VI S. 309–305 S. 304 Anmkg.).
- 338 См. выше, кн. I, гл. XVII.
- 339 Religion innerhalb... (Bd. VI. S. 304–313).
- 340 Religion innerhalb (Bd. VI, S. 314–316).
- 341 Religion innerhalb... (Bd. VI, S. 316–320).
- 342 Religion innerhalb... (Bd. VI, S. 420–325).
- 343 Там же (Bd. VI. S. 329–322).
- 344 Там же 4-des Stück. Theil I (Isd. VI. S. 333–337).
- 345 Religion... 4-tes Stück. Theil I. Absch. I (Bd. VI. S. 237–344).
- 346 Там же 4-tes Stück. Theil I Absch. II (Bd. VI. S. 344–349).

- 347 Там же (Bd. VI. S. 350–553).
- 348 Там же Вд. К. S. 353–359.
- 349 Там же S. 359–370, 333 Anmkg. 351 Anmkg.
- 350 Там же (367–370. 369 Arnurkg).
- 351 Там же (370–371). См. выше Кн. II гл. I. и том IV. Кн. I. гл. V).
- 352 Там же (Bd. VI. S. 370–376 S. 375 Anmrkg.).
- 353 Там же (Bd. VI. S. 363).
- 354 Там же (Bd. VI. S. 376–389).
- 355 Kuno Fischer "Lessing als Reformator der deutschen Litteratur" S. 144–150 S. 187–194.
- 356 Kritik der Urtheilskraft (Band VII S. 140).
- 357 См. выше (т. IV, кн. I, гл. IV) и Vaihinger "Commentar" I S. 152 и E. Arnoldt: "Einige Notizen zur Beurtheilung von Kants Verhältniss zu Lessing" "Altpr. Monatschr" XXVI.

- 358 "Religion innerhalb" (VI S. 247). Иисус не искал смерти как фанатик (Бардт) и не рисковал жизнью как глава политической партии (Реймарус). – См. выше стр. 336.
- 359 E. Arnoldt "Einige Notizen" S. 392.
- 360 B. Hammans An Herder vom 6 Mai und 8 August 1779 (Hammans Schuften, herausgegeben von Rotz HI V, S. 247, 251).
- 361 См выше т. IV, кн. I, гл. V.
- 362 "Der Streit der Facultäten" (Bd. I, S. 213, 214).
- 363 Der Streit der Facultäten (Bd. I, S. 222–225).
- 364 Der Streit der Facultäten (Bd. I, S. 225–228).
- 365 Der Streit der Facultäten (Bd. I, S. 228–232).
- 366 Der Streit der Facultäten (Bd. I., S. 233–247).
- 367 De similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam. Auct C A. Willmans Hal Sax. 1797.

<sup>368</sup> Der Streit der Facultaten (Bd. I. S. 247–262; ср. S. 254–257, S. 272–279).

<sup>369</sup> См. выше кн. I, гл. XVII.

<sup>370</sup> Там же S. 280–286.

<sup>371</sup> Der Streit der Facultäten (Bd. I, S. 286–290).

<sup>372</sup> См. выше кн. I. гл. XI.

<sup>373</sup> Der Streit der Facultäten (Bd. I. S. 286–296).

<sup>374</sup> Там же, стр. 298–319.

<sup>375</sup> Там же, стр. 313–315.

<sup>376</sup> Kritik der Urtheilskraft. Einleitung II (Bd. VII. S. 14).

<sup>377</sup> "Критика способности суждения" появилась весной 1790 года. Оба следующих издания, которые еще пережил Кант (1793 и 1799 г.), в такой степени отличаются от первого, хотя не по существу, но значительными добавлениями и большею тщательностью как изложения, так и

издания, что второе из них могло бы быть названо "исправленным", что и имел в виду издатель, но что отклонил Кант, так как в его глазах такое название не оправдывалось в достаточной степени фактически. В полном собрании сочинений Канта Розенкранц взял текст первого издания, не сравнивая его с последующими изданиями, Гартенштейн положил в основу текст второго издания, сравнив его с первым, Б. Эрдман взял в своих отдельных изданиях (Лейпциг, Л. Фосс, 1880 г.) в основу текст второго в сравнении с третьим, К. Кербах (Лейпциг, 1878 г.) – первого в сравнении с двумя следующими.

<sup>378</sup> Ср. том IV, гл. X.

<sup>379</sup> См. выше, кн. I, гл. XVI.

<sup>380</sup> Там же, кн. I, гл. III.

<sup>381</sup> Ср. выше, стр. 15–30 (по рукописи) и Kants Kritik der Urtheilskraft (Bd. VII, Vorr. S. 3–7 Einl. S. 8–26).

<sup>382</sup> Ср. выше, т. IV, кн. I, гл. XV.

383 См. т. IV, кн. II, гл. IV.

384 Bd. X. S. 505, 506. Ср. это письмо к Рейнгольду с нашим изложением выше – о возникновении критики способности суждения.

385 Br. an. Reinhold vom März 1788 (Bd. X. S. 508).

386 Там же, стр. Bd. X. S. 516.

387 Br. an. Reinhold vom März 1788 (Bd. X, S. 525).

388 Erdmann: Kants Kriticismus. S. 160.

389 См. выше, т. V. гл. XI.

390 Z. S. Beek (Bd. II Vorr. S. S. 1, 2).

391 Kants vorzugliche kleine Schriften und Aufsätze, Bd. I (Leipzig 1833). Hartenstein 1-ste Ausgabe (Bd. I S. S. 137–172). 2-te Ausgabe (Bd. VI S. S. 373–404). Эрдман выпустил в своем отдельном издании критики способности суждения эту статью в добавление к главному произведению под заглавием: "Извлечение Я. С. Бека из кантовского первоначального

очерка введения к критике способности суждения" (1784–1794 г.).

392 Сочинения Канта (Bd. I S. 138).

393 Соч. Канта (Bd. X, S. 536).

394 План, легший в основу того и другого введения к критике способности суждения, выясняется из следующей параллели: первая тема касается системы и разделения всей философии. В извлечении оба заглавия гласят: 1. О философии как системе; 2. О системе всех способностей человеческого духа. Во введении: I. О разделении философии, II. О сфере философии вообще.

395 См выше кн. III, гл. I.

396 Термин созерцание имеет в этом месте иной смысл, чем в изложении критики чистого разума. Там в подлиннике стоит слово Anschauung, здесь – Betrachtung. Примеч. редактора

397 Kritik. der Urtheilskraft. Einleitung VII (Bd. VII, S. 28–32).



398 Там же, Einleitung VIII (Bd. I, S. 113).

399 Там же, Einleitung VII (Bd. IV, S. 34).

400 Там же, Einleitung VIII (S. 36).

401 Becki's Auszug (Bd. I, S. 72), Kritik der Urtheilskraft Einl IX (Bd. VII, S. 39).

402 Beck's Auszüge (Bd. I, S. 156). Vgl. Kritik der Urtheilskraft Einleitung V (Bd. VII S. 25 flgd.).

403 См. предыдущую главу.

404 Kritik der Urtheilskraft. Erter Theil: Kritik der ästhetischen Urtheilskraft (Bd. VII, S. 41–226). Absch. I: Analytik der ästhetisch. Urtheilskraft (S. 43–133). Buch I: Analytip. des Schönen (S. 43–91).

405 Kritik der Urtheilskraft 1. ster Theil Absch. I. Buch II. §§ 3–4 (Bd. VII. SS. 46–48).

406 Там же § 4 (S. 49).

407 Kritik der Urtheilskraft § 4 (S. 50).

408 Там же § 2. S. 45.

409 Там же § 5 (S. 50, 51).

410 Kritik der Urtheilskraft. § 5 (S. 51, 52).

411 Там же, § 5 (51).

412 См. Kuno Fischer. Schiller. Schriften Bd. II. Buch II, Cap. VII. S. 131–150.

413 Kritik der Urtheilskraft I. Th. Absch. I, Buch I § 5 (Bd. VII, S. 52).

414 Kritik der Urtheilskraft, § 6–9 (S. 52–59).

415 Kritik der Urtheilskraft. § 6–9 (S. 52–62). Срав. выше, кн. III, гл. I.

416 Kritik der Urtheilskraft § 15 (S. 71).

417 Там же, § 10–17 (Bd. VII. S. 62–82).

418 Kritik der Urtheilskraft § 18–22 (Bd. VII. S. 83–87).

419 Kritik der Urtheilskraft, § 24 (VII S. 95 flgd.).

[420](#) Kritik der Urtheilskraft, § 26 (S. 102 flgd.).

[421](#) Kritik der Urtheilskraft, §§ 25, 26 (SS. 96–101).

[422](#) Kritik der Urtheilskraft, §§ 26 (S. S. 101, 102–106).

[423](#) Kritik der Urtheilskraft, § 25 (S. 97, 99, 100, 120).

[424](#) Kritik der Urtheilskraft § 28 (S. 116); cp. § 25, 26 (S. 94, 105).

[425](#) Kritik der Urtheilskraft, § 27 (S. 110).

[426](#) Там же, § 29 (S. 118).

[427](#) Kritik der Urtheilskraft, § 28 (S. 112–114).

[428](#) Kritik der Urtheilskraft. Allg. Anmrkg. Zur Exposition der ästhetischen reflectierenden Urtheile (S. 128).

[429](#) Там же (S. 125).

[430](#) Kritik der Urtheilskraft (S. 129). См. выше т. IV, кн. I, гл. XVI.

[431](#) Там же, I. Th. Absch. I. Buch II Allg. Anmkg. (S. 125).

[432](#) Там же (S. 126).

[433](#) Kritik der Urtheilskraft (S. 126, 127).

[434](#) Kritik der Urtheilskraft (S. 129–131).

[435](#) Kritik der Urtheilskraft, § 29 (S. 116–118).

[436](#) Kritik der Urtheilskraft. I Th., Absch. I, Buch. I, § 2 (Ad. VII, S. 45) .См. выше, "Незайнтересованное удовольствие".

[437](#) Kritik der Urtheilskraft, I Th. Allg. Anmkg. zum I-sten Absch. der Analytik (Bd. VII, S. 87–91).

[438](#) Там же, § 14 (S. 69 flgd.).

[439](#) Kritik der Urtheilskraft, § 17 (S. 77–82).

[440](#) Kritik der Urtheilskraft. Buch II, § 43–45 (Bd. VII, S. 163–167).

[441](#) Kritik der Urtheilskraft, § 53 (S. 193).

442 Kritik der Urtheilskraft § 53 (S. 195). Ср. письмо Канта к Гипелю 9 июля 1784 г. (выше IV т., кн. I, гл. VI).

443 Kritik der Urtheilskraft (S. 131, flgd.).

444 Там же, § 54, Anmrkg. (195–200).

445 Kritik der Urtheilskraft, § 46–50 (S. 168–183).

446 См. выше, кн. III, гл. II (S. 431–433).

447 Kritik der Urtheilskraft 1-ster Theil § 30 (S. 144–146).

448 Kritik der Urtheilskraft, § 37, 38 (S. 146–147).  
См. выше, гл. II.

449 Kritik der Urtheilskraft § 40 (151–155).

450 Kritik der Urtheilskraft § 55, 56 (S. 203–205).

451 Там же § 57 (205–208).

452 Kritik der Urtheilskraft, § 61 (S. 229–231).

453 Kritik der Urtheilskraft, § 62 (S. 232–237).

454 Kritik der Urtheilskraft, § 63 (S. 237–241).

455 Kritik der Urtheilskraft, § 64 (S. 241–244).

456 Kritik der Urtheilskraft § 65 (S. 244–48. S. 47  
Anmrk).

457 См. выше. Кн. I. гл. XVI.

458 Kritik der Urtheilskraft § 66, 67, 68 (S. 248–258).

459 Там же, § 68 (S. 258).

460 Kritik der Urtheilskraft § 69, 70 (S. 259–261).

461 Kritik der Urtheilskraft, § 70 (S. 261), § 71 (S. 263 flgd.).

462 Там же, § 70 (S. 261).

463 Kritik der Urtheilskraft § 71 (S. 264).

464 Там же, § 72 (S. 264–267).

465 Там же, § 72 (S. 265).

466 Kritik der Urtheilskraft § 72 (S. 264–267 Amkg.).

467 Там же, § 73 (S. 267).

468 Там же ,§ 73 (S. 268, 269). Если Кант утверждает здесь, что "Спиноза не отрицает связи по целям между вещами природы", но не в состоянии ее объяснить, то следует заметить, что Спиноза решительно отвергает такую связь и обосновывает ее идею в человеческом воображении. Ср. след. параллели о Спинозе § 80, 85 (S. S. 300, 301, 302).

469 Kritik der Urtheilskraft § 75 (S. 276, 277).

470 Там же, § 77 (S. 288).

471 Там же, § 76 (Anmrkg. S. 277–279).

472 Kritik der Urtheilskraft § 77 (S. 282–284).

473 Kritik der Urtheilskraft. § 77 (S. 285–286)  
Сравни выше гл. V.

474 78 (S. 288–264).

475 Kritik der Urtheilskraft Th. II § 79 (Bd. VII. S. 295, 296).

476 Kritik. der Urtheilskraft § 80 (SG. 297, 299).

477 Kritik tier Urtheilskraft, § 81 (300–302).

478 Kritik der Urtheilskraft § 81 (S. 303–305).

479 Kritik der Urtheilskraft. § 82 (S. 305–307).

480 Kritik der Urtheilskraft, § 83 (S. 311–312).

481 Там же, § 83 (S. 313–314).

482 Шиллер, "Художники".

483 Kritik der Urtheilskraft, § 83 (S. 315 flgd.).

484 Там же, § 84 (S. 316–318).

485 Kritik der Urtheilskraft § 85 (S. 318–325).

486 Kritik der Urtheilskraft. § 86 (S. 325–331).

487 Kritik der Urtheils Kraft II Abth. Anhang. Allg. Amukg. J. Teleologie (S. 366, 367).

488 Kritik der Urtheilskraft § 88 (S. 338–344). Ср. § 90 (S. 348–354). § 91 (S. 354–361). Allg. Anmkg. (S. 364–376).

489 Kant Wider Eberhard: "Über eine Entdeckung" (Sd. III. S. 355, 340).

490 Ср. т. IV кн. I гл. I.

491 Kritik der reinen Vernunft. Einl. III Anmkg. (Bd. II S. 39).

492 Там же Tr. Aesth. § 3 (S. 59 flgd.).

493 Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft Vorr. (VIII, S. 444). См. Куно Фишер История новой философии т. IV стр. 4.

494 Kritik der reinen Vernunft Th. I § 1 (S. W. B. II S. 59, 60).

495 Там же Th. I § 81 (Bd. II. S. 86. flgd.).

496 Kritik d. r. Vernunft. Tr. Aesth. § 3 (Bd. II 8. 68 flgd.).

497 Kritik d. r. Vernunft. § 8 (S. 83).

498 Kritik d. r. Vernunft (S. 667).

499 Kritik d. r. Vernunft (S. 696). Ср. это сочинение т. IV, кн. II, гл. X и гл. XII.

500 Об одном открытии, после которого всякая новая критика разума будет уже излишней (1790) (Bd. III S. 352). В этом сочинении имеется примечание (S. 345), противоречащее одному из вышеприведенных положений Канта. Относительно составных чувственных объектов сказано: "Никто не может знать, является ли то сверхчувственное, что лежит в основе явления в качестве субстрата, составным или простым в качестве вещи в себе". Тем не менее Кант ясно говорил в критике второго паралогизма: "Но это нечто не протяженное, не проницаемое, не составное, ибо все эти предикаты касаются лишь чувственности и ее созерцания". Даже в нашем примечании только что говорилось: "то, что лежит в основе возможности составного, следовательно, то, что единственно не может быть мыслимо как составное, есть ноумен" и т. д.

501 Том IV кн. I. гл. XV и XVI.

502 Ср. т. V кн. II, гл. IV.

503 Arnoldt: Ueber Kants Ideen vom höchsten Gut.

504 Kr. d. r V. Methodl. (Bd. II S. 583–585).  
Ср. т. IV, кн. II, гл. XV.

505 Относительно космологической проблемы сравни это сочинение т. IV кн. II гл. XIII. О психологической там же, гл. X. О моральной гл. XIII.

506 Physische geographie. Einleitung § 4 th. II.  
Ср. т. IV кн. I гл. XI.

507 Там же, т. IV кн. II гл. XIV, т. V, кн. III гл. I.

508 Ср. т. IV, кн. II гл. XIV.

509 Physische Geographie Einleitung (Bd. IV S. 172 flg. S. 236–240).

510 Там же, Bd. IV, S. 387 g с 247

511 Ср. Physische Geographie. Einleitung. (Bd. IV. S. 247, 347 flgd.).

512 Ср. т. IV. кн. I, гл. XVII.

513 Krit. d. Urtheilskr. Einleit. II (S. W. Bd. VII S. 14), там же: Dialek. d. teleol. Urteilskr. § 78 (S. 231). Ср. том V, книга III, глава 1.

514 Schillers Briefwechsel mit Körner (2-te Aufl. Herausg. von K. Goedecke 1878).

515 Kritik der Urtheilskraft. § 86 (Bd. VII, S. 326).  
Ср. кн. III гл. VII.

516 Kritik der Urtheilskraft. § 83 (Bd. VII, S. 311).  
Ср. выше кн. III, гл. VII.

517 Сравни выше книг. III гл. VII.

518 Ср. т. IV, кн. II, гл. XVI.

519 Kritik der reinen Vernunft. (Bd. II S. 667, 675, 676, и 684).

520 Ср. т. IV кн. II гл. XVI.

521 Ср. т. IV, кн. I, гл. IV.

522 Kritik der r. V (Bd. II S. 223 u. S. 67, 68).

523 Ср. т. I, кн. II, гл. VI и VII.

524 Kritik d. r. V. (Bd. II, 31, 32).

525 См. выше, кн. IV, гл. I.

526 Смотри выше стр. 601 след.

527 Kr. d. r. Vern. Kr. des. viert. Paralogism. d. tr. Psychol. (Bd. II. S. 676).

528 Там же (Bd. II. S. 326, 327).

529 Arnoldt, Kant nach Kuno Fischers neuer Darstellung. Ein Kritischer Bericht S. 32.

530 Там же, 32–34.

531 Там же I, 32.

532 Joh Witte Kuno Fischeis Behandl. d. Geschichte d. Philosophie und sein Verhalt. zur Kantphilol. Altpr. Monatsschr. Bd. XX S. 129–101

533 Ср. том. IV, кн. II, гл. X.

534 J. G. Fichte. Zweite Einleit. in d. Wissenschaftsl. (S. W. Bd. II. S. 486).

535 См. выше кн. IV, гл. I и III стр. 560–565, 582–584.

536 Schopenhauer: "Die Welt als Wille und Vorstellung" (Bd. I. Anhang f. Aufl. 1879) S. 444–500.

537 Там же 513, 517, 563–566, 610–614.

538 Schopenhauer "Die Welt abs Wille..." S. 515–517.

539 См. выше.

540 См. выше, кн. IV. гл. I и II.

541 Die Welt als Wille und Vorstellung, Bg. I S. 599.

542 См. выше, стр. 615.

543 См выше, гл. II.

544 См. выше, кн. IV гл. III.

545 См. выше кн. IV, гл. III. кр. т. IV, кн. II, гл. XIV.

546 Ср. выше, стр. 515–522

547 Относительно бессознательных целей ср. выше кн. IV гл. III. стр. 586 след.

548 Относительно учения о специфической закономерности природы ср. т. IV. кн. II гл. XIV. т. V кн. III. гл. I. Ср. "Ein ungedrucktes Werk von Kant aus seinen letzten Lebensjahren" (Altpr. Monatsschrift XIX Heft. Anm. S. 428–429, 435, 440, XX Heft. S. 80).

549 Ср. т. IV, кн. II, гл. XIV.

550 Kritik der reinen Vernunft. (2 Ausgabe). Ср. выше, стр. 601–610.

551 Kritik der Urtheilskraft (Bd. VII, S. 14). Ср. выше, стр. 415.

552 См выше, стр. 565–566, 611–617.

553 Родился 23 августа 1773 г. в Барби, умер 10

августа 1843 г. в Иене.

554 Родится 4 мая 1776 г. в Ольденбурге, умер 11 августа 1841 года в Геттингене.

555 Herbart. Allgemeine Metaphysik. Vorrede. XXVIII.

556 Родился 22 февраля 1788 г. в Данциге, умер 21 сентября 1860 г. во Франкфурте-на-Майне.

557 См. т. VII этого сочинения.

558 Ср. Kuno Fischer: Schiller als Philosoph. 2 Aufl.

559 Родился в Монпелье 19 января 1798 г., умер в Париже 5 сентября 1857 г. Развитие его учения относится к 1826–1842 г., появление его "Cours de philosophie positive" – к 1839–1842 г.